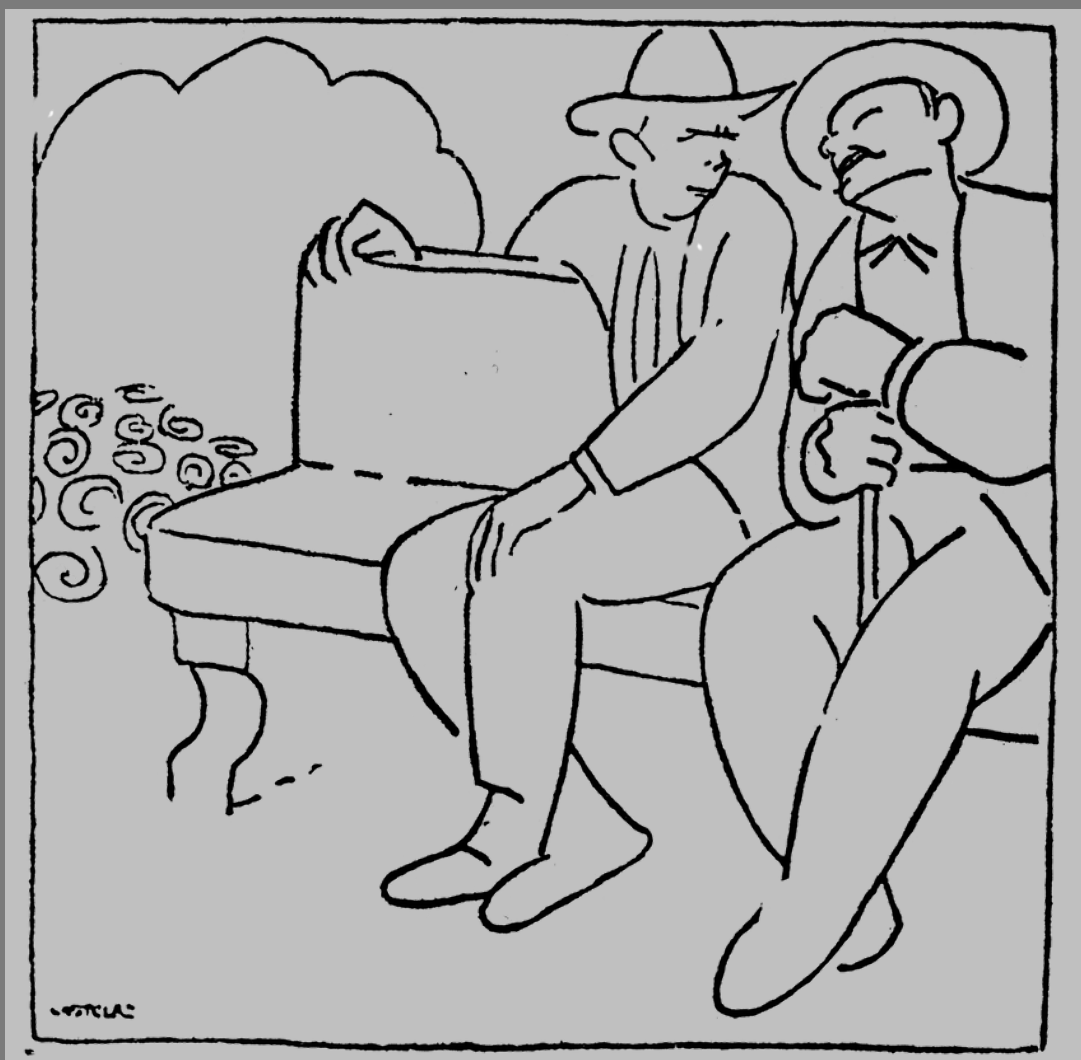


XLI Semana Galega de Filosofía

FILOSOFÍA E NIHILISMO

Do 21 ao 25 de abril de 2025



- *Se vostede non cre en nada, por que foi de vela na procesión?*
- *Porque levaba o estandarte don Fulano*



AULA
CASTELAO
DE FILOSOFÍA

WWW.AULACASTELAO.GAL

Patrocinio:



Concello
de Pontevedra



XUNTA
DE GALICIA



Deputación
Pontevedra

Vicerreitoría
do Campus de Pontevedra

Universidade de Vigo

NIHILISMO E FILOSOFÍA

MAÑÁS

De 10:30 h. a 13:30 h.

GALIZA E NIHILISMO

TARDES

De 17:00 h. a 19:00 h.

TEMPOS DE NIHILISMO

NOITES

De 20:00 h. a 22:00 h.

LUNS 21 DE ABRIL

Luís G. Soto

Profesor de Filosofía Moral na USC
Senda/Mar/Eira: Teo-, Me-, e De- ontoloxía

Brais González Arribas

Profesor de Filosofía na Universidade de Vigo
Do entoar: unha ontoecoloxía relacional e nihilista

Laura Martín López–Andrade

Psiquiatra e investigadora
Contradicións en torno á saúde mental

MARTES 22 DE ABRIL

Xurxo Ayán

Historiador e escritor
Os mortos daquel verán: Nihilismo, Memoria e Exterminio na Galicia rural

Sami Ashour Ashour

Presidente da Comunidade Palestina en Galicia
Gaza Palestina: Valor da solidariedade

Leo Espluga

Filósofo
Do Ecce Homo ao Ecce Corpus. Do discurso á linguaxe

MÉRCORES 23 DE ABRIL

José María Hernández Losada

Profesor de Filosofía Política na UNED
Tecno-imperialismos: a nova carreira polo mundo

Mª Pilar García Negro

Profesora honoraria da UDC e escritora
O valor da lingua galega: evidencias e necesidades

Ayme Román

Filósofa e comunicadora en redes
Se Deus morreu, hai que resucitalo. A deriva reaccionaria diante da incerteza

XOVES 24 DE ABRIL

Néstor Kohan

Profesor da Universidad de Buenos Aires (UBA)
Nihilismo, metafísicas «post» e dialéctica histórica

Marta Dacosta

Poeta e profesora
Berrar, berrar ben alto

Nuria Romo Avilés

Antropóloga
Medicalización do malestar, uso e abuso de hipnosedantes

VENRES 25 DE ABRIL

Laura Llevadot i Pascual

Profesora da Universidade de Barcelona (UB)
Contribución a unha teoría non depresiva da depresión. Desexo e melancolía no capitalismo neoliberal

Daniela Ferrández Pérez

Profesora e escritora
Unha proposta teórica sobre o trans no pasado e no presente

Paulina Chiziane

Escritora moçambicana
Lección de clausura: O que hoje é moderno, amanhã pode ser tradicional

NOTA: Este caderno pode empregarse como material de traballo para cada asistente. As notas sobre os relatorios e sobre a clausura foron elaboradas pola AULA CASTELAO DE FILOSOFÍA. As comunicacións son reprodución exacta dos textos remitidos polos autores.

IMPRIME: Deputación de Pontevedra

ISBN: ISBN 978-84-09-71779-8

Pontevedra, abril de 2025

Índice

LUNS 21 DE ABRIL.....	5
Nihilismo, metafísicas «post» e dialéctica histórica.....	5
Néstor Kohan.....	5
Do entoar: unha ontoecoloxía relacional e nihilista.....	7
Brais González Arribas.....	7
Contradicións en torno á saúde mental.....	8
Laura Martín López–Andrade.....	8
MARTES 22 DE ABRIL.....	9
Senda/Mar/Eira: Teo-, Me-, e De- ontoloxía.....	9
Luís G. Soto.....	9
Gaza Palestina: Valor da solidariedade.....	11
Sami Ashour Ashour.....	11
Do Ecce Homo ao Ecce Corpus. Do discurso á linguaxe.....	12
Leo Espluga.....	12
MÉRCORES 23 DE ABRIL.....	13
Tecno-imperialismos: a nova carreira polo mundo.....	13
José María Hernández Losada.....	13
O valor da lingua galega: evidencias e necesidades.....	15
Mª Pilar García Negro.....	15
Se Deus morreu, hai que resucitalo. A deriva reaccionaria diante da incerteza.....	17
Ayme Román.....	17
XOVES 24 DE ABRIL.....	18
Ridículo Político.....	18
Márcia Tiburi.....	18
Berrar, berrar ben alto.....	19
Marta Dacosta.....	19
Medicalización do malestar, uso e abuso de hipnosedantes.....	20
Nuria Romo Avilés.....	20
VENRES 25 DE ABRIL.....	22
Contribución a unha teoría non depresiva da depresión. Desexo e melancolía no capitalismo neoliberal.....	22
Laura Llevadot i Pascual.....	22
Unha proposta teórica sobre o trans no pasado e no presente.....	23
Daniela Ferrández Pérez.....	23
Lección de clausura: O que hoje é moderno, amanhã pode ser tradicional.....	24
Paulina Chiziane.....	24
COMUNICACIÓNS.....	28
Unha aproximación ao nihilismo nos fragmentos póstumos de Nietzsche (1885-1889).....	29
Miguel Ángel Martínez Quintanar.....	29
Entre o silencio e a palabra: O eterno e grácil bucle da filosofía.....	37
Alejandro Villamor Iglesias.....	37
LOMLOE e PROENS: dúas fontes de lexislación nihilista.....	45
Fernando López Prada.....	45
O nihilismo mata.....	53
Juan Carlos Fernández Naveiro.....	53
Capitalismo e Nihilismo.....	58
Manuel A. Fortes Torres.....	58

Unha das leccións máis tristes da historia é esta, se nos enganaron durante demasiado tempo tendemos a rexeitar calquera proba diso. Xa non nos interesa descubrir a verdade. O engano capturounos. É simplemente demasiado doloroso recocer, incluso ante nós mesmos, que nos enganaron. Unha vez que lle das poder a un charlatán sobre ti, raramente o recuperas.

Carl Sagan

LUNS 21 DE ABRIL

MAÑÁ

Senda/Mar/Eira: Teo-, Me-, e De-ontoloxía

Luís G. Soto

Luís G. Soto (A Coruña, 1956) é Profesor Titular de Filosofía Moral na Universidade de Santiago de Compostela (USC), e licenciado en Dereito (USC, 1978) e en Filosofía (USC, 1979) e doutor en Filosofía (USC, 1986) e en Dereito (Universidade Autónoma de Madrid, 2010). Foi decano da Facultade de Filosofía (2005-2013) e redactor do Código Ético da USC, vixente desde 2007. Alén de artigos en revistas científicas españolas e estranxeiras (Portugal, Francia, Italia, Brasil, Venezuela, México), e en obras colectivas (en España e Portugal), publicou os libros: *Outramente Barthes* (Nova Renascença, Porto, 1988); *Paz, guerra e violencia* (Espiral Maior, A Coruña, 2003); *Aristóteles* (Baía Edicións, A Coruña, 2003); a tradución ao galego de G. Hottois e J. N. Missa (dirs.), *Nova enciclopedia de bioética* (USC, 2005), premio “Mellor libro do ano 2005”; *Paz, guerra y violencia* (Espiral Maior, A Coruña, 2006); *O espírito da letra* (Espiral Maior, A Coruña, 2008); *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*, (Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 2011); *O labirinto da saudade* (Laiovento, Santiago de Compostela, 2012), Premio Carvalho Calero 2012; *Barthes filósofo* (Galaxia, Vigo, 2015), Premio Ramón Piñeiro 2014; *Meditação sobre a saudade* (Zéfiro, Sintra, 2015); *Outros e novos queixumes. De filosofía e literatura en Queixumes dos pinos de Eduardo Pondal* (USC Editora, 2019); *O camiño dos faros. Diario de Viaxe* (Espiral Maior, Carballo-A Coruña, 2023) e a tradución a galego de H. Heine, *O Mar do Norte. Die Nordsee* (Espiral Maior, A Coruña, 2015). Con Tareixa Roca, *Carvalho sempre. Alustres de vida e obra* (Espiral Maior, A Coruña, 2020).

O Camiño dos Faros é un itinerario litoral de 200 quilómetros para facer a pé da vila de Malpica ao cabo de Fisterra. A ruta foi establecida en 2013 pola Asociación do Camiño dos Faros (<https://www.caminodosfaros.com>), unindo vías preexistentes: sendas de pescadores, percebeiros e camponeses. En min, a idea de percorrer a ruta xurdiu pouco a pouco ao ter noticia da nacemento do Camiño dos Faros. Dous obxectivos aniñaban na miña intención ao acometer esta empresa: unir trozos que eu coñecía, con outros descoñecidos, até completar o camiño. Ora, como eses trozos os frecuentara no decurso duns corenta anos, a tentativa da camiñada, eis a segunda idea, incluía unir non apenas treitos físicos, xeográficos, senón fragmentos dunha existencia. Había, pois, na miña intención, unha dupla motivación: atinxir dous obxectivos, que levaban aparellada ou implícita, unha procura de sentido. Pois, pretendía, ao fío do camiño e quizais con ese fío, ensamblar, polo menos achegar, fragmentos da miña existencia.

Fixen o traxecto enteiro tres veces: os anos 2020, 2021 e 2022. E un dos resultados foi un libro: *O camiño dos faros. Diario de viaxe* (Espiral Maior, Carballo, 2023).

Pois ben, ao abeiro do camiño e do libro, faremos unha reflexión sobre a onto-teo-loxía a-teolóxica contemporánea, e conterránea, exactamente sobre a súa

crise e a conseguinte pasaxe do ser ao non-ser, ou sexa, da onto-loxía á me-onto-loxía. Ora, esta última, a meontoloxía, o pensamento do non-ser, conduce a unha de-onto-loxía, unha concepción do ser como acción, unha teleoloxía ética e política.

“Para min, todo o Camiño dos Faros é andar entre un Mar de Dentro, o que cada un leva consigo, e un Mar de Fóra, pois a ruta discorre pola beira do océano. Fisterra significa os fins, o fin ou final, da terra. Mais, toda a ruta é ir camiñando polo fin da terra, pola liña da costa, pola beira do litoral, por unha liña trazada na terra, lindando co mar inmenso. Andar, como un/ha equilibrista, entre a terra e a auga, entre a vida e a morte. Porque precipitarse no océano, quizais só bañarse imprudentemente, acarretaría iso: morrer. No fondo, iso é o Mar de Fóra: a morte. E o Mar de Dentro, nós camiñantes, a vida, a resistencia a morrer, a loita contra a morte. Porén, verdadeiramente, o antídoto contra a morte, non o levamos nós, senón que, polo menos eu, o encontramos fóra. En meu ver, o máis poderoso é o amor, que prende dentro, dunha faísca de fóra. Mais, hai outros. Por exemplo, a beleza. Eis un magnífico regalo do Mar de Fóra: a beleza. O Camiño dos Faros é unha experiencia intensa de beleza. Dunha beleza primordial, filosófica: andando refacemos, volvemos pisar, o camiño dos primeiros filósofos: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles, Heráclito, Parménides etc. É o encontro cos catro elementos, que eles sinalaron como os principios da natureza, do existente, do que hai: auga, ar, terra e lume. Pois, xunto co océano (auga) e o litoral (terra), o vento (ar) e o sol (lume) protagonizan tamén o camiño. Que é unha liña, minúscula e infinita, que os une (que reúne eses catro elementos) nunha experiencia única” (*O camiño dos faros. Diario de viaxe*, p.155)

TARDE

Do entoar: unha ontoecoloxía relacional e nihilista*Brais González Arribas*

Brais González Arribas é doutor en Filosofía (UNED) e profesor da área de Filosofía da Universidade de Vigo, onde co-dirixe o Grupo de Investigación “Ontoloxías da diferenza. Fundamentos teóricos e repercusións prácticas”. É tamén profesor-titor na UNED da Coruña, investigador da Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA) e investigador dos proxectos “Interseccións post-humanas nas literaturas irlandesa e galega” e “Boas prácticas para unha cidadanía dixital crítica en Educación Infantil”.

Entre as súas publicacións destacan os libros:

- Postmodernidad: J.F. Lyotard y Gianni Vattimo* (xunto a Teresa Oñate, Batiscafo, 2015)
 - Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (Dykinson, 2016)
 - Sobre a eutanásia* (Através, 2018)
 - Venir a menos. Crítica da razón nihilista* (Axoúxere (galego) e Catarata (castelán) 2019)
 - Transhumanismo: tecnociencias e antropotecnias* (Euseino?, 2021)
 - Pensamento, sociedade e cultura. A importancia da filosofía na educación* (xunto a Abraham Rubín, 2024).
- Así mesmo, ten publicados máis de 30 artigos en revistas especializadas e participou en varios libros de autoría colectiva, coordinando as obras:
- *Por una postmodernidad alternativa: desplazando al neoliberalismo* (UNED, 2019)
 - *La fuerza del pensamiento débil* (Dykinson, 2024)

Nesta conferencia preséntanse os principais elementos teóricos que constitúen a ontoloxía da entoación, unha concepción da realidade relacional e nihilista que rompe coas categorías fixas da modernidade hexemónica. A partir deste marco, explóranse as súas principais consecuencias prácticas, especialmente aquelas que fan posíbel conformar unha filosofía práctica ecoloxista. Esta proposta reformula a nosa relación co mundo non humano desde a apertura á alteridade, a interdependencia, a cocreación e a axencia distribuída. Dende estas coordenadas, tamén se propón unha posición ética baseada no equilibrio, no coidado, na non violencia e na colaboración entre entidades, principios cos que se pretende facer fronte á crise ecolóxica actual.

NOITE

Contradicións en torno á saúde mental

Laura Martín López–Andrade

Laura Martín López-Andrade é especialista en Psiquiatría e coordinadora do ETIC —Equipo para o Trato Individual e en Comunidade— do Hospital Virxe da Vitoria de Málaga. Presidenta da Asociación A Revolución Delirante desde 2011 e vicepresidenta oriental da Asociación Andaluza de Profesionais da Saúde Mental (AEN-Andaluza). Foi titora de prácticas de Arteterapia e Educación Social na Universidade de Valladolid, profesora asociada de Psiquiatría na Facultade de Medicina de Valladolid e, máis tarde, docente da Unidade de Docencia e Psicoterapia José María López Sánchez de Granada. Actualmente participa na formación multiprofesional dos residentes do seu hospital. Dende o ano 2015, organiza, xunto con Fernando Colina, o Curso de Psicopatoloxía e Intervención Comunitaria (A Revolución Delirante), que conta xa con nove edicións no seu formato básico e tres de contido ampliado. Esta formación foi realizada por máis de 2.000 alumnos. Codirixe a pequena editorial de psiquiatría crítica A Revolución Delirante. Conta con varias publicacións, entre as que destacan artigos e capítulos de libro como *Subxectivismo crítico: unha resposta aos manuais*.

Reflexións sobre o papel da psiquiatría como disciplina. O control social e o diagnóstico psiquiátrico. O trato fronte ao tratamento.

MARTES 22 DE ABRIL

MAÑÁ

Os mortos daquel verán: Nihilismo, Memoria e Exterminio na Galicia rural

Xurxo Ayán Vila

O Dr. Xurxo M. Ayán Vila (Lugo, 1976) é licenciado en Historia con Premio Extraordinario pola Universidade de Santiago de Compostela (1998). A súa tese *Casa, familia e Comunidade na Idade do Ferro do NW* foi merecedora do Premio Cultura á mellor tese en Humanidades 2012 da Excm. Deputación Provincial de Pontevedra. Foi bolseiro predoutoral do Programa I3P do Fondo Social Europeo no Laboratorio de Patrimonio do Instituto de Estudos Galegos (Xunta de Galicia- CSIC). Entre 2014 e 2018 foi investigador postdoutoral Juan de la Cierva no Grupo de Investigación en Patrimonio Construído na Universidade do País Vasco. Dende maio de 2019 é investigador principal da FCT no Instituto de História Contemporânea da Facultade de Ciencias Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Autor de máis dun cento de artigos científicos e ponencias en congresos nacionais e internacionais ten participado como investigador en proxectos interdisciplinares na Guiné Ecuatorial, Guiné-Bissau, Etiopía, Chile, Portugal e Croacia. Foi investigador convidado no Instituto Arqueolóxico de Budapest (Academia das Ciencias de Hungría), na Universidade de Binghamton (NY, USA), na Universidade Fluminense de Rio de Janeiro e na Universidad Nacional de Mar del Plata na Arxentina. Os seus últimos libros publicados son “San Lourenzo ven a nós. Memorias dun castro galego” (2021), “Onde as rúas non teñen nome” (2020, Edicións Positivas), “Arqueología: Una introducción a la materialidad del pasado” (2018, Alianza Editorial), “Altamira vista por los españoles” (2015, JAS) e “Herdeiros pola Forza: Ideoloxía, patrimonio e poder na Galicia do século XXI” (2012, 2.0 Editora). É un referente internacional en estudos críticos do patrimonio, Arqueoloxía en Comunidade e Arqueoloxía do Pasado Contemporáneo. Participou no equipo arqueolóxico que traballou en Cuelgamuros e no Pazo de Meirás. Forma parte do Comité de Lugares de Memoria, do Consello da Cultura Galega.

Actualmente é coordinador da liña temática *Usos do pasado: memória e patrimonio cultural* e codirector do grupo de investigación Historia Política: Regimes, Transições e Memória, no Instituto de História Contemporânea da Universidade NOVA de Lisboa. Asemade é investigador integrado na Rede In2Past. Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território. Pola súa vez dirixe os proxectos Archaeology of the Contemporary Past and Heritage Socialization, HELP: Arqueoloxía dos campos de refuxiados republicanos españois en Barrancos (Alentejo, 1936), Recuperación e posta en valor do castro de San Lourenzo (Cereixa, A Pobra do Brollón, Lugo) e o Proxecto arqueolóxico de O Preguntoiro (Pantón, Lugo).

“Cómpre regresar ao pasado sabendo que o pasado é o que máis muda”.

La Sociedad de la Nieve (2023)

Se o aramio de espiño é un dos símbolos da Modernidade, as foxas comúns son a materialización máis extrema do nihilismo. Os arqueólogos que traballamos con conflitos do pasado recente estamos afeitos a lidar con proxectos ideolóxicos, con verdadeiros programas de enxeñería social que apelan á construción dun mundo/home novo a partir da eliminación física de persoas e de camadas de memoria. A escritora Tatiana Tolstaya comentaba que na

Unión Soviética o pasado era impredecible, a raíz das purgas estalinistas que facían desaparecer das fotografías os líderes socialistas caídos en desgraza. Os estados totalitarios son expertos en deportar comunidades, en desartellar sociedades que son desligadas da súa paisaxe e dos seus lugares de memoria, aqueles onde foron aculturados. Evacuados en comboios como gando, estes labregos con ciencia, vítimas do electrofascismo, eran convertidos en colonos, en seres ahistóricos, dóciles e domesticados polo Poder. A desmemoria como práctica nihilista.

Na nosa presentación arqueohistórica enceitaremos unha lectura estratigráfica das camadas de memoria que tentou varrer o fascismo en tres vagas sucesivas: o golpe de estado de xullo de 1936 e a represión na retagarda, a contrainsurxencia na década de 1940 e comezos dos 50 (no contexto dunha guerra longa e de ocupación) e o pacto de silencio e esquecemento da transición democrática. O exterminio físico do opoñente político, até a raíz (en verbas de Javier Rodrigo, Antonio Míguez Macho ou Arnau Fernández Pasalodos), foi seguido da *damnatio memoriae* aplicada ao asociacionismo agrario de preguerra, á mobilización política dos anos republicanos e á resistencia armada contra a ditadura. O nihilismo fascista promoveu o silencio como estratexia de supervivencia e o consentimento como táctica para navegar no Nuevo Estado, como ten demostrado Ana Cabana. A democracia ficaba agochada nunha nebulosa mítica na que se misturaban fuxidos con mouros e franceses, e *atracadores* do tempo dos vermellos con homes que *algo farían* soterrados en buracas nos adros dos cemiterios. Desde cativo un sentía rumores en voz baixa que falaban de historias que aparentemente non tiñan sentido. No meu caso: un heroe (*O Piloto*) que semellaba un Robin Hood e ía ao banquete da comunión dun veciño porta con porta da casa de meu avó en Cereixa; mulleres, amas de casa, que eran torturadas e enviadas ao cárcere; *atracadores* que moceaban na festa e ao día seguinte eran tiroteados; casas labregas ás que se poñía lume con fogo de morteiro; veciños que eran enviados a campos de redención de penas; cregos delatores e cregos salvadores; mestres fascistas e mestres paseados; vivendas en ruínas que semellaban falar. Silencios. Medo. *Cala que non sabes o que dis, que inda poden volver*, contestaba o meu avó *O Corenta* cando un se atrevía a preguntar. Nas antípodas desa memoria silenciada, viviamos con normalidade a paisaxe da Vitoria, a presenza do nacionalcatolicismo na vida cotiá, a propia evolución do réxime franquista controlado pola xente de orde.

Mais, como dicía Michel Foucault, onde hai poder, hai resistencia. E a memoria oral transmitiu microhistorias de solidariedade, humanidade e empatía, que rachan de cheo co individualismo descrido chantado nestes lares polo fascismo. Así pois, remataremos con algunhas destas historias nas que o ethos comunitario venceu o nihilismo amnésico e contribuíu á dignificación das vítimas e ao proceso de recuperación da coñecida como memoria histórica nos últimos anos. As exhumacións levadas a cabo polo noso equipo na Pobra de Brollón Lugo) e a escavación dun escenario de combate da guerrilla (Repil, Monforte de Lemos, Lugo) serán os casos de estudo a abordar na nosa palestra. E farémolo desde o enfoque propio dos estudos críticos de Patrimonio e da arquitectura forense desenvolta por Eyal Weizman. A través da análise de detalle dos rastros materiais da interacción entre vítimas e victimarios, descubrimos como a paisaxe participa do proceso de construción da violencia. Unha casa labrega convértese nun campo de batalla. Os campos das festas onde moceabamos están inzados de foxas de represaliados. Velaí o punto de chegada desa cadea técnico-operativa do nihilismo fascista, dese escenario onde *se desató el terror, solo visible allí donde era necesario arrasar el pasado*, en palabras de Gil Andrés.

Referencias

Ayán Vila, X. M. 2019. Etnoarqueología de la represión franquista en A Pobra do Brollón (Lugo, Galicia, España) (1936-1949). *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 13 (2): 37-61.

Ayán Vila, X. M. 2020. La bandera invisible: Arqueología de la Batalla de Repil, 1949 (Monforte de Lemos, Lugo). En A. Pérez-Juez Gil & J. Morín de Pablos (eds.): *Arqueología de la Guerra Civil y la Dictadura Española. La historia NO escrita*: 116-118. British Archaeological Reports. Oxford: Archaeopress.

Ayán Vila, X. M. 2021. La muerte descuidada: sobre desaparecidos y (re)aparecidos de la represión fascista en la Galicia rural, en CASADO NEIRA, D., GATTI, G., IRAZUZTA, I. e MARTÍNEZ, M^a (eds.); *La desaparición social. Límites y posibilidades de una herramienta para entender vidas que no cuentan*: 97-110. Bilbao: UPV/EHU.

Ayán Vila, X. M. 2022. Arqueoloxía da guerrilla antifranquista en España (2016-2022). En Alejandro Gutiérrez & Laura Martínez (eds.): *Federación de Guerrillas de León-Galicia*: 113-42. Santiago de Compostela Edicións Positivas.

Ayán Vila, X. M. 2023a. 'Proudly Alone': Archaeologists of the Contemporary Past and the 'Estado Novo'. *Archeologia Postmedievale*. Contemporary Archaeology, politics of memory and local communities: a tricky mixture? 27: 65 - 76.

Ayán Vila, X. M. 2023b. Esta será la tumba del fascismo o no será. Sobre el papel que puede y debe jugar la arqueología comunitaria en las fosas comunes del franquismo. En Andrea Moreno, Tono Vizcaíno, María José García, Isabel Gadea y Francisco Sanchis (coords.): *Las fosas del franquismo: Arqueología, Antropología y Memoria*: 69-85. València: Diputació de València L'ETNO.

Ayán Vila, X. M. 2023c. Cambedo 1946: arqueología de (la) guerrilla en la frontera. En Xosé. A. Álvarez, Jairo. J. García & I. Sánchez Izquierdo: *Frontera España-Portugal: personas, pueblos y palabras*: 201-221. València: Tirant Lo Blanch.

Ayán Vila, X. M., Novo, O & Gago X. 2021. Voces Ceibes: oralidad, paisaje y memoria en la Ribeira Sacra (Galicia, España). *Revista Memória em Rede*, 13 (24): 11-38.

Ayán Vila, X. M. & Santamarina Otaola, Josu. 2024. Arqueología de una guerra larga (1936-1952). Aproximaciones desde la materialidad. *Historia Contemporánea*, 74: 153-190.

TARDE

Gaza-Palestina: O valor da solidariedade

Sami Ashour Ashour

Sami Ashour é presidente da Comunidade Palestina en Galicia. De orixe palestina, graduado en Administración de Empresas pola Universidade Ao-Azhar de Gaza no ano 1998. Obtivo o Diploma de Estudos Avanzados en Finanzas e Contabilidade no ano 2009 pola Facultade de Ciencias Económicas e Empresarias da USC. Na mesma facultade cursou o Máster de Banca, Finanzas e Seguros. É Doutor en Ciencias Económicas e Empresariais desde o ano 2014 pola USC. Cunha experiencia de 10 anos en banca en Palestina, Sami empezou a traballar na Oficina de Relacións Exteriores da USC no ano 2012. Desde o 2020 traballa en proxectos internacionais na Vicerreitoría de Ciencias Políticas da USC. É pai de 4 fillos e é o presidente da Comunidade Palestina en Galiza desde o ano 2012.

O xenocidio que se está a producir en Gaza ten neste momento unha característica que o distingue, que é a súa grande difusión polo que é de coñecemento público e xeral en tempo real. Mais a reacción social diante deste feito amosa as características ben diferentes de persoas e comunidades que amosan a súa indiferenza ou pola contra o seu rexeitamento e solidariedade coas vítimas. No caso galego houbo e hai unha grande resposta de solidariedade.

NOITE

Do Ecce Homo ao Ecce Corpus. Do discurso á linguaxe.*Leo Espluga*

Leo Espluga é un filósofo que explora como a teoría pode atravesar a nosa experiencia vital, investigando como as ideas máis abstractas poden volverse palpábeis e transformadoras. Con decenas de miles de seguidores en redes, discute e analiza obras de grandes pensadores, así como reflexiona sobre cuestións interdisciplinares sen caer na banalización ou a gamificación do contido. O seu traballo aborda temas como a relación entre o pensamento e a emoción, cun enfoque filosófico que aposta por unha vontade de sentir a teoría e deixarse atravesar por ela. Espluga crea espazos onde a filosofía se converte nunha experiencia conmovedora, propoñendo unha reflexión crítica sobre como as ideas impactan na nosa percepción do mundo. Conceptualmente, o traballo de Espluga é unha exploración constante de como a filosofía pode converterse nun motor de cambio persoal e colectivo. Participou en ciclos de conferencias como *El oído extendido*, organizado pola Universidade de Zaragoza, e no ciclo *Mátame tu vista y hermosura* para o Cendeac, sempre coa intención de conmover e transformar a través do pensamento. Tamén foi relator no Festival Asalto Internacional de Arte Urbano, onde tratou cuestións como a experiencia estética na música, o desexo e a carne, ou os espazos e a utilidade. Así mesmo participou no Foro Gogoa, formando parte de diálogos interxeneracionais xunto a figuras como Manuela Carmena, e colaborou co Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), explorando as dinámicas do fracaso e a inacción na sociedade actual. Tamén ten explorado a relación entre a filosofía e o teatro, coa escritura e dramaturxia da obra Tremolor. A súa aproximación ao pensamento filosófico non é só teórica, senón tamén visceral, buscando facer vibrar o pensamento nos corpos e emocións de quen o escoitan.

Pregunta: Que vixencia ten hoxe falar de nihilismo?

Hipótese: A maneira en como se interpreta o nihilismo: non contempla, é insignificante ou ben acaba por ser irrelevante, porque se dá no contexto dunha pregunta polo sentido que non contempla o afora de sentido.

Como o desenvolverei: propoñer o nihilismo fóra da dicotomía sentido-sensentido, nun desprazamento cara o afora de sentido a partir da experiencia de baile no contexto do club e a música techno a través do xesto.

Conclusión: Tan só ten sentido falar de nihilismo se se despraza o sentido. O espazo de sentido. É dicir, se o desprazamos da institución e os seus discursos cara ao corpo e a súa linguaxe..

MÉRCORES 23 DE ABRIL

MAÑÁ

Tecno-imperialismos: a nova carreira polo mundo

José María Hernández Losada

José María Hernández Losada é profesor na Universidade Nacional de Educación a Distancia (UNED) onde, na actualidade, dirixe o Departamento de Filosofía e Filosofía Moral e Política. Licenciado e Doutor en Filosofía e Magister en Dereito Constitucional e Ciencia Política, realizou estudos posdoutorais nas universidades de Cambridge (Reino Unido) e The Johns Hopkins (EEUU). Foi durante quince anos secretario académico da *Revista Internacional de Filosofía Política*, unha experiencia de colaboración internacional patrocinada por dúas universidades do ámbito Iberoamericano, a UAM-Iztapalapa, en México, e a UNED, en España. Desde o punto de vista da investigación ocupouse preferentemente de temas relacionados coa filosofía política, tanto desde unha perspectiva contemporánea como desde o punto de vista das súas relacións coa historia intelectual. É autor do libro *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (Anthropos), e, xunto ao historiador británico Anthony Pagden, publicou *La Ilustración y sus enemigos* (Península). Tamén se ocupou de cuestións centrais para a filosofía práctica como son a tolerancia, a ética pública e a democracia. Entre os seus últimos traballos relacionados co tema desta conferencia podemos mencionar: “Europa, América e o medo: en busca da resiliencia democrática” (Deusto).

O mundo atravesamos por dous procesos perigosamente simultáneos: unha nova época de aceleración tecnolóxica e a reconfiguración da orde internacional baseada no multilateralismo e os dereitos humanos. Ambos os procesos poñen en cuestión as institucións e os valores democráticos predominantes nos últimos anos. Entre os cambios de carácter tecnolóxico, o primeiro e tamén o máis relevante foi a creación da internet. A introdución desta tecnoloxía estivo acompañada de certas promesas de liberdade: máis liberdade para os individuos e as sociedades que estes conforman coas súas opinións e desexos. Con todo, fronte ás promesas dos pioneiros da internet a realidade económica e política do actual tecido empresarial lanza un resultado ben distinto. O modelo de negocio das novas compañías tecnolóxicas socava as condicións de posibilidade dun verdadeiro goberno da opinión pública, reducindo a comunicación a un proceso de explotación das opinións e desexos humanos para beneficio exclusivo dunha nova elite anarcocapitalista. Ao mesmo tempo, o impulso dado á Intelixencia Artificial –a segunda das grandes tecnoloxías herdadas do período da Guerra Fría– serve agora para reactivar a esquecida política de bloques. China avanza como nova gran potencia, os Estados Unidos e Rusia rescatan as doutrinas sobre os grandes espazos xeopolíticos e, Europa, a potencia moral, cun pasado culpábel e un presente cada vez máis irrelevante, a última defensora das doutrinas do cosmopolitismo e o liberalismo internacional nestes renovados tempos nihilistas, non sabe moi ben que facer diante dos novos ventos imperialistas, mentres se dispara a

carreira armamentista e o consumo xa insostíbel de enerxía e recursos hidráulicos e minerais imprescindíbeis para alimentar a economía baseada no desenvolvemento destas novas tecnoloxías.

TARDE

O valor da lingua galega: evidencias e necesidades

M^a Pilar García Negro

María Pilar García Negro (Lugo, 9 de outubro de 1953) é, desde 2016, profesora honoraria da Universidade da Coruña, en que ingresou en 1991, e docente da Universidade Senior. Con anterioridade, durante catorce cursos, foi profesora de Lingua e Literatura Española en dous institutos da Coruña, sendo a súa docencia sempre en galego. A súa tese de doutoramento (Universidade de Santiago de Compostela, 1991: “O galego e as leis. Aproximación sociolingüística”, publicada en Edicións do Cumio ese mesmo ano) foi a primeira da universidade galega en tratar a fortuna do galego na lexislación estatal e autonómica. As súas publicacións refírense fundamentalmente a sociolingüística, lingüística, lingua e literatura galegas, con atención a autores como Rosalía de Castro, Lamas Carvajal, Castelao, Ramón Vilar Ponte, Carvalho Calero, Manuel María, Uxío Novoneyra ou Marica Campo.

Entre 1983 e 1987 presidiu a Asociación Cultural da Coruña Alexandre Bóveda. Colaboradora da Asociación de Escritoras-es en Lingua Galega (de que recibiu o premio Escritora na súa Terra, en 2017), da Asociación Socio-Pedagóxica Galega e da Mesa pola Normalización Lingüística, foi corredactora da Declaración Universal de Dereitos Lingüísticos (Barcelona, 1996) e é asociada *ad honorem* da Asociación de Mulleres Investigadoras e Tecnólogas (2018). En 2010 obtivo o XV Premio de Ensaio Vicente Risco coa obra *O clamor da rebeldía. Rosalía de Castro: ensaio e feminismo* (reeditada en 2023 pola Fundación Rosalía de Castro). De 2010 é tamén a edición e o estudo de *Poemas de Lugo*, de Uxío Novoneyra (Ed. Alvarellos). En Laiovento ten publicados: *Sempre en galego* (1993 e 1999), *Dereitos lingüísticos e control político* (2000), *De fala a lingua: un proceso inacabado* (2009), *Ricardo Carvalho Calero: a ciencia ao servizo da nación* (2010 e 2019), *Outramente* (2012) e *Rectificar a historia. Escritos sobre Carvalho Calero* (2021). Outras obras son: *Poesía galega completa de Valentín Lamas Carvajal* (Edicións do Castro, 1998), *Arredor de Castelao* (A Nosa Terra, 2001), *Textos filosófico-políticos de Ramón Vilar Ponte* (Deputación de Lugo, 2007), *Cantares gallegos, hoxe. Unha lectura actualizada de Rosalía de Castro* (Ed. Alvarellos, 2013), *Follas novas. Unha viaxe pola literatura universal* (Ed. Alvarellos, 2015), *Himno galego: Unha historia parlamentar* (inconclusa) (Galiza Cultura / Fundación Galiza Sempre, 2017). En 2010 foi comisaria da exposición dedicada a Castelao polo Museo Provincial de Lugo e en 2020 da dedicada polo Parlamento a Carvalho Calero.

Editou e prologou para a colección “Letras das Mulleres” (2006), tres importantes obras en prosa de Rosalía de Castro. En 2006, así mesmo, dispuxo o estudo das obras de teatro de Marica Campo para a colección Francisco Pillado Mayor, da Universidade da Coruña. Igualmente, a obra teatral completa de Manuel María (2018) na Fundación homónima, ou, en 2020, *Ricardo Carvalho Calero, orador. Discursos e leccións*, a cargo do Parlamento galego e *Ricardo Carvalho Calero. Escritor e profesor, galego cabal*, na Biblioteca Gallega de *La Voz de Galicia*. En 2021 publicou *Rectificar a historia. Escritos sobre Ricardo Carvalho Calero* (Laiovento) e *Galiza e feminismo en Emilia Pardo Bazán* (Alvarellos).

No seu desempeño como deputada do Parlamento (1989-2003), promoveu a creación da Comisión para a Igualdade e para os Dereitos das Mulleres (1994), así como senllas Proposicións de Lei de reforma da Lei de Normalización Lingüística (1993, 2003). É colaboradora habitual de prensa galega, con colaboración periódica en *Nós Diario*. Membro do Padroado da Fundación Rosalía de Castro, en 2022 publicou a edición revisada de *Cantares gallegos* e a de *Follas novas*, a cargo desta fundación. É membro do Consello de Redacción da revista *Follas Novas*. De 2022 é tamén a edición, con Manuel Castelao Mexuto, da obra literaria completa de Ricardo Carvalho Calero (Ed. Biblos, coa colaboración do Parlamento e da Dirección de Política Lingüística). En 2023, o Servizo de Publicacións da Universidade da Coruña –en colaboración co Grupo de Investigación ILLA– publicou na Colección Homenaxes (nº 17), unha selección e escolma de traballos rosalianos da autora, editados por Carme Fernández Pérez-Sanjulián, sob o título *Intenso e solidario feminismo. Estudos rosalianos*. En 2024, o caderno *A lingua que nos fai ser*, escolma de artigo dedicados ao galego no diario *Nós*. En 2025 publícase: *Arredor de Castelao no século XXI*, 2ª edición do libro de 2001, revisada e acrecentada.

O VALOR DA LINGUA GALEGA: EVIDENCIAS E NECESIDADE

Grosso modo, e en imaxe rápida, a lingua galega pode ser conceptuada como balor ou como valor. Na primeira opción, asóciase a unha peza antiga, aínda usada por vellos, que, no mellor dos casos, se interpreta como unha riqueza ou un tesouro estimábel, cuxa desaparición causaría mágoa, como a pena que causa a extinción dunha especie animal ou dunha peza da flora. Na segunda opción, a que lle concede un valor, cómpre decontado definir estritamente en que consiste este: valor de uso, valor de cambio, xeracional, interclasista, funcional onde e a que, para quen e para que, vinculada ou non a outras variábeis da definición humana? Etcétera. Explicaremos, pois, o que non é unha lingua e que o é, en troca, e, a partir de aquí, que lle falta e que lle sobra á lingua galega para voltar a ser a lingua nacional que foi; que significa o concepto de normalización lingüística e, en fin, cais son os camiños da reintegración plena no idioma de toda a poboación. Ou dito rendendo tributo á moda actual: todos os practicantes do galego somos neofalantes, con independencia de cal fose a nosa lingua inicial

NOITE

Se Deus morreu, hai que resucitalo. A deriva reaccionaria diante da incerteza

Ayme Román

Ayme Román (Barcelona, 1993) é unha escritora e divulgadora feminista. Graduouse en Filosofía pola Universitat de Barcelona (UB), especializándose en filosofía moderna e contemporánea. Publicou en revistas como *Catarsis* e *El Salto* e deu relatorios e impartiu cursos e obradoiros sobre filosofía lcontemporánea e feminismo de clase. En 2022 publicou o breve ensaio "*Después del MeToo*" (Penguin Random House), un balance crítico sobre o movemento cinco anos despois da súa eclosión. Dende 2024 dirixe, presenta e realiza o podcast de actualidade política "No Obstante" en Furor Televisión.

Nun contexto de relacións líquidas e desintegración de comunidades afectivas, e ante a ausencia de narrativas omniabarcantes e cohesivas, cada vez máis rapaces e rapazas parecen encontrar refuxio nos vellos arquetipos e relacións de xénero, así como nos modelos tradicionais de familia, percibidos coma un baluarte de estabilidade emocional e moral. Esta pulsión regresiva enténdese coma un intento de resucitar antigos referentes transcendentos nun mundo onde a morte de Deus, en termos nietzscheanos, deixou un baleiro axiolóxico e narrativo.

Fronte a esta deriva, contrástase o nihilismo pasivo co nihilismo activo e o vitalismo, reivindicando a necesidade de xerar valores e ofrecer horizontes que permitan superar a parálise cultural e política actual. Ofrécese unha reflexión sobre este xiro neoconservador e a súa relación coas condicións socioeconómicas e culturais do neoliberalismo tardío.

XOVES 24 DE ABRIL

MAÑÁ

Nihilismo, metafísicas «post» e dialéctica histórica

Néstor Kohan

Néstor Kohan (Bos Aires, 1967) é Doutor en Ciencias Sociais pola Universidade de Buenos Aires (UBA). Investigador do CONICET (Consello Nacional de Investigacións Científicas e Técnicas) e o IEALC (Instituto de Investigacións de América Latina e o Caribe). Profesor da materia “Filosofía” na Carreira de Socioloxía, Facultade de Ciencias Sociais, UBA. Autor de varias decenas de libros e artigos especializados.

Nas historias convencionais da filosofía, nos dicionarios e manuais escolares, adoitan distinguirse diversas dimensións ou ángulos do “nihilismo”. Habería un nihilismo gnoseolóxico - epistemolóxico, un metafísico, outro ético-moral e finalmente un existencial. Esas distincións preséntanse como tallantes e excluíntes. Habitualmente responden as materias académicas dedicadas a esta disciplina.

Na nosa exposición sostemos que a partir do “xiro lingüístico”, o postestructuralismo, o posmodernismo, o posmarxismo e os seus derivados incorren nunha hipóstases metafísica outorgando aos discursos, a linguaxe e as narrativas o carácter de demiúrgo absoluto de toda realidade social. Deste xeito o nihilismo (acompañado de relativismo, escepticismo extremo e o abandono de todo sentido histórico) expandiuse sen límites, contaminando un segmento importante das ciencias sociais e o pensamento teórico dos nosos días, pretendendo deslexitimar calquera crítica ao sistema capitalista actual.

Segundo a teoría crítica marxista, o nihilismo das metafísicas “post” confunde groseramente e sen rigor algún relativismo con dialéctica histórica; fragmentando ao movemento popular e esforzándose por neutralizar ou directamente cancelar calquera posible resistencia fronte ao auxe das novas-vellas dereitas extremas, contrainsurxentes e neofascistas.

TARDE

Berrar, berrar ben alto

Marta Dacosta

Marta Dacosta (Vigo, 1966) é docente en Secundaria. O seu primeiro libro publícase en 1993. Recibiu os premios González Garcés, Martín Códax e Joam Carballeira, entre outros. Obra poética: *Crear o mar en Compostela, Pel de ameixa, Setembro, En atalaia alerta, As Amantes de Hamlet, Cinsa, Acuática alma, Argola, Dun lago escuro, Na casa da avoa, Labirinto ou memoria* e *Notas para a extinción*. En 2022 publicou a antoloxía de xénero *Así fala Penélope*. Acaba de publicar o libro: *Papaventos abismados*, premio de poesía Filomena Dato. A súa obra figura en diferentes antoloxías. Algúns dos seus poemas foron musicados ou incorporados a proxectos teatrais. Colabora con *Nós Diario*. Escribiu o libro de viaxes *Baixo Miño*. Investigou sobre a sintaxe do galego medieval e ten analizado a obra literaria de Méndez Ferrín, Manuel María, Victoriano Taibo, M^a Victoria Moreno, Xela Arias ou Luísa Villalta.

Moitas das frases que escoitamos hoxe son idénticas ás que Nietzsche escribiu. O individualismo, a subxectividade exacerbada e o desexo de poder como única meta vital sustentan as ideoloxías patriarcais do século XXI, non todas igualmente evidentes.

Fronte a elas a escrita é unha ferramenta de análise, reflexión, reivindicación e reparación en que a voz das mulleres berra e debe seguir a berrar ben alto.

NOITE

Medicalización do malestar, uso e abuso de hipnosedantes

Nuria Romo Avilés

Nuria Romo Avilés é Catedrática de Antropoloxía Social. Licenciada en Socioloxía e Ciencias Políticas pola UGR e Doutora en Antropoloxía Social e Cultural pola UCM, as súas investigacións buscan aplicar a perspectiva de xénero aos usos e abusos de drogas e desenvolver a investigación etnográfica en saúde pública. Dirixiu e participou en vinte e nove proxectos e contratos de investigación, deles sete europeos, sendo investigadora principal en nove deles. Desde 2001 é investigadora principal de proxectos de investigación sobre aplicación da perspectiva de xénero ao estudo do uso e abuso de drogas. A súa liña de investigación, nun campo interdisciplinar e emerxente, permitíronlle publicar en revistas indizadas, sobre todo nas destinadas aos estudos de mocidade e de drogodependencias desde a perspectiva de xénero, pero tamén noutras de saúde pública. As súas publicacións superan o centenar entre artigos Q1 e Q2, artigos indexados e libros propios ou en colaboración.

Imparte a materia de «Antropoloxía da Saúde» na UGR. É docente do Máster Erasmus Mundus de Estudos das Mulleres e de Xénero (GEMMA), que se coordina desde o Instituto Universitario de Investigación de Estudos das Mulleres e de Xénero da Universidade de Granada, e do Máster de Problemas Sociais que se imparte na Facultade de Socioloxía da UGR. Docente do Instituto Deusto de Drogodependencias desde o ano 2009 e no Máster de Drogodependencias que se imparte nesta institución. Nomeada profesora colaboradora da Escola Andaluza de Saúde Pública, institución en que pode trasladar algúns dos resultados das súas investigacións ao Sector Sanitario en Andalucía, participa en proxectos de investigación en Saúde Pública que levan a cabo nesta institución. En relación aos estudos de doutoramento, pertence ao Programa Oficial de Doutoramento Estudos das Mulleres, Discursos e Prácticas de Xénero e ao Programa de Doutoramento en Ciencias Sociais da Universidade de Granada. Realizou estadias de investigación en diferentes centros de prestixio a nivel nacional e internacional, destacando pola súa duración as realizadas no Instituto de Investigacións Gino Germani (Arxentina) e DEVIDA (Perú). En canto á xestión universitaria, foi Subdirectora e Directora do Instituto de Estudos das Mulleres da Universidade de Granada (2003-2005) e (2011-2015) e é Directora da Unidade de Excelencia en Investigación Desigualdade, Dereitos Humanos e Sustentabilidade (DEHUSO) da Universidade de Granada.

Medicalizar supón que situacións “naturais” da vida cotiá ou comportamentos desviados son definidos e tratados como “problemas médicos”. Os procesos de medicalización non son neutros, prodúcese de xeito diferencial en determinadas poboacións, sendo unha delas as mulleres.

Afunden as súas raíces no século XIX, cando profesionais e mulleres das clases máis altas uníronse para transformar eventos da vida cotiá en necesidades médicas. Sabemos da importancia crecente dos procesos de medicalización da vida cotiá na poboación xeral e a nivel global. No caso das mulleres, habería que sinalar que a desigualdade en diagnósticos e prescrición de hipnosedantes relaciónanse con factores como a subordinación material e simbólica das mulleres, o papel das ciencias “psi” na patoloxización do feminino ou os nesgos da biomedicina. Os hipnosedantes son un dos grupos de fármacos máis importantes na actualidade, que poden receitarse desde diferentes ámbitos médicos. A súa extensión e popularización nas últimas décadas levou a diversas formas de uso por parte de persoas non diagnosticadas que enfrontan “malestares” relacionados con tensións, ansiedade ou o estado do ánimo e que levan a cabo consumos fóra da “supervisión médica”. En España, o seu uso é

máis prevalente en todas as súas formas e en diferentes grupos de idade entre as mulleres. Con mirada crítica e de xénero, reflexionaremos sobre as tendencias de consumo destas drogas entre a poboación máis nova, a súa conexión cos procesos de medicalización, estigmatización dos usos de drogas e, sobre todo, en relación ao impacto que o sistema de xénero ten sobre as mulleres.

VENRES 25 DE ABRIL

MAÑÁ

Contribución a unha teoría non depresiva da depresión. Desexo e melancolía no capitalismo neoliberal

Laura Llevadot i Pascual

Laura Llevadot i Pascual é profesora de Filosofía Contemporánea na Facultade de Filosofía da Universidade de Barcelona (UB), onde coordinou o máster de Pensamento Contemporáneo e Tradición Clásica (2015-2022). Centrou o seu labor investigador no pensamento político contemporáneo, especialmente no posestruturalismo francés, e destaca o seu coñecemento de figuras como Jacques Derrida ou Søren Kierkegaard. Sobre estas cuestións, destacan publicacións como *Filosofías post-metafísicas, 20 anos de filosofía francesa contemporánea* (2012) e *Kierkegaard Throug Derrida* (EUA, 2013). Tamén foi a impulsora e directora das dúas primeiras edicións do Festival de Filosofía Barcelona Pensa.

Actualmente dirixe a colección de ensaio «Pensamento político postfundacional», da editorial Gedisa, da que asinou o volume *Jacques Derrida: democracia e soberanía* (Gedisa, 2020). As súas últimas publicacións son *A miña ferida existía antes que eu. Feminismo e crítica da diferenza sexual* (Tusquets, 2022) e *4227 suicidis no exemplars. Desig i melancolia al capitalisme neoliberal* (HyO Ed., 2025).

A partir da afirmación de Bifo Berardi segundo a que necesitamos «unha teoría non depresiva da depresión», e tendo en conta os altos índices de suicidio e enfermidade mental nas sociedades contemporáneas, propóñome explorar a categoría de desexo e dos seus usos no pensamento contemporáneo (Deleuze, Baudrillard, Fisher), así como o seu reverso, a melancolía, a partir de Freud, Kristeva e Derrida, co fin de tratar de comprender e politizar o malestar actual.

TARDE

Unha proposta teórica sobre o trans no pasado e no presente

Daniela Ferrández Pérez

Daniela Ferrández é Doutora en Historia Contemporánea pola USC (2020) cunha tese sobre o clientelismo político, os movementos sociais e a historia social do poder político, publicada pola editorial Comares (2023). Neste campo de estudos participou en varios proxectos de investigación a nivel estatal e galego. En paralelo desenvolveu dous proxectos de investigación propios financiados pola Deputación da Coruña sobre o feminismo e os partidos políticos na Galiza da transición (2018) e a historia LGBT da Galiza contemporánea (2020). Este último proxecto centrou a súa liña de traballo posterior a través dun contrato posdoutoral Margarita Salas de tres anos, dous dos cales os pasou de estadía no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Nesta liña publicou *A defunción dos sexos: disidentes sexuais na Galiza contemporánea* (Xerais, 2022), galardoado co Premio Follas Novas de ensaio e investigación (2023). Xunto con isto, publicou diferentes artigos científicos, capítulos de libro, e impartiu multitude de conferencias e comunicacións en congresos científicos. Fai parte do Grupo Histagra (USC), da Rede Galega de Estudos Queer e do Grupo de Pesquisa das Sexualidades (CES/Coimbra).

Os fenómenos trans traspasaron as barreiras dos debates situados sobre o xénero e a sexualidade para converterse nun obxecto de interese social. Os discursos políticos, xornalísticos e as redes sociais están cada día máis cheas de opinións, tensións, medos e ansiedades ao redor do trans, alimentadas pola onda reaccionaria que medra en Occidente e sen ter en conta, en moitas ocasións, de que é de persoas do que se está a falar.

Desde este marco, entendemos que o concepto non (só) describe as reivindicacións dunha minoría, dado que o trans interpela a algo que atravesará toda a sociedade como é o xénero, as súas categorías e a súa relación co poder.

Tendo en conta o anterior, na conferencia pretendo desenvolver unha proposta teórica ao redor do trans desde unha perspectiva *queer* centrada nos estudos do pasado. Para isto, repasarei diferentes casos de disidencias de xénero na Galiza da primeira metade do século XX, facendo unha interpretación sobre como podemos ler o trans e como se expresou antes de que se popularizara o concepto de transexualidade. A partir de aquí, reflexionarei sobre como se construíu esta categoría nas últimas décadas, prestando atención á patoloxización por parte da medicina, e reflectindo o xeito en que os discursos esencialistas abriron a porta a un marco de recoñecemento de dereitos.

O obxectivo final é introducir o debate sobre a situación do trans hoxe coma chivo expiatorio dos discursos reaccionarios a nivel global nun camiño que xa retrocedeu décadas en dereitos en moitos países.

NOITE

Lección de clausura: O que hoje é moderno, amanhã pode ser tradicional

Paulina Chiziane

Paulina Chiziane, de pai alfaiate e mãe camponesa, é 6ª filha de uma família de 8 irmãos. Nascida em Manjacaze na localidade de Chidenguele, província de Gaza. Fez o ensino primário na Escola Indígena da Igreja Católica embora a família fosse protestante. Já na escola primária descobre o gosto pela pintura, e sonha um dia vir a ser pintora. Mas as condições de pobreza em que vivia não permitiram o desenvolvimento desse sonho. Influenciada pelos coros da igreja presbiteriana, escreve a primeira composição musical aos 13 anos de idade. Depois de completar 60 anos de idade, compôs várias obras musicais e publicado 2 discos com a participação de vários jovens músicos. O primeiro acto de escrita foi o diário dos sonhos – manuscrito que se perdeu no tempo. As primeiras influências literárias acontecem na escola primária a partir da literatura portuguesa e com outras literaturas da África e do mundo.

Habilitações literárias:

· 2022: Doutora Honoris Causa – Universidade Pedagógica;

Reconhecimento & prémios

- Prémio José Craveirinha pela obra *Niketche*;
- Ordem Infante D. Henrique pelo Governo Português;
- Ordem Cruzeiro do Sul pelo Governo do Brasil;
- Troféu Raça Negra, edição 2014 em S. Paulo;
- Homenagens nacionais: MOZEF, Artistas plásticos, Mulheres empresárias;
- Várias homenagens nacionais e internacionais;
- Condecoração Medalha de artes e letras;
- Prémio Camões 2021
- Mulher mais influente do mundo 2023;
- Prémio Forbes, Responsabilidade Social 2024;
- Cátedra Paulina Chiziane na Polónia 2024;
- Living Mozambique Georgetown University com Glória Alinho leitora do Instituto Camões 2024;
- Várias conferências nacionais e internacionais;

Obras Publicadas

1. *Balada de Amor ao Vento*
2. *Ventos do Apocalipse*
3. *O Sétimo Juramento*
4. *Niketche – uma história de poligamia*
5. *O Alegre Canto da Perdiz*
6. *As Andorinhas*
7. *As Heroínas Sem Nome* – co-autoria com Dya Kasembe (Angola)
8. *Quero Ser Alguém* (Histórias de crianças seropositivas – Fundação Elisabeth Glaser)
9. *Por quem Vibram os Tambores do Além* – co-autoria com Rasta Pita
10. *Na Mão de Deus* – co-autoria com Maria do Carmo da Silva
11. *Ngoma Yethu* – co-autoria com Mariana Martins
12. *Ocupali* – (Helvetas Swiss Corporation)
13. *O Canto dos Escravos*
14. *Cantos de esperança* – obra musical com a participação de jovens músicos moçambicanos
15. *Mensagens de Esperança em tempos de Corona Vírus*
16. *A voz do cárcere em co-autoria com Dionísio Bahule*

Dois CD'S

- 1º Cantos de Esperança 2017;
- 2º Msaho 2023

Vídeos:

Paulina Chiziane – Npfula <https://youtu.be/UHqIHr4hHaA?si=jNaxTvpUL2nmb8Gg>

Paulina Chiziane – Timbila ta mina <https://youtu.be/qQBpxbp78JM?si=tO5ilb5SpokWcFib>

Paulina Chiziane – Livanigo <https://youtu.be/Wh5cJK9ytI8?si=oslLSZQwkPHG7fOx>

Paulina Chiziane – Ngoma yanga <https://youtu.be/ko4ROJ0h48s?si=IBJvv0lkkreO6ojP>

Paulina Chiziane – Meio ambiente <https://youtu.be/TENjPREy4Zg?feature=shared>

Paulina Chiziane – A Lizandro https://youtu.be/ugjzMhq2smUi=fZLViuSgsYOvZz_Z

O que hoje é considerado moderno pode, com o tempo, tornar-se parte da tradição. Isso acontece porque a tradição não é algo fixo; ela evolui à medida que as sociedades mudam. Muitas práticas, ideias e tecnologias que já foram vistas como revolucionárias acabaram sendo incorporadas à cultura e aos costumes, tornando-se referências tradicionais para as gerações futuras. O tempo transforma o que é novo em algo enraizado.

Vejam:

Cleópatra VII (69 a.C. – 30 a.C.) foi a última rainha do Egito da dinastia ptolomaica, descendente de Ptolemeu I, um general de Alexandre, o Grande. Conhecida por sua inteligência, habilidade política e alianças estratégicas com líderes romanos.

Rainha de Sabá mencionada em diversas tradições, incluindo a Bíblia, o Alcorão e textos etíopes. Sabá continua sendo uma figura inspiradora, representando poder feminino, inteligência e riqueza.

Rainha de Hangbe e as Amazonas de Daomé: actual Benin, na África Ocidental no início do século XVIII. Teria assumido o trono após a morte de seu irmão, o rei Akaba, por volta de 1708. Organizou e fortaleceu a tropa militar feminina conhecida como as —Amazonas de Daomé, um exército de guerreiras de elite que lutou em diversas batalhas contra potências vizinhas e europeias.

Tchiwandjila (língua Yao)/Acivaanjela (português) Rainha - resistência à escravidão no norte de Moçambique, finais do século XIX e princípios do século XX.

Mulheres das linhagens governantes no território de Moçambique com funções políticas. Na região a sul do rio Zambeze, constituíram-se diversos estados karangas. Entre eles, o Monomotapa, ou Mukaranga. De intermediárias dos mercadores estrangeiros no Zimbábue, as próprias mulheres passaram a integrar as delegações enviadas aos portugueses. A permuta de embaixadas entre karangas e portugueses ocorria desde os primeiros contactos, segundo um ritmo próprio. O estatuto público

Bíblia: No novo testamento (1 Reis 10:1 – 13 e 2 Crônicas 9:1-12), a Rainha de Sabá visita o rei Salomão para testar sua sabedoria. Tradição Etíope: No *Kebrä Nagast*, texto sagrado da Etiópia, a Rainha de Sabá é chamada de *Makeda*. Segundo a lenda, ela teve um filho com Salomão, chamado Menelik, I, que mais tarde fundou a dinastia salomónica na Etiópia. Tradição Islâmica: No Alcorão (Sura 27:15-44), ela é chamada de Bilqis. Dessas embaixadoras, enquanto representantes do mutapa, era reconhecido pelas autoridades portuguesas,

O niilismo é uma filosofia que nega ou questiona valores fundamentais, como a existência de significado, moralidade ou verdade absoluta. Ele pode se manifestar de diferentes formas:

- **Niilismo existencial:** A ideia de que a vida não tem propósito ou sentido intrínseco. Associado a filósofos como Friedrich Nietzsche e Jean-Paul Sartre.

- **Niilismo moral:** A crença de que não existem valores morais objectivos, ou seja, o certo e o errado são apenas construções humanas.

- **Niilismo epistemológico:** A negação da possibilidade de conhecimento verdadeiro, argumentando que todas as crenças podem ser falsas ou incertas.

- **Niilismo político:** A rejeição de estruturas de poder e instituições, muitas vezes associada a movimentos revolucionários.

Nietzsche é um dos filósofos mais conhecidos por discutir o niilismo, alertando sobre seus perigos e propondo o conceito do —super-homem (*Übermensch*) como alternativa. Ele via o niilismo como uma crise que poderia levar à decadência ou à criação de novos valores.

II

Na Literatura

1. **Fiódor Dostoiévski** – *Os Demónios* (1872) e *Crime e Castigo* (1866) · Dostoiévski foi um dos primeiros a retratar o impacto do niilismo na sociedade russa do século XIX. Em *Os Demónios*, ele mostra como jovens intelectuais adoptam o niilismo para justificar atos extremos, como assassinato e revolução. Já *Crime e Castigo* explora o niilismo moral, com Raskólnikov tentando provar que grandes homens estão acima da moralidade comum.

2. **Friedrich Nietzsche** – *Assim falou Zaratustra* (1883-1885)

- Nietzsche não era um niilista, mas diagnosticou o niilismo como um problema da modernidade. Ele declarou que —Deus está morto, indicando a crise de valores ocidentais. Em *Assim falou Zaratustra*, ele propõe o conceito do *Übermensch* (super-homem) como resposta ao niilismo, incentivando a criação de novos valores.

3. **Albert Camus** – *O Estrangeiro* (1942) e *O Mito de Sísifo* (1942)

- Camus explora o absurdo da existência. Em *O Estrangeiro*, o protagonista Meursault vive sem emoções ou sentido, aceitando o absurdo da vida. Já em *O Mito de Sísifo*, Camus propõe o conceito de —rebelião contra o niilismo, afirmando que devemos encontrar sentido mesmo sem um significado universal.

4. **Franz Kafka** – *O Processo* (1925)

· Kafka cria histórias onde a realidade é caótica e sem sentido, reflectindo um niilismo existencial. Em *O Processo*, o protagonista é preso e julgado por um sistema burocrático absurdo, sem nunca entender o motivo, o que reforça a falta de sentido da existência.

III

Paulina Chiziane, reconhecida como a primeira mulher moçambicana a publicar um romance, aborda em suas obras temas como a poligamia, a condição feminina e as tradições culturais de Moçambique. Embora o niilismo — a filosofia que nega ou questiona valores fundamentais como significado, moralidade ou verdade absoluta — não seja um tema central em seus escritos, é possível identificar elementos que dialogam com essa perspectiva filosófica.

Em *Niketche: Uma História de Poligamia* (2002), Chiziane explora a vida de Rami, uma mulher que descobre as múltiplas relações extraconjugais de seu marido, Tony. Ao confrontar essa realidade, Rami inicia uma jornada de autoconhecimento e questionamento das normas sociais e culturais que sustentam a poligamia e a subjugação feminina. Esse processo de desconstrução das estruturas tradicionais pode ser visto como uma forma de niilismo construtivo, onde a protagonista rejeita valores estabelecidos para buscar um novo sentido e identidade.

Além disso, a obra de Chiziane frequentemente denuncia as ideologias patriarcais que permitem aos homens governar os destinos das mulheres sob a justificativa de uma ordem divina. Essa crítica pode ser interpretada como uma rejeição das verdades absolutas impostas pela sociedade, alinhando-se com a postura niilista de questionamento das bases morais e culturais estabelecidas.

Em suma, embora Paulina Chiziane não seja explicitamente associada ao niilismo, suas narrativas reflectem um questionamento profundo das estruturas sociais e culturais de Moçambique, promovendo uma reflexão sobre a necessidade de reconstrução de valores e identidades, especialmente no contexto feminino.

COMUNICACIÓN

Unha aproximación ao nihilismo nos fragmentos póstumos de Nietzsche (1885-1889)

Miguel Ángel Martínez Quintanar

PRESENTACIÓN

Segundo o *Diccionario Nietzsche* (2012) o filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) avista o nihilismo europeo como unha tendencia fundamental da Modernidade e a cultura europea na súa totalidade. Esta tendencia é a preocupación máis importante do seu último pensamento, recollido nos apuntamentos, comentarios e esbozos elaborados durante os anos 1885-1889. Que é o nihilismo? Cal é a lóxica do seu funcionamento? Os seus tipos? É útil como noción crítica? Para responder estas preguntas realizamos unha exposición e interpretación do pensamento de Nietzsche centrada exclusivamente no arco temporal antedito. A finalidade é ordenar os seus achegamentos e, de ser posible, deitar luz sobre a cuestión poliédrica do nihilismo nietzscheano neste momento da súa produción filosófica¹.

Para Nietzsche o nihilismo é un acontecemento singular. Nunha primeira aproximación é rexeitamento do valor, sentido e desexabilidade do mundo, cuxo caso extremo é a autoeliminación do humano (FP 2 (100), (127)). Nietzsche estima que para examinar este fenómeno é preciso realizar unha filosofía xenética de corte crítico (FP 2 [118]). Esta filosofía ten tres momentos: análise dos síntomas (sintomatoloxía), descrición do funcionamento (lóxica), explicación dos tipos humanos (tipoloxía) que produce o nihilismo. A estes tres momentos hai que sumarlle unha avaliación metareflexiva sobre a noción de nihilismo como instrumento crítico da filosofía.

SINTOMATOLOXÍA

Para Nietzsche, o nihilismo debe ser abordado como síntoma: sinal que revela ou posibilita ver, prever, anticipar algo (FP 9 [60], 17 [8]). Calquera movemento, e o nihilismo é movemento, é un signo (FP 1 [28]; 2 [61]). Esta marca pode inscribirse sobre tres pantallas: historia, moral, psicoloxía. O filósofo descubre esta marcaxe por medio da sintomatoloxía e describe o procedemento da súa inscrición sobre as tres pantallas anteditas.

¹ Referenciamos cada fragmento póstumo coas siglas FP e o número correspondente. Os fragmentos proceden de Friedrich Nietzsche: *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889), Tecnos, Madrid, 2006.

A primeira pantalla de marcaxe é a historia (FP 2 [127]). O nihilismo non é un fenómeno que nace da miseria social, dexeneración da fisioloxía humana, corrupción moral, decadencia científica. A penuria económica, social, corporal, intelectual, non é capaz, por si mesma, de producir nihilismo, isto é, o rexeitamento radical do valor, do sentido. O fracaso do fatalismo, o darwinismo, e dos últimos intentos de introducir a razón e divindade na historia, tamén son síntomas históricos do nihilismo (FP 2 [131]). A estes fracasos hai que sumar outro síntoma paradoxal: a incapacidade para inscribir a memoria na pantalla da historia. O nihilismo é infidelidade con respecto aos recordos porque deixa que se perdan: deita esquecemento, debilidade, infidelidade sobre o afastado. A memoria histórica e a memoria biográfica son devastadas polo suxeito histórico nihilista (FP 10 [43]).

A segunda pantalla de marcaxe é a moral (FP 2 [100]). O nihilismo debe ser contemplado como efecto ou consecuencia necesaria das estimacións de valor que existen até o momento actual: o pensar indio, chinés, cristián, son só preparacións para o modo de pensar nihilista. É preciso ter en conta que os presupostos de existencia do nihilismo non son feitos, facticidades históricas. Mais ben, son estimacións de valor, unha interpretación moral do mundo (FP 2 [100]; 7 [43]). A sintomatoloxía, concibida como pensamento crítico de tipo xenético, debe poñer de manifesto cales son as estimacións de valor que entran en xogo no desencadeamento do nihilismo (FP 2 [118]). Nietzsche describe catro estimacións de valor fundamentais.

En primeiro lugar, está a virtude ética da veracidade promovida polo cristianismo: dicir a verdade, mostrarse sen dobreces na acción, evitar a simulación, fariseísmo e hipocrisía (FP 5 [71]). Pode semellar paradoxal, mais o sentido tan desenvolvido da veracidade estimulado pola moral cristiá remata por volverse contra si mesma (e contra o seu propio Deus): o sentido de veracidade sente noxo ante a falsidade e mentira de calquera interpretación cristiá da historia (FP 2 [127]). O nihilismo xorde cando se produce a transmutación de “Deus é a verdade” na fanática crenza “todo é falso”.

A segunda estimación de valor que desencadea o nihilismo é o escepticismo. Cando a moral perde o poder da sanción e, xa que logo, a interpretación moral do mundo fica en suspenso, ábrese o espazo a unha marca sobre o tecido dos valores. Que marca? Nada ten sentido (FP 2 [127]). A forza intelectual que durante séculos se esforzou por erguer unha interpretación moral do mundo, isto é, un sentido (teleolóxico, sobrenatural, mecánico, transcendental), esperta unha sospeita devastadora: e se todas as interpretacións do mundo son falsas? O nihilismo inscribe a súa presenza no limiar das portas da cultura.

A terceira estimación de valor nace nas ciencias naturais. A ciencia da natureza está intimamente ligada a unha serie de intentos de introducir xuízos morais no mundo e fuxir cara a un máis alá. A postulación da existencia de leis na natureza é só un interludio, un momento intermedio no camiño que se dirixe á falta de sentido (FP 2 [131]). Hipóteses como a conciencia, o instinto, o fatalismo, a historia, presentadas como explicacións do funcionamento da natureza, son só preparacións, presupostos

dunha interpretación da vida como algo que carece de valor e, xa que logo, pode ser eliminado (FP 9 [43]). Da actividade científica séguese a súa propia autodestrución, un dirixirse contra si mesma, un espírito anticientífico (FP 2 [127]). Semella un fenómeno paradoxal, mais é análogo ao que acontece coa virtude cristiá da veracidade que remata por destruír o propio cristianismo e preparar o espazo de inscrición do nihilismo.

A cuarta estimación de valor emana do pensamento político e económico. Todos os seus principios fan parte do histrionismo, posta en escena que esconde toda clase de dobraduras e simulacións morais: mediocridade, mesquindade, falta de sinceridade (FP 2 [127]).

A terceira pantalla de marcaxe é a psique: o nihilismo é un estado psicolóxico que afecta ao humano na súa constitución como identidade persoal (FP 11 [99]).

En primeiro lugar, o nihilismo aparece cando a persoa busca no acontecer un sentido que non encontra nel (FP 11 [99]). O efecto inmediato é que a persoa perde a coraxe, o denodo, entra nun curso de derrota. Nihilismo é, xa que logo, consciencia da prolongada dilapidación de forza que supón investir o capital mental (cognitivo, emotivo, volitivo) nun traballo morto: non saen as contas do investimento, non hai beneficios (quizais o nihilismo é resultado dun tipo de economía libidinal, unha economía de inspiración protestante, demasiado nórdica?). A marca do nihilismo é, polo tanto, o tormento psíquico do “en van”: inseguridade, falta de ocasión para repoñerse, inclusive tranquilizarse sobre calquera cousa (irrompe a vergoña ante un mesmo por un autoengano que dura demasiado tempo). O nihilismo asina na psique como falta de meta, porque a meta, sexa cal for, pode ser un sentido. En suma, nihilismo é desengano sobre a existencia dunha finalidade do devir (de calquera finalidade: cumprimento dun canon moral supremo, incremento do amor e harmonía, aproximación a un estado universal de felicidade, inclusive entrada nun estado universal do nada, entre outras).

En segundo lugar, o nihilismo como estado psicolóxico prodúcese cando a persoa presupón a existencia dunha organización do mundo e comproba que non é así, que non hai un todo ordenado, un sistema ontolóxico e moral que proporciona unha articulación comprensible, intelixible, dos sucesos naturais e sociais (FP 11 [99]). A consecuencia é que a persoa deixa de crer no seu propio valor se a través dela non actúa esa totalidade infinitamente valiosa que a engloba, supera e inscribe no tecido do mundo. Esta non inscrición revela que a persoa só foi capaz de concibir o seu propio valor marcándose a si mesma nunha esfera irreal. Un fenómeno psicolóxico que se repite unha e outra vez con cada xeración.

A terceira forma do nihilismo como estado psicolóxico é pulsión de fuxida, escapatoria do mundo que se manifesta sen finalidade, sen sistematización posible, inabarcable desde un pensamento holístico que é soamente unha interpretación máis (FP 11 [99]). É o momento psicolóxico do alzamento do imaxinario: a invención da dobra, dun mundo dobrado en falso e verdadeiro, aparente e real. Con todo, esta

terceira forma de nihilismo non perdura no tempo, carece de consistencia para a persoa. Desata a cuarta e última forma.

A cuarta forma do nihilismo como estado psicolóxico é a non-crenza no mundo imaxinario, metafísico, creado pola persoa (FP 11 [99]). Este estado psicolóxico prohibe a crenza nun mundo verdadeiro, nunha realidade auténtica. Nesta prohibición xermola unha dupla actitude: por un lado, a persoa xa non quere negar o mundo unha vez máis; con todo, por outro lado, este mundo que non quere negar, ao que non lle quere inventar un dobre, un simulacro transmundano, é insoportable. De novo, a ambivalencia é o síntoma do nihilismo que despeza á persoa que, en realidade, non está preparada para acollelo.

LÓXICA

A continuación do traballo filosófico da sintomatoloxía aparece a lóxica. O nihilismo ten a súa lóxica (FP 14 [86]). Mais, non obstante, debe ser descrito cun novo tipo de lóxica: a vella lóxica era o intento de facer expresable e calculable o mundo real de acordo cun esquema “posto” polos humanos (FP 9 [97]). A lóxica concibida como momento da filosofía xenética de carácter crítico ten como función describir o funcionamento do nihilismo en relación co concepto de verdade propio da filosofía (FP 22 [24]). É un achegamento crítico (krínein) que discirne e recompón as condicións reais (empírico-transcendentais) do operar “lórico” do nihilismo.

O nihilismo, contemplado como pensamento e sentimento da carencia de valor da existencia, é o efecto de comprobar que os conceptos de fin, unidade e verdade non son operativos para facer intelixible a realidade e actuar sobre ela (FP 11 [99]). O auténtico carácter do acontecer non ten finalidade (é absurdo), está falto de unidade que o articule (é multiplicidade azarosa), carece de verdade (é potencia do falso). As categorías do entendemento (unidade, finalidade, verdade concibida como realidade) son invencións que proceden dunha determinada posición de valor: dar valor ao mundo, un valor engadido, convencional. Na medida en que non son estruturas transcendentais da razón e unicamente son aditamentos dunha posición reactiva contra o acontecer, descubren aquilo que pretenden ocultar: a marcaxe do imaxinario sobre a carne do real.

A crenza nas categorías anteditas, no seu poder de ordenación, significación, orientación, é a causa “lórica” do nihilismo: son unidades de medida, perspectivas de utilidade, proxeccións imaxinarias, hipérboles (FP 11 [99]). Operan como unidades de medida do valor do mundo, mais dun mundo finxido, imposto: froitos dunha impostura. Tamén operan como perspectivas de utilidade cuxa finalidade é conservar e intensificar formacións humanas de dominación. En terceiro lugar, dan lugar a proxeccións sobre a esencia das cousas (a máis relevante é, precisamente, o envorcado dunha esencia sobre as propias cousas). Por último, teñen un carácter lórico hiperbólico: son símbolo da entusiasta inxenuidade do humano que se pon a si mesmo como sentido e valor de todas as cousas (logos como manía divina) e, tamén,

curva que contén en si os focos máis extremos e afastados do real (logos como reunión) (FP 14 [122]).

Segundo Nietzsche, toda a filosofía idealista, isto é, case toda a filosofía europea, é, desde o punto de vista lóxico, unha navegación nihilista que aboia sobre a vontade de falsificación (FP 7 [54]). Executa unha falsificación de dupla orixe: desde os sentidos e desde o espírito. O obxectivo é obter o mundo do ente, realizar unha entificación que debe ser contemplada como substancialización, sobrenaturalización, cousificación, historificación, en momentos temporais sucesivos. O coñecemento tórnase, desde xeito, tarefa de impresión: imprimir ao devir o carácter do ser (FP 7 [54]). Esta impresión, sinatura, marcaxe, mostra a crenza na absoluta falta de valor e sentido do mundo. Impresión, marcaxe, sinatura, que oculta a orixe de calquera operación lóxica: non buscar a verdade, senón estender o imperio da vontade de poder.

TIPOLOXÍA

O traballo filosófico xenético de corte crítico, despregado na sintomatoloxía e coa lóxica, complétase coa tipoloxía do nihilismo: estudo e clasificación dos trazos particulares de cada modalidade de nihilismo (FP 1 [239]). Hai varios tipos: normal, radical, extremo, pasivo e activo, da acción, perfecto.

O nihilismo normal (FP 9 [60]) é específico do tipo humano caracterizado pola impotencia da súa vontade de crear, a incapacidade para idear ficcións, enxeñar unha nova perspectiva. Existir, isto é, actuar, sufrir, querer, sentir, carece de sentido para el: o pathos do “en van” é o pathos nihilista. Non obstante, desde o punto de vista da sintomatoloxía este tipo de nihilismo pode ser signo de debilidade ou fortaleza: por unha parte, indicio de que decae a forza creadora de xerar sentido e crer nel, razón pola que a decepción se converte no estado mental dominante; por outra parte, signo de que a forza de crear e querer, medrou de tal maneira que xa non necesita interpretacións globais e inxeccións de sentido (relixiosas, políticas, económicas, científicas).

O nihilismo radical (FP 10 [192]) é propio do tipo humano convencido de que a existencia é absolutamente insostible cando se trata dos valores supremos que un recoñece. A isto suma a intelección de que non dereito a poñer e dispoñer un máis alá ou un en-si das cousas porque son proxeccións da moral encarnada, efectos dunha valoración moral disimulada. Esta dupla convicción é consecuencia da expansión e maduración da virtude ético-política da veracidade: o impulso moral de ser veraz remata por destruír a moral que propón a veracidade como eixo do pensamento-acción. Desde o punto de vista da sintomatoloxía, principia o cansazo intelectual, fatiga moral, decadencia política.

O nihilismo extremo (FP 5 [71]) é característico do tipo humano que sente a pegada do terror. Que terror? A intensa percepción da existencia tal como é, sen sentido e sen

meta, no seu retorno inelutable: eterno retorno. O nada, o “carente de sentido”, está aquí pola eternidade. Non obstante, esta constatación non adquire a figura dunha crise final que remata, por fin, co nihilismo (FP 9 [1]). Ao contrario. É unha crenza que toma o aspecto dunha maldición que impulsa a non retroceder ante ningunha acción. Este tipo nihilismo non opta por extinguirse pasivamente senón por facer que se extinga todo o que carece nese grao de sentido e de meta. É o nihilismo do pracer na acción destrutiva. Porén, esta destrución agroma unha orde baseada no mando e obediencia, na xerarquía: fai aparecer un tipo humano dotado dun tipo de saúde que se revela como fortaleza inscrita no feito de non ter necesidade de crenzas extremas, amar o azar e sen sentido, ser consciente do propio poder. Desde a perspectiva sintomatolóxica o nihilismo extremo é fundador e constituínte: funda unha nova orde do coñecemento (establece que non hai cousas en si, non hai verdade, non hai unha constitución absoluta do ser); institúe unha nova orde axiolóxica (fai existir un novo valor) (FP 9 [35]).

O nihilismo pasivo e activo defínense por medio dun achegamento diferencial. (FP 9 [35]). O nihilismo pasivo é debilitación, descenso e retroceso da forza. É o imperio do falso reconforto que adquire distintos disfraces, mais cuxa lóxica común é a ocultación, o disimulo do cansazo da existencia. Desde o punto de vista da sintomatoloxía é un signo de debilidade. O nihilismo activo é o seu oposto. Desde a perspectiva da sintomatoloxía é signo de forza que admite graos: desde o mínimo acrecentamento de saúde e poder, até o máximo que é a destrución.

O nihilismo da acción (FP 14 [9]) retrata o nihilismo que Nietzsche considera máis digno de promoción. Se todos os fenómenos do cristianismo, escepticismo, pesimismo, expresan o síntoma de que os humanos están maduros para non existir, entón para eles é razoable non existir. Isto trae aparelado un exercicio de selección. Nietzsche reprocha á Igrexa cristiá a súa incoherencia lóxica e covardía moral: en lugar de incitar á morte e á autoaniquilación, protexe a todo o malogrado e enfermo, fai que se reproduza. Coa invención da idea de “persoa privada inmortal” a Igrexa cristiá quitou valor ao seu propio nihilismo interno: o valor de ser purificador, selectivo, xerárquico. Inhibiu o nihilismo da acción (a escolla dos tipos máis fortes e saudables) e a acción nihilista (o suicidio, por exemplo), substituíndo o primeiro por unha vida mesquiña e pobre pero duradeira (pouco a pouco unha vida enteiramente ordinaria, burguesa e mediocre), e o segundo por un suicidio lento (na espera da resurrección). Para Nietzsche, o problema que formula o nihilismo da acción é de procedemento: con que medios podería conseguirse unha forma estrita de nihilismo que, con escrupulosidade científica, ensine e practique a morte voluntaria (non o vexetar cos ollos postos nunha falsa pos existencia)? Segundo Nietzsche, non é posible condenar bastante ao cristianismo non tanto pola súas propostas, senón por non ser suficientemente lóxico e activo na súa radicalización, por non extremar a crise de selección e purificación: o cristianismo é un nihilismo malogrado, un medio fracasado de escolla de tipos humanos (FP 14 [10]).

O nihilismo perfecto (FP 11 [149]) encárnase no tipo do gran desprezo, a gran compaixón e a gran destrución. Esta grandeza é o síntoma que manifesta a chegada

da súa realización: a elaboración dunha doutrina práctica que ensina a considerar a vida como absoluta e eterna, unha aproximación á vida que non rexeita as náuseas do desprezo, o pathos que envolve a compaixón e a vontade de crear inherente ao pulo destrutivo.

INSTRUMENTO CRÍTICO

O nihilismo é unha ferramenta poderosa da filosofía xenética de feitura crítica. Porén, o seu uso como concepto e actitude é ambivalente, arriscado e perigoso. Segundo Nietzsche, o nihilismo debe ser utilizado con máxima cautela. Por que?

En primeiro lugar, o filósofo actual desenvolve a súa vida e pensamento no nihilismo incompleto (FP 10 [42]). O ambiente cultural e ideolóxico que o inspira, e quizais, impulsa, pode ser reproducido dun xeito involuntario: os intentos de fuxir do nihilismo sen transvalorar os valores que o puxeron en marcha e que el mesmo xerou, producen o contrario, isto é, agudizan o poder do nihilismo. Sen o exercicio da sintomatoloxía, lóxica e tipoloxía, que asentan a plataforma de transvaloración dos valores, o filósofo non é crítico: simplemente prolonga unha tarefa histórica cuxa orixe e destino descoñece, e da que el é un colaborador máis.

En segundo lugar, manexar o nihilismo como ferramenta filosófica crítica require unha potencia persoal aínda descoñecida. Verdadeiramente esta potencia é unha saúde física e mental exuberante para idear medios de destrución. Con todo, tamén, é ironía, un espírito de fineza intelectual que no estadio actual de desenvolvemento do nihilismo é difícil de percibir e, tamén, practicar (FP 9 [39]). Esta saúde é sinónimo de resistencia: soportar vivir sen ningún valor, mais creando valores que non parasitan a vida (FP 11 [119]). Esta ironía é perspectivismo, autoconsciencia de que o valor de cada ángulo de visión e audición non reside na súa adecuación a unha realidade que xa non é, senón na súa capacidade de insuflar azos á acción.

En terceiro lugar, o nihilismo utilizado como ferramenta de crítica filosófica debe ser empregado con sumo tacto para evitar contabilizar no haber do nihilismo os constituíntes, elementos e funcións da vontade de vida (FP 17 [7]). O filósofo debe ser un *theorós* trágico, dionisiaco: o que hai de nobre na vida non debe ser rexistrado como hostil á vida, o que hai de crise existencial non debe ser gravado como inimigo da vida. O filósofo ten que evitar incluír todas as cousas ás que instintivamente atribúe valor na xustificación de calquera tendencia nihilista.

En cuarto lugar, o nihilismo pode converterse na forza interrogadora que procura un novo criterio de valor: canta verdade soporta, canta verdade ousa un espírito? (FP 16 [32]). A vivencia interior de todos e cada un dos momentos do nihilismo, a súa intensísima pasaxe na subxectividade do pensador, converte ao filósofo no explorador das caras malditas e infames da existencia. O coñecemento é, polo tanto, consecuencia da coraxe, dureza e disciplina cun mesmo: experimentación nos límites da subxectividade (FP 11 [327]). Aquí a filosofía adquire figura experimental: *amor fati*

(amor activo polo ciclo eterno da existencia) (FP 16 [32]). Vivir e revivir todas as fases históricas e tipos nihilistas no espazo da subxectividade (na que acontece “penso logo son”) e no tempo do corpo (no que irrompe “sufro entón son”), é a súa superación. Esta resolución experimental cobra o nome nietzscheano de afirmación.

CONCLUSIÓNS PROVISIONAIS, PROXECCIÓNS

Nas anotacións que compoñen os *Fragmentos póstumos* que abranguen de 1885 a 1889, Nietzsche fai un duplo uso da noción de nihilismo: crítico e construtivo. Uso crítico porque resulta útil para realizar tres diagnósticos: as causas profundas que activan o sen sentido no que está envorcarase a cultura europea da súa época; a orixe da devoción de variados tipos humanos pola acción directa destrutiva (de calquera clase) e pola acción inhibitoria; o principio da espiral gregaria de produción de disimulos e falsificacións nas que o humano fai xirar o seu propio baleiro arredor do nada. Uso construtivo, tamén, porque é unha noción que serve para recuperarse da fatiga vital do nihilismo, do cansazo existencial que portan os seus tipos, do andazo histórico das morais nihilistas e as súas prolongacións na psicoloxía, política, ciencia e artes. Segundo Nietzsche, a filosofía xenético-crítica (sintomatoloxía, lóxica, tipoloxía) fai desaparecer calquera sentido mendaz e arruína a impostura creadora dos valores existentes coa finalidade de mudar o vivir humano en afirmación gozosa do devir.

Este uso crítico-construtivo da noción de nihilismo é alicerce dun renovado imperativo categórico, un novo formalismo: obra de tal maneira que calquera acción poida superar o tipo humano nihilista por medio da concepción de novas posibilidades de existencia ledas e saudables. Non obstante, o uso crítico-construtivo da noción de nihilismo porta en si unha ameaza cando adquire a forma dun procedemento selectivo de tipo moral, político: calquera tipo humano que non soporte o pensamento-acción do eterno retorno, o sen sentido da vida na súa eterna repetición, é prescindible. Velaquí o perigo intrínseco do uso crítico-construtivo da noción de nihilismo que, por falta de espazo, desenvolveremos en vindeiros escritos.

BIBLIOGRAFÍA

- Niemeyer, Christian (Ed.): *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Nietzsche, Friedrich: *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2006.

Entre o silencio e a palabra: O eterno e grácil bucle da filosofía

Alejandro Villamor Iglesias

IES Macías o Namorado (Padrón)
alejandro.villamor@edu.xunta.gal

O escritor suízo Alain de Bottom afirmou no 2001 que se congregáramos nunha xigantesca festa a todas as filósofas e filósofos da historia “non só non terían nada de que falar, senón que con toda probabilidade chegarían ás mans despois dunhas copas”. Alén da brincadeira, isto non debería sorprenden a ninguén. No fin de contas, unha das máis trilladas cuestións filosóficas é aquela que se pregunta pola propia natureza e límites da actividade filosófica. As persoas que filosofan non teñen claro que ten de peculiar, nin cal é o verdadeiro potencial, ou mesmo a utilidade, daquilo ao que se dedican.

A tese de fondo da presente comunicación –cuxo título remite á fermosa obra de Douglas Hofstadter– pretende servir de provocación ao soste que a filosofía é unha actividade puramente lingüística que, primeiro, está posibilitada pola natureza plástica da linguaxe e, segundo, carece dun obxecto de estudo máis alá da mesma linguaxe. Abofé que estas ideas distan de ser orixinais.

Nunha tradición que se remonta até a antigüidade, moitas persoas xa destacaron os estreitos límites sobre os que se asenta a filosofía. No seu *Abandono da discusión*, o monxe budista Nāgārjuna insta a adoptar o silencio como actitude vital ante a intrascendencia e carencia de final de calquera discusión filosófica. Todo o cal, segundo este pensador, non fai máis que amosar a vacuidade subxacente a todo. Moitos séculos despois e cun ton dispar, o segundo Wittgenstein reduce a filosofía a unha actividade que retorce con vulgaridade as distintas formas de empregar a linguaxe. Por conseguinte, nas súas *Investigacións* o vienés identifica o verdadeiro fin da filosofía cunha sorte de terapia contra a propia enfermidade da filosofía. A lista podería ampliarse longamente, pero os dous exemplos abundan para deixar claro que o fondo do dito a continuación non será orixinal, mais si contén a pretensión de servir de reforzo desta tradición.

A comunicación lingüística é unha forma de comunicación moi peculiar. Tremendamente resumida, esta consiste na capacidade para articular e empregar sistemas regrados e semanticamente coherentes compostos por símbolos, os cales poden ser transmitidos por vía oral, escrita ou xestual. Estes sistemas, chamados linguas, varían en función da cultura, pero todos eles comparten a posibilidade de sistematizar e transmitir información dun xeito complexo. As posibilidades

proporcionadas pola linguaxe, dificilmente conmensurables, son viables grazas a dúas propiedades esenciais.

(1) As linguas son sistemas simbólicos, intencionais no sentido adxudicado por Brentano aos estados mentais. O símbolo é tal cando non chama a atención sobre si mesmo, senón cando evoca algo distinto, cando opera coma intermediario. Por isto, podo pronunciarme sobre a Torre Eiffel en Pontevedra sen levar no peto ningún edificio.

A este respecto é de vital importancia destacar que o funcionamento dos símbolos está baseado nunha confianza do emisor: a crenza de que o receptor interpretará adecuadamente, dentro de certa marxe, o uso dos mesmos. Á marxe deste factor psicolóxico non hai ningún tipo de conexión ontolóxica entre palabra e mundo; de feito, as propias palabras non son outra cousa que manifestacións materiais (tinta, son, etcétera) incrustadas no mundo. Pronunciar moitas veces a palabra ‘pan’, desgraciadamente, non sacia a fame.

(2) A segunda propiedade que fai das linguas uns instrumentos das útiles estriba na súa capacidade de simplificación mediante a idealización. Os símbolos ignoran as diferenzas e idealizan os supostos eventos a comunicar. Podemos velo cun exemplo cun certo aroma que nos retrotrae ao albor da filosofía grega.

Cando emprego a palabra ‘rosa’ estoume a referir a unha flor, pero a ningunha en concreto a non ser que así o destaque. Por suposto, cada rosa percibida é única e irrepetible, cada unha ocupa un lugar exclusivo no tecido espazo-temporal. Pero inventar un termo para cada unha das billóns de rosas que houbo algunha vez non sería nin posible nin útil para a comunicación; pensemos nun sistema de notación do tipo [Rosa1, Rosa2... Rosa2.300.000, Rosan]. Motivo polo cal, en base a certos factores que poden ser máis ou menos arbitrarios, idealizamos todas esas flores baixo o rótulo ‘rosa’.

No seu marabilloso conto, “Funes El Memorioso”, Borges deixa clara a necesidade de ignorar as diferenzas para poder catalogar o mundo con eficiencia. Referíndose a Funes, un rapaz capaz de lembrar exactamente cada experiencia vivida, dise: “Sospeito, sen embargo, que non era moi capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenzas, é xeneralizar, abstraer”. Malia estar referido ao pensamento, o mesmo podería ser predicado da linguaxe.

Estas dúas propiedades da linguaxe permítennos pór de manifesto o malentendido filosófico dende as súas orixes. Sorprendido, Platón constatou un paradoxo: as dúas flores que teño en cada man parecen ser o mesmo –unha Rosa– e, asemade, non son o mesmo, pois tal e como indican os sentidos, son obxectos distintos. A solución? O grego infire que non é certo que percibamos no mundo unha serie de cousas ás que chamamos ‘rosas’ (senda sofista), senón que efectivamente teñen que ser rosas. Vemos, ulimos e tocamos rosas. Por natureza, as cousas son o que son.

Mediante esta solución, a dinámica filosófica comezou a obviar a fenda entre símbolo e mundo en canto percepción. O mecanismo simbólico arrástranos cara un labirinto sen saída. Se menciono 'río Sil' alguén pode inquirir polo 'río'. O cal pode ser respondido como 'corrente de auga doce', ante o cal novamente alguén pode amosarse contrariado. 'Corrente'?, 'Auga'?, 'Doce'? Deste círculo simbólico non é posible saír máis que, como recomendou Nāgārjuna, co silencio.

Ora ben, o malentendido filosófico non só afecta aos filósofos profesionais, senón que, como aclararei, todo o mundo se ve impelido por el, pois todo o mundo fai (tacitamente ou non) filosofía. É posible que o uso ubicuo, diario, da linguaxe sexa a causa psicolóxica desta confusión. A causa de que habitualmente pensemos que a palabra posúe unha sorte de lazo conector cun fenómeno particular: a posibilidade idealizadora da linguaxe debe remitir, co espírito platónico, a un ente do mundo. Por exemplo, o máis que común emprego do pronome persoal semella conducir á crenza de que existe unha especie de entidade abstracta, o eu, que nos identifica máis alá do corpo físico. Por conveniencia expositiva, podemos denominar a esta confusión a "ilusión da linguaxe".

Cando empregamos a linguaxe facémolo cunha dilata cantidade de fins pragmáticos. Podemos cantar para facer rir a alguén, para ligar, para escoitar a nosa voz, para gañar cartos e un ilimitado etcétera. Vencellada de raíz a estas metas atópase a persuasión, entendida nun sentido amplo. Cando utilizamos a linguaxe facémolo coa intención de convencer, de seducir, acerca de algo; esta é, precisamente, a súa utilidade primaria. Se lle digo a un amigo que hoxe comerei con el, estou intentando mediante certos símbolos que o meu amigo adopte unha determinada disposición nun momento concreto. Cando dou unha charla ante un auditorio, escollo as palabras para convencelo sobre algo e acadar con iso certas actitudes. Por dicilo con Nietzsche, a vontade precede á linguaxe.

Todos os seres lingüísticos empregamos a linguaxe para convencer sobre algo, e a filosofía e a actividade científica, en canto produtos simbólicos, non escapan desta regra. No primeiro dos casos por certo, a actitude dos nenos pequenos revela o antecedente volitivo do razoamento filosófico. Os nenos e adolescentes -tamén, por certo, moitos adultos- acostuman a criticar certos comportamentos ou ideas apelando ás emocións. Para estes, algo está 'mal' porque é grimoso, desagradable, noxento ou, directamente, porque non lles gusta. Esta aversión persiste na idade adulta en función da amalgama bioloxía-cultura. O adulto tamén se serve de termos como 'malo' ou 'incorrecto' mais, en función da súa bagaxe intelectual, tende a ocultar o sentimento como motivo da crítica. No seu lugar, este é engalanado coa retórica lingüística de tal modo que, por exemplo, a violencia non é censurable por desagradable ou irritante, senón en base a certos argumentos articulados de formas máis complexas. O adulto, máis formado, tenta convencer sobre algo cun uso máis complexo e subrepticio da linguaxe.

En suma, é imprescindible non esquecer que o desexo é o pai do pensamento. Nas duras palabras de William James: "A historia da filosofía é un choque entre

temperamentos humanos. Malia que esta postura poida semellar inadecuada a algúns dos meus colegas [...] Posto que desexa un universo que se acomode a ese temperamento, (o filósofo) cre en calquera representación do universo que se lle acomode”.

Na mesma liña, a ilusión da linguaxe non debe obviarse ante os xogos lingüísticos das ciencias. Unha persoa con bata branca non deixa de empregar a linguaxe en canto animal interesado, é dicir, non deixa de haber nese emprego un fondo tendencioso (outra cousa é que esta tendencia resulte máis ou menos simpática para cadaquén). Normalmente, o interese de persuadir sobre como funciona a natureza.

Porén, o peculiar uso da linguaxe no marco científico moderno adquire un cariz notoriamente distinto do tradicional uso filosófico. Até o punto, por certo, de que certos conceptos ou problemas tipicamente filosóficos foron articulados -especialmente no século XIX- finalmente coma científicos (vaia por caso o “átomo”). Non se trata aquí de retornar ao vetusto problema da demarcación entre a ciencia da non ciencia pois, para comezar, este é baixo o esquema que estou seguindo un problema filosófico, e non científico. Razón en virtude da cal carece dun verdadeiro obxecto de estudo alén das palabras. Permítaseme un exemplo algo ordinario.

Imaxina que te atopas nunha habitación. No medio observas unha mesa enriba da cal hai un libro. Non tes ningunha dúbida de estar percibindo unha mesa e un libro; por simplificar, supoñamos que non consumiches ningún estupefaciente. Ao teu carón hai outra persoa, sobria, con excelente saúde ocular e sen antecedentes clínicos, que pregunta seriamente, para a túa sorpresa, que é o que hai enriba da mesa. Respondes: “Hai un libro”. Despois de meditalo durante uns intres, contéstache: “Non! Iso non é un libro! É unha pila de papeis agrupados por un lombo de coiro” (algún filósofo podería dicir igualmente que nunca percibimos un libro, senón en todo caso un conxunto de sensacións). Non sabes moi ben que contestar. Desconfías de se a outra persoa está xogando a ser irónica, unha cómica de dubidoso gusto ou, peor, filósofa.

Por fortuna, este tipo de conversas apenas teñen lugar. Polo común, a xente acepta as normas sintácticas, semánticas e pragmáticas da linguaxe e, en consecuencia, vencella a percepción dos papeis xuntados nun lombo de coiro co enunciado “Hai un libro”. Non hai sitio para a polémica sempre que xoguemos ao mesmo xogo da linguaxe. Do mesmo xeito, cando alguén pregunta cousas como “Chove?” ou “De que cor é o pantalón que vas a levar á festa?”, a percepción compartida que temos do mundo -grazas a un sistema perceptivo e neurofisiolóxico análogos- permite facilmente lograr o acordo.

A arte da persuasión científica é tal que toda pregunta verdadeiramente científica é aquela que, directa ou indirectamente, pode acadar un consenso de base por mor desta percepción compartida. Isto é, o xogo da ciencia é aquel no que os participantes acordan a presenza dun árbitro neutral, a experiencia pública (directa ou indirectamente). Non porque cada termo se corresponda, como erroneamente

pensaron os neopositivistas, cun fenómeno sensible, senón porque a percepción é o elemento epistemolóxico máis fiable do que dispomos. Nótese a este respecto que as distintas aplicacións matemáticas, por exemplo, na física, soamente son consideradas como frutíferas cando algunha percepción común así o constata. Ocorréselle, por poñer un exemplo, o caso dalgunhas partículas fundamentais, coma os gluóns ou os positróns, que, a pesar de ser preditas matematicamente antes da súa constatación experimental, soamente tras esta foron universalmente aceptadas.

A historia das ciencias brinda algúns casos moi simples nos cales faise evidente a funcionalidade da percepción compartida. Estes son os experimentos cruciais, nos cales un experimento permite concluír (pola forza persuasiva da percepción) cal de dúas hipóteses en disputa é a correcta. Deste xeito Lavoisier consegue desacreditar a teoría do flogisto no século XVIII e Eddington no século XX a teoría da gravidade de Newton.

Dende logo, os experimentos cruciais non son nin de lonxe o arquetipo de experimentos científicos, pero permiten amosar o corazón da forza persuasiva das ciencias: a apelación a unha experiencia pública, sexa dunha forma directa ou indirecta (como cando falamos de buracos negros ou de quarks). A adopción desta norma deixa fóra de xogo a toda unha morea de preguntas que, se ben poden ser formuladas grazas á liberdade dos símbolos lingüísticos, non poden ser arbitradas así: “Que persoa desta sala é a máis virtuosa moralmente?”, “Cal é a praia máis fermosa do planeta?”, “Cantos lunares tiña exactamente Cleopatra no seu corpo cando morreu?”...

Por un asunto netamente descritivo, o xogo da filosofía non é científico precisamente polas súas carencias persuasivas. Non hai ningún feito empírico público que se erixa como factor de consenso ante unha disputa. Definamos filosofía como a actividade lingüística asentada sobre o uso de certos conceptos como “esencia”, “identidade”, “ser”, “nada”, “mente”, “coñecemento”, “deus”, “verdade”, “correcto”, “ben”, “xustiza” e un gran etcétera. No seu emprego filosófico -non científico- quen filosofa segue ancorado nas primeiras reflexións rexistradas sobre estes conceptos, de tal maneira que hoxe Platón, Confucio ou Plotino, seguen a ser filosoficamente tan válidos e suxestivos coma fai uns cantos séculos. Ningún filósofo pode refutar a outro, volver obsoleta outra filosofía, e iso é precisamente pola ausencia dun espazo neutral (unha percepción compartida o suficientemente persuasiva) que convenza a algún dos bandos en favor do outro.

A posibilidade fáctica de formular termos -como dicía Cioran, os filósofos son profesionais na invención de máis e máis palabras para facer máis e máis distincións- non supón nin moito menos unha percepción asociada. Lembremos que, no sentido platónico, ninguén veu nunca unha rosa. Non obstante, certos xogos da linguaxe (os científicos) soamente acollen no seu marco formulacións lingüísticas nas cales cabe a persuasión empírica. Pola contra, os xogos filosóficos están condenados á controversia permanente, incluso sobre que é a filosofía.

É certo que moitas controversias filosóficas pasan de moda; por certo, como dixo incisivamente Russell, non porque se solucionen, senón porque aburren. Acorde aos cambios nos estilos de vida, algúns temas da filosofía esquécense e dan lugar a outros novos (véñeme a cabeza o “Pode pensar unha máquina?”). Do mesmo xeito, algunhas teses filosóficas conseguen por momentos un maior número de adeptos que outras. Por exemplo, no que atinxe ao problema mente-corpo, hoxe moi poucos académicos xurarían sen dubidar polo dualismo. Pero ese non é o quid. Máis ben, o importante é que na filosofía sempre cabe a posibilidade do oposto. Novos argumentos articulados, por exemplo por simpatizantes do dualismo, poden volver a poñer de moda esta tese. Non hai temas pechados nin consensos amplos en filosofía. Ningunha resposta vinculada coa existencia de deus, a posibilidade de estar a vivir nunha simulación, de ser libres ou non, ou de que o correcto sexa isto ou aquilo, acadará un consenso amplo pois carece da capacidade persuasiva para facelo, que é unha percepción con escasa ambigüidade que decante a balanza. Pola contra, dada a extenuante cantidade de veces que foi constatado, é extremadamente improbable que o primeiro principio da termodinámica sexa desmentido, ou sequer cuestionado, no futuro. (Polo menos nun futuro non moi distante).

Todos aceptamos sen ambaxes que enriba dunha mesa hai un libro. Por filósofos que nos poñamos, a meirande parte da xente estará persuadida diso. En cambio, ningunha definición do que é o coñecemento ou a verdade poderá acadar nunca tal consenso, posto que carecemos dunha posibilidade de apelar a algo semellante como a visión ou o tacto dun libro. A filosofía, xa que logo, é un xogo lingüístico puramente conceptual que gravita sobre a ilusión da linguaxe. É por ela que o filósofo cre que a posibilidade de formular palabras como ‘verdade’ ou ‘coñecemento’ conducen á existencia dun significado oculto que, como Indiana Jones, debemos descubrir no medio da selva.

Acorde a estas caracterizacións de xogo científico e xogo filosófico, todos os seres lingüísticos somos parcialmente científicos e filósofos. Mesmo os filósofos xogan ás veces á ciencia (se ben a unha moi prosaica) cando, por exemplo, discuten cun amigo sobre quen foi o premio Nobel de Literatura no 2010 ou sobre se mañá choverá. Á inversa, quen se dedica profesionalmente ás ciencias tamén fai filosofía. Nas súas conviccións políticas ou morais (todos temos unhas) ou mesmo nos seus presupostos ontolóxicos (acerca do que existe, por exemplo), todo o mundo sen excepción fai filosofía. Somos seres filosóficos en tanto seres lingüísticos. Non podemos escapar dela, se ben nunca unha hipótese filosófica terá a forza persuasiva como para refutar a outra.

Acorde ao dito, por suposto, tampouco se desprende que o xogo lingüístico das ciencias revele, coma un espello, como é o mundo. Ademais de filosófica, esta afirmación escorregaría novamente cara a ilusión da linguaxe. Máis ben, a idea é que a información científica aceptada pola comunidade (non así a información aínda en disputa) é o suficientemente convincente. O cal, á súa vez, resulta de utilidade para

os nosos propósitos prácticos. Alén disto, afirmar inxenuamente que a ciencia desvela o que existe ou a verdade sobre o mundo, non é máis que un exercicio filosófico que, agora e sempre, con argumentos o suficientemente persuasivos, pode ser cuestionado.

En que lugar deixa todo o dito aos presupostos filosóficos que, insisto, todo ser lingüístico ten? Nun moi estraño. Na liña do paradoxo detectado polo primeiro Wittgenstein, esta conclusión supón que todo o dito non é máis que filosofía. Non podemos meternos no mar sen mollarnos e, así, a reflexión sobre a natureza e límites da filosofía é ela mesma filosófica. O cal quere dicir que non hai ningunha percepción compartida que sirva como reforzo o suficientemente sedutor para os receptores. Todo o dito, en consecuencia, pode ser aberta e alegremente criticado sen caer no absurdo, por exemplo, de negar que hai un libro diante nosa.

Unha vez que baleiramos a deus e ao resto de termos filosóficos de sentido científico, que nos queda? Calquera discurso sobre o correcto, a beleza, a xustiza ou a existencia non é máis que outro relato, máis ou menos persuasivo, de cantos poden ser formulados coma castelos no aire. Xa que logo, que facemos? Abandonámonos aos praceres corporais durante tantos séculos desprezados? Deixámonos engulir comodamente polo *modus vivendi* consumista do noso capitalismo? Que máis da todo?

O baleiro nihilista descuberto tras a confusión filosófica non pode colmarse novamente sen facer filosofía. Para calquera con dous dedos na fronte, este nihilismo produce vertixe. Asumir que a nosa cosmovisión da realidade está intoxicada dunha dilatada lista de discursos filosóficos vacuos é de dixestión complexa. Non obstante, creo que o exercicio honesto da filosofía desemboca inevitablemente neste nihilismo. Valorar este feito como unha boa ou mala noticia (acorde ao noso sentir moral) xa implicaría caer novamente na filosofía.

Persoalmente, creo que a aceptación de que nihilismo e filosofía son as dúas caras da mesma moeda pode repercutir en beneficios sociais e individuais (que, polo menos, son do meu agrado). Por regra xeral, tomámonos demasiado en serio. Somos ególatras amarrados a unha interpretación filosófica do mundo, a nosa. A asunción da fragilidade de toda crenza filosófica pode conducir a un fomento da tolerancia e da mirada crítica, o que á súa vez é un requisito para unha convivencia social pacífica entre individuos con conviccións distintas. Sempre haberá filosofía -coas súas respectivas disensións-, pero desconfiemos dela. Con Vattimo, podemos recoñecer que o fin da verdade é unha oportunidade única para o afloramento dun robusto pensamento democrático.

No plano máis estritamente individual tamén pode ser de axuda. Pensemos na abafante presión que hoxe exerce contra nós o concepto de 'felicidade'. A todas luces, este non é un termo susceptible de ser xogado dende a dinámica científica. Ningunha experiencia podería decantar a opinión pública sobre unha definición clara e precisa do que é ser feliz. Así pois, filosoficamente, a súa comprensión está condenada á

imprecisión. O marketing explota a nosa inquietude existencial ante o problema de ser feliz (“Quero ser feliz e creo que non o son, como podo chegar a selo?” –“Libérate! Fai unha loucura! Merca un voo a Tailandia!”) vendendo a constante promesa da felicidade a golpe de tarxeta de crédito: serás feliz se viaxas, se mercas un coche ou se te inscribes no ximnasio. En realidade, o problema da felicidade (comezando pola súa natureza) só pode ser resolto coa evaporación da crenza de que este termo está vencellado a algún fenómeno empírico. A felicidade só é iso, unha palabra, un *flatus vocis*, que dirían os nominalistas. O problema soluciónase coa súa disolución. A dixestión desta postura pode, así, tornar na liberación dunha pesada carga moderna.

A filosofía nace co asombro. Acariñar os pétalos dunha flor no medio dun prado, abrazar intensamente a un ser querido, contemplar unha posta de sol, camiñar pola montaña, foder, rir, durmir, ler ou escoitar música... todas as nosas vivencias son unha anomalía que desata un enérxico torrente de preguntas e presuposicións sen fin que, quizais, comeza por unha (ben vista por Leibniz e Heidegger): Por que hai algo e non máis ben nada? A partir destes interrogantes interpretamos coma unha peneira cada experiencia a través dunha idealización lingüística e, por iso, rematamos por non recoñecer que o que acariñamos no campo é algo distinto do símbolo ‘rosa’.

As preguntas filosóficas posibilitadas pola linguaxe, insisto, non poden someterse ao xogo científico (malia que si poden reformularse para tal fin), e por conseguinte constitúen unha espiral sen fin. Motivo polo cal, como ben sinalou Iris Murdoch, a filosofía non progresa, só cambia. Este nihilismo parello á filosofía non é o fin do asombro, senón en todo caso un incremento. Sorprendidos, observamos ás rosas: nin existen nin non existen, nin o sabemos nin non o sabemos, e nada disto é verdade. Pensalo á absurdo, malia que inevitablemente nos sentimos atraídos pola tentación de filosofar. Pero soamente, coa linguaxe, ‘sei’ que ‘non sei’, e nin isto. Ninguén pode darme razóns estables para un extremo nin para o outro. Creo que a rosa (e o mar, e a Vía Láctea e eu mesmo) simplemente é ou existe –do modo en que sexa–, pero nunca poderei persuadir completamente sobre isto, nin tan sequera a min mesmo. Así pois, que é a rosa? Unha marabillosa loucura.

LOMLOE e PROENS: dúas fontes de lexislación nihilista

Fernando López Prada
(ferprada@edu.xunta.gal)

1. Introducción.

O meu obxectivo nas liñas que seguen é describir a situación vivida con crecente malestar polos distintos sectores implicados na educación, especialmente o docente, no marco da Lei Orgánica de Modificación da Lei Orgánica de Educación (LOMLOE) e da aplicación Programación do Ensino (PROENS), preceptivas na Consellería de Educación de Galicia para a elaboración e execución das programacións didácticas en tódalas materias e niveis educativos. Detereime en presentar un mínimo común denominador das características do que poderíamos denominar como “nihilismo lexislativo”, fenómeno en pleno apoxeo no momento actual, pero que podería rastrexarse polo menos desde os últimos trinta anos. Trataríase dunha inercia presente en leis orgánicas de educación sucesivas –LOGSE, LOE, LOMCE, LOMLOE– polo demais implantadas por gobernos de distinta cor, pero que presentan moitas máis semellanzas que diferenzas. Tantas son as semellanzas, tan recorrentes as características, tan minúsculas as diferenzas, que resulta completamente artificioso, gratuito e –se non fora pola seriedade do asunto ridículo o feito de substituílas cada poucos anos. Cada cinco ou dez anos hai cambios de nomes, de siglas, de palabras. En definitiva, cambios de letras, pero o espírito da lei segue sendo o mesmo e, como tódolos espíritos, difícil de apreixar. Tentarei describir aquí algúns dos perfís que ese espírito pode amosar se se invoca convenientemente. O caso que coñezo como docente é o das materias de filosofía, pero considero que ditas características poden aplicarse a tódalas áreas do currículo.

2. A situación vivida polo profesorado. Primeira parte: a elaboración das programacións.

Calquera docente en nómina da Consellería de Educación de Galicia ten que facer un trámite a inicio de curso: elaborar a programación das súas materias coa aplicación PROENS. O contido curricular de dita programación, é dicir, os obxectivos, as competencias, os contidos e os criterios de cualificación veñen establecidos por defecto, o que hai que facer é organizalos dun ou doutro xeito nas unidades didácticas. Ao docente corresponde ademáis describir a metodoloxía, os criterios e procedementos de cualificación e recuperación, os materiais empregados, as actividades complementarias e outros asuntos menores. Con todos eses elementos xerará un documento, a programación didáctica, que haberá de ser revisado primeiro

pola Xefatura do departamento, logo pola Dirección do centro e finalmente pola Inspección educativa. Unha vez aceptada polas instancias superiores será publicada na páxina web do centro. Resulta polo tanto o documento marco que garante que a concreción curricular que se imparte nos centros educativos se corresponde coa lexislación vixente. A programación publicada ten dúas finalidades principais: por unha banda serve de guía didáctica para tódolos membros da comunidade educativa, que saben como se vai distribuír a materia ao longo do curso. Pola outra é un compromiso para o profesorado e unha garantía para o alumnado e as familias, que poderán empregalo como fundamento en caso de desacordo cos contidos, procedementos ou criterios de avaliación efectivamente empregados nas aulas. Chegado o momento, terán dereito a facer a oportuna reclamación á cualificación outorgada e o servizo de Inspección educativa revisará que a práctica docente, en particular os procedementos de avaliación empregados, se corresponden ou non coas especificacións recollidas na programación PROENS.

Coa aplicación PROENS, implantada ao mesmo tempo que entrou en vixencia a LOMLOE, se avanza un paso máis nas garantías ao alumnado e familias no que respecta ao dereito a unha avaliación obxectiva. O sistema educativo operou un proceso de refinamento constante na elaboración das programacións didácticas desde a implantación da LOGSE nos anos 90 do pasado século. A crecente sofisticación nos medios de fiscalización da actividade docente por parte da administración ven da man de outros dous fenómenos emerxentes nese período de trinta anos. Un é, nos primeiros tempos, o carácter hexemónico de correntes psicopedagóxicas que afirman poñer o foco nas características psicolóxicas e sociais do alumnado, ás cales subordinar os contidos cognitivos das materias do currículo. O outro é, máis cara ao presente, a xeneralización de fontes de información extra académicas (internet) e tecnoloxías que aumentan exponencialmente non só a súa difusión (redes sociais) senón tamén, nos últimos tempos, a súa xeneración artificial (creación de contidos co emprego de intelixencias artificiais). O resultado conxugado dos tres fenómenos mencionados – a fiscalización da actividade docente, as correntes psicopedagóxicas imperantes, a difusión masiva de información- no que atinxe á persoa docente, é unha debilitación drástica do seu rol como fonte de contidos e, en consecuencia, do seu estatus. Podemos comparalo co que sucede en outros sectores profesionais, como por exemplo o sanitario: o seu criterio diagnóstico e terapéutico é moito máis cuestionable que no pasado porque existe a posibilidade obxectiva de contrastalo con outras fontes de información. En consecuencia a súa valoración social tamén é menor.

3. A situación vivida polo profesorado. Segunda parte: a práctica docente.

A realidade das aulas nas que levar a cabo o recollido na programación é altamente complexa. Se ben está prevista por lei unha redución paulatina do número máximo de alumnado por aula (Resolución de 10 de xaneiro de 2023, DOG do 17 de xaneiro), cómpre salientar que dita redución é implantada de xeito progresivo, comezando polo

ensino infantil, de tardará en atinxir á educación secundaria un prazo de nove anos. Ademais a redución contempla un máximo de 25 persoas por aula en ESO e de 30 en Bac, non moi lonxe das cifras actuais de 30 e 35 respectivamente, e ás que habería que sumar en todo caso o alumnado repetidor. A esta cifra de alumnado por aula, claramente excesiva incluso despois da redución, cómpre engadir a súa heteroxeneidade, cunha presenza crecente de alumnado con necesidades educativas especiais así como de diferentes ritmos de aprendizaxe, o cal pretende afrontarse con medidas de atención á diversidade e programas de reforzo que, no caso do alumnado da ESO, deben ser recollidas documentalmente na aplicación XADE e que figurarán nos informes individualizados emitidos ao remate do curso. A heteroxeneidade do alumnado obedece a múltiples causas biopsicolóxicas, socioeconómicas e culturais que incrementaron o seu peso específico nos últimos anos. As máis relevantes son dúas. A primeira é a maior proporción de alumnado inmigrante, provinte de outras nacionalidades e con frecuencia de ambientes lingüísticos e tradicións académicas moi diferentes. A segunda é o incremento exponencial no abuso de dispositivos audiovisuais desde os últimos quince anos, principalmente os teléfonos intelixentes, que van en detrimento de actividades que poderían ser máis funcionais con respecto ás actividades académicas, como a práctica deportiva ao aire libre ou a lectura de libros. A consecuencia deste abuso é unha notable diminución das habilidades necesarias para un ensino-aprendizaxe exitoso como son a comprensión lectora, a expresión escrita adecuada e a capacidade de atención prolongada ante contidos complexos.

O profesorado notamos nas nosas aulas como o alumnado é cada vez menos capaz de atender a explicacións extensas, de tomar notas mentres o docente explica, de comprender textos e de expresar, tanto oralmente como por escrito, ideas complexas nun discurso claro e coherente. A dificultade é especialmente patente nas materias de filosofía, onde as fontes de información son principalmente textos abstractos e complexos, e onde o emprego eficiente da linguaxe non é mera cuestión de forma senón que é intrinsecamente unha cuestión de contido. O profesorado en xeral e o de filosofía en particular experimentamos unha impotencia cada vez maior á hora de tentar que o alumnado acade os obxectivos que figuran na lei educativa. A modo de exemplos das dificultades do ensino-aprendizaxe na actual conxuntura podemos destacar dúas:

1ª A dificultade de adaptar os contidos da materia á heteroxeneidade do alumnado. A persoa docente adoita dar bandazos na súa práctica, ora prestando atención a quen non entende en detrimento do avance e afondamento por parte do alumnado que podería render a maior ritmo, ora atendendo ao cumprimento da programación en detrimento do alumnado que, por falta de capacidade, traballo ou interese, se vai descolgando da materia. Escoller só unha das opcións ou dar bandazos dunha á outra é algo inevitable, porque atender a trinta e cinco persoas – ou trinta cando se implante a redución- “de modo individualizado”, nunha sesión de cincuenta minutos, e cunha programación tan vasta, é algo simplemente imposible.

2ª As tarefas para casa, que tradicionalmente servían de apoio ás actividades e explicacións de clase, son a día de hoxe inviables. Obviando a situación habitual de que grande parte do alumnado simplemente non as fai, aquelas persoas que si as “fan” en moitas ocasións copiáronas dun compañeiro, extraéronas de modo acrítico dunha páxina calquera de internet ou, o que é máis probable a día de hoxe, copiáronas da resposta emitida por ChatGPT ou unha aplicación similar. Copiar de modo acrítico é unha práctica tan antiga como a civilización mesma, pero o que agora está xeneralizado é a velocidade e amplitude dos instrumentos idóneos para facelo: redes sociais como Whatsapp e aplicacións como ChatGPT. A situación resulta tan paradoxal que pedir tarefas para casa pode ter o efecto non desexado de penalizar ao mellor alumnado: aquelas persoas que fagan a tarefa por si mesmas, que tradicionalmente eran meramente copiadas por grande parte dos seus compañeiros, no momento presente poden ser doadamente superadas por compañeiros que copiaran ditas tarefas dunha IA, o cal implica a situación manifestamente inxusta de que a cualificación dunha tarefa copiada tenda a ser maior –na medida en que a IA realizara dita tarefa con maior calidade- que a cualificación dunha tarefa feita por un alumno real.

4. A situación vivida por outros sectores: o alumnado e as familias.

O alumnado debe acadar, segundo a lexislación, unha serie de competencias para desenvolver con éxito a súa vida laboral e social. En consecuencia é avaliado polos seus profesores e obtén unha cualificación, unha nota numérica nas distintas áreas do currículo durante os sucesivos cursos e etapas educativas. Os instrumentos para calcular dita nota adoitan ser maioritariamente os exames escritos. Sucede que a habilidade de expresarse con corrección por escrito, que se adquire lendo e escribindo, é cada vez menos practicada, non porque o alumnado sexa cada vez máis vago ou eivado intelectualmente, senón porque o medio habitual no que se desenvolve cando non está na escola é principalmente un medio audiovisual virtual, un universo de poderosísimos estímulos potencialmente infinito ao que é case imposible subtraerse porque está literalmente ao alcance da man: abonda con metela no bolso para tirar ese potente computador con cámara ao que se segue a denominar impropriamente “teléfono”. O mundo compartido cos iguais, que é o mundo prioritario para os adolescentes –o tramo de idade que cursa as materias de filosofía- está mediatizado por dita tecnoloxía. En consecuencia o medio académico é cada vez máis alleo, e as competencias que dito medio valora –no caso da filosofía, desenvolver a capacidade de expresarse de modo crítico- son moi difíciles de acadar.

O alumnado de maior dedicación ten o dobre desafío de ter que traballar os contidos académicos e á vez subtraerse a unha parte dos contidos audiovisuais fútiles que consumen a meirande parte do tempo dos seus iguais. Non poden polo tanto vivir no mesmo mundo compartido. A medida que se avanza no bacharelato a motivación principal para o alumnado de maior dedicación é acadar unha

cualificación que lle permita acceder aos estudos superiores. No caso de certas carreiras universitarias a competencia para acceder é feroz, precisando acadar unha nota de corte que se aproxima ao máximo dos catorce puntos. O estrés do alumnado a esas alturas é tan notable que os conceptos de aprendizaxe e adquisición de competencias resultan completamente baleiros, se non mesmo irónicos: o único que conta é a nota, a cifra. A preocupación de pais e nais é moi grande e, como debe ser, interéсанse pola marcha dos seus fillos. O profesorado das materias de bacharelato acusa a presión, sabe que a nota debe estar xustificada, debe corresponderse coa programación, debe respectar os criterios e instrumentos alí especificados, e por descontado debe impartir todos os contidos preceptivos establecidos pola lei. A Proba de Acceso á Universidade (PAU), como se vén denominar de novo no presente curso, realizada ao remate do segundo curso de bacharelato, non só avalía a competencia do alumnado nas distintas áreas, senón que resulta un indicador indirecto da pericia do profesorado en lograr que o seu alumnado supere satisfactoriamente a dura proba. Os ránkings de centros en función do seu número de alumnos aprobados e as cualificacións obtidas por estes aparenta ser un medio de comparación meritocrático, pero obvia moitas variables. Por poñer só un exemplo: un centro que opere unha selección de alumnado excelente obterá un cen por cen de aprobados, con notas seguramente altas. Nada saberemos, polas cifras PAU, do alumnado que quedou no camiño. Pola contra un centro que decida priorizar a aprendizaxe xenérica verá como certo alumnado que se presenta ás PAU suspende e as notas non son tan brillantes. Este último centro, que eventualmente cumpre os obxectivos da lexislación mellor que o primeiro, terá unha posición inferior nunha táboa comparativa de resultados sumativos cuxo único parámetro sexa a cualificación PAU.

5. A situación vivida polo profesorado. Terceira parte: a avaliación.

As xuntas de avaliación onde se rexistra a cualificación do alumnado nas distintas materias son lugares onde o profesorado experimenta esta presión á alza sinalada no apartado anterior. Hai un consenso implícito en poñer a máxima nota posible, aínda que non sexa claramente merecida, habida conta da competencia feroz para acadar a cifra que permita acceder á carreira desexada. No que respecta ao alumnado de baixo rendemento que se xoga o seu acceso á propia proba PAU, ou no peor dos casos, a posibilidade de repetir curso, séntese a correspondente presión para aprobalo, tamén aínda que o aprobado non sexa claramente merecido. É moi frecuente a situación na que certo alumnado que suspende moitas materias na derradeira avaliación recibe algúns aprobados gratuítos, ben sexa por caridade, ben sexa por temor, por parte da persoa docente, a unha posible reclamación.

En caso de reclamación ante a Inspección educativa a carga da proba non está no alumno, que deba argumentar por que a cualificación recibida non se corresponde cos resultados á luz da programación publicada ao inicio de curso. De feito abonda con cubrir un impreso modelo no que meramente se pide riscar un x nun recadro cunha

formulación completamente vaga e xenérica. A carga da proba, contravindo o principio de presunción de inocencia, está no docente, que deberá argumentar por que a cualificación outorgada si se corresponde cos resultados ao abeiro da programación publicada ao inicio de curso. O papel da Inspección educativa é comprobar os termos desa correspondencia entre resultados obtidos, instrumentos empregados, e contidos impartidos tal como se dispoñen na programación. Nin que dicir ten que aquí non se está a poñer en cuestión o dereito a reclamar a nota, senón o modo de facelo, que resulta moi doado e carente de consecuencias por parte do alumnado mentres que para o profesorado supón non só un trámite engoroso, senón sobre todo un cuestionamento obxectivo da súa tarefa docente ao ter que probar a súa inocencia. A resposta preventiva de moitos docentes é aprobar indiscriminadamente ao seu alumnado para aforrarse tan incómodo trámite que deita sobre eles a sombra da sospeita.

6. A situación vivida pola administración: o nihilismo lexislativo.

As administracións educativas teñen a obriga de velar polo cumprimento da lexislación vixente. Por indicar soamente as funcións xa mencionadas ao longo das anteriores liñas, desde a Consellería de Educación, nomeadamente desde o Servizo de Inspección Educativa, os funcionarios competentes deberán aprobar as programacións elaboradas polos departamentos didácticos así como resolver as reclamacións presentadas polo alumnado ás súas cualificacións. O seu papel fundamental, aparentemente neutro, resulta ser en definitiva a fiscalización da función docente, á que se esixe a obtención de resultados exitosos en condicións precarias. Esíxeselle que se imparta unha enorme cantidade de contidos curriculares a un alumnado moi numeroso e heteroxéneo, que deberá ser tratado de xeito individualizado e do cal se espera unha avaliación sumativa positiva. En caso contrario poderá ser de recibo unha reclamación que pon a carga da proba na persoa docente.

No ámbito educativo preséntase pois un escenario paradoxal. Por unha banda operouse nos últimos anos unha deriva inflacionaria das cualificacións, especialmente a partir da pandemia da COVID19. Dita inflación veu acompañada da percepción xeneralizada da merma de certas habilidades cognitivas e lingüísticas do alumnado. As causas desta dinámica son multifactoriais, como vimos de ver: masificacións das carreiras máis demandadas, elevación das notas de corte, competitividade do alumnado, presión das familias aos seus fillos e ás direccións dos centros, aprobados gratuítos e alza de notas para evitar reclamacións, irrupción de tecnoloxías que substitúen o traballo do alumnado e atrofian as súas habilidades académicas, etc.

O marco lexislativo destas realidades sinaladas é no momento actual a LOMLOE. E dita lei comete, ao noso xuízo, os mesmos erros que as leis orgánicas precedentes: preámbulos grandilocuentes e declaracións de obxectivos inalcanzables, dominados por un marco teórico pedagógico supostamente constructivista, xunto con listas

interminables de contidos a impartir, criterios de avaliación demasiado prolixos e ratios profesorado/alumnado que fan inviable a atención individualizada. A convivencia de todos eses elementos nun mesmo documento é imposible e contraditoria, un completo disparate, un despropósito similar ao monstro de Frankenstein, que pretende facer vivir, por arte de pseudociencia, un conglomerado de pezas de cadáveres distintos unidas artificialmente. Iso son os elementos da LOMLOE, que parecen un conxunto harmónico por formar parte do mesmo documento, pero que en realidade son incompatibles entre si.

O contraditorio de dita lexislación fica patente nas programacións PROENS, das que xa se falou ao inicio: obxectivos e contidos cargados por defecto na aplicación deben ser, ao inicio de curso, distribuídos por parte do profesor facendo uso dunha metodoloxía e uns instrumentos que deberán asignar nada menos que porcentaxes aos criterios de avaliación que supostamente especifican ditos obxectivos. É dicir, ao docente pídeselle que se ate de pés e mans, que se comprometa determinando as cantidades nas que vai distribuír o modo de cualificar a medida en que se acadan eses obxectivos inintelixibles, o ritmo no que se imparten eses contidos interminables.

O lexislador redactou un documento imposible de cumprir: a LOMLOE hoxe, a LOMCE onte, a LOE a a LOGSE antonte. ¿Ignora que é inviable acadar eses obxectivos en clases masificadas e con programas inabarcables? ¿Ou ten a mala fe de, sabendo que é imposible, deixalo igualmente por escrito por motivos puramente ideolóxicos? Se o alumnado fracasa, será pola impericia do docente, que non soubo ensinar. A carga da proba non está na lei, que está chea de boas intencións: ensino individualizado, atención á diversidade, democracia e dereitos humanos, competencias básicas. A distancia entre os supostos obxectivos da aprendizaxe e as posibilidades de acadalos dados os medios dispoñibles é enorme, pero invisible. Constitúe un espazo baleiro, un abismo, unha nada. Esa nada, cuxa magnitude nos dá a medida do nihilismo lexislativo, é a distancia insalvable entre o que a lei di que hai que facer e os medios para facelo, que parecen fallar non porque sexan contraditorios cos obxectivos, senón porque o alumnado non estivo satisfactoriamente motivado ou suficientemente atendido polo persoal docente. O lexislador redacta unha lei imposible sexa porque non sabe facelo mellor –por ignorancia, por inxenuidade- sexa porque o seu obxectivo é meramente propagandístico e electoralista –por mala fe, por cálculo. O caso é que, varias leis orgánicas mediante, segue a facelo. A súa ofuscación ideolóxica é pertinaz. Con elo manifesta o seu nihilismo: non lle importa nada a realidade, insiste unha e outra vez na letra, no texto, na aparencia.

7. Conclusión. O contaxio do nihilismo lexislativo. Proposta de solución.

Este nihilismo do lexislador, que ignora a realidade que di pretender cambiar sen achegar os medios para elo, contaxia aos outros estamentos implicados. Nihilismo do docente, que redacta unha programación imposible e, ou ben decide seguila e arrisca

a súa saúde física e mental ou ben fai a vista gorda ante unha realidade que se impón. Nihilismo do alumnado, que pretende –no mellor dos casos- sacar a máxima nota nunha situación de estrés crónico, ou –no peor- que o aproben sen esforzo, deixando en ambos os casos en segundo plano a aprendizaxe real. Nihilismo das nais e pais, que aspiran a unha titulación e o acceso a estudos superiores para os seus fillos sexan aqueles ou non realmente merecedores. E nihilismo da administración, que executa a lei de modo que obteña os resultados estatísticos máis favorables correspondan estes ou non aos feitos.

¿É posible saír dese nihilismo da resignación, de escribir unha cousa e facer outra, de sacar a maior nota polos medios que sexan, de mirar só polo título, de aprobar a quen non o merece para evitar problemas, de mirar para outro lado? Como sucede no célebre conto de Hans Christian Andersen, todos vemos que o emperador está espido, pero uns polos outros todos louvamos o seu traxe novo.

Aquí suxerimos como remate que para encher esa nada, ese espazo baleiro entre a realidade e o ideal, para poñer contido en lugar de ideoloxía, fai falla pouco, literalmente pouco. Fai falla precisamente diminuír en tódolos frontes:

- Diminuír o alumnado por aula, poñamos un máximo de quince en ESO e vinte no Bac para poder atender a heteroxeneidade dos individuos. - Diminuír os contidos por área, digamos á metade, e redactalos de modo xenérico para que o docente poida aplicar realmente a súa propia metodoloxía.

- Diminuír o número de materias do currículo, organizándoas en áreas xenéricas, para que o alumnado curse soamente cinco ou seis por curso (área de linguas; área de ciencias; área de artes, etc.)

- Diminuír o horario lectivo docente, para que a outra parte do horario laboral se dedique a planificar as aulas en colaboración con outros docentes do mesmo nivel e da mesma área xenérica.

- Diminuír, en consecuencia, a extensión da Lei Orgánica correspondente a unhas poucas páxinas, con obxectivos realistas e criterios honestos. En definitiva, con ideas claras e frases curtas.

O nihilismo mata

Juan Carlos Fernández Naveiro

IES Lucus Augusti – UNED Lugo

A forma máis pura de nihilismo é o exterminio. Na historia da humanidade o exterminio tivo moitas xustificacións mais, para poñelo en práctica, fai falta un vacío íntimo vivido como impotencia, perda, ameaza. Fai falta un delirio de omnipotencia.

Moito antes do inicio grego que diagnosticara Nietzsche, o nihilismo levámolo con nós dende o uso da razón, como unha ferramenta que xustifica o exceso en situacións adversas. Os tempos prósperos non son proclives ó nihilismo, que colle azos cando se reacciona ante a evidencia dos propios límites, nun intento de negalos. O nihilismo é a negación dos límites.

Podemos chamar exterminio ás matanzas dos tempos antigos? Todo depende do alcance dos conceptos. “Sabede que Deus deume o goberno da terra dende Oriente a Occidente”, advertía Gengis Khan na súa campaña asiática, con palabras non moi distintas ás que se usaban nas expedicións das Cruzadas, que remitían á súa vez a Abadón, o anxo exterminador que na Biblia viña para castigar ós inimigos de Deus. A protección divina serve como escudo protector fronte o nihilismo, erixe un altar no que opera unha lóxica sacrificial que vai da man do encantamento do mundo e da inserción da morte masiva nunha orde superior. Ademais, faltaba suficiente capacidade exterminadora en termos absolutos (aínda que sobre eso é difícil facer comparacións²) pero, nas sociedades industriais, o exterminio se converte nun sistema de produción que alcanza unha escala nova e produce fenómenos específicos. Benjamin Constant advertía do monstruoso de combinar o espírito de conquista antigo co utilitarismo moderno, para facer unha guerra sen valores relixiosos nen límites morais: “resultarían alleas as causas de exaltación que antaño ennobrecían incluso o exterminio”³. Raza, clase, nación, serviron como novos suxeitos dunha vontade de poder que transformou a guerra nunha empresa racional con fins económicos, lexitimando unha extracción masiva de recursos materiais e humanos que servía para soste-la diferenza antropolóxica radical.

Hai un impulso nihilista na universalización do valor de cambio que Marx identificaba como a lóxica profunda do capital. Esta lóxica ten un sentido de inicio liberador, mais prepara o terreo para un dominio máis irresistible e feroz. O capitalismo destrúe as formas tradicionais de vida antes de implantar unha igualación mercantil na que solo subsisten as diferenzas de clase, con tendencia a ser tamén diluídas no

² Na chamada rebelión de An Lushan na China do século VIII estímase que poideron morrer ata 36 millóns de vítimas, o que suporía ata o 15% da poboación mundial (frente o 2% da Segunda Guerra Mundial se a estimamos en 55 millóns de mortos, que farían dela a maior masacre en termos absolutos).

³ Constant, B. (2008), *“Del espíritu de conquista y de la usurpación”*, Madrid: Tecnos, p.24.

turbocapitalismo de consumo. Pero non adiantemos, e sobre todo non botemos atrás responsabilidades propias. Tamén a morte de Deus, que servía para liberarse de ideais opresivos, sigue sendo para moitos (nomeadamente nos extremos do arco político) culpable do relativismo, a posverdade e as formas últimas de nihilismo. Cada época ten seus condicionantes históricos.

Máis acó de excesos xenealóxicos (ós que Nietzsche era tan afeitoado), podemos entender a historia do nihilismo contemporáneo como atravesada por tres modelos principais: o colonial, o totalitario e o neoliberal. Só pretendo facer un pequeno apunte sobre estes tres modelos que, se acaso, contribúa a unha interpretación do fondo nihilista da historia contemporánea de occidente. A condición común de posibilidade é o propio saber moderno, consolidado co positivismo decimonónico e o ethos utilitarista, sobre o cal eses tres modelos formarían parte dun proceso continuado de expropiación de recursos (materiais e humanos), que aínda revestido cos oropéis do progreso non por eso disimulaba o mesmo fondo nihilista.

(Primeiro) Entre 1875 e 1914 as potencias coloniais repartiron un cuarto da superficie da Terra. O dinamismo económico e as capacidades militares pulaban para captar recursos alleos e ampliar mercados, o que cara dentro servía para combater o desemprego nas metrópoles en plena industrialización. A conquista e repartición de territorios e a concentración masiva da propiedade da terra foron funcionais tanto para a expansión económica como para darlle pulo á propia identidade nacional, proceso que tivo o reverso de someter e desposeer a innumerábeis poboacións autóctonas e expropiar seus modos de vida. Millóns de campesiños tradicionais convertéronse en servos debedores da metrópole, ou proletarios rurais aos que o desenvolvemento occidental ancorou ó seu atraso.

O desenvolvemento económico dos últimos 150 anos nos países occidentais foi posible por ese proceso de expropiación colonial, unha continuación ampliada do exterminio que viña practicándose desde o inicio do comercio de escravos. Certo que as ideas ilustradas abriran o camiño ó universalismo antropológico, pero a abolición da escravitude tivo uns inicios moi tímidos, contrarestados polo darwinismo social imperante e as explicacións pseudocientíficas dos comportamentos prototípicos das razas. Ademais, a expansión colonial non se consideraba propiamente unha guerra (que como tal solo tiña lugar entre Estados) senón o mesmo avance da civilización contra da barbarie, cun espírito de empresa que fornecía o espírito de conquista de valores utilitarios.

Dando un salto para concluir, digamos que pese a darse os procesos de descolonización, a expropiación colonial non parece ter rematado. Os grandes propietarios occidentais souberon dotarse de lexións de socios autóctonos para xestionar a descolonización, pero a estrutura da propiedade herdada do extractivismo colonial non foi revertida. No que se chamaron países subdesenvolvidos formáronse novas élites locais, medíndose o desenvolvemento pola integración desas elites coas que comandaron os novos procesos globais. E así, dunhas elites a outras.

(Segundo) O segundo modelo foi o totalitario, co programa nazi como nihilismo canónico. Se o colonialismo aínda podía facer gala de valores ilustrados, por máis que foran excusa da mala conciencia do imperialismo que levou á Primeira Guerra Mundial, na Europa de entreguerras dase unha mutación no novo medio da sociedade de masas, que impugna como decadencia aqueles valores, basicamente os do liberalismo. O totalitarismo impugna a democracia liberal desde unha nova formación imperial, de corte biolóxica, que extrema o nihilismo porque pretende destruír toda opción a un horizonte humano común. É a clausura racial da nación, a constitución extrema dun “nós”, fronte a un “eles” que deben ser directamente exterminados. Cara dentro un corpo social pechado, incluso unha subxectividade formateada na adhesión incondicional a ese nós encarnado no líder; cara fóra, a busca de espazo vital.

O modelo totalitario abarca todas as fronteas: desde as xustificacións elaboradamente ideolóxicas (a hixiene racial, o antisemitismo, a mística da guerra) ata os pragmáticos e detallados plans de exterminio (Hungerplan, coas categorías dos “ben alimentados”, os “insuficientemente alimentados”, os “hambreados” e os “exterminados por fame”, cada unha coa súa estrita asignación de comida⁴), apoiados cos novos recursos da sociedade de masas, por exemplo a publicidade, para reforzar ese entramado que no cumio remata no culto ao líder. O obxectivo non era solo inferiorizar unha masa social, senón a pura aniquilación, tanto física como moral, a supresión de todo rastro de dignidade ou individualidade. Velahí o nihilismo dos campos de concentración e exterminio, laboratorios de experimentación criminal que non se limitaban a producir a morte física senón aniquilar a singularidade, despersonalizar e borrar as pegadas da existencia da considerada poboación excedente⁵.

Non deixan de arrepiar as imaxes cadavéricas dos sobreviventes dos campos. Tratouse dunha forma de exterminio en vida, realizada con métodos de produción industrial que deixa unha mensaxe atroz: é posible aniquilar ós seres humanos sen a súa eliminación física, ata aí chega o poder, capaz non solo de domesticar a vida senón tamén de privar de significado á morte, e truncar así toda posibilidade de sentido. Nihilismo extremo do que quedou esa conciencia (lacerante pero pouco atendida) de que “despois de Auschwitz” non é posible pensar igual que antes, que non é posible seguir facendo poesía igual que antes, que nada pode ser igual.

Só queda un mal perfectamente banal, como o que identificou Arendt en Eichmann⁶, capaz de sacudirse toda responsabilidade e mesmo o odio baixo o manto da simple obediencia, alegando un perverso cumprimento do deber.

Poderíamos atopar acubillo intelectual coa condena de Eichmann, a derrota do nazismo e o breve escintileo posterior, cando a recién fundada ONU aproba a Declaración Universal de Dereitos Humanos. Con todo, tras uns anos de impulso ás

⁴ Caparrós, M (2015), *El Hambre*, 240.

⁵ Rubio, A. (2009), *Los nazis y el mal. La destrucción del ser humano*, 98.

⁶ Arendt, H. (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen.

loitas polos dereitos humanos e a descolonización, non queda a sensación de que, en sociedades anestesiadas no réxime da imaxe e a comunicación global, vivimos aínda baixo un automatismo similar ao que invocaba Eichmann? Baixo un réxime de exclusión para moitos, aínda que cambiasen os procedementos e teñan a pátina amable da democracia liberal?⁷ E aínda estos por canto tempo...

(Terceiro) Tras a derrota bélica do totalitarismo viñeron uns anos de crecemento económico e políticas redistributivas, que serviron para un avance nas condicións materiais dos países desenvolvidos (o que chamamos Estados de benestar); e aí chegou o neoliberalismo, reacción das elites iniciada no último cuarto do século XX que tamén se chamou globalización, última forma de nihilismo.

As taxas de crecemento económico comezaron descender nas décadas de 1960 e 1970 e, tras as dúas crises do petróleo e a caída da URSS, a resposta é ben coñecida: liberalización dos fluxos de capital, desregulación financeira, aumento explosivo da “creatividade” (mercados de derivados, fondos de investimento e demais innovacións financeiras). Fálase moito dos inicios destas políticas baixo a administración de Reagan e Thatcher, pero foi un marco común do que os demócratas foron entusiastas, como a anulación por parte da administración Clinton (1999) da Lei Glass-Steagal, que separaba desde décadas atrás as bancas de aforro e investimento. Mentres tanto en Europa a esquerda se domesticaba, con líderes como Felipe González, Tony Blair ou Gerhard Schröder, cuxo destino final na gran empresa acompaña como síntoma a unha autoindagación iniciada nos cascallos do Muro de Berlín a aínda hoxe inacabada sobre que se fixo mal e que se podía facer.

O chamado Consenso de Washington procedera a unha nova forma de nihilismo encuberto, articulando a competencia no mercado global mediante políticas de axuste do Fondo Monetario Internacional, con rebaixas fiscais ao capital e redución da protección social. Os tambores de crise ecolóxica comezaban a soar. O declive da forza de traballo, tanto agraria como industrial (co impulso da emigración ás cidades tras a Revolución Verde e a automatización da Terceira Revolución Industrial), pretende compensarse coa creación ideolóxica dun “capitalismo inmaterial” que prometía progreso e benestar e naturalizou o sometemento de calquera produto á lóxica financeira, incluídos os recursos alimentarios. O nihilismo dos campos é substituído por índices bursátiles como o Goldman Sachs Comodity Index (1991), co que produtos alimentarios esenciais foron convertidos en obxecto dunha especulación moi lucrativa para algúns executivos occidentais, pero desastrosa para poboacións enteiras dos países en desenvolvemento. Só un par de datos: entre 2003 e 2008 (ano crítico non só para as bolsas senón tamén para a estatísticas da fame) os investimentos financeiros en produtos alimentarios incrementaron desde 13.000 millóns ata 317.000 millóns de dólares, case vinte e cinco veces máis, coa consecuencia do aumento disparado dos prezos para o consumidor local. E outro: a especulación co prezo do trigo na bolsa de Chicago move cincuenta veces máis

⁷ É a tese do “totalitarismo invertido”, sostida por Sheldon Wolin (2008), “Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido”, Buenos Aires: Katz.

diñeiro que o valor da produción mundial de trigo⁸. A economía real queda excedida con moito pola creatividade financeira.

As dificultades de acceso a un sustento básico para centos de millóns de persoas (828 millóns, segundo estimación do Programa Mundial de Alimentos da ONU) é unha realidade que non nos abandonou no século XXI, ao contrario, é unha variable reforzada desde múltiples fronteas, como as reiteradas subas de prezos dos alimentos, ou as apropiacións de terras ("land grab"), que desde 2007 experimentaron unha grande aceleración, xusto ao comezo do desastre financeiro, coma se urxise un retorno ao chan nutricional da economía real. Matar de fame xa forma parte dunha guerra silenciosa que castiga sobre todo a mulleres e nenos, mentres a resposta é un repregamento para defender posicións vantaxosas no mercado. Os países da OCDE empregan seis veces máis diñeiro en subsidiar a produción agraria propia que en axuda humanitaria, un resto destinado a poboacións que desde o punto de vista dos centros de poder xa foron declaradas superfluas. Aínda que se saiba que é posible, economicamente, acabar coa fame no mundo. Isto tamén é nihilismo.

Un nihilismo que pode estar dando novos pasos ó retirar unha axuda humanitaria que xa era insuficiente. Primeiro conquista (con exterminio) para fortalecer o Estado, despois exterminio directo por un Estado sen límites, ata chegar a un exterminio indirecto por redución do Estado e precarización social, subsidiando a pobreza e creando poboacións dependentes. Agora pode que incluso ese mínimo lazo se rompa. Da globalización queda un novo estado natural que normaliza o exterminio, un mundo que parece feito para soportar diferenzas extremas nas condicións materiais de existencia, sen Deus pero co mesmo efecto dunha vontade cega e incomprensible.

Con muros de separación e cámaras de vixilancia para crearlle sensación de inexpugnable ó habitante da caverna portátil.

Referencias bibliográficas:

- Caparrós (2015), *El Hambre*, Barcelona: Anagrama.
- Constant, B. (2008), *"Del espíritu de conquista y de la usurpación"*, Madrid: Tecnos.
- Herrera Guillén, R. (2009), *Adiós al orden. Una historia sobre la deriva del Estado europeo hasta nuestros días*, La Coruña: Espacio Cultura Editores. - Rubio, A. (2009), *Los nazis y el mal. La destrucción del ser humano*, Barcelona: UOC.

⁸ Caparrós, op. cit.: 323, 324.

Capitalismo e Nihilismo

Manuel A. Fortes Torres

manuel.a.fortes@edu.xunta.gal

1. Imos entender por *Nihilismo* a ausencia de criterios, de valores absolutos, de referencias. E o proxecto moderno xa incorpora esa posibilidade cando nos desvela unha verdade, unha realidade que, como tal, está sometida á racionalidade, ao cálculo, á medición, á cuantificación, á planificación; e para ser posíbel isto debemos supoñer un mundo descualificado, homoxéneo, indistinto, inerte: o continuo ilimitado (único modo de remisión calculística: non cabe isto nun mundo cualitativo).

E o tempo infinito é a outra esixencia, por canto a representación remite á presenza, ao presente, á perda do sentido temporal. Tamén o tempo infinito está sometido á medición, pero, tamén, cada corte que se faga é perfectamente arbitrario, dada a unidade esencial, a mesma indistinción temporal.

Este proxecto moderno, que veremos que non é outra cousa que o proxecto capitalista, é a do dominio total do ente por parte do home (mediante a verdade representativa, a ciencia e a técnica, a descualificación do mundo). O paradoxo (?) está en que este destino epocal tamén acaba concibindo ao home mesmo como a un ente, pois non podía ser doutro modo, e como ente tamén sometido ao control e á planificación científico técnica: este predominio óntico obxectivo marca este tempo de penuria e de alienación.

Esta verdade acabará sendo expresión e condición da emerxencia dunha nova hexemonía (tarde o que tarde en facerse efectiva).

Polo mesmo, estamos tamén na consumación do *Nihilismo*, pois os entes perderon o seu valor, dado que son todos iguais, dada a necesaria indiferenciación entre eles, a súa descualificación esencial.

Estamos, en fin, na época do *totalitarismo*, da unidade esencial, da ausencia de diferenzas substanciais, convertidas en meros accidentes cuantificábeis (en tempo).

E a figura política da metafísica moderna é a democracia. A democracia é a expresión política desa indiferenza e unidade propias da sociedade moderna (xa o intuía Machiavelli cando vía a República como o sistema propio dunha sociedade estábel, en tempos de normalidade e presuposta unha unidade social: quedaban os tempos de excepción para as épocas de crise). Unha sociedade na que non hai diferenzas, na que todos somos iguais, a sociedade do "consenso entrecruzado", na que queda fóra da "razón pública" só o que a pon en cuestión, precisamente.

A forma política do *Nihilismo*, da Metafísica, pode ofrecer outras caras -para tempos de crise, como dicía o florentino-, pero todas o son do mesmo -o *produtivismo*, que dicía un Marcuse-: chámese americanismo (din que dicía alguén que alí xa non facía falta policía para *manter a orde*), "bolchevismo" (ou, mellor, stalinismo?) ou nazismo (ou fascismo) -estes últimos caricaturas do primeiro: o dominio total da alienación, do consenso nihilista.

2. Mais esa non é *a verdade moderna*, é *unha verdade*. Precisamente se hai un discurso, por exemplo o cartesiano, que nos fundamenta a mesma, o tal discurso transcende, e necesariamente ten que ser así, a tal verdade; non reduce, e non podería facelo, a súa propia existencia como discurso sería imposible. É como na famosa escaleira do Wittgenstein do *Tractatus*; a pretensión de que hai cuestións das que non se pode falar contradí, precisamente, o moito que el fala do que non se pode falar. Isto é, se non se puidese falar só habería o baleiro, mais que el fale, e moito, diso, contradí xustamente, é evidente, a tal imposibilidade. Pois o mesmo para o que é o tema ao que nos estamos a referir. Se hai un discurso sobre *a verdade* é que hai algo máis que “esa verdade”, polo menos *a verdade* que fala desa “verdade”.

Ou o mesmo se pensamos en Kant; por exemplo, pretender que a única verdade é aquela da que se nos fala na *Crítica da Razón Pura*, a dos *xuízos sintéticos a priori*, é non decatarse de que nesa obra estase a establecer *outro discurso* que aquel que, se quedamos na aparencia, sería o único posíbel, *verdadeiro*. Como vai acabar co discurso metafísico como discurso se o que se está a proceder é a un discurso metafísico, que pretendemos *verdadeiro*? É máis, como podería dicirse que ese discurso, e o que se di nel, non sería verdadeiro e que o único discurso verdadeiro sería aquel do que aí falamos, cando aí dicimos, xustamente, que ten que darse para que haxa *verdade*? Noutras palabras, un discurso sobre as *condicións de posibilidade* dos fenómenos é claramente doutro tipo que un discurso sobre os *fenómenos*; é máis, por así dicir, aquel discurso resulta ser máis *verdadeiro* que este, precisamente porque remite á súa *esencia*, *defíneo*, e faino, así, como un tipo de discurso, obviamente non como “o único”. Ademais, o mesmo Kant escribe outras obras, desenvolve outros discursos que, no seu mesmo título dise, son *discursos metafísicos*; isto é, discursos imposíbeis, ou “falsos”, se só houbese “unha verdade”, da que se fala aí, precisamente.

En conclusión, a filosofía moderna é ela mesma patentización da pluralidade discursiva; e, polo mesmo, do definíbel, da desigualdade, da substancialización, da transcendencia; que, en suma, a racionalización non se reduce ao cálculo, non esixe a homoxeneidade, a eterna repetición do igual.

3. Sería imposible, non tería sentido, pretender un discurso filosófico, pretender que hai filosofía, se só houbese cálculo, coas súas condicións de existencia, que implicaría unha “única existencia posíbel”. Xustamente non habería nada, e non podería haber filosofía. Mesmo dicir algo ao respecto é expresión da imposibilidade do baleiro. Hai algo. Hai razón. Hai *verdades*. Hai *diferenza* entre a *análise* e aquilo do que é análise, entre o discurso e aquilo que *aparece* no discurso. Hai *diferenza*, ten que habela para que sexa filosofía, entre o *ser* e o *ente*. A análise do igual lévanos á necesidade esencial da desigualdade; a análise do cuantitativo resólvese, necesariamente, na existencia de diferenzas cualitativas; a análise da ausencia de valores lévanos

necesariamente a que están a “actuar” uns valores e, polo tanto, á posibilidade da superación desa aparencia. *Dialéctica*.

Toda a filosofía moderna é, en canto existe esa filosofía, manifestación da *pluralidade*, das *diferenzas cualitativas*, da *substancialización*. Necesariamente ten que ser iso, se é, e necesariamente é, polo mesmo, *crítica*, no seu máis propio sentido, dese *reducionismo* (*ontolóxico, epistemolóxico, axiolóxico*). Non hai *fin da historia*.

Esa *crítica* atopámola, sobre todo, neses dous grandes sistemas *críticos* coa modernidade, que, polo mesmo, son consecuencia necesaria da modernidade, de tal modo que a *crítica*, determinación das *posibilidades e límites da modernidade*, exprésase no *des-velamento* da *mentira moderna*, da presunta colonización da modernidade por unha das súas *posibilidades*, que se quere presentar, unha impostura, como “a única verdade”. Naturalmente, está de máis dicilo, eses dous sistemas son os de Marx e Nietzsche.

4. Diciamos máis enriba que esa *verdade* vehiculará unha nova hexemonía social, será expresión dun novo modo de entender e de exercer o poder, o dominio. Esa verdade converterase en hexemónica na medida en que estea a ser funcional á imposición dunha nova orde, dun proxecto político-social, dun dominio, que se “materializará” nunha *nova economía*; e esa nova economía será, á súa vez, expresión da consumación do señorío dun sector social, dunha clase social, que se representa positivamente como o suxeito desa orde e que, na súa conciencia, concíbese como a sociedade, sociedade que reduce a súa realidade á da mercantilización da vida. E a esa clase acabaráse chamando a *burguesía*.

En suma, esa *verdade* é a *verdade da sociedade capitalista*; esa é a *verdade do baleiro*, da ausencia doutro criterio que non sexa aquel, non recoñecido como tal (imposíbel, por contradictorio, de recoñecerse como tal criterio), precisamente, que é no que consiste o seu *ser*: o *beneficio*, a *acumulación de capital*. Non hai máis nada: o poder dese criterio é o poder *sistémico capitalista*. *O capitalismo é constitutivamente nihilista*.

5. A *crítica* marxiana da *sociedade capitalista* é o que este expresa na *teoría do valor*, cuxo desenvolvemento é o que realiza na súa principal obra. Comeza partindo da constatación de que o que *hai*, o “real”, para a sociedade burguesa, son *mercadorías*; nada é propiamente se non pode reducirse a iso; a continuación procede, no dito desenvolvemento, a investigar en que consiste ese específico modo de ser; e o que acaba construíndo, esa ontoloxía subxacente a tal sociedade, resulta ser o dunha construción dun modelo, dunha estrutura, á cal poderemos chamar estrutura da sociedade moderna, lei económica da sociedade moderna, ou, tamén, modo de produción capitalista. Sendo a produción o proceso no que as cousas chegan a *ser* o que son: *mercadorías*; a produción é, entón, o ámbito de constitución do ente na modernidade: nada é se non resulta ser unha mercadoría, se non é produto dun

proceso produtivo, en definitiva. E os tales obxectos económicos distínguiranse cuantitativamente, non habendo entre os mesmos diferenzas substanciais. Será a cantidade de tempo de traballo socialmente necesario que acumule cada un o que diferenciará a uns de outros. Será a *substancia do valor*, que, como tal, permanece oculta, só *des-velada* na análise.

Na análise descubrimos a *substancia do valor*; na análise descubrimos a *diferenza substancial* entre os homes, en función da súa relación co proceso de *producción* do que, na *ideoloxía nihilista*, é o único que hai, as *mercadorías*; na análise descubrimos que, por iso, hai un antagonismo, unha *diferenza substancial*, entre os axentes necesarios para que se realice o *valor*, que hai *clases sociais*; descubrimos o fenómeno da *plusvalía*; descubrimos que hai e en que consiste a *explotación*; descubrimos, pois, que o mellor modo de denominar a ese antagonismo social, que atende á esencia do seu *ser*, é o de *loita de clases*. En fin, na análise descubrimos a *substancia da sociedade capitalista*, a *mercantilización*, a *perda do ser*, o *reducionismo entitativo*, o *resentimento cara a vida*.

Ao dicir que todo o que é concíbese como *mercadoría*, para a *sociedade capitalista*, é a súa *verdade*, a súa *autoconciencia*, convertida en *conciencia natural*, non só se refire aos obxectos inertes, senón que tamén ao *home* concibido do mesmo xeito, como resultado dun proceso produtivo, e como tal adquire un *valor*, que é maior ou menor polos mesmos motivos que calquera outra *mercadoría*, polo tempo de traballo socialmente necesario que requiriu a súa *producción*. E as referencias aos mesmos, na linguaxe capitalista, exprésao claramente, non se trata de metáforas, senón de pura linguaxe descriptiva; por exemplo: *capital humano*, *mercado de traballo*, etc. Polo mesmo, cando as referencias aos seres humanos non son obxectualizantes, reificadoras, alienantes, en definitiva, non caen nese *reducionismo*, entón estamos xa, sexamos ou non conscientes diso, expresando unha *crítica* a esa *ontoloxía unidimensional*; estamos abríndonos a unha *crítica* a unha *verdade* que se pretende totalizante, que se pretende a verdade. E, ao mesmo tempo, estamos a manifestar a esencia castrante desa linguaxe unidimensional e estamos a patentizar a pluralidade.

6. A consecuencia, iso tamén nolo *desvela* a análise de Marx, é que o dominio capitalista coas súas características lévanos a *estar* nunha realidade *nihilista*. E o *nihilismo* resulta, así, tan colonizador do mundo da vida precisamente porque non somos conscientes do seu poderío, do seu señorío. Isto é, estamos no *nihilismo* xustamente cando este rexe inconscientemente, como *de sentido común*, como *a orde normal das cousas*. Con Marx iso recibiu o nome de *ideoloxía*, ou sexa a *conciencia de si* da *sociedade burguesa*, *estar* nela. Vivimos así, nun *mundo de cousas*, sendo nós, os humanos, unha *cousa* máis. Non hai *criterios* por riba, non hai *valores* alternativos (ao *valor de cambio*, o único realmente existente, colonizador do *valor de uso*, que, polo mesmo, non se concibe como remitindo a un *valor substancial*, senón como expresión do que *hai*).

Pode semellar paradoxal, pero forma parte do mesmo autoengano *ideolóxico*, a pretensión do innecesario e absurdo de ir máis alá, porque xa está, ese “máis alá” está “presente” reiteradamente, abusivamente, en realidade. Referímonos á sobreabundancia de termos (que non conceptos) axiolóxicos pretenciosa e falsamente “humanizadores”: é cháchara; é falar por falar; pero xustamente, para que non falemos propiamente diso, conceptualmente, senón quedándonos sempre na aparencia, xustamente porque o *nihilismo* significa que non hai nada máis que *aparencias*, que significantes *baleiros*. O mellor modo de “impedir” que algo sexa é dicir que xa é. Así, podemos falar insistentemente de *democracia*, *dereitos humanos*, *xustiza*, *moral*... Explicóunolo claramente Marcuse cando nos falou do *home unidimensional* e, en concreto, para o que estamos a referirnos, da *linguaxe unidimensional* e do *pensamento unidimensional*.

Todos eses conceptos mencionados non son, no *capitalismo nihilista* (unha redundancia), conceptos, son palabras baleiras de significado; ou, se se quere, co que Marcuse chamaba un significado operacional; ou sexa, que, se ao dicir do segundo Wittgenstein, o uso é quen dá o significado, entón quen ten a capacidade de “decidir” o uso que hai que darlle ás palabras, está “decidindo” o significado que *debe ter*; isto é, que *non debe ter significado*, senón que debemos *usalos* segundo se nos di que debemos *usalos*, nos que *estamos*.

Por exemplo, ás veces acúsase a alguén ou a algún goberno de *dobre moral*, ou *dobre raseiro*, ou *dobre vara de medir*. Mais aceptar esas expresións xa é caer na trampa, na trampa do *nihilismo*, sería aceptar que hai algunha *moral*, algún *raseiro*, algunha *vara de medir*, e que, nalgúns ocasións, non se aplican por razóns “inconfesábeis”, pero normalmente ben coñecidas. Pero é mentira: *non hai moral*, *non hai raseiro*, *non hai varas de medir*. Logo non as hai dobres nin triples nin cuádruples. Non hai *criterios*, mais que o que se oculta como tal, o dominante, o *velado ideoloxicamente*, o interese económico, o beneficio. Xa nolo viña a dicir Machiavelli, aínda que non así, os gobernos deciden, sempre, *en capitalismo*, en función da *razón de Estado*, dos intereses económicos, da obtención dos beneficios polas elites económicas (e, consecuentemente, políticas) dominantes: esa é a única “moral”, o único “raseiro”, a única “vara de medir”. Debería ser innecesario poñer exemplos, de como a defensa “dos dereitos humanos” e da “democracia” eran os “valores” dominantes na “comunidade internacional”. A historia amosa que era propaganda, cháchara, palabrería. E segue a ser.

7. En fin, estamos onde estamos por mor dese esquecemento do ser, por ese estar perdidos no ente, e nunca mellor dito iso de estar perdidos no ente, ou entre os entes, como un ente máis, como unha *mercadoría* máis, no ente que tamén acabamos sendo nós para esa interpretación na que estamos, que é a interpretación do mundo do *sistema capitalista*.

Mais ao dicir que “vivimos” no *nihilismo*, que *estamos* no *nihilismo*, estamos patentizando que hai algo máis, estamos xa a realizar unha conceptualización

sistémica. *Pensamos no nihilismo*; non, simplemente, *estamos nel*. É xustamente non *pensar*, non *conceptualizar*, non expresar con *ideas* esa realidade o que sería *estar sulagado* nela. Isto último é o que procura a *ideoloxía burguesa*; isto último é a *conciencia de si burguesa*. Mais como cabe, e é o que estamos a facer, *pensar* sobre iso, cabe transcendela; cabe, polo tanto, a análise do que é *en si* esta sociedade, cabe a análise do que é *para nós*. E como cabe a análise cabe transcender a *ideoloxía* e cabe *des-velar* a auténtica realidade; a realidade das diferenzas substanciais, ocultas polo *sentido común* dominante, o *sentido común* de aceptar *acriticamente*, *sen pensar*, o que é.

Se na análise *des-velamos a lei económica da sociedade capitalista*, a súa *estrutura*, entón non estamos prendidos dela, senón que posuímos a *liberdade* de descifrar as *diferenzas substancias* subxacentes, reais. Nese movemento da conciencia consiste a nosa liberdade, xusto o contrario dun pretendido movemento que coa “palabra” oculta o concepto, o presunto movemento sempre igual, movemento sen movemento, eterna repetición. Movemento da conciencia, *fenomenoloxía do espírito*, ese é o camiño para o *saber*.

8. De aí que a *crítica*, no seu sentido propio, á modernidade, aparentemente consumada como *sociedade capitalista*, teña que ser necesariamente *crítica* a ese *nihilismo* imperante, hexemónico. Niso consiste a *loita contrahexemónica*, na *negativa a aceptar o que xa é*, que haxa que *estar* niso; máis ben, que é a “gran estafa”. A súa denuncia tomará a forma de denuncia desa falsa igualdade, desa aparencia da igualdade, da cháchara da igualdade; do rexeitamento de toda a palabrería *burguesa* orientada a *tapar* coa súa unidimensionalidade lingüística toda orientación a descifrar o verdadeiro sentido *conceptual* co que abrir o *pluralismo* fronte ao que se pretende, negándoo insultantemente, non ser máis que o *pensamento único*, pero que, así expresado, é un radical oximorón, pois o *pensamento*, de ser tal, *non é, non pode ser, único*.

Fronte ao *estar* no *nihilismo* oponse a toma de conciencia, *conciencia de clase*, de vivir nunha sociedade hexemonicamente *nihilista, capitalista*, unha *sociedade administrada*. O *nihilismo*, a súa *asunción radical*, como fonte de forza, fronte do *nihilismo* como fonte de febleza, como *resentimento cara a vida*, que é a falta de conciencia do seu dominio e é no que consiste precisamente ese *totalitarismo*. O que quere dicir que a toma de conciencia da realidade, coa súa *negación determinada*, é o primeiro paso para a súa *superación*.

De aí a oporse á *política (burguesa)*, á *democracia (burguesa)*, ao *socialismo (burgués)*. Oporse a entender a humanidade como *masa*, que non é oposición ás *masas revolucionarias* marxianas (estas, para ser tales, revolucionarias, tiñan que ter *conciencia, conciencia de clase*), senón á *chusma*, ao “*espírito gregario*” (que, por iso, non é *espírito*). Que é opoñerse á *heteronomía*, en nome da *autonomía*. Oporse, pois, a ese estar perdido na *inautenticidade* (de *non ser o que é*, ou sexa, *alienado do seu ser substancial*), a perderse na cotidianeidade do *se* impersoal, ser un cos demais, marcado pola impropiedade, a aparente procura de seguridade perdéndose entre os

entes, no horizonte cotiá, na cousificación, sendo un máis entre eles nese saber certo e exacto (na *paz* do cemiterio da humanidade como tal), pero encubridor do seu auténtico ser, que lle leva, ou no que consiste, a esa *caída esencial*, que é a renuncia á *vida*, ao *ser* e ao *tempo*.

De aí, a oposición á presunción de igualación e reivindicar a *diferenza*, a *excelencia*, a *distinción*, a *xerarquía*, a *aristocracia* (como no seu mellor sentido grego: os *mellores*, os *conscientes*, os *non alienados*, os *vitais*, os *vivos* -acaso ser *mercadoría* non é senón unha maneira de estar *mortos*?-: a *aristocracia de espírito*). De aí a reivindicación do movemento, do cambio, da vida; fronte a iso a inmutabilidade, o sempre igual. Que lembra a aquilo de *ser por si*, *ter movementos propios* (estar *vivo*, *ter alma*) fronte a *ser por outros*, como as *mercadorías*, como a *mercantilización da vida* (outro oximorón, se é *vida* non pode *mercantilizarse*; xustamente a aceptación da *mercantilización* é *renuncia á vida*). De aí tamén buscar *compañeiros de viaxe* e non *seguidores*, *gregarios*; só os compañeiros de viaxe seguen o mesmo camiño, posúen a mesma conciencia, o mesmo *espírito*, oriéntanse ao mesmo fin: ser *o que somos*, *fins en si mesmos*, *xamais medios* (por exemplo, para a reprodución do capital, para o *beneficio*): a *dignidade* non ten *prezo*. Se *hai medo á liberdade*, o medo do gregarismo, non hai conciencia, non hai saber, non hai autenticidade.

9. Pensar, meditar, superar a alienación, esixe recuperar a pregunta que pregunta polo ser; esixe buscar a luz, o sentido do ser, o horizonte, o fondo a partir do cal algo é algo e algo pode ser comprendido. Por aí iremos no camiño da diferenza ontolóxica, da recuperación do cualitativo, do fin da *explotación* e a *alienación*.

Isto é, necesítase a *superación* dunha *vida* (*non-vida* propiamente, *desprezo da vida*) dunha humanidade *adocenada*, *integrada na orde cotiá* dun *mercantilismo anestesiante*; *superarse* nun *novo home*, un *transhome*, capaz e disposto *espiritualmente*, *socialmente*, a autoelixirse e autocomprenderse na verdade do seu ser, é dicir, asumir o seu si propio, superar a alienación existencial, a perda de si, pois só así, *acción consciente transformadora*, cabe a saída da *prehistoria* para a humanidade.

En efecto, expresións ben coñecidas na historia da filosofía son a *morte de deus*, e a súa, aparentemente, oposta, que *só un deus pode salvarnos*. Mais ningunha das dúas remite a ningunha *teoloxía*, senón a algo máis, e nunca mellor dito, *transcendente*; o primeiro remite á aludida *perda do ser*, a un estar sometidos ao *dominio do ente*, a que non hai sentido algún, a que *non hai transcendencia algunha*, ao dominio vulgar e misarábel dunha *sombría inmanencia*, do *capital*. E xustamente ao que se apela coa segunda expresión é á recuperación do sentido do *ser*, a esa *transcendencia do ente*, que non pode ser obxectivo posíbel de ningunha *política burguesa*, sería quedarnos no mesmo, pretender o absurdo, o imposíbel, de *superar* o *dominio do ente* desde o ente mesmo, ir máis alá, superar o *nhilismo* sen a conciencia do seu dominio *imperial*; unha versión máis da *ilusión institucional*, do “inxenuo” *reformismo*, quizais a mellor expresión fáctica da *revolución pasiva*. Necesitaríase

dunha *nova política*, da *Gran política*, a *política de verdade*, porque é a única, precisamente, que pode afrontar decisivamente o *acontecemento transcendental* da *revolución*, da *superación do nihilismo*.

Superación do nihilismo, superación da sociedade capitalista, revolución.

Lucidez ou barbarie (nihilista, capitalista).

BIBLIOGRAFÍA

- DESCARTES, René: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Espasa Calpe, colección Austral, Madrid, 1975
- FORTES TORRES, Manuel A.: “Heidegger e a política”, A Trabe de Ouro nº84, Outubro-Novembro-Decembro 2010.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- HEIDEGGER, Martin: *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980.
- HEIDEGGER, Martin: *La afirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933- 1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Salamanca, 1996.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara, Madrid, 1978.
- KANT, M.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, colección Austral, Madrid, 1981.
- MARCUSE, Herbert: *El hombre unidimensional*, Ariel, colección ariel quincenal, Barcelona, 1981.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Historia de la filosofía II*, Istmo, colección Fundamentos, Madrid, 1994.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Heidegger y su tiempo*, Akal, colección historia del pensamiento y de la cultura, Madrid, 1999.
- MARX, Karl: *El Capital*, Siglo XXI de España Madrid, 1975.

Do absurdo obtiven tres consecuencias: a miña rebeldía, a miña liberdade e a miña paixón. Co só xogo da conciencia transformo en regra de vida o que era invitación á morte.

Albert Camus

Burlarse da filosofía é filosofar de verdade. **Blaise Pascal**

Queredes un nome para este mundo? Unha solución para todos os seus enigmas? (...) Este mundo é vontade de poder e máis nada! E tamén vós mesmos sodes esa vontade de poder e máis nada!.

Nietzsche

Aprender a mentir e a converter a mentira en arte para salvar a vida. **Ingmar Bergmann**

E que necesidade o impulsaría a nacer antes ou despois, partindo da nada? **Parménides**

En español, "añoranza" porvén do verbo "añorar", que provén á súa vez do catalán "enyorar", derivado do verbo latino "ignorare" (non saber de algo). Á luz desta etimoloxía, a nostalxia revélasenos como a dor da ignorancia. Estás lonxe, e non sei que é de ti. O meu país está lonxe, e non sei que ocorre nel. **Milan Kundera**

Debernos extraer a forza para vivir e as razóns para actuar do coñecemento das nosas auténticas condicións de vida **Simone de Beauvoir**

Non hai máis que un problema filosófico verdadeiramente serio: o suicidio. Xulgar se a vida vale ou non vale a pena de vivila é responder á pregunta fundamental da filosofía **Albert Camus**

Benvinda a estas liñas. Hai unha guerra en marcha, pero tratarei de que te encontres a gusto. Non sigas a miña conversa, só é nerviosismo Non fixen o amor contigo cando eramos estudantes do Leste. Dende logo que a casa está cambiada, o pobo será ocupado dentro de pouco. Retirei todo aquilo que puidera servir ao inimigo. Estamos sós ata que cambien os tempos e todos aqueles que foron traizoados regresen, como peregríns, a este momento, en que nos negamos a darnos por vencidos e a chamar poesía á escuridade. **Leonard Cohen**

Quizais cando nos atopamos desexándoo todo, é porque estamos perigosamente preto de non desexar nada. **Sylvia Plath**

A triste verdade é que a maior parte do mal fana persoas que nunca se deciden a ser boas ou malas **Hannah Arendt**

*..Fomos ficando sós
o Mar o barco e mais nós
...Roubanron-nos o Sol
...O paquebote esmaltado
que cosía con liñas de fume
áxiles cadros sin marco
...Roubaron-nos o vento
...Aquel veleiro que se evadeu
pol-a corda floxa d'o horizonte
...Este oucéano desatracou d'as costas
...e os ventos d'a Roseta
ourentaron-se ao esquenzo
...As nosas soedades
veñen de tan lonxe
como as horas d'o reloxe
...Pero tamén sabemos a maniobra
d'os navíos que fondean
a sotavento d'unha singladura
...N-o cuadrante estantío d'as estrelas
ficou parada esta hora:
...O cadavre d'o Mar
fixo d'o barco un cadaleito
.....Fume de pipa..... Saudade
.....Noite..... Silenzo.... Frio
.....E ficamos nós sós
.....Sin o Mar e sin o barco
.....nós.*

Manuel Antonio