

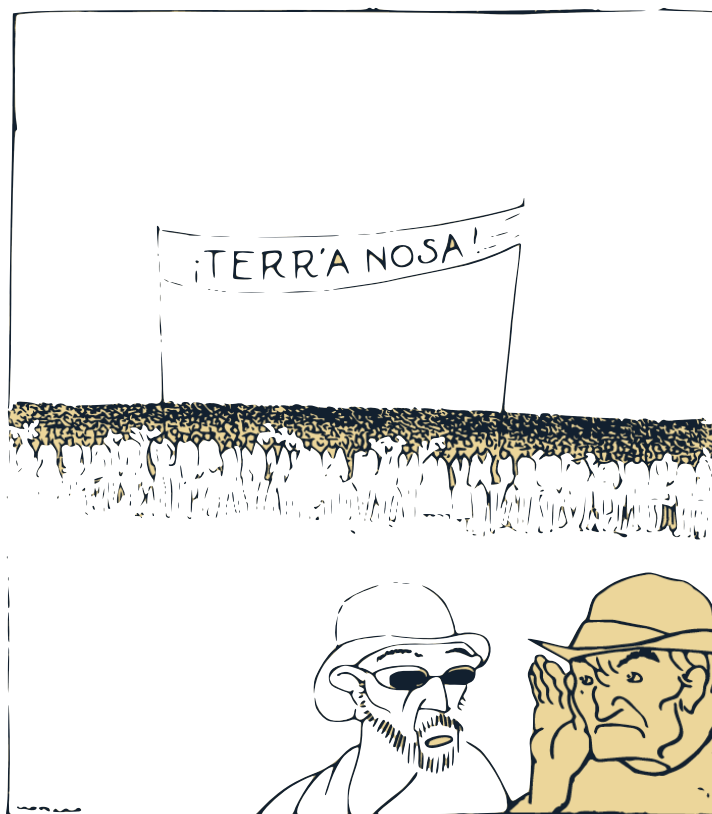


PROGRAMA

NOTAS SOBRE AS CONFERENCIAS

COMUNICACIÓNS:

- ✂ Manuel Anxo Fortes Torres
*A REVOLUCIÓN DE OUTUBRO E A
IDEA DO COMÚN*
- ✂ Juan Carlos Fernández Naveiro
VERTEBRAR O COMÚN
- ✂ Luís G. Soto & Miguel Ángel
Martínez Quintanar
*PENSAMENTOS DE COMUNIDADES,
FILOSOFARES DO COMÚN*



AULA CASTELAO
DE FILOSOFÍA
www.aulacastelao.com

NOTA: Este dossier 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: 978-84-09-00480-5





XXXV

SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA E O COMÚN



PROGRAMA

NOTAS SOBRE OS COMUNICADORES:

currículos e resumos





PROGRAMA

MAÑÁ

PENSAR A RES PÚBLICA

TARDEOS RETOS DE GALICIA COMO
COMUNIDADENOITEO COMÚN NA ENCRUCILLADA; OS
RETOS DA CONSTRUCCIÓN DO COMÚN
NA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

LUNS 2

Mulleres e a reconstrución do
común.*Silvia Federici*

(Universidade Hofstra Nova York)

Amando o Común.

Xosé Lois Vilar Pedreira

(Arqueólogo e feirante)

Refugiados judeus em Portugal, no
contexto da II Guerra Mundial e da
Shoah.*Irene Flunser Pimentel*

(Historiadora. Universidade Nova de Lisboa)

MARTES 3

Privado, público e común, a
partir de Deleuze e Negri.*Francisco José Martínez*

(UNED. Madrid)

O que é do común non é de ningún.

Xosé Carlos Morgade Martínez

(Historiador e profesor de instituto)

Xustiza e racionalidade da Renda
Básica incondicional.*Daniel Raventós Pañella*(Doutor en Ciencias Económicas. Profesor
titular da Universidade de Barcelona)

MÉRCORES 4

Memoria, historia e relato.
Cuestións sobre a transmisión.*Josefina Cuesta Bustillo*

(Universidade de Salamanca)

A integración da alteridade á
galega: inmigrantes en territorio
migratorio.*Belén Fernández Suárez*(Socióloga, especialista en migracións, políticas
públicas e sociais. Universidade da Coruña)Os dilemas do común: entre o
emotivismo individualista, o
ciberfetichismo e a tentación
reaccionaria.*César Rendueles Menéndez Llano*(Filósofo, sociólogo e ensaísta. Universidade
Complutense de Madrid)

XOVES 5

A islamofobia nas sociedades
actuais: exclusión, diversidade e
racismo.*Ángeles Ramírez Fernández*

(Universidade Autónoma de Madrid)

Música, evolución e paisaxe.

Pablo Carpintero Arias

(Doutor en ciencias e etnomusicólogo)

Literatura Oral: Um Tesouro
Comun(itário) a Preservar e
Incrementar.*Aurelio Fabião Ginja*(Mestre e antropólogo. Universidade
Politécnica de Moçambique)

VENRES 6

Somos e seremos xs mesmxs tras
beber e vivir do común?*Mª Eugenia Rodríguez Palop*

(Universidade Carlos III de Madrid)

Acción colectiva, comúns e
economía ecolóxica: iniciativas
dende o mundo rural galego.*Damián Copena Rodriguez*(Grupo de Investigación en Economía Ecolóxica
e Agroecoloxía GIEEA da Universidade de Vigo)

Lección de clausura.

Juan Manuel Sánchez Gordillo

(Mestre, político e sindicalista)

HORARIO:

10:30 a 13:30 horas

HORARIO:

17:00 a 19:30 horas

HORARIO:

20:00 a 22:00 horas





Luns 2

MAÑÁ 2 DE ABRIL

SILVIA FEDERICI



Parma, Italia 1948. É unha historiadora, investigadora e activista radical feminista que se sitúa no movemento autónomo dentro da tradición marxista. A mediados dos anos 60 instalouse en Estados Unidos para estudar Filosofía na Universidade de Buffalo. Foi docente en varias universidades dese país e, nos anos 80, viviu en Nixeria, onde ensinou na Universidade de Port Harcourt e participou activamente en organizacións de mulleres e contra as políticas de axuste estrutural que se ensaiaban entón en África. Actualmente é profesora emérita de Filosofía Política na Universidade Hofstra de Long Island, Nova York.

En 1972, Federici participou na fundación do Colectivo Feminista Internacional, organización que puxo en marcha a campaña internacional Wages For Housework (WFH) a favor do salario polo traballo doméstico. Nos anos 80 foi cofundadora do Committee for Academic Freedom in Africa, organización dedicada ao apoio das loitas de estudantes e profesorado en África contra os axustes estruturais das economías de África e os Sistemas Educativos. Tamén é membro da asociación Midnight Notes Collective.

Nos seus estudos conclúe que o traballo reprodutivo e de coidados que fan gratis as mulleres son a base sobre a que se sostén o capitalismo. As súas obras fundamentais son *"A construción do concepto de civilización occidental e os seus outros"*, *"Axuste estrutural e a loita pola educación en África"*, *"Imaxes literarias, cambio político e loita social na África contemporánea"*, *"O feminismo e o movemento contra a guerra estadounidense"*, *"Calibán e a Bruxa. Mulleres, corpo e acumulación orixinaria"* e *"Revolución en punto cero. Traballo doméstico, reprodución e loitas feministas"*.

MULLERES E A RECONSTRUCCIÓN DO COMÚN

Reparade atentamente nas polaridades dentro das que as mulleres están loitando para defender os seus territorios, creando novas formas colectivas de reprodución, e se liberan a si mesmas rexeitando as relacións capitalistas. Tendo como antecedentes os cambios que tiveron lugar na organización do traballo reprodutivo e da acumulación capitalista desde os anos 70, examínanse nesta conferencia as novas tendencias dentro da reprodución social, a súa contribución á reconstrución das relacións sociais comunais e as implicacións que isto ten para a loita feminista.





TARDE 2 DE ABRIL

XOSÉ LOIS VILAR PEDREIRA



Xosé Lois Vilar Pedreira naceu a primeiros do ano 1965 en Baiona. O máis vello de sete gomos aprendeu co pai o oficio de vender patacas e froita. Estudou Xeografía e Historia na Universidade de Santiago pero xa rematou a carreira traballando de froiteiro. Hoxe é feirante, aínda que segue vinculado ó estudo do país, e pertence ó Instituto de Estudos Miñoráns (IEM) no que é membro da xunta reitora. Traballou escavando fosas, en Galicia, da represión franquista; recolleu a talasonimia entre A Guarda e Nigrán xunto a Roberto Rodríguez Álvarez; no verán colabora nas xeirás do IEM (visitas culturais de día e de noite, por terra e por mar, a elementos do noso patrimonio cultural e natural). Agora dedícase, xunto a outros compañeiros do IEM, á recollida de toponimia miñorá e ó Proxecto Equus. Este proxecto (<https://proxectoequus.wordpress.com/>) consiste na defensa, promoción e estudo das burras do monte e nel hai uns apartados administrativo, xenético, etnográfico e de estudo da arte rupestre en Galicia e no norte de Portugal.

AMANDO O COMÚN

Para verificar a perda de riqueza cultural nun proceso de deterioro e extinción da etnodiversidade con varias compañeiras e compañeiros do Instituto de Estudos Miñoráns acometemos un extenso traballo de campo do Val de Miñor con homes e mulleres habitantes das serras da Groba e do Galiñeiro. Coa escusa da recollida de toponimia de varias parroquias levamos a cabo un labor transversal que inclúe a recollida de vocabulario e á vez dos usos e saberes tradicionais que transparentan a estrutura e organización rural agrogandeira herdeira, continuadora da explotación milenaria da terra que levou a un agudo coñecemento do medio, levou á regulación do uso das augas, á observación da natureza, ó coñecemento de xenealoxías de seres humanos e animais, á organización comunal dos montes, ó aproveitamento do mar, á xestión das burras do monte etc. etc... Hai xeitos e calidade de vida á que non queremos volver pero hai moitos elementos milenarios constitutivos da sociedade rural e mariñeira que deberíamos coñecer, recoller, transmitir e aproveitar como recurso en diferentes aspectos.





IRENE FLUNSER PIMENTEL



NOITE DO 2 DE ABRIL

Irene Flunser Pimentel licenciou-se em História pela Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, em 1984. Conclui o mestrado em História Contemporânea (variante Século XX) pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com a tese *Contributos para a História das Mulheres no Estado Novo. As organizações femininas do Estado Novo* (Obra das Mães pela Educação Nacional e Mocidade Portuguesa Feminina), 1936-1966. É investigadora na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Colabora ainda em permanência, desde 1994, na revista História, da qual foi editora até final de 2001. Publicou diversos artigos de História em jornais e revistas portuguesas e estrangeiras, sobre diversas instituições do Estado Novo - organizações femininas e de juventude, polícia política, a Segunda Guerra Mundial, o nacional-socialismo alemão e o Holocausto, entre outros temas. Colaborou em enciclopédias, dicionários e obras conjuntas. Participou em exposições, colaborou em documentários e programas de rádio e televisão e intervém regularmente em colóquios, conferências e seminários. É autora dos seguintes livros: *História das Organizações Femininas do Estado Novo*, «Textos relativos a Portugal» in *Contai aos Vossos Filhos. Um Livro sobre o Holocausto na Europa, 1933-1945*, de Stéphane Bruchfeld e Paul A. Levine, *Fotobiografia de Manuel Gonçalves Cerejeira*, *Fotobiografia de José Afonso* e *A PIDE/DGS, 1945-1974*.

REFUGIADOS JUDEUS EM PORTUGAL, NO CONTEXTO DA II GUERRA MUNDIAL E DA SHOAH.

Portugal, país neutral durante a II Guerra Mundial, foi um dos raros portos de abrigo europeus para grande número de refugiados, em particular judeus, fugidos às perseguições políticas e anti-semitas do regime nacional-socialista alemão. Ironicamente, foi numa ditadura autoritária e nacionalista, com simpatias pelo anticomunismo e antiliberalismo do regime nazi alemão, que muitos refugiados, com costumes diferentes, comportamentos sociais e opiniões culturais e políticas diversas se relacionaram com os portugueses.

A ausência de anti-semitismo na ideologia salazarista, o facto de o regime ditatorial português, apesar de ter semelhanças com o regime nazi, se ter diferenciado em aspectos essenciais do alemão, assim como as circunstâncias geopolíticas da neutralidade portuguesa acabaram por possibilitar a salvação através de Portugal de muitos dos perseguidos pelo nacional-socialismo.

A sua entrada no país foi, porém, dificultada, particularmente pela Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE), a sua presença apenas tolerada enquanto estadia temporária de trânsito e o exílio definitivo impedido, nomeadamente a partir de 1938, ano em que se assistiu na Alemanha a uma nova etapa de radicalização do anti-semitismo nazi. Foi então que o





regime de Hitler enveredou pela “emigração”/expulsão de todos os judeus dos seus territórios, bem como pela “arianização” da sua propriedade, e que os países onde se poderiam refugiar, ainda antes do início da II Guerra Mundial, fecharam as suas fronteiras, o mesmo acontecendo em Portugal.





Martes 3

MAÑA 3 DE ABRIL

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ



Catedrático de metafísica da UNED, Presidente do Seminario Spinoza, Coordinador da Sección de Pensamento da Fundación de Investigacións Marxistas.

As súas liñas de investigación son o pensamento postestruturalista francés, especialmente Deleuze e Foucault; Espinosa e o barroco; e o marxismo crítico. As súas últimas publicacións son: *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Spinoza* 2007; *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, 2008; *Próspero en el laberinto. Las dos caras del Barroco*, 2014; *Pensar hoy: una ontología del presente*, 2015. Artigos: *Autocrítica de la razón utópica. Por un marxismo de la contingencia*, 2011; *Comunismo y reflexión sobre la historia en la obra de Karl Marx*, 2014; *Poder y antipoder: Intelecto general y Comunismo en Marx* 2015.

PRIVADO, PÚBLICO E COMÚN, A PARTIR DE DELEUZE E NEGRI

Trátase de analizar a partir das reflexións e a práctica política de Deleuze, Guattari e Negri, como se poden articular as categorías de privado, público e común co obxecto de desenvolver unha ética e unha política do común que non sexa colectivista nin estatista e que sexa capaz de propor unha idea de comunismo que retome o mellor da tradición liberal e da tradición socialista, rexeitando as súas dexeneracións neoliberais e social-liberais.





TARDE 3 DE ABRIL

XOSÉ CARLOS MORGADE MARTÍNEZ



Licenciado en Xeografía e Historia pola Universidade de Santiago de Compostela. Publicou un traballo de investigación histórica sobre as devesas reais en Galicia e varias publicacións divulgativas sobre o monte veciñal en man común. Diplomado en Profesorado de E.X.B., publicou diversos materiais didácticos de carácter etnográfico.

Promotor en 1993 da Comunidade de Montes de Mourente (concello de Pontevedra) e membro da súa Xunta Reitora desde aquela. Actualmente é o seu Presidente.

Promotor da Mancomunidade de Montes de Pontevedra en 1999. Secretario da mesma dende aquela até o pasado ano 2016. Actualmente é membro da súa Xunta Reitora.

Membro da Comisión Organizadora do I Congreso de Comunidades de Montes celebrado en Poio en 1997 e da Xunta Reitora da Organización Galega de Comunidades de Montes desde a súa fundación en 1999 ata 2014. Director da revista *“O común dos veciños”* da citada entidade. Ten publicado varios artigos en periódicos e revistas sobre os montes veciñais en man común.

Membro da súa Comisión Xestora, en xaneiro de 2015 foi elixido primeiro presidente de “Iniciativa Comunes: Iniciativa para la Defensa y el Reconocimiento de las Áreas conservadas por Comunidades Locales” na Asemblea Constituínte celebrada en Córdoba e que agrupa a colectivos, asociacións e comunidades de todo o estado español. Actualmente Iniciativa Comunes é a entidade encargada en España do Rexistro de ICCAs promovido pola ONU.

O QUE É DO COMÚN NON É DE NINGÚN

Os montes veciñais, como calquera dos numerosos recursos que aínda hoxe se explotan de xeito comunitario en todos os continentes, estiveron historicamente ao servizo das comunidades de veciños para cubrir as súas necesidades. E se puideron facelo, en maior ou menor medida en cada etapa histórica, en boa parte foi porque conservaron o proindiviso para garantir a equidade na desigualdade e que cada un puidera aproveitar o que necesitase segundo o que había, sempre desde a consideración de que o monte era de todos. A organización dos aproveitamentos, a igualdade de dereitos e o artellamento do monte veciñal na paisaxe física, cultural e simbólica da poboación conferiu ás terras comunitarias unha función social integradora. A necesidade de que o recurso debía perdurar polo ben de todos dotouno dunha función ambiental que soamente o uso comunitario pode garantir. Porque terreo, comunidade e gobernanza conforman as tres patas que sustentaron unhas entidades que axudaron, durante longos séculos, a manter a poboación de Galicia, incluíndo a maioría das súas institucións.





Na actualidade, cando todo o mundo rural está en crise, o monte veciñal tamén o está. Diversas propostas teñen aparecido para propoñer novos usos do monte ou a modernización dos tradicionais. Pero toda iniciativa debe contemplar a tripla función do monte e respectar e recoñecer o poder de decisión das asembleas de comuneiros e comuneiras nos futuros usos e aproveitamentos. E estes deben estar dirixidos, primeiramente, a cubrir as necesidades dos veciños. Estes criterios deben estar presentes en todas as propostas que obteñan o apoio das administracións, pero para iso os poderes públicos galegos deben asumir, recoñecer e respectar esta organización tan “exótica” que ocupa a cuarta parte do territorio galego, pero que está ausente da maioría das normativas que se aproban e mesmo dos libros de texto de ensino obrigatorio dos escolares galegos.





DANIEL RAVENTÓS PAÑELLA



NOITE DO 3 DE ABRIL

Daniel Raventós Pañella. É Doutor en Ciencias Económicas. Profesor titular da Universidade de Barcelona. Nos últimos anos centrou a investigación no republicanismo e a fundamentación normativa e técnica da Renda Básica. Foi conferenciante en diverss universidades europeas e americanas. É editor da revista política internacional *Sen Permiso* (www.sinpermiso.info) e presidente da Rede Renda Básica (www.redrentabasica.org), sección oficial da Basic Income Earth Network. Dos seus libros, os dous últimos son, en colaboración con J. Wark: *Against Charity* (2018); e, en colaboración con Jordi Arcarons e Lluís Torrens: *Renda Básica Incondicional. Unha Proposta de financiación racional e xusta* (2017).

XUSTIZA E RACIONALIDADE DA RENDA BÁSICA INCONDICIONAL

O debate público sobre a Renda Básica incondicional é cada vez maior, non soamente no Reino de España senón noutros lugares do mundo. Un mundo que cambiou moito nas últimas décadas. E moito máis aínda a partir da gran crise que estalou hai pouco menos dunha década. Seguir facendo propostas coma se se puidese ir atrás no tempo ou coma se o mundo fose igual ao de antes da crise é un grave erro. Ademais de completamente inerte.

A Renda Básica, unha asignación monetaria incondicional a toda a poboación dunha cantidade polo menos igual ao limiar da pobreza, é unha proposta filosófico-políticamente xusta e factible: pode financiarse mediante unha reforma fiscal. A conferencia mostrará as diversas posibilidades que existen a partir da realidade económica e impositiva do Reino de España.

A Renda Básica é unha proposta racional e xusta para o século XXI, para o momento actual, e proponse que non se contemple como unha realidade para as décadas máis afastadas deste século que comezou hai soamente 18 anos. A Renda Básica é unha necesidade perentoria para o futuro máis inmediato. Intentarase achegar na conferencia razóns normativas e técnicas a favor da Renda Básica incondicional.





Mércores 4

MAÑÁ 4 DE ABRIL

JOSEFINA CUESTA BUSTILLO



É catedrática emérita da Universidade de Salamanca (Historia Contemporánea) onde é profesora desde 1970.

Foi profesora convidada nas universidades de Paris VII " Denis Diderot", de Limoges (Francia), de Toulouse (Francia), de La Plata (Arxentina), na Austral de Valdivia (Chile), na de Tlaxcala (México) e no Institut Catholique de París. Foi investigadora na Escola de Altos Estudos en Ciencias Sociais (EHESS), no Institut d'Histoire du Temps Présent (París), no Centre Virtuel pour la Connaissance de l'Europe (Luxemburgo), nos Arquivos da Organización Internacional do Traballo, do Consello de Dereitos Humanos da ONU (Xinebra) e da UNESCO (París). Foi tamén galardoada co Premio "María de Maeztu" de Excelencia científica pola Universidade de Salamanca en xullo de 2008. Foi directora do Centro de Estudios de la Mujer da Universidade de Salamanca (2015-2017)

Actividade de investigación

As súas liñas de investigación son: Historia social, historia de las mujeres, Historia del Presente e Historia da Memoria.

- Introduciu en España os estudos sobre a Historia do Tempo Presente e é unha das pioneiras da introdución da Historia da Memoria.

- Participou sen interrupción en proxectos de investigación españoles -na maioría como investigadora principal, animando, coordinando e dirixindo equipos- desde 1982 até hoxe; e en proxectos europeos -cofinanciados pola U.E.- desde 1989 até 2010), dirixidos estes por René Giraud, Robert Frank -Univesité de Paris I-Panteon-Sorbonne e Institut Pierre Renouvin- e Gerard Bossuat - Université de Cergy-Pontoise-. Conta con 6 sexenios de investigación.

Organizou unha decena de congresos internacionais e foi coordinadora de catro deles.

Participou nun cento de congresos profesionais, internacionais grande parte deles, e ten impartido docencia en seminarios especializados. No Congreso da Asociación Mundial de Ciencias Históricas, Sydney (2005), foi convidada como Discutant del Rapport na mesa nº 13, sobre migracións de masas.

- Ten dirixidos traballos de Fin de Master, vinte Memorias de Licenciatura e 24 Teses de Doutoramento.

Publicacións máis relevantes:

J. CUESTA BUSTILLO: *Los seguros sociales obligatorios en España. La crisis de la Restauración*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Universidad de Salamanca, 1988.





Josefina CUESTA: *Historia del Presente*. Madrid, Eudema, 1993.

J. CUESTA BUSTILLO: *Una esperanza para los trabajadores. Las relaciones entre España y la Organización internacional del Trabajo (1919-1931)*, Madrid, Consejo Económico y Social, 1994.

J. CUESTA BUSTILLO (dir.): *Historia de las mujeres en España. Siglo XX* (4 tomos). Madrid: Instituto de la Mujer, 2003.

J. CUESTA BUSTILLO (coord.): *Retornos (de exilios y migraciones)*. Madrid, Fundación Francisco Largo Caballero, 2006.

J. CUESTA BUSTILLO, *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX*. Madrid, Alianza editorial, 2008.

J. CUESTA BUSTILLO (dir.): *Memorias históricas de España. Siglo XX*. Madrid, Fundación Largo Caballero, 2008.

BACHOUD, Andrée, y CUESTA BUSTILLO, Josefina (dirs.): *Les Intellectuels et l'Europe de 1945 à nos jours*. Paris, L'Harmattan, 2009 (2ª edición) (1ª edición: Publications Universitaires Denis Diderot, 2000).

Josefina CUESTA, Mª Luz DE PRADO, Francisco J. RODRÍGUEZ (Dirs.), *¿Mujeres sabias? Mujeres universitarias en España y América Latina (Femmes universitaires en Espagne et Amérique Latine)*, Limoges, Presses de l'Université de Limoges (PULIM), 2015.

Josefina CUESTA, Mª José TURRIÓN y Rosa Mª MERINO (eds.): *La Residencia de Señoritas y otras redes culturales femeninas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015 (2ª edición 2016).

MEMORIA, HISTORIA E RELATO. CUESTIÓN SOBRE A TRANSMISIÓN

As relacións entre memoria e historia son obxecto de debate hai varias décadas e aínda non conclúíran. Novas perspectivas veñen a se sumaren a esta permanente relación. As diversas formas de construír o relato e os problemas de transmisión, que preocupan a Paul Ricoeur, son cuestións a analizar e nos permiten mergullar en procesos de construción e comunicación das memorias colectivas que contribúen a indentificar os diversos grupos nunha sociedade.





TARDE 4 DE ABRIL

BELÉN FERNÁNDEZ SUÁREZ



Belén Fernández Suárez é profesora axudante doutora no Departamento de Socioloxía e da Comunicación da Universidade da Coruña. Premio extraordinario de doutoramento na Universidade da Coruña pola súa tese sobre políticas de integración de inmigrantes. É membro do Equipo de Socioloxía das Migracións Internacionais (ESOMI) e do Centro de Estudos de Xénero e Feministas (CEXEF) na UDC. As súas liñas de investigación céntranse nas políticas migratorias, e especialmente as políticas de integración de inmigrantes. Na actualidade está dirixindo a investigación “*A participación comunitaria e social das mulleres na xestión de bens do procomún (auga). Estudo comparado entre Honduras e Galicia*”, financiado pola Xunta de Galicia, e participa como investigadora nas seguintes investigación: “A nova emigración desde España: perfís, estratexias de mobilidade e activismo político transnacional” (CSO2016-80158-R) –dirixida por Antía Pérez (UDC)- e no proxecto “Mantemento Lingüístico e Cultural de Orixe nas Comunidades Migrantes: novas perspectivas para a integración” (EM2014/053) –dirixida por Renée DePalma (UDC)-. Entre as súas últimas publicacións destaca a autoría do libro *La alteridad domesticada. La política de integración de inmigrantes en España: actores y territorios* (2018) (Barcelona: Bellaterra) e a participación no libro editado por Renée de Palma e Antía Pérez (2018): *Galician Migrations: A case study of emerging super-diversity* (Londres: Springer).

A INTEGRACIÓN DA ALTERIDADE Á GALEGA: INMIGRANTES EN TERRITORIO MIGRATORIO

Galicia é un territorio de superdiversidade migratoria, un cruzamento de camiños entre un pasado e presente migratorio que é un elemento constitutivo da sociedade galega, á par que tamén é lugar de “retornos” da vella e nova migración galega, e de asentamento e chegada de migracións fronteirizas e internacionais (DePalma e Pérez Caramés, 2018). A mobilidade é un pilar societal. As relación coa vella emigración galega e a proximidade de Portugal marcaron a primeira vaga de chegadas de inmigrantes, para dar paso a unha nova migración internacional sen contacto coa vella emigración galega. A internacionalización e sectorialización (da economía galega) potencian o asentamento desta vaga internacional (Sassen, 2013).

Nun contexto global social e politicamente adverso ás migracións. En sociedades nas que os inmigrantes xeran rexeitamento e racismo (institucional). En sistemas políticos nos que cada vez son máis rendible (electoralmente) as opcións anti-inmigración. En definitiva, nun momento de crise sistémica no que triunfa o liberalismo represivo e no que imperan as políticas austericidas de redución de gasto social. Será nese marco no que imos a falar do paradigma “*integracionista*” das migracións en Galicia.





Nesta conferencia analizaremos os diversos factores que poden influír na “integración” da poboación estranxeira asentada en Galicia, principalmente, as políticas públicas destinadas a este fin desde un goberno multinivel das migracións nas que as distintas administracións teñen competencias (estado, autonomía e concellos). Tamén comentaremos como a visión gubernamental da acomodación e as súas políticas (paliativas e asistencialistas) en ocasións afástanse das visións e demandas do terceiro sector, o asociacionismo inmigrante e dos propios migrantes. O territorio e o lugar de residencia xera máis contextos de oportunidades para migrantes. A procedencia e o grao de rexeitamento da poboación “autóctona” impactan nas demandas dos colectivos máis estigmatizados.





NOITE 4 DE ABRIL

CÉSAR RENDUELES MENÉNDEZ LLANO



César Rendueles (1975) é doutor en filosofía e traballa como profesor de socioloxía na Universidade Complutense de Madrid. Foi membro fundador do colectivo de intervención cultural *Ladínamo*. Durante oito anos encargouse da coordinación cultural do Círculo de Bellas Artes de Madrid. Editou textos clásicos de Karl Marx, Walter Benjamin, Karl Polanyi, Jeremi Bentham ou Antonio Gramsci. En 2013 publicou *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*, en 2015 *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura* e, en 2016, *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico* e, con Joan Subirats, *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?* Os seus traballos editáronse nunha ducia de países. Escribe habitualmente no suplemento literario de *El País* e outros medios de comunicación.

Publicacións

- Le sfide di Podemos*, Roma, Manifesto Libri, 2017 (con Jorge Sola)
- Edición e prólogo de Antonio Gramsci. *Escritos (antología)*, Madrid, Alianza, 2017
- Los (bienes) comunes. Oportunidad o espejismo*. Barcelona, Icaria, 2016 (con Joan Subirats)
- En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*, Madrid, Los libros de la catarata, 2016
- Edición de Karl Polanyi, *Los límites del mercado*, Madrid, Capitán Swing, 2015
- Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*, Barcelona, Seix Barral, 2015
- Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid, Capitán Swing, 2013
- “El antropólogo de la vida moderna”, en Juan Barja y César Rendueles (eds.). *Mundo escrito. Trece derivas desde Walter Benjamin*, Madrid Círculo de Bellas Artes, 2013
- Edición y prólogo de Walter Benjamin, *Escritos políticos*, Madrid, Abada, 2012.
- Edición e prólogo de Karl Marx, *Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- “Jeremy Bentham: sociofobia y utopía”, prólogo a Jeremy Benthman, *Panoptico*, Madrid, CBA, 2011.
- Walter Benjamin. Constelaciones*, Madrid, CBA, 2010 [tradución alemá *Walter Benjamin: Eine Reflexion in Bildern*, Múnic, Walther König Verlag, 2011]
- El capital de Karl Marx. Una antología*, Madrid, Alianza Editorial, 2010 (ISBN 9788420674261)
- “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, en Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Madrid, Capitán Swing, 2009
- “Ciberfetichismo y cooperación” en Igor Sádaba (ed.), *Dominio abierto. Conocimiento libre y cooperación*, Madrid, CBA, 2009.
- “En la lucha final. Capitalismo, violencia ritual e ideología”, en Slavoj Zizek et al., *Arte, ideología y capitalismo*, Madrid, CBA, 2008.

Colaboracións en prensa. Colaborador habitual de Babelia, suplemento literario do diario *El País*.





OS DILEMAS DO COMÚN: ENTRE O EMOTIVISMO INDIVIDUALISTA, O CIBERFETICHISMO E A TENTACIÓN REACCIONARIA

A brutal crise de acumulación que encara o capitalismo global está alimentando a crítica non só dos modelos económicos dominantes senón tamén das formas de vínculo social que se foran normalizando nos últimos trinta anos. A crecente atención aos chamados “comúns” é un elemento fundamental desta dinámica contrahexemónica que, non obstante, se enfronta a numerosos e fondos dilemas. En particular, o enfraquecemento das relacións persoais característica da globalización mercantilizadora supón un desafío crucial para calquera proxecto político que aspire a profundar na democracia ilustrada e emancipadora. O capitalismo contemporáneo desenvolveu unha cultura emocional complexa, baseada no autoexame íntimo, o cultivo do desexo e o uso intensivo de tecnoloxías da comunicación, que aspira a mitigar as contradicións entre as esixencias dun contorno laboral crecentemente precarizado e o hedonismo consumista. Seguramente é un proxecto fallido que conduciu a unha desfundamentación ética e guindou as sociedades capitalistas á intemperie subxectiva, a vida danada e o malestar emocional. Pero, ao mesmo tempo, é un programa existoso dende a perspectiva das elites, na medida na que debilitou as condicións sociais necesarias para promover transformacións sociais igualitarias ambiciosas.





Xoves 5

MAÑÁ 5 DE ABRIL

ÁNGELES RAMÍREZ FERNÁNDEZ



Ángeles Ramírez Fernández é licenciada en Filosofía (UAM, 1987) e Doutora en Antropoloxía Social (UAM, 1997). Actualmente é profesora titular no Departamento de Antropoloxía Social e Pensamento Filosófico Español na Universidade Autónoma de Madrid. O seu traballo, con base etnográfica fundamentada en Marrocos e nas comunidades musulmás da chamada diáspora islámica, céntrase en tres liñas de investigación: as relacións entre cultura e poder, o xénero e os dereitos das mulleres en contextos musulmáns e os novos modelos sociais xerados polos imaxinarios relixiosos nas sociedades neoliberais. Impartiu docencia nas Universidades de Alacante e de Castela a Mancha e realizou estadias de investigación, entre outros lugares, no IREMAM (CNRS-Aix-en-Provence), na Universidade de Rabat, o IRMC (Rabat) e na Universidade de Princeton. Ten realizados traballos de campo en Marrocos: en Rabat, Salé, Tánger, Madrid e Barcelona. É coautora e co-editora de *Antropología y Antropólogos en Marrocos* (2000) e dos dous *Atlas de la Inmigración marroquí en España* (1996 y 2004), así como de *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Dirixiu o estudo *Gender and Remittances: Building Gender-Responsive Local Development*, para o PNUD, que rematou en 2009. Actualmente dirixe o programa *Islam e Diáspora* e vén de publicar en 2011 *La trampa del velo. Os debates sobre o uso del pañuelo musulmán*, publicado en La Catarata.

A súa docencia concéntrase no ensino de método e técnicas avanzadas de investigación. En doutoramentos alleos á UAM ten impartido, entre outros cursos, Antropoloxía das Migracións (Instituto Ortega y Gasset, UCM), Antropoloxía do Islam; Xénero, racismo e islamofobia (CSIC) e ultimamente, Xénero, cultura e equidade, e Deseño Etnográfico, no master de Antropoloxía de Orientación Pública (MAOP). Actualmente é coordinadora do Grao de Antropoloxía Social e Cultural.

A ISLAMOFOBIA NAS SOCIEDADES ACTUAIS: EXCLUSIÓN, DIVERSIDADE E RACISMO

Todos os países europeos están a pasar por un importante aumento do racismo, especialmente contra as comunidades musulmás, á vez que se normalizan os discursos sobre os dereitos humanos. Estes cambios reflíctense no incremento da importancia electoral da extrema dereita, malia que este factor non sempre está presente. Ao mesmo tempo, aumentan os dispositivos punitivos nos Estados, criminalizándose un número cada vez maior de prácticas. A conferencia tratará de abordar estes procesos dende a óptica da islamofobia, non só definida como o racismo dirixido contra poboacións musulmás, senón como parte dun contexto social, político e ideolóxico que abrangue todas as facetas da vida en común.





TARDE 5 DE ABRIL

PABLO CARPINTERO ARIAS



Pablo Carpintero Arias naceu en Castro de Carballido (Lugo) en 1969. É doutor en ciencias e diploma de estudos avanzados en etnomusicoloxía pola USC onde foi profesor de Bioquímica. Dedícase á investigación sobre os instrumentos musicais tradicionais galegos dende hai máis de 25 anos e actualmente fabrica instrumentos tradicionais galegos e reproduce instrumentos antigos.

O contacto coa música iníciase dende neno, comezando a tocar a gaita de fol ós oito anos. Con dezaioito anos fundou a **Banda de Gaitas** da Asociación Cultural Val do Asma de Chantada e o grupo Folerpas de Chantada. No ano 1990 ingresou na agrupación **Cantigas e Agarimos**. Uns anos máis tarde ingresou na agrupación **Obradoiro de Cultura Tradicional Ulteira**, de Santiago de Compostela, da que foi director durante varios anos. En 1999 formou un grupo de requinteiros, máis tarde coñecido como *A requinta de Xian*, editando o seu primeiro disco no ano 2003. Impartiu clases como profesor de gaita de fol en diversas asociacións e escolas: Escola Municipal de Gaita do Concello de Santa Comba, grupo de gaitas do Centro Cultural Rosalía de Castro de Cacheiras, grupo de requinteiros A Requinta de Xián e a sección instrumental do Obradoiro de Cultura Tradicional Ulteira. A partir de 2003 colabora no programa da Radio Galega Lume na Palleira, levando a cabo unha sección especialmente dedicada á música tradicional galega: "O Recuncho da Palleta". Ó longo de 2004 participou no programa matinal de Xusto Carril, realizando unha sección dedicada ó canto tradicional. En 2005 entrou a formar parte da directiva da Asociación de Gaiteiros Galegos, onde desenvolven un proxecto de posta en valor e difusión do noso folclore musical. Ademais, dende hai oito anos presenta unha sección sobre música tradicional no programa Luar da TVG.

Entre 2006 e 2010 traballou no proxecto Ronsel da Universidade de Vigo para a recuperación do Patrimonio Cultural Inmaterial de Galicia e desde 2010 é consultor da UNESCO, sendo unha das persoas que avaliou a inclusión das candidaturas nas listas de Patrimonio Cultural Inmaterial da Humanidade entre 2010 e 2013.

O seu traballo como investigador abrangue principalmente a evolución da morfoloxía e repertorio da gaita de fol e na súa contextualización social e histórica, así como o estudo dos diversos instrumentos musicais tradicionais galegos, temas sobre os que ten varios libros publicados. En 2009 recibiu o premio Antón Losada Diéguez de investigación e ensaio polo seu libro *Os instrumentos musicais na tradición galega*. Recibiu tamén o premio Marqués de Lozoya 2013 polo seu traballo de investigación sobre a requinta da Ulla (frauta traveseira tradicional).

MÚSICA, EVOLUCIÓN E PAISAXE

Ata finais do século XX a actividade musical humana, comprendida como música e baile, foi vista con moita frecuencia polos investigadores como un residuo da nosa evolución biolóxica, sen máis senso que a propia diversión das comunidades, un alivio das xornadas de traballo. A partir dos anos 90 o asunto comezou a mudar, pois algúns descubrimentos da neurobioloxía indicaban que a actividade musical involucra trocos hormonais importantes,





sobre todo no relativo a hormonas como a oxitocina e a testosterona, por decilo rápido, a actividade musical facilita a creación de memorias positivas, a destrución das negativas e rebaixa a agresividade do grupo. Isto conduciu a repensar a situación evolutiva da música e a propoñela como un mecanismo evolutivo desenvolvido especificamente para incrementar e manter a cohesión social, fenómeno este absolutamente determinante na nosa evolución biolóxica. Isto explica fenómenos observados na nosa tradición como os seráns, ruadas e polavilas, que pasan de ser meras reunións lúdicas a facilitadores do comunitarismo que tan propio foi das nosas aldeas.

Por outra banda, os estudos que nesta época afondaron na conexión existente entre a música e fala renderon a principios do século XXI resultados moi interesantes que levaron á proposición da hipótese da musilingua por Esteven Mithen e doutras semellantes, que en resumo veñen a dicir que música e lingua formaron un sistema común ata hai moi pouco en termos evolutivos, un sistema que permitía a comunicación humana xeral, ata que hai uns milenios a música se especializou en comunicación emocional e a lingua na transmisión de contido simbólico.

Outro tema moi interesante a nivel evolutivo dentro da música e a lingua é como estas dependen e se adaptan á transmisión de contidos dentro dunha paisaxe determinada, o que, ao fin, non significa outra cousa que a exploración de como a forma da paisaxe modula o noso xeito de entender e pensar o mundo. Santiago Lamas explorou a relación entre a paisaxe galega e o noso xeito de comunicarnos, nós exploramos a relación entre a paisaxe do noroeste e como se expresa no seu instrumento musical máis representativo, a gaita de fol; achamos unha estreitísima relación, moitas veces perfectamente cuantificable, entre todas as características do instrumento e a paisaxe onde se expresa e vive.





NOITE 5 DE ABRIL

AURELIO FABIÃO GINJA



Aurélio Fabião Ginja (Beira, Moçambique, 1967). Professor de língua portuguesa aos 16 anos e director da escola comunitária do Bairro Liberdade (Matola, Moçambique) entre 1991 e 1999. Licenciado em Linguística pela Universidade Eduardo Mondlane (Maputo), finalizou o curso de pós-graduação de Ensino de Português como Língua Estrangeira da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e defendeu posteriormente a sua tese de mestrado na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Brasil) com o título *Proposta curricular de educação bilingue: ponto de partida para uma educação intercultural em Moçambique*, acessível através da net.

Trabalhou em Moçambique como professor de português língua estrangeira com refugiados, principalmente de origem congoleza. Foi também consultor sênior do projeto Criação de Habilidades de Leitura e Escrita no Ensino Primário, para orientação de professores primários na produção de material de escrita e leitura, da World Education junto com o Ministério de Educação de Moçambique, e do Centro de Aprendizagem e Capacitação da Sociedade Civil, para a avaliação da qualidade do ensino em Moçambique, em colaboração com o Mecanismo de Apoio à Sociedade Civil (MASC). Coordenou a Área de Relacionamento com as Comunidades da Fundação Universitária para o Desenvolvimento da Educação no âmbito do reassentamento das populações abrangidas pelo projecto do CDN (Corredor de Desenvolvimento do Norte) de Ampliação da Ferrovia Moatize-Nacala, no norte de Moçambique. Actualmente exerce como docente na Universidade Politécnica de Moçambique, tendo ministrado, entre outras, as seguintes matérias: Retórica, Comunicação Interpessoal, Etnografia da Comunicação, Semiótica de África, Antropologia Cultural, Epistemologia e Introdução às Ciências Sociais. É editor, revisor, prefaciador de diversas obras literárias escritas em português e pesquisador na área da literatura africana de transmissão oral nas línguas banto.

LITERATURA ORAL: UM TESOURO COMUN(ITÁRIO) A PRESERVAR E INCREMENTAR

O termo literatura oral foi cunhado por Paul Sebillot (1846-1918), no seu *Littérature Orale de la Haute Bretagne* (1881) e engloba miscelânea de narrativas e de manifestações culturais de fundo literário, transmitidas oralmente, i. é, por processos não-gráficos. Essa miscelânea é constituída de contos, lendas, mitos, adivinhações, provérbios, parlendas, cantos, orações, frases-feitas tornadas populares, estórias ... (Câmara Cascudo).

Vamos procurar através de textos da Literatura Oral (oratura) mostrar como elementos de cultura moçambicana veiculados através da Literatura Oral contribuem para o desenvolvimento participativo, a nível das comunidades, promovendo valores relativos à honestidade activa, à responsabilidade humana, ao respeito pelo bem comum, etc. Trata-se de valores, que nutriram e fizeram valer e vincar a cultura local no percurso da história do





desenvolvimento do país, com base na indicação de referências e normas comportamentais que cativaram, de igual para igual, o moçambicano independentemente da sua cor, política, religião, estatuto económico, social, cultural, académico e de idade. Por conseguinte, vamos procurar demonstrar como a literatura oral com toda a sua performance (uma vez que a sua actualização implica o recurso à teatralização, dança, música não como elementos acessórios mas essenciais) constitui um tesouro e património comunitário com múltiplas funções relacionadas entre si: ser biblioteca viva, ser arquivo, código comportamental, antologia, filosofia, ritual. Para além do seu grande valor dinâmico e vital, esta literatura é praticamente um dos meios fundamentais de conservar e transmitir o património cultural comum.

Vamos, por conseguinte, partilhar e analisar contos da tradição oral local que, não obstante as mundividências actuais, tais como a globalização, o neoliberalismo e o consumismo exacerbado têm resistido ao tempo pois neles está vinculada a intemporalidade, uma vez que se vinculam a educação política e cívica das comunidades. Historicamente os contos e poemas da literatura oral eram uma expressão participativa da sabedoria comunitária e um meio para capacitar cada pessoa a participar na vida da comunidade e na reflexão-discussão sobre ela. Esta função permanece actual e merece ser resgatada e actualizada no meio das transformações sociais actuais, que decorrem a um ritmo acelerado e ameaçam colocar em decadência certos valores.

Através de exemplos de contos e poemas, orais locais, abordados nesta apresentação, vamos elucidar como estes têm sido aplicados a nível da educação comunitária, a nível da promoção da paz, da reconciliação nacional, do combate a enfermidades como o HIV –SIDA e a malária assim como a nível da prevenção dos casamentos prematuros e da promoção do *emponderamento* da mulher. Trata-se de um processo, que se insere na busca de referências de consenso, que possam contribuir para a formação do espírito de cidadania, nas nossas comunidades demonstrando que há elementos fortes na cultura, que podem incrementar a educação da sociedade como um todo.





Venres 6

MAÑÁ 6 DE ABRIL

M^a EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP

Titular de Filosofía do dereito, licenciouse en Dereito por ICADE-Universidad Pontificia Comillas en 1993, adquirindo o grao de Doutora en Dereito pola Universidade Carlos III de Madrid, no ano 2000. Foi profesora en ICADE-Universidad Pontificia Comillas (1998-2004) e na Universidade Carlos III de Madrid (2005-), así como *Visiting Research Fellow* na Open University de Londres (2003-2004). Foi investigadora visitante en Oxford University, Università di Bologna, Istituto Europeo Universitario di Firenze, Université Louvain La Neuve e Keele University (U.K.), entre outras Universidades e Centros de Investigación, así como docente e relatora habitual en diferentes países de Latinoamérica e Europa.

Actualmente, é Subdirectora e Responsábel de Relacións Internacionais do Instituto de dereitos humanos “Bartolomé de las Casas” da Universidade Carlos III de Madrid, onde leva, ademais, a Cátedra Unesco “Violencia e dereitos humanos: goberno e gobernanza”, a Cátedra “Antonio Beristain” de Estudos sobre o Terrorismo e as súas Vítimas, e o Grupo de Estudos Feministas. É tamén codirectora do mestrado en dereitos humanos e democratización da Universidade Externado de Colombia.

Publicou varios libros en coautoría, as monografías “*La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*” (Dykinson, Madrid, 2001 – *Segunda Edición Revisada e Ampliada*, 2010) e “*Claves para entender los nuevos derechos humanos*” (La Catarata, 2011), e un bo número de artigos e traballos sobre movementos sociais, reivindicacións e dereitos emerxentes, intereses colectivos, bens comúns, sustentabilidade e decrecemento, republicanismo, feminismos e dereitos das mulleres, xustiza reconstrutiva/restaurativa e dereitos das vítimas.

SOMOS E SEREMOS XS MESMXS TRAS BEBER E VIVIR DO COMÚN?

O común, os comúns, os bens comúns, o ben común, o procomún, o comunal... diferentes e matizadas maneiras de apelar a unha actividade e a unha xestión comunitaria que hoxe resulta moi sedutora para unha boa parte da cidadanía e que chegou adquirir unha indubidábel relevancia política.

Pero, en que se traduce hoxe esta aspiración secular que se enfronta por igual á omnipotencia do Estado e ao salvaxismo do mercado? Que presupostos antropolóxicos e morais exige a definición e a xestión do común? Que tipo de transformacións políticas teriamos que abordar para falar seriamente dun mundo en común?





O común apela á necesidade de reconstruír os vínculos que nos liberan, a unha filosofía relacional que interioriza tanto a nosa radical vulnerabilidade como a normalidade da interdependencia; a dependencia dos demais e da base material que nos dá sustento. O clásico suxeito inmune e autosuficiente é agora un suxeito que só se concibe a si mesmo na súa relación cxs outrxs, na experiencia compartida, contextual, afectiva, dialóxica e narrativa. Como afecta a filosofía do común ao discurso clásico dos dereitos humanos? Somos e seremos xs mesmxs tras beber e vivir do común?





TARDE 6 DE ABRIL

DAMIÁN COPENA RODRIGUEZ



Damián Copena Rodríguez. Licenciado en Economía pola Universidade de Vigo, acadou o grao de Doutor pola mesma Universidade en decembro de 2015, a través da defensa da Tese de Doutoramento titulada "*Energía eólica e medio rural: unha análise aplicada dos impactos socioeconómicos dos parques eólicos no mundo rural galego*" pola que obtivo o III Premio Jesús García Calvo de investigación en desenvolvemento rural e cooperativismo na modalidade de Teses de Doutoramento. Dende 2008 forma parte do Grupo de Investigación en Economía Ecolóxica e Agroecoloxía (GIEEA) da Universidade de Vigo.

As principais liñas de investigación de Copena están vinculadas ao mundo rural e ás enerxías renovables, destacando, entre outros ámbitos, a análise de impactos das enerxías renovables no rural galego, o desenvolvemento rural, a dinamización dos espazos forestais, a acción colectiva, a propiedade comunitaria, os circuitos curtos de comercialización e o patrimonio apícola cereiro. O investigador ten participado na organización de eventos científicos como o Congreso Internacional de Agroecoloxía e publicado diversos artigos en revistas científicas.

Actualmente é contratado posdoutoral pola Universidade de Vigo e está a realizar unha estadía de investigación no Instituto Superior de Agronomía da Universidade de Lisboa na que está facendo unha comparativa entre o manexo comunitario dos recursos naturais en Galicia e Portugal.

ACCIÓN COLECTIVA, COMÚNS E ECONOMÍA ECOLÓXICA: INICIATIVAS DENDE O MUNDO RURAL GALEGO

O mundo rural galego conta con importantes problemáticas que se teñen acentuado nas últimas décadas. O abandono do complexo agro-monte vinculado coa desaparición do sistema agrario tradicional, provocou a perda de poboación nas áreas rurais, dos manexos comunitarios e a aparición de graves problemáticas socioambientais entre as que destaca a dos incendios forestais. Porén, neste contexto complexo, están agromando no mundo rural iniciativas vinculadas coa acción colectiva que a partir das premisas establecidas na economía ecolóxica empregan racionalidades comunitarias non convencionais e apostan por outros modelos de aproveitamento sustentábel dos recursos propios. Estas novas experiencias vinculadas coa propiedade comunitaria, coas ferramentas de manexo colectivo dos recursos locais ou coas novas interaccións colectivas entre o rural-urbano están a construír un mundo rural alternativo ao convencional baixo a lóxica do común e da sustentabilidade socioambiental. No presente relatorio coñeceremos algunhas destas iniciativas colectivas que se están a desenvolver no rural galego e analizaremos as premisas baixo as que se sustentan.





NOITE 6 DE ABRIL

JUAN MANUEL SÁNCHEZ GORDILLO



Naceu na localidade sevillana de Marinaleda o 5 de febreiro de 1952, no seo dunha familia humilde. O seu pai era albanel e a familia completaba os seus ingresos mediante os traballos habituais no campo. Estudou Maxisterio e exerceu a profesión de mestre na súa vila, profesión que abandonaría ao acrecentar o seu compromiso sindical e político.

Estreitamente vinculado co movemento nacionalista andaluz, a loita xornaleira e a loita obreira en xeral, é alcalde de Marinaleda desde as primeiras eleccións municipais tralo franquismo, celebradas en 1979. Como alcalde é impulsor dun programa alternativo que inclúe diversas actividades, tales como unha planificación urbanística que impide a especulación, permitindo o acceso á vivenda desde 15 euros ao mes a través do sistema da autoconstrución, o pleno emprego mediante cooperativas, o mesmo soldo de ao redor de 1.200 euros mensuais para todos os traballadores na vila, a ocupación de leiras de terratenentes e a inexistencia de policía. Este proxecto apóiase en dous alicerces principais: a igualdade e a participación dos habitantes nos asuntos da vila mediante asembleas.

Nas eleccións de 2008 foi elixido deputado do Parlamento de Andalucía por IULV-CA, representando a provincia de Sevilla. Así mesmo, é o máximo responsable da Candidatura Unitaria de Traballadores (CUT), partido político integrante de IU desde a súa fundación e ata 2015. É tamén membro do Comité Nacional do SAT e ata a saída da CUT de EU era membro do Consello Político Federal de EU, así como Secretario de Soberanía Alimentaria da coalición esquerda.

En decembro de 2011, o I Congreso do SAT elixiuno membro do seu Comité Nacional. En febreiro de 2012 EU designouno cabeza de lista pola provincia de Sevilla para as eleccións andaluzas do 25 de marzo de 2012. Nas devanditas eleccións o seu partido ascendeu ata converterse na terceira forza política, decisiva para decidir co PSOE un goberno de esquerdas. Neste contexto, Sánchez Gordillo opúxose a formar un goberno conxunto co PSOE, ameazando coa saída da CUT de EU.

O 7 de agosto de 2012 uns 200 militantes do SAT, tras avisar aos medios de comunicación, subtraeron a modo de protesta alimentos de primeira necesidade en dúas grandes superficies comerciais en Arcos de la Frontera e Écija. Sánchez Gordillo, que non participou directamente, definiu a actuación como un caso de «expropiación forzosa» e explicou que tiñan a intención de entregalos ao comedor social dunha ONG sevillana. Finalmente os alimentos foron entregados a familias «sen teito» que ocupan un bloque de vivendas en Sevilla.

O 25 de agosto de 2012, o Tribunal Superior de Xustiza de Andalucía, Ceuta e Melilla (TSJA) abriu dilixencias contra Gordillo e tres persoas máis por cinco supostos delitos durante a folga xeral que tivo lugar o 29 de marzo en toda España. Finalmente, en novembro de 2013, o TSJA condenou a Gordillo a sete meses de cárcere por ocupar a terra militar das Turquillas no verán de 2012.

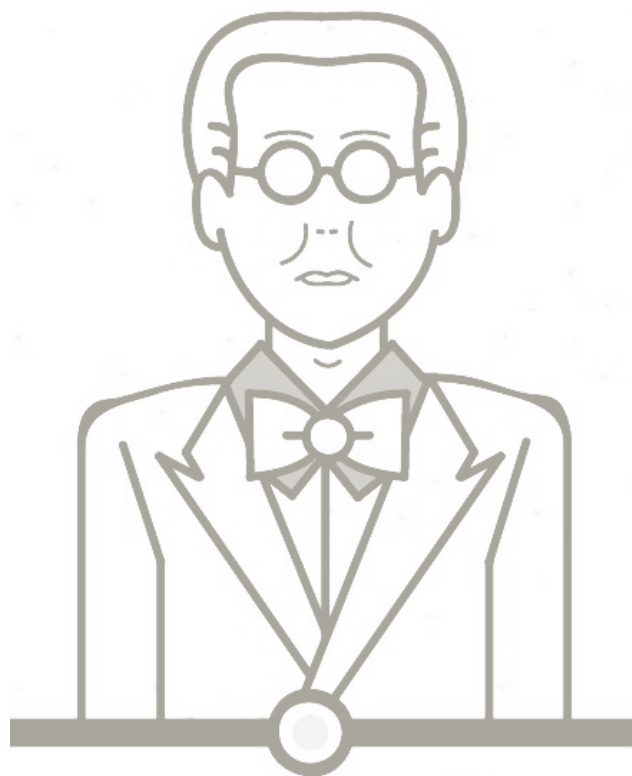
O 26 de novembro de 2014 renunciou ao seu escano no Parlamento de Andalucía por resultar incompatible a súa acta de deputado coa alcaldía de Marinaleda.





XXXV SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA
E O
COMÚN



COMUNICACIÓNS



A REVOLUCIÓN DE OUTUBRO E A IDEA DO COMÚN

MANUEL A. FORTES TORRES

1, O significado da revolución de Outubro

1,1, O contexto histórico e as "reivindicacións fundamentais": paz, pan, terra.

As tres reivindicacións fundamentais remiten a unha mesma lóxica, a lóxica imperialista, a lóxica da explotación; da explotación e o asoballamento, a opresión, tanto nacional como internacionalmente.

Explotación capitalista e imperialista.

O proxecto revolucionario de outubro orientouse, pois, por unha transformación radical: Da lóxica capitalista á lóxica do común. Orientouse pola idea comunista.

1,2, Mais a idea capitalista, a superada na revolución de outubro (ou novembro), non é comparábel á idea comunista: non é idea, senón que "vai de seu": lóxica cega, automatismo: procura do beneficio.

[Na produción puramente mercantil ... a coerción é puramente obxectiva. (...) Instáurase no sistema produtivo a noción dunha *racionalidade obxectiva* ... [dunha] *lei obxectiva* .. que opera sen que, para iso, teña que ser coñecida.

Felipe Martínez Marzoa: (Re) introdución ó marxismo.]

E isto é o que nos explica Marx. É o descubrimento da lei obxectiva que rexe na

sociedade capitalista. E son, pois, xa o sabemos, dúas as características principais e definitorias desta sociedade: explotación (plusvalía) e alienación (todo é mercadoría: o home como mercadoría). Fronte disto a idea comunista fálanos de igualdade e de realización (ser o que se é), do común, da humanidade como tal.

[Non pinto en absoluto de cor de rosa as figuras do capitalista e do terratenente. Pero aquí trátase de persoas só en tanto son a personificación de categorías económicas, portadoras de relacións de clase e intereses determinados.

Prólogo á primeira edición alemá [do *Capital*]]

Isto é, para o capitalismo trátase da personificación de categorías económicas: datos económicos, non persoas.

1,3, Agora ben, a realidade que vai de seu, precisamente, xera unha conciencia de si, un "san sentido común" que tenta xustificar esa mesma realidade. Unha vez máis: por iso a idea comunista é idea, non ideoloxía.

A *ideoloxía* ou *falsa conciencia* consiste na asunción das representacións do mundo e do home que a estrutura económica xera. A función da *ideoloxía* é a de adaptación á realidade na que se está; a de converter en "natural" o que non é senón produto da actividade económica, produto social; trátase de cohesionar á sociedade e de xustificar a situación dada.

[Así como non se xulga un individuo pola idea que el teña de si mesmo, tampouco se pode xulgar tal época de trastorno pola



conciencia de si mesma; cómpre, pola contra, explicar esta conciencia polas contradicións da vida material.

K. Marx: *Prólogo á Contribución á crítica da economía política*

[As ideas da clase dominante son, en cada época, as ideas dominantes, é dicir, a clase que é o poder *material* dominante da sociedade é, á vez, o seu poder *inmaterial* dominante.

As ideas dominantes non son senón a expresión ideal das relacións materiais dominantes.

K. Marx – F. Engels: *A ideoloxía alemá (I). [Feuerbach. O contraste do modo de ver materialista y do idealista]*

A idea do común, a idea comunista esixe, pois, racionalización, proxecto, planificación. Racionalización como oposto a automatismo, como oposto ao dominio sobre o home, a que a procura do beneficio, a economía, domine ao home.

Á idea do común, á idea comunista, arrepíanlle, e irítanlle, expresións como “mercado de traballo” ou “capital humano”, por exemplo, porque son expresións da cousificación, mercantilización do ser humano: expresan a explotación e a opresión.

Toda intervención racional “entrométese” na lóxica automática.

De aí a necesidade da conciencia, do partido (intelectual orgánico: dirección consciente); de aí, tamén a crítica ao “espontaneísmo” (e á simple “indignación”, sen conciencia, sen proxecto). Vémolo en

Lenin, en Trotski, en Rosa Luxemburgo, en Gramsci.

[A emancipación da sociedade da propiedade privada, etc., da servidume, exprésase na forma política da *emancipación dos traballadores*, non como se se tratase só da emancipación destes, senón porque a súa emancipación entraña a emancipación humana xeral; e isto é así porque toda a servidume humana está encerrada na relación do traballador coa produción, e todas as relacións servís son só modificacións e consecuencias desta relación.

K. Marx: *Manuscritos: Economía e filosofía (1844)*

A idea “de parte” como a idea do común. Como na dialéctica do amo e o escravo, o escravo leva en si a liberación ... tamén do amo.

1,4, A idea do común, a idea comunista, é a idea da realización do home, de que este sexa o que é: contra explotación e alienación, cousificación, reificación (lembramos o *fetichismo das mercadorías*). As relacións humanas como relacións entre humanos, non como relación entre cousas, entre mercadorías, entre personificacións de categorías económicas.

Niso, sobre todo, consistiu a revolución rusa, na procura de realización desa idea, da idea do común, da idea comunista. Non se trata de “cambiar de lugar” a uns e outros; non se trata de darlle a volta á tortilla: as cousas seguirían igual; só cambiaría a vida dalgunhas persoas (ademais de que,



obviamente, non pode haber máis arriba que embaixo). Por dicilo con Platón (remedando o seu famoso mito da caverna): hai que facer desaparecer a caverna, non só sacar a algúns da miseria: hai que facer desaparecer a miseria e iso só é posíbel acabando coas condicións de realización da mesma. E iso só o poden facer os traballadores (só eles queren “cambiar o mundo de base”: polo menos o queren se son quen de transcender a ideoloxía ou falsa conciencia) e iso só pode facerse dando fin á sociedade de clases. Iso é a revolución e ese era o proxecto da revolución rusa: ser o comezo dunha transformación radical da humanidade; ou mellor, dar comezo á historia, á historia da humanidade, como tal; dar fin á prehistoria (que dicía Marx).

2, A revolución de outubro e a actualización da idea do común, da idea comunista.

2,1, O “marxismo oficial, ortodoxo”, daquel tempo, é o “marxismo” da IIª Internacional (que tamén será da IIIª estalinista): **“materialismo vulgar”: economicismo, determinismo, mecanicismo, fatalismo, reformismo.**

Como consecuencia dese “marxismo ortodoxo” dámos cun **determinismo mecanicista e pasividade das masas** (as “leis da historia”): abandono da loita pola hexemonía (para que loitar se a historia xa nos leva “necesariamente”, de modo determinista, á vitoria).

Ademais, abonda con aproveitar o sufraxio universal. Os traballadores son maioría; así que está asegurada a toma do poder polo proletariado e, polo tanto, mediante reformas lexislativas iremos cara ao socialismo.

2,2, En primeiro lugar, neste sentido, hai, pola súa parte (por parte “da revolución rusa”), unha **crítica do “positivismo marxista”**, da esclerose do pseudomarxismo “oficial”.

Non hai determinismo económico: hai **acción revolucionaria**: e aquí a influencia decisiva da revolución rusa, da imposíbel, ou “absurda” u irrealizábel revolución rusa.

O outro é o fundamento teórico do reformismo. Conclusión: Nin reformismo nin “ilusión parlamentaria”: loita de clases, loita contraideolóxica, revolución.

[A historia de toda sociedade ata agora existente é a historia das loitas de clases .

K. Marx – F. Engels: O Manifesto Comunista]

2,3, Lembremos que o poder de clase, o mantemento da orde capitalista, aséntase no consenso (na ideoloxía) e na coerción; non só no consenso (na ideoloxía).

A necesidade da *revolución* está en que a *burguesía* vai facer todo o posíbel para impedir que a sociedade evolucione cara a unha igualdade social, impedir a realización da idea do común.

Desde manipulacións informativas e boicots económicos ata golpes de Estado, pasando por intervencións armadas estranxeiras



(doutros países capitalistas) serán instrumentos que a *burguesía* utilizaría para impedir a socialización dos *medios de producción*. E hoxe, máis que daquela, temos abundosa evidencia histórica do impedimento de procesos democráticos de transformación socialista mediante algún ou varios deses mecanismos.

E é que estamos a falar de loita de clases, de conflito de intereses. Non de simple debate de ideas, non de maiorías e minorías, non de abandonar “elegantemente” o poder se hai outra maioría electoral.

Por iso é polo que é ilusoria a esperanza de poder transformar a sociedade mediante reformas democráticas e deste xeito alcanzar a plena igualdade social, como pretendían orixinalmente os *socialdemócratas*. Só hai “abandono elegante” -e cando o hai- se do que estamos a falar é de “alternancia”, de variantes do mesmo, de que o poder non está en xogo. Outra cousa é se do que se trata é de “alternativa”, de querer construír un novo poder, un novo poder de clase. De realizar a idea do común.

A revolución rusa tamén pon en cuestión esta outra consecuencia do reformismo socialdemócrata: a “ilusión institucional”.

2,4, Ademais, ese proxecto reformista, que fía todo nas maiorías sociais parlamentarias, esquece o gran poder que é a ideoloxía.

Trátase, pois, tamén, na revolución rusa, de comprender a dialéctica que hai entre as *condicións obxectivas* e as *condicións subxectivas*. Sen *condicións subxectivas* non

hai revolución, non hai transformación: Sen conciencia, produto da loita contraideolóxica; sen dirección consciente, sen partido, non hai revolución..

Sen conciencia da *idea comunista* non hai revolución.

A revolución “non vai de seu”.

A loita de clases é tamén loita contraideolóxica, ademais de “construír” forza. Non vai caer o capitalismo como froita madura, como esperaban os teóricos da IIª Internacional.

2,5, A revolución rusa tamén rompe contra o reformismo socialdemócrata noutro aspecto tamén crucial; e especialmente crucial naqueles momentos históricos: contra o socialpatriotismo, contra todo chovinismo.

Fronte diso, a defensa consecuente do internacionalismo.

Esa posición defendeuna na Primeira guerra mundial a socialdemocracia rusa, contra toda chambonada política interclasista, contra o social patriotismo, contra o fronte común coa burguesía nacional, contra os créditos de guerra, contra a conversión do proletariado en carne de canón.

Precisamente este foi, xunto coa aposta pola revolución contra o reformismo (que como dixemos se asenta no economicismo e mecanicismo, no paralizante determinismo, que se opón á loita de clases); este foi, dicimos, o outro motivo de ruptura entre o que se chamará a partir de entón comunismo e o que se seguirá chamando socialdemocracia (e que, co tempo e novas cesións ao capitalismo, e abandono do



obxectivo anticapitalista, substituído por un "capitalismo con rostro humano" responderá mellor ao nome de social-liberalismo).

3, A revolución de outubro cen anos despois.

3,1, Revolución traicionada e contrarrevolución: da "realización" da idea comunista ao "socialismo real"; e, finalmente, a volta ao capitalismo.

Non imos entrar nas razóns que levaron ao fracaso nese intento de realización da idea comunista convertida niso chamado "socialismo real" e despois "pasou o que pasou"; só citar uns datos para outra análise: a oposición, mesmo armada, dos países imperialistas capitalistas, a guerra civil coas súas consecuencias, a perda dos cadros comunistas da revolución de outubro, a burocratización, o conformismo (como se puido crer ou quen creu nos "procesos de Moscú"?), como a "necesidade" (a necesidade?) puido coa democracia, interna, no partido, e externa, o nacionalismo e a "gran guerra patria", o produtivismo, a guerra fría,

3,2, En calquera caso, hai que diferenciar entre a idea comunista e as diferentes "reclamacións" da idea comunista, os seus intentos de realización.

En calquera caso, como do que se trata é do dominio da razón, do dominio do home sobre a produción, sempre temos (ou debemos ter) presente a posibilidade da

crítica a toda racionalización. Ou sexa, pódese planificar máis ou menos, mellor ou peor; mais a idea de planificar é a de poñer a produción ao servizo do ser humano: sempre está aberto o proceso de como realizar isto conforme á idea.

E de aquí a necesidade da democracia radical, esixencia ineludíbel para que sexa posíbel a crítica, o debate, o recoñecemento de posíbeis erros e as propostas de superación; en definitiva, a conciencia.

A gran crítica de Rosa Luxemburgo insiste nisto precisamente; e, en todo caso, se pretendemos subtraernos á mesma acudindo ás imposicións da realidade, o que non podemos facer, só pena de abrir o camiño á contrarrevolución, é facer da necesidade virtude, aos que poden pretendese que son imperativos das circunstancias, convertelos en modelos a imitar, regras a seguir.

Ser conscientes das dificultades é ser conscientes do carácter das decisións: sen liberdades, sen democracia radical, non hai conciencia e sen conciencia non hai revolución do común.

Outra cousa é o que non pode ser doutra maneira: por exemplo, o mercado defínese pola procura do beneficio. Non pode facerse mellor: o que pode facerse é "entrometerse" máis ou menos no mercado, racionalizalo. Pero isto xa é opoñerse á súa espontaneidade. Polo tanto, a lóxica deste outro debate está en canto e como debemos racionalizar, planificar, embridar. Isto é superpoñer outra lóxica, a da razón á



do beneficio, a da planificación á do mercado.

3,3, Actualidade da idea comunista: explotación e alienación? Home mercadoría? Actualidade do pensamento de Marx? Actualidade do proxecto da revolución rusa? Cabe aínda a idea do común, a idea comunista?

A resposta é doada, só hai que confirmar ou non a apreciación feita xa hai tempo por Marx:

[Estamos n]Unha formación social onde o proceso de produción domina aos homes e onde o home non domina aínda o proceso de produción. **K. Marx: O Capital]**

Se estamos niso, entón a resposta é que estamos aínda a ser interpelados pola idea do común, pola idea comunista.

3,4, Pensemos nas máis grandes crises (1929 e 2008) e pensemos na súa relación coa lóxica capitalista.

Pensemos nesas crises e pensemos no neoliberalismo: o mercado “libre”, sen racionalización, sen bridas (como algúns definen ao keynesianismo: o mercado embridado).

Así, pódese pensar a crise do 2008 en relación coa radicalización do proxecto neoliberal, xa dominante. Que non é outra cousa que a realización do que non é proxecto, senón consumación do “ir de seu”, do capitalismo. Que non é outra cousa que ver de eliminar, precisamente, aqueles intentos de “entrometer” a razón na lóxica capitalista que foron os “trinta gloriosos”.

E foi aquel un entrometerse que non ía contra esa lóxica, senón todo o contrario, coa conciencia da contradición interna desa lóxica espontánea, deixada á súa pura espontaneidade (tíñase moi claro o motivo da anterior gran crise, a do 29; e tíñanse claras as súas consecuencias -que, ao cabo, foi a resolución dos seus problemas internos: a IIª Guerra Mundial).

3,5, Radicalización das medidas sinaladas como tendencias neoliberais: Mundialización -ou Globalización-; aumento da explotación -intensiva e extensivamente-, na procura dun aumento da produtividade: isto levou aparelado tamén a perda de poder adquisitivo dos traballadores e o aumento das desigualdades; regresión impositiva; redución de servizos e gastos sociais; apropiación de bens públicos, a partir dun “ambicioso” programa de privatizacións; mercantilización de novos ámbitos (como sanidade, ensino ...); desregulamento das relacións laborais; dominio da economía polo sector financeiro: Financiarización da economía.

E crise que tamén é ecolóxica e de coidados: unha auténtica crise sistémica, estrutural, non conxuntural.

O proxecto neoliberal non contradí o da lóxica espontánea do capital, coa súa utilización da forza do Estado, en vez do “laissez faire”; o que pasa é que hai clases e loita de clases; e de aí a utilización do Estado para a imposición do poder de clase, desa lóxica do capitalismo, do latrocinio institucionalizado e que é moi consciente da



necesidade da forza para impoñelo; para impoñer os intereses dunha parte contra o común.

3,6, E todo isto pon diante dos nosos ollos, unha vez máis, a vixencia do común. A vixencia da racionalización da vida, do proxecto.

[O marxismo é a filosofía insuperábel do noso tempo.

J.-P. Sartre: *Crítica da razón dialéctica*.]

Filosofía; idea. O marxismo segue a ser actual como o é a sociedade que só coas súas categorías podemos pensar; e que só coas súas categorías podemos pensar en superar.

É a revolución pendente, tras a revolución frustrada, pero que nos abriu o camiño e que nos fixo ver a posibilidade da súa realización: a revolución rusa, a revolución do común.

Pero o problema segue a ser o mesmo: loita de clases; loita contraideolóxica e acumulación de forzas.

E quizais cada vez máis difícil; cada vez hai máis casamatas, máis trincheiras coas que se defende o capitalismo. Este funciona conforme a unha lei cega; pero os seus ideólogos, os que queren titorar a nosa minoría de idade (que diría Kant), tamén aprenden dos seus erros e dos nosos ... e tamén dos nosos acertos.

[A liberdade só pode consistir en que o home socializado, os produtores asociados, regulen racionalmente este metabolismo coa natureza, o poñan baixo o seu control

común, en vez de estar dominados por el como por un poder cego. (..) Máis alá do mesmo [do reino da necesidade] comeza o desenvolvemento das forzas humanas que figura como fin en si, o verdadeiro reino da liberdade, o cal só pode prosperar sobre a base dese reino da necesidade. A condición fundamental é a redución da xornada laboral.

K. Marx: *O Capital. Crítica da economía política*].

3,7, O que hai en Marx é o descubrimento, o desvelamento, das condicións de explotación e asoballamento do sistema capitalista: o desvelamento da súa lóxica. E a reivindicación doutra lóxica, da idea comunista, da idea do común como principio.

A filosofía que deu a lucidez á revolución rusa segue a ser a filosofía que nos pode dar a lucidez hoxe.

Mais, como dicía Sartre, a súa insuperabilidade, o do "noso tempo" radica aí, precisamente, que coas súas categorías é como podemos pensar os seus fundamentos e como podemos pensar a súa superación.

Para pensar contra a lóxica capitalista non se trata de que Marx desenvolvese, tamén, unha lóxica ecoloxista e unha lóxica feminista, por exemplo; trátase de que a idea comunista esixa, para que a súa realización o sexa verdadeiramente, o desenvolvemento dunha lóxica ecoloxista e dunha lóxica feminista (como lóxicas antisistema). Trátase de que a idea comunista, a revolución, pensada por Marx



(e que, así, podemos pensar nós) esixa ser feminista para ser; esixa ser ecoloxista para ser: relación dialéctica, transversal, interdependencia.

Isto é o que quere dicir o que tanto temos repetido de *idea do común*, de *idea comunista*; o que o Sartre dicía cando dicía “filosofía”.

Seguimos a ter o proxecto en perspectiva, segue a ser unha esixencia de realización da humanidade como tal, de ser o que somos (non personificacións económicas, non mercadorías, non cousas).

Séguenos a interpelar a esixencia de liberdade, da de verdade. Ser donos de nós mesmos, do noso presente e do noso futuro. Segue a interpelarnos o proxecto, a planificación, a *idea do común*, a *idea comunista*.

Como xa dixo hai tempo Rosa Luxemburgo (esa gran defensora da *idea do común*, da *idea comunista*) e, desgraciadamente segue a ser unha opción tan desacougante como entón, por ser tan real como entón: *Socialismo ou barbarie*.

E cada vez fáisenos máis patente, nesta crise sistémica que pon en cuestión a supervivencia mesma da especie, que a loita é a mesma, e que a revolución rusa é a referencia histórica: o seu proxecto, o da realización da *idea do común*, da *idea comunista*, ou ... (ou que? Que quedará da humanidade, tal e como a entendemos, se nesta loita, de clases, se impón a barbarie? Non é casualidade que as obras de ciencia ficción máis valiosas sexan auténticas distopías).

Fronte á distopía a utopía, pero non como fantasía, senón como esperanza, como idea, proxecto, como real lugar dunha vida boa: fagamos real a *idea do común*, a *idea comunista*; realicemos o que non se consumou hai cen anos. Paga a pena. Está moito en xogo. Estamos nós en xogo.



VERTEBRAR O COMÚN

JUAN CARLOS FERNÁNDEZ NAVEIRO

Grupo Doxa de Filosofía - IES Lucus Augusti - Lugo

O pensamento crítico do século XX ficou atravesado por dous modelos rivais de radicalismo político que conformaron as dúas almas da esquerda. Unha escea sintomática foi o debate sostido en 1971 entre Noam Chomsky e Michel Foucault, convidados pola televisión holandesa, no que confrontaron a modernidade clásica da perfectibilidade social fundada na natureza humana racional e histórica (o activismo chomskiano que dende as protestas contra a guerra do Vietnam continúa nas loitas contra a globalización hexemónica), e doutro lado a deconstrución posmoderna de toda norma universal de xustiza e a súa disolución no particularismo das formas de existencia histórica.

A democracia como ideal a realizar na cidadanía dos Dereitos Humanos ou como unha forma de marketing ideolóxico do capitalismo liberal: no primeiro caso temos o modelo da construción progresiva dunha democracia inclusiva (un liberalismo ampliado e solidarista, que encarnarían a teoría da xustiza de John Rawls ou a democracia deliberativa de Jürgen Habermas); no segundo, o modelo da deconstrución das estruturas de dominio das democracias reais, e o pluralismo do político como condición insuperable.

Sería tentador identificar na práctica o primeiro modelo como o da esquerda

revolucionaria, en boa parte domesticada como simple oposición parlamentaria, nostálxica dos antagonismos de clase, e o segundo coa esquerda afectiva, espectacular, a un tempo libertaria e populista, que apela a unha nova comunidade política e para iso moviliza novos antagonismos transversais, anti-elitistas.

Esas dúas almas da esquerda conviviron nas décadas finais do século XX, durante a desregulación do capitalismo e a fusión económico-estatal da globalización, contemplando impotentes a diverxencia entre mercado e democracia, despois do seu breve matrimonio na época dourada da socialdemocracia. Agora, no tempo do seu fracaso, achicado o espazo para un capitalismo social na competencia global, cando a política perde capacidade de control sobre a economía e a regulación social se transfire á esfera privada, esas dúas almas siguen a marcar unha división no campo da esquerda. A democracia queda como elemento común e aglutinador único, se non como proxecto alomenos como alternativa de resistencia ao abandono do común na globalización neoliberal. Como proxecto sigue estando pendente, emprazada a indagar na súa condición radical.

Despois de décadas de cultura do espectáculo dirixímonos cara unha condición privatizada e despolitizada, unha forma de vida allea ao común que presiona contra os sistemas democráticos, unha condición que podemos chamar pos-democrática. A política amósase incapaz de resolver os problemas prácticos e as decisións políticas fican en





mans de estruturas burocráticas e profesionalizadas, lonxe do control social, mentres o campo de xogo político é formateado de contínuo nas omnipresentes pantallas.

Os problemas son graves, con ameazas dentro e fóra (se aínda se pode falar así). Dende dentro os sistemas democráticos están ameazados pola desigualdade económica, a sustentabilidade e a corrupción, que producen unha grande deslexitimación institucional. Nada desto é novo, son factores que levan operando ao mesmo tempo que o fluxo financeiro escapa do control estatal, político, nacional, e os intereses corporativos dominan, dende fóra, a definición do marco político, de xeito que finalmente todos os partidos fan a mesma política, nunha gran coalición *de facto*, sen alternancia posible.

Vivimos unha nova orde mundial que precisa un marco constituínte para unha refundación democrática, e aí, se queremos ver novas alternativas en xogo, o decisivo estará en cómo se entenda e se constrúa o común.

Frente á redución do común a un espazo de negociación entre individuos racionais e informados, situación improbable en sociedades da hipermanipulación, existe un retorno do comunitarismo que expresa a nostalxia dun suxeito político unitario do que carecen as sociedades liberais. De aí xurden as “políticas do recoñecemento” que inciden no déficit de comunidade da política liberal e procuran atopar un encaixe entre dereitos individuais e dereitos culturais diferenciados, por exemplo nas políticas lingüísticas.

Se o liberalismo extremo arrasa coas diferencias culturais en nome dun igualitarismo abstracto, tan ficticio como o mercado libre, o comunitarismo pode devir en tribalismo reaccionario se sigue o modelo identitario da tradición moderna, estatal e territorial. Sen embargo, nese debate ábrese o interrogante de como incrementar a conciencia do común e a participación democrática sen caer no monismo do social; como construír unha democracia socialmente activa e, ao mesmo tempo, conservar o fío conductor do pluralismo; como conciliar a crítica do individualismo e da globalización hexemónica.

Nesa liña é onde radican as propostas actuais de “democracia radical”, vinculadas ás loitas contra as asimetrías culturais xeradas pola globalización económica, loitas que protagonizaron toda clase de grupos minorizados (feminismos, dereitos culturais, ecoloxismos). A defensa de dereitos diferenciados tivo lugar sobre a idea de que as culturas son híbridas, resultan de procesos de mezcla e tradución e non están libres de relacións desiguais. Paliar esa desigualdade estará no centro das preocupacións dunha democracia radical pluralista.

Por exemplo a “democracia radical” de Chantal Mouffe, un intento de converter en teoría da democracia os realinamentos teóricos propios da posmodernidade.

Así como as democracias modernas constituíronse baixo un pensamento lineal e xerárquico, ocupado na busca de fundamentos, de orde, de simplicidade e unidade, valores modernos encarnados na



forma política do Estado-nación, radicalizar a democracia significaría integrar nela a complexidade, a inestabilidade, a dispersión do social; darlle carta de natureza ao indeterminismo e ao fin das xerarquías e das concepcións sustancialistas do suxeito político; acadar unha democracia policéntrica, sen fundamento, exposta á continxencia e á precariedade do político.

A democracia radical é anti-totalitaria, e como tal detecta os perigos do totalitarismo dentro dos propios sistemas democráticos, a extensión do dominio biopolítico no capitalismo desregulado, que crea sociedades de control difuso e “psicopolítico”. Sen embargo non hai un suxeito político de oposición, o disenso, o conflito e os antagonismos non poden ser eliminados e reconvertidos nunha vontade unitaria; hai que asumir a fragmentariedade do lazo social e o carácter irrepresentable dun corpo social sempre múltiple e incompleto.

Non se trata de ser simplemente liberal, no sentido de recoñecer as diferenzas privadas e optar por un espazo público neutral, non se poden ignorar as relacións de poder. A democracia debe ser unha praxe, unha “forma de vida” (en termos de Wittgenstein), unha experiencia subxectiva. A democracia radical pretende estender a democracia á pluralidade das relacións sociais, pero non pode fundar unha determinada política, nin conservadora nin emancipatoria. Busca unha dimensión afectiva da política, mobilizar afectos democráticos, interromper o ciclo da violencia lexitimadora.

Se a democracia pertence á cultura moderna

e é solidaria coa forma do Estado-nación, na cultura posmoderna de identidades plurais e transterritoriais estamos a constituir unha forma de pos-democracia de perfís aínda incertos. O principal foco de tensión nos proxectos de radicalización da democracia provén da relación entre mecanismos democráticos e dominio do capital.

A globalización económica produce unha diverxencia entre a forma Estado e os principios da democracia; é o chamado “trilema” por Dany Rodrik, que establece tres horizontes imposibles: ou soberanía nacional con democracia política, limitando o alcance da globalización con máis regulacións nacionais; ou ben unha hiperglobalización que conserve a soberanía nacional baixo o “corsé dourado” dunha tecnocracia en rede ou un neo-fascismo mundial; ou ben gobernar a globalización con máis política democrática, e ampliar as institucións globais superando o marco estatal (a chamada “gobernanza” global).

Renunciar á globalización para tratar de manter as democracias nacionais non parece moi realista, sería a dirección reaccionaria do enroque comunitario. Se se asume a globalización como dato, según o citado trilema, só quedarían como opcións respectar o marco estatal e sacrificar o idealismo democrático, ou sacrificar a soberanía estatal e regular a gobernanza global. Ou totalitarismo encuberto, global e tecnocrático, ou implementar un control democrático dos fluxos globais, mediante unha nova arquitectura institucional.

Un novo deseño da gobernanza global sería a





continuación da política socialdemócrata, que por outra parte tan poucos resultados está a dar na era das redes. En principio podería parecer desexable, pero desde logo resulta difícil embridar o mercado baixo control político cando o que vivimos é a absorción dos mecanismos estatais polos fluxos do mercado, cando as necesidades do gasto público son obxecto de especulación e mercado e democracia diverxen. O capitalismo global exportado dende Occidente ten unha forma liberal adornada con procedementos democráticos pero carece de mecanismos redistributivos importantes; é unha receita para agudizar os conflitos entre minorías desiguais e entre intereses económicos e interés social

O que observamos son retrocesos no Estado de Dereito e incluso ameaza totalitaria. Por eso a democracia radical vese emprazada a producir novas verdades emancipatorias e a construír un espazo do común, que terá que ser vertebrado pola ecoloxía e a cultura; abrir perspectivas novas, considerar experiencias doutras culturas, dar cobertura á busca de recoñecemento das minorías (nacionais, culturais, sexuais), sen que iso supoña un retorno do tribalismo senón un alicerce para fundar unha concepción ampliada do patrimonio común e procurar un novo goberno humano.

Referencias:

Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

Foucault, M. / Chomsky, N., *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz, 2006

Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, Madrid. FCE, 1996.



PENSAMENTOS DE COMUNIDADES, FILOSOFARES DO COMÚN

LUÍS G. SOTO

Universidade de Santiago de Compostela

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR

IES Ánxel Fole, Lugo

Introdución

Co concurso de tres nomes propios da filosofía, Aristóteles, Barthes e Deleuze, propómonos reflexionar sobre a comunidade, en concreto sobre algunhas formas de comunidade que cabe ligar, mais non só, co traballo de filosofar.

O que pomos no foco son as comunidades non coactivas e cooperativas. Chamamos non coactivas, aquelas comunidades en que o común dá lugar, ou fornece a posibilidade, para unha interacción cuxos nexos son apenas morais. Ningunha coacción, excepto a súa convicción, obriga as partes á cooperación, á interrelación sostida e construtiva no espazo e no tempo. A construción pode ser simplemente o desenvolvemento persoal, interpersoal, a través da acción. Ora, esta pode ser interrelación ou, alén desta, acción común. Neste caso, falamos de comunidades cooperativas. Nelas, polo xeral, a acción común toma unha feitura obxectiva, con valor e efectos propios, alén da intersubxectividade dos axentes envolvidos. Por outras palabras, a acción, sen deixar de ter un aspecto irreducibelmente subxectivo, pode e soe

tomar a forma ora de acción directa ora de acción legal, i.e., de irrupción na experiencia non regulada ou no mundo regulado que se partilla con outros, incluídos aqueles con que se usufrúe o común. A acción, razón de ser da comunidade, ora incide dentro, diríxese ao interior, ora incide fóra, proxéctase no exterior.

Nomeadamente, estamos a pensar en tres comunidades non coactivas e cooperativas: a da amizade, a da convivencia, a da filosofía. Imos fixarnos nas súas formas morais. Mais, estas comunidades non son apenas morais. Toman, polo xeral, feitura legal, como sinalaremos.

Aristóteles: comunidade e amizade, ou o común como relación

Aristóteles, nun paso dado da *Ética a Nicómaco*, di, sintetizando, que “a amizade é, pois, unha comunidade” (1171b33-34). Ora, o que significa esta cualificación sumaria? En que consiste e de que tipo é esta comunidade? Sabemos que o filósofo fai un uso amplo e vario do termo comunidade, que, no seu ver, a cidade e a casa, por exemplo, son comunidades. Tentaremos responder esas preguntas, atendendo ao seu estudo sobre a amizade, que encontramos nos libros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*.

No libro VIII, no cap. 2, o filósofo ofrece unha caracterización básica e sintética da amizade, a partir dos seus requisitos (1156a4-5): 1) “benevolencia recíproca”; 2) “sen descoñecemento mutuo; 3) e por mor de algo” amábel. Precisando máis, “o





amábel” pode ser “o bo ou o agradábel ou o útil” (1155b18-19). Consecuentemente, a amizade vai tomar formas diferentes segundo cal sexa o obxecto de afecto (o amábel).

Son tres, por tanto, segundo consta no cap. 3, as “especies de amizade”, en consonancia co posíbel triplo “obxecto de afecto” (1156a7-8). En todas elas, dáse unha “reciprocidade afectiva non descoñecida” (1156a8-9), que varía segundo o amábel en cada caso amado: i.e., ou o útil ou o agradábel ou o bo. En definitiva, a amizade adquire caracteres xerais diferentes segundo o afecto xurda ou do interese (o útil) ou do pracer (o agradábel) ou da virtude (o bo).

Nas amizades por interese e por pracer, o afecto recae nun ben propio —a conveniencia e a satisfacción de si propio— e non na persoa do outro, como acontece na amizade fundada na virtude. Por iso, as dúas primeiras son voláteis, desfázanse cando desaparece o interese ou o pracer: son amizades “por accidente” (1156a17). A fundada na virtude crea vínculos interpersoais: é —máis— “permanente” (1156b18), “perfecta” (1156b7 e 35). Cal destas amizades pode xurdir no camiño? Todas?

Polo que o noso autor di, no cap. 4, a amizade fundada na virtude precisaría para desenvolverse unhas regras moi semellantes ás (dalgúns canons) da xustiza. Na súa opinión, en tal amizade “en todo cada un obtén o mesmo ou algo semellante do outro, como debe acontecer entre amigos” (1156b35-36). E as outras dúas amizades, as fundadas no pracer e no interese, tampouco

poderán desenvolverse sen unhas regras semellantes.

Estes tres tipos de amizade (pola utilidade, polo pracer, pola virtude) están baseados “na igualdade”, xa que, segundo se conclúe no cap. 6, os amigos “obteñen o mesmo uns doutros e queren o mesmo uns para outros” (1158b1-2). Isto vale tamén cando se cambia, por exemplo, “pracer por utilidade” (1158b3). En verdade, esta igualdade parece convir, segundo se destaca no cap. 5, propiamente só á amizade por causa da virtude, atribuíndose derivadamente, pola súa semellanza con aquela, ás outras amizades (a por utilidade, a por pracer). En todas poden xurdir reproches ao contravirse a igualdade... e na amizade por interese pórse reclamacións que, segundo consta en VIII/13, chegan até á xustiza.

Ora ben, basta con encontrarse e intercambiar bens para facerse amigos? Chega con observar a igualdade no intercambio para que xurda a amizade?

Até VIII/7, Aristóteles non introduce a cuestión do estatuto dos amigos. Cando fala de igualdade, refírese ao intercambio e non ao estatuto dos suxeitos. Este dá lugar a dous tipos de amizade. No cap. 13, resume: “tres son as clases de amizades, como dixemos ao principio, e en cada unha delas son amigos ora en igualdade ora segundo unha superioridade” (1162a34-36). Existe, en efecto, outra “especie de amizade: a fundada ou baseada na superioridade” (1158b11). Pola súa vez, esta amizade admite varias formas. Delas, o noso autor destaca, e logo estuda, fundamentalmente: “a do pai para co



fillo, a do home para coa muller, a de todo gobernante para co gobernado" (1158b12-13).

Como pode verse, estas amizades danse entre membros de comunidades, concretamente aquí, a casa e a cidade. Ou sexa, á diferenza daquelas outras, as baseadas na igualdade, que eran entre individuos *qua* individuos, estoutas son tamén entre individuos mais *qua* membros dalgunha comunidade. En síntese, aquelas eran puramente inter-individuais, estas son marcadamente intra-comunitarias. Ora ben, dentro das comunidades tamén se dan amizades entre iguais: por exemplo, na casa, entre irmáns. E as amizades puramente interindividuais tamén poden descansar na desigualdade: por exemplo, entre un pobre e un rico.

Nas amizades fundadas na superioridade, están en xogo, como se apunta aquí no cap. 7 e despois no cap. 8, os mesmos obxectos (o interese, o pracer, a virtude) que nas outras amizades (as baseadas na igualdade). Na interacción, no intercambio, non podendo reinar a igualdade, debe imperar a proporcionalidade (1158b26-27). A final de contas, as regras da amizade, dun e outro tipo, son moi semellantes entre si e, nas súas características xerais, aos canons da xustiza. E, de feito, a amizade mestúrase coa xustiza¹.

Achamos aí, no vai e vén da amizade coa xustiza, e antes, no entrecruzamento ou superposición da amizade con outras

comunidades, nomeadamente, a cidade e a casa, os límites da comunidade non coactiva e cooperativa. Regresemos a esta e, para concluír con Aristóteles, retomemos as súas palabras citadas no comezo: "A amizade é, pois, unha comunidade, e a disposición que alguén ten para consigo mesmo tena tamén para co amigo. Tratándose de si mesmo a sensación da propia existencia é amábel e, por tanto, tamén cando se trata da existencia do amigo. Ora ben, esta sensación é actualizada na convivencia, de modo que é natural que os amigos aspiren a ela" (1171b33-1172a1). Para falar disto, de comunidade e convivencia, saltemos uns cantos séculos e cheguemos até Barthes.

Barthes: comunidade e vida, ou o común como convivencia

No seu primeiro curso no Collège de France, en 1977, Barthes aborda a cuestión de como vivir xuntos (Barthes 2002). Refírese, máis que ao amor, á amizade, aínda que a formulación, a indagación desenvolvida e a solución esbozada valen para ambos. Quizá a súa maior novidade e, aos nosos efectos o seu maior interese, reside na proposta da comunidade de amigos. Que tal como a debuxa o noso autor, á marxe do poder, ten poucas posibilidades de subsistir.

O tema e núcleo do curso, *Comment vivre ensemble*, é a "idiorritmia" (Barthes 2002: 36-40), a posibilidade de vivir segundo as propias medidas, exposta a escala comunitaria e a nivel individual: a comunidade idiorrítmica e o individuo

¹ Sobre amizade e xustiza, Soto 2011: 355-360 e 417-418.





idiorrítmico. Barthes toma a idiorritmia, sobre todo, como unha hipótese teórica que explora, mais tamén, nalgún modo, como unha posibilidade hipotética que el propio tentea.

Dous trazos, “Akèdia” (Barthes 2002: 53-56) e “Xéniteia” (Barthes 2002: 171-176), están na orixe da idiorritmia e son representativos da actitude e implicación do noso autor. Serían “akèdia” e “xéniteia” dous estados anímicos e dúas situacións persoais, de desinterese e de estrañamento, que propiciarían (ou, polo menos, facultarían) a atención e a viraxe do individuo, de calquera e do propio Barthes, face á idiorritmia. O noso autor parece acharse nese estado, nesa situación (Barthes 2003: 28). En xeral, no caso de calquera persoa, ese desinterese e estrañamento polas “ cousas tal como son ” e pola “ vida que se leva ” poden conducir a saírse da vía marcada e pórse en camiño. Aínda que este camiño, como no caso dunha peregrinación, sexa unha rota trazada, a viaxe exterior e, sobre todo, interior, implica unha suspensión da identidade e o sentido propios persoais. Ou, máis exactamente, da identidade e o sentido que un cría persoais, mais que descobre sociais, outros. E por iso abandónaos ou, polo menos, suspéndeos. E inicia unha procura, interior, que se superpón a un obxectivo externo: realizar o camiño, chegar ao destino.

Segundo Barthes, a idiorritmia representaría, antes de nada, unha opción do individuo: vivir á súa medida, segundo as forzas e o ditado de cada un. Esta vida reuniría, pois, autarquía (auto-suficiencia) e

autonomía (auto-determinación): vivir ao seu xeito, aínda que sexa con estreiteza, e vivir ao seu ar, aínda que este escasee. Pois ben, dado ese paso, consumada unha certa ruptura co mundo para deixarse levar por un mesmo, ao quedar só, cabería a posibilidade de, nese camiño, coincidir con algúns outros. Entraríamos, entón, no ámbito das relacións entre individuos e, en particular, esa posibilidade contemplada sería a comunidade idiorrítmica.

Esta comunidade non nacería dunha coincidencia accidental, nun interese circunstancial, senón que xurdiría dunha coincidencia substancial, nos fins da vida (Barthes 2002: 78-84), que daría lugar a unha conexión temporal permanente, pero a un contacto espacial puntual entre os individuos.

A comunidade idiorrítmica non suprime senón que conxuga os idiorritmos particulares. Un bo exemplo, no que pensa Barthes, é o grupo de amigos. Porén o noso autor céntrase en modelos concretos, realmente existentes, históricos ou actuais: certas comunidades monásticas (Barthes 2002: 64-70). Verdadeiramente significativa resulta a historia do eremitismo e a súa “ transformación ”, por acción do poder eclesiástico, en cenobitismo. As comunidades eremíticas de anacoretas, nun espazo aberto e entre iguais, desaparecerían, xurdindo comunidades cenobíticas de monxes, nun espazo pechado e baixo un xefe (Barthes 2002: 91-92): fin da idiorritmia, intrusión e triunfo do poder. De feito, triunfo xeneralizado do poder: Barthes apenas atopa mostras de comunidades idiorrítmicas.



Seguindo esta liña, aos ollos do noso autor, calquera camiño ou peregrinación caería, caen de facto, baixo a férula do poder ao ser institucionalizado e regulado por igrexas, estados e mercados.

Mais, é que, segundo Barthes, tampouco sobrevive, ou só a duras penas, o individuo idiorrítmico. A este respecto, o noso autor destaca, a importancia e a necesidade da idiorritmia. Examinando casos extremos como –exemplarmente– o da secuestrada de Poitiers (Barthes 2002: 42, 97-98), subliña a necesidade dun espazo propio, físico e moral, no cal cada un ache o seu sitio e faga consigo o que lle prouguer. Sería, en suma, un espazo do que apropiarse e no que apropiarse de si mesmo, pondo con iso un límite ao poder. Barthes realiza aí unha cala nas relacións do individuo co poder, neste caso, do outro co poder. Como conclusión, o noso autor reafirmase na necesidade da idiorritmia, individual e comunitaria. E, apuntamos, a idiorritmia individual non subsiste, ou a duras penas, sen a comunitaria.

Quitémonos de encima esa conclusión pesimista e redireccionemos, como porén faría o propio Barthes, a existencia e a convivencia, en suma, a comunidade, á filosofía². É a vez de falarmos de Deleuze.

Deleuze: comunidade e filosofía, ou o común como potencia

Nun texto breve, “Platon, les grecs”, Deleuze refire tres eixos da Atenas democrática: *autoctonía*, *filia*, *doxa*: “Tres

trazos fundamentais, e as condicións baixo as cales nace e se desenvolve a filosofía” (Deleuze 1993: 170). O filósofo grego reivindica unha *orde inmanente* ao cosmos. Preséntase como *amigo* da sabedoría (non como sabio ao modo oriental). Proponse “rectificar”, asegurar a *opinión* das persoas. Escribe Deleuze: “Estes son os caracteres que sobreviven nas sociedades occidentais, inclusive se toman un novo sentido, e que explican a permanencia da filosofía na economía da nosa sociedade democrática: campo de inmanencia do «capital», sociedade dos irmáns ou dos camaradas que cada revolución reivindica (e libre competencia entre irmáns), reino da opinión” (Deleuze 1993: 171). Segundo Deleuze, o que Platón reprocha á democracia ateniense é que calquera pretenda calquera cousa. Que todos queiran facerse pasar por pretendentes *lexítimos* e, de aí, xurdan rivalidades, non só inevitábeis, senón, sobre todo, interminábeis. Certamente non é difícil discernir a lexitimidade de quen pretende ser amigo da madeira (o artesán) ou da saúde (o médico). Mais as cousas complícanse no momento de discriminar, no balbordo de voces e discursos dos pretendentes rivais, quen é o amigo da comunidade (xustiza, lei). Como distinguir o amigo do simulador? Deleuze cifra a empresa platónica nunha restauración: restablecer criterios de selección entre rivais. Ergue un novo tipo de transcendencia que se exerce e está no propio campo de inmanencia: é o sentido da teoría das Ideas. Teoría que no común, na comunidade, marca diferenzas, distribúe funcións, autoriza e desautoriza pretensións, desde o punto de vista da proba

² Cfr. Soto 2015: 11-13, 104-105, 115-118.





ou *mensura* da autenticidade paradigmática (Ideas). Para Deleuze, a filosofía moderna segue os pasos de Platón: encontrar unha transcendencia no seo da inmanencia (sexa cal for o seu nome). Empresa que se enfronta cos paradoxos e aporías do estatuto da *doxa*, da natureza da amizade, da irreducibilidade dunha inmanencia á terra. O desafío é: que método de selección seguir? Na estela da lectura do estoicismo, Spinoza e Nietzsche, Deleuze apunta que os métodos non se refiren ás pretensións (como actos de transcendencia) senón á potencia, pólo oposto á pretensión e máis modesta. Que quere dicir Deleuze con *potencia* así enunciada? Cómpre, antes de responder, facer unha reformulación do antedito e un rodeo polo problema a que apunta.

En *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze e Guattari describen tres condicións de feito, ou trazos xerais, da filosofía grega: *inmanencia*, *amizade*, *opinión* (Deleuze & Guattari 1991: 84-85). Primeiro, un medio de inmanencia: sociabilidade como plano dunha natureza intrínseca da asociación que se opón á soberanía imperial e non implica ningún interese previo (os intereses rivais presupoñen o plano). Segundo, amizade: pracer de asociarse e romper coa asociación, léase rivalidade (sociedades dos amigos, secretas...). Conversión do encontro entre persoas nun rito, nunha especie de ritual de inmanencia (Deleuze 1988: 14). Terceiro, opinión: inclinación pola conversa e intercambio de pareceres, inconcibíbel nun imperio. Deleuze e Guattari afirman que a filosofía nace mercé ao *encontro* (fortuíto,

continxente) entre o medio grego e o plano de inmanencia do pensamento. Isto é, a conxunción (sintética e graciosa) de dous movementos de desterritorialización diferentes: relativo, no caso da sociedade grega, absoluto no do pensamento. Conexión que, segundo eles, tamén acontece no pensamento moderno entre un plano de inmanencia absoluto (pensamento) cun medio social relativo que, tamén, procede por inmanencia (Deleuze & Guattari 1991: 94-95). No seu ditame, a inmensa desterritorialización relativa do capitalismo mundial necesita reterritorializarse no estado nacional moderno, que encontra unha resolución na democracia, nunha sociedade de "irmáns", versión capitalista da sociedade dos "amigos". A filosofía é un acelerador que conduce ao *absoluto* a desterritorialización relativa do capital: faino pasar polo plano de inmanencia en tanto que movemento do infinito, ou suprímeo en tanto que límite interior, vólveo contra si, para apelar a unha terra nova, un pobo novo, unha comunidade molecular que xa é, mais aínda non. Nesta vía, o pensamento filosófico acada a forma non proposicional do concepto na cal se esvaecen a comunicación, o intercambio e a opinión, e poden abrirse camiños como os trazados pola dialéctica negativa de Adorno e o pensamento utópico da escola de Frankfurt. Cal é a *forma do común* no medio do capitalismo mundial, no pensamento filosófico que o secciona e revolve, na sociedade democrática que organiza ambos os dous? Cal é o vínculo entre esta forma do común e a *potencia* que máis arriba aspiraba



a substituír as pretensións de calquera transcendencia?

No alzado da forma do común, a filosofía debe fuxir dos labirintos da doxa, segundo Deleuze. Abandonar a dialéctica (discusión interminábel) e a concepción de si mesma como busca da *mensura paradigmática* capaz de medir o valor de verdade para verdades opoñíbeis (que ten a finalidade de seleccionar unhas como máis sabias, ou ben determinar cal é a parte de verdade que lle corresponde a cadaquén). Deleuze considera que o elemento da filosofía é o para-doxo que emprega frases dunha lingua estándar para expresar algo que non pertence ao reino da opinión nin da proposición. Lingua capaz de crear o concepto dunha comunidade por vir, mais que xa é *-forma do común*.

Este labor paradoxal, de carácter construtivista, sen regras previas, establece un problema (o plano), a solución (o concepto), o personaxe (conceptual) que o porta. Pódese aventurar, como hipótese de traballo, que a desterritorialización capitalista promociona micro-comunidades de iguais (pares, comúns) como relación social; traza un plano de inmanencia relativo (medios de fala, discurso e acción, e intercambio con caracteres planetarios); plano que o pensamento filosófico secciona e prega sobre si pódoo en crise permanente, móbil, en desprazamento (pensamento crítico). Cal é a potencia que pon en marcha este arranxo ou *perpetuum mobile*? Unha potencia real pode ser o personaxe conceptual: nunca singular, como mínimo dual, parella filosófica e,

potencial e preferentemente, comunidade molecular de pares. Lembremos, a este respecto, as comunidades filosóficas, en aparencia parellas, cuxas figuras empíricas son Marx e Engels, Adorno e Horkheimer, Hardt e Negri, Deleuze e Guattari, entre outros.

Se unicamente os amigos poden tender un plano de inmanencia como solo que se furta aos ídolos da transcendencia (Deleuze & Guattari 1991: 46), entón no campo do capitalismo mundial a comunidade molecular dos pares é capaz de construír o/os problema/s (real/is), os conceptos que o/os sobrevoan (dándolle solucións, saturándoo), encarnar, en consecuencia, o personaxe conceptual que pode realizar o movemento, ou pasaxes, dos portes (portar, importar, transportar, exportar, soportar, deportar). Movemento que é o pensamento (en) común. Dito outramente: de proba en proba trázase o plano do común, créanse os conceptos correspondentes, enúncianse os personaxes que o poboan *-unha potencia do común*.

No plano de inmanencia da sociedade posmoderna, posfordista, poshumana, o prefixo "pos" apunta ao problema silenciado que aínda resta por pensar, isto é, construír. O concepto filosófico que debe ser creado (para responder ao problema formulado) remite ao axente "comunidade filosófica" (personaxe que ten a potencia, e competencia, para crealo). Se o concepto é o acto de creación, a súa potencia é o filósofo en-comunidade, como mínimo e para comezar, en-par, a conexión creadora. Se a comunidade filosófica é amiga do concepto é



porque está *na* potencia do concepto, non o concepto no seu poder. A creación de conceptos é devir: produción de algo novo.

Nas actuais sociedades posmodernas a creación de conceptos, como devir, pode permanecer indeterminada, incondicionada, de non dárense algunhas das formas da comunidade filosófica. Devir é unha zona de intercambio móbil, mais efectiva e real, na cal algo indiscerníbel pasa: un membro da comunidade devén o outro, e o outro devén outra cousa. A comunidade filosófica non é un tipo psicosocial (do rexistro histórico). Mais ben, é un personaxe conceptual que pertence á orde do condicionamento transcendental.

A comunidade molecular de pares é unha das condicións transcendentais para que, na actualidade, poida *determinarse* o pensamento filosófico. Esta comunidade molecular de pares é a *forma* baixo a que o indeterminado é determinábel. Isto é, se a existencia indeterminada ("son filósofo") pode ser determinada pola forma pura da determinación ("penso filosoficamente, isto é, creo conceptos") é mercé á forma "comunidade molecular de pares". Esta forma é principio transcendental de determinabilidade que pode facer funcionar o pensamento na actualidade. É un principio baixo o cal o indeterminado é determinábel. Condición para o exercicio do pensamento no medio do capitalismo mundial³.

"Comunidade molecular de pares" é determinación transcendental e, ademais, personificación empírica, animada, personaxe

existente e extenso (aínda está por determinar se esta comunidade pode, como en Sócrates, devir interior ao pensamento, eliminar todos os rivais e, nun monólogo implacábel, autoconstituirse como inclinación amigábel ao concepto, isto é, á verdade).

En conclusión, a "comunidade molecular de pares" é *potencia* mais, tamén, unha *efectuación actual* da *forma común* e en *común* no plano de inmanencia das sociedades "pos" do capitalismo planetario.

Conclusión

Con Aristóteles, Barthes e Deleuze pulsamos, nun rápido ollar, algúns filosofares do común: como relación, como convivencia, como potencia. Inspirándonos en Barthes, que falaba de idiorritmia, poderíamos condensar os trazos compartidos por esas comunidades (de amizade, vida e filosofía) ideadas e factíbeis nunha palabra: idiosincrasia. Eis un filosofema que reúne o propio (idio-), a comunidade (-sin-) e o poder (-crasia): idiosincrasia. Pode ser o emblema de algo, unha comunidade (filosófica e máis), que está a facerse e está aínda por facer. Como desde antano, polo menos desde que hai filosofía, as opcións ora éticas ora políticas pola comunidade e o común existen como puntos de fuga e, tendencialmente, redes de revolta.

³ Cfr. Martínez Quintanar 2015: 207ss.





Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bil., trad. cast. Julián Marías y María Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1949, 1985 (4ª).

Barthes, R. (2002), *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1976-1977, Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste, Seuil-IMEC, 2002.

Barthes, R. (2003), *La préparation du roman I et II*, Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980, Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger, Seuil-IMEC, 2003.

Deleuze, G. (1988), *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.

Deleuze, G. (1993), *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.

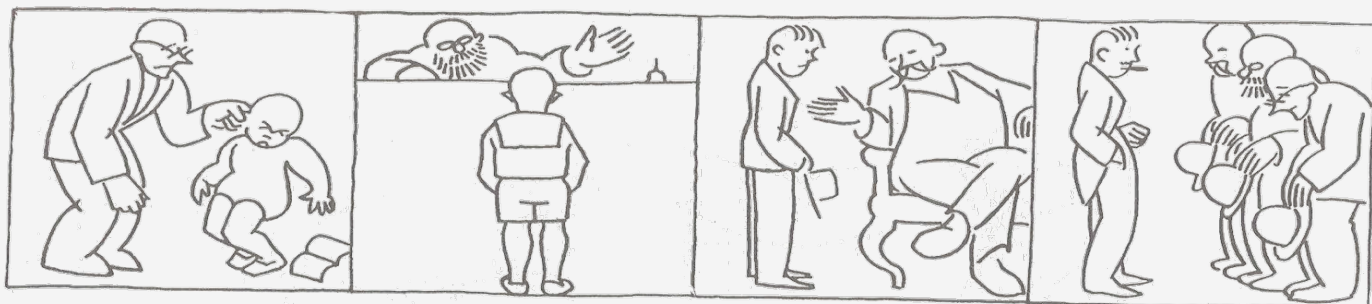
Deleuze, G. & Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.

Martínez Quintanar, M.A. (2015), *Ser expósito. Formas do humano nas sociedades avanzadas*, Espiral Maior, A Coruña, 2015.

Soto, L. G. (2011), *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 2011.

Soto, L. G. (2015), *Barthes filósofo*, Galaxia, Vigo, 2015.

Apuntamentos



- Es U. un buro

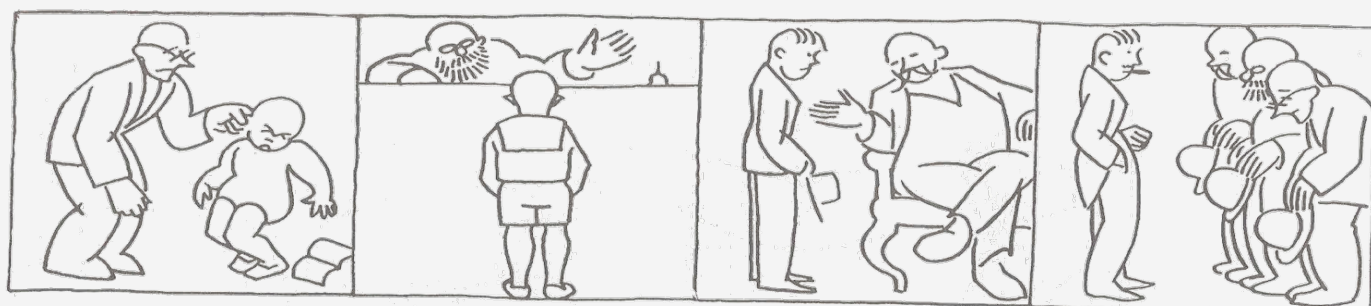
- No sabe U. nada

- Ni en septiembre -

- Excelentísimo Señor...



Apuntamentos



- Es V. un burro

- No sabe V. nada

- Ni en septiembre -

- Excelentísimo Señor...