



MONOGRAMA

REVISTA IBEROAMERICANA DE CULTURA Y PENSAMIENTO
2022 | número 10 | revistamonograma.com



PATRIMONIO FILOSÓFICO

Manuel Bermúdez Vázquez | Santiago Arroyo Serrano | Rafael Sillero Fresno
Thomas Ebers | Jordi Arcos-Pumarola | Alejandro Gosálbez Tomé | Agustín Sánchez Cotta
Rafael Diego Macho Reyes | Saúl Calvo Sanz | Sofía Lorena Arellano Velázquez
Luz González-Vinuesa | Ali Alyammahi | Julio Otero Santamaría | Rafael Conde Bermejo

Dirección / Direction

Santiago Arroyo Serrano (Universidad de Salamanca / Universidad Europea Miguel de Cervantes)

Secretaría técnica / Technical secretary

Carmen Arroyo Serrano

Comité científico / Advisory board

Oliva Blanco Corujo (Universidad Complutense de Madrid)

Túa Blesa (Universidad de Zaragoza)

Dionisio Cañas (Poeta / City University of New York)

Santiago Cevallos (Universidad Andina de Quito)

Adela Cortina (Universidad de Valencia)

Gemma Gordo (Universidad Autónoma de Madrid)

Ursula Hennigfeld (Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

Laura Juárez (Universidad Nacional de La Plata)

Elena de Lorenzo Álvarez (IFESXVIII / Universidad de Oviedo)

Raquel Macciuci (Universidad Nacional de La Plata)

Philippe Merlo-Morat (Université Lumière Lyon 2)

Elide Pittarello (Università Ca' Foscari de Venezia)

Jesús Ponce Cárdenas (Universidad Complutense de Madrid)

Carmen Rovira (UNAM)

Jaime Siles (Universidad de Valencia)

Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca)

José Antonio Otero Parra (Universidad Europea Miguel de Cervantes)

Sergio Ramírez (Escritor)

Comité de redacción / Editorial board

Amaia Arizaleta (Université Toulouse II Jean Jaurès)

Antonella Cancellier (Università di Padova)

Xavier Escudero (Université du Littoral Côte d'Opale)

Kathryn A. Everly (Syracuse University)

Alfonso González-Calero (Editor)

Luis García Jambrina (Universidad de Salamanca)

María Luisa Lobato (Universidad de Burgos)

María del Mar Mañas (Universidad Complutense de Madrid)

Catherine Orsini (Université de Bourgogne)

Hermógenes Perdigüero Villarreal (Universidad de Burgos)

Juan Miguel Valero (Universidad de Salamanca)

José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada)

Entidad editora / Publisher

Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas

Dirección electrónica / E-mail address

monograma@fibicc.org

Dirección postal / Postal address

C/ Águila, 4 - 28005 Madrid

ISSN (versión impresa)

2531-2359

ISSN (versión digital)

2603-5839

Depósito Legal

D.L. CR 1231-2017

Cubierta

Nerón y Séneca de Eduardo Barrón.

Casa Moreno. Archivo de Arte Español (1893-1953), IPCE, Ministerio de Cultura y Deporte.

Los trabajos publicados por *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento* [www.revistamonograma.com] son artículos de libre acceso distribuidos bajo los términos de la Licencia Creative Commons [BY-NC-ND]. La copia, distribución y comunicación pública de estos trabajos se realizará de acuerdo con la declaración de derechos de autor de esta Revista. Para consultas y permisos, envíe un correo electrónico a monograma@fibicc.org.

The works published by *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento* [www.revistamonograma.com] are open access articles distributed under the terms of the Creative Commons License [BY-NC-ND]. The copy, distribution and public communication of these works will be according to the copyright notice of this Journal. For inquiries and permissions, please e-mail monograma@fibicc.org.

Monograma circula en las siguientes bases de datos, directorios e índices de impacto: Matriz de Información para el Análisis de Revistas-DOAJ (Directory of Open Access Journals), MIAR, Dialnet, Latindex, Clasificación Integrada de Revistas Científicas-CIRC, ERIHPLUS, Directory of Open Access Scholarly Resources-ROAD, Catálogo BNE, Hispana, EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek), Biblioteca UNAM-México, Worldcat, Google Scholar.

SUMARIO

Presentación: la necesidad de poner en valor el patrimonio filosófico

Presentation: the Need to Point Out the Value of Philosophical Heritage

Santiago ARROYO SERRANO

9

ARTÍCULOS

13

Patrimonio filosófico: el valor y la necesidad de la filosofía

Philosophical Heritage: The Value and Necessity of Philosophy

Manuel BERMÚDEZ VÁZQUEZ

15

La filosofía nuestra de cada día

Our Daily Philosophy

Rafael SILLERO FRESNO

35

Philosophy and Cultural Heritage. An Approach to Philosophy in Museal Contexts

Filosofía y patrimonio cultural. Una aproximación a la filosofía en contextos museísticos

Thomas EBERS

55

Más allá del libro y el aula: el patrimonio filosófico

Beyond the Book and the Classroom: Philosophical Heritage

Jordi ARCOS-PUMAROLA

77

Patrimonio filosófico en Córdoba. Evolución de la cultura y la filosofía como crítica

Philosophical Heritage in Córdoba. Evolution of Culture and Philosophy as Criticism

Alejandro GOSÁLBEZ TOMÉ

97

El patrimonio filosófico inmaterial de la obra de Averroes

The Intangible Philosophical Heritage of Averroes's Work

Agustín SÁNCHEZ COTTA

119

El trabajo de Ibn Firnás

The Work of Ibn Firnas

Rafael Diego MACHO REYES

143

Osio de Córdoba: el sabio olvidado del Imperio <i>Osio de Córdoba: The Forgotten Sage of the Empire</i> Saúl CALVO SANZ	163
La cultura y el patrimonio como factor clave en la consecución de la Agenda 2030 <i>Culture and Heritage as a Key Factor in Achieving the 2030 Agenda</i> Sofía Lorena ARELLANO VELÁZQUEZ	179
Princesa Wallāda bint al-Mustakfi desde el análisis crítico del discurso semántico-cultural <i>Princess Wallāda bint al-Mustakfi from the Critical Analysis of Semantic-Cultural Discourse</i> Luz GONZÁLEZ-VINUESA	197
NOTAS	211
Alzahrawi: The Father of Surgery <i>Alzahrawi: el padre de la cirugía</i> Ali ALYAMMAHI	213
Ibn Tufayl, de la Grecia clásica a la mística sufi <i>Ibn Tufayl, from Classical Greece to Sufi Mysticism</i> Julio OTERO SANTAMARÍA	219
La importancia de Ziryab en la Córdoba islámica cultural <i>The Importance of Ziryab in the Islamic Cultural Cordoba</i> Rafael CONDE BERMEJO	223

MONOGRAMA 10

Patrimonio filosófico

Presentación: la necesidad de poner en valor el patrimonio filosófico

Presentation: the Need to Point Out the Value of Philosophical Heritage

Santiago ARROYO SERRANO
Universidad de Salamanca
sarroyo@usal.es

Desde *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, seguimos trabajando en la investigación científica en torno a la cultura y el pensamiento. En el presente número —ya el décimo desde su creación en 2017— nos ocupamos de un proyecto que forma parte de una serie de actividades de difusión de la filosofía y el tipo de patrimonio cultural que crea valor para que se proteja su papel en la historia y no deje de aplicarse a las cuestiones del presente.

En el primer artículo, el también coordinador de este número, Manuel Bermúdez, profesor de Filosofía en la Universidad de Córdoba que lidera un grupo de jóvenes investigadores en el ámbito del patrimonio filosófico, abre el bloque de artículos reivindicando la filosofía como patrimonio cultural desde dos perspectivas: la creación desde la filosofía de nuevos productos culturales aplicados especialmente al turismo y, al mismo tiempo, la aplicación del patrimonio filosófico como fundamento de los retos y decisiones a los que se enfrenta la humanidad, par-

tiendo de una definición del concepto como un legado cultural más vigente que nunca. El autor pone diferentes ejemplos sobre lo paradójico del debate de utilidad de la filosofía y su existencia en «lo profundo de la humanidad», reivindicando el papel de la universidad en la recuperación de los valores que guardan las humanidades más allá de la mera formación profesional o las tendencias del mercado. Por ello, considera fundamental la recuperación y puesta en valor del patrimonio filosófico y su transferencia a través de la educación como algo urgente.

El artículo de Rafael Sillero, doctorando de la Universidad de Córdoba, plantea una revisión conceptual del legado del pensamiento a través de una completa revisión de la literatura institucional sobre el tema. En su artículo pone en valor la filosofía realizando lo que denomina un intento de conceptualización e institucionalización. Se refiere a cómo la Unesco, en los albores de su creación a mediados del siglo xx, sitúa a la filosofía como un bien esencial que permite recuperar el diálogo de tipo filosófico. Insiste el autor, en línea con la Unesco, en acercar la filosofía a los ciudadanos y protegerla como parte del patrimonio inmaterial. Ofrece una panorámica de las políticas públicas de apoyo y defensa de la filosofía y su legado como patrimonio básico para el fortalecimiento de los valores democráticos, retomando un tema tan interesante como la vigencia de la obra de algunos filósofos, que muestra con las diferentes entidades culturales que proponen la gestión de sus legados, buscando una aplicación a la ciudad de Córdoba.

Por su parte, Thomas Ebers, del Institut für angewandte Philosophie und Sozialforschung, plantea en su artículo una reflexión sobre la significación filosófica del patrimonio cultural, que convierte los museos en espacios para el pensamiento siguiendo el planteamiento de Arcos-Pumarola y que amplía en su

texto posterior, concluyendo que la filosofía en el museo puede ir desde la creación de un museo de filosofía hasta la potencial oferta para incorporar el método filosófico al patrimonio cultural a partir de educación en museos.

El texto de Jordi Arcos-Pumarola, de la CETT-UB, Barcelona School of Tourism, Hospitality and Gastronomy, además de analizar la noción del patrimonio filosófico, plantea la incorporación de la filosofía en el marco de la educación no formal e informal, donde distingue entre tradición y paisaje filosóficos, que permiten crear discursos sobre la filosofía y su historia. Los filósofos y las filosofías deben desempeñar, según el autor, un papel fundamental en la cultura de las personas, por lo que sugiere la recuperación de la filosofía más allá de la educación no formal e informal a través del estudio del concepto de patrimonio cultural. Destaca el concepto de paisaje filosófico, que tiene como base para el autor la biografía de los filósofos, para conseguir alcanzar audiencias no especializadas, y realiza una categorización de este paisaje filosófico y sus lugares tangibles que lo llevan a concluir sobre la importancia de la colaboración entre la filosofía, la museología y la didáctica del patrimonio.

El artículo de Alejandro Gosálbez Tomé sobre la tradición filosófica clásica de Córdoba y su pervivencia en el presente expone, a través de la reflexión sobre la cultura, algunas cuestiones sobre el papel de la filosofía en el presente, posicionándose frente al concepto de patrimonio de la óptica capitalista.

En su artículo, Agustín Sánchez Cotta se centra en el patrimonio filosófico inmaterial de la obra de Averroes y a través de su pervivencia plantea ampliar el saber filosófico a diferentes ámbitos sociales, y en especial como una herramienta para la reflexión sobre la identidad, la cultura y el porvenir, como plantea el autor en su texto.

Rafael Diego Macho Reyes presenta un artículo sobre el trabajo de Ibn Firnás en el que pone en valor su biografía y sus aportaciones de al-Ándalus a la Edad Media europea. En una línea similar, Saúl Calvo Sanz escribe sobre Osio de Córdoba para reivindicar el valor de sus aportaciones como parte del patrimonio filosófico de Córdoba. Sofía Lorena Arellano Velázquez realiza una aportación sobre la cultura y el patrimonio como elementos clave para la consecución de la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible de manera transversal. Luz González-Vinuesa escribe sobre la princesa la Princesa Wallāda Omeya desde un nuevo método, incorporando nuevas tecnologías para descubrir otros matices del trabajo de un autor y de su propia creación, en este caso desde la perspectiva del análisis crítico del discurso.

Cierran el número de la revista unas notas de Ali Alyammahi sobre Alzahrawi, considerado padre de la cirugía, y de Julio Otero Santamaría sobre Ibn Tufayl, representante de la tradición filosófica andalusí, así como un texto de Rafael Conde Bermejo acerca de la importancia de Ziryab en la Córdoba islámica cultural.

Nos encontramos con este número de *Monograma* ante uno de los primeros intentos en el ámbito de la investigación filosófica de acercamiento a la importancia no solo de seguir impulsando la filosofía en ámbitos como la educación, la computación o las ciencias sociales y económicas, sino también de establecer cauces para su valoración y, al mismo tiempo, la comunicación a públicos no especializados para que el patrimonio perviva a lo largo de los tiempos y permita transferir a la sociedad las capacidades y recursos que permite lo filosófico y, a la vez, llegar a ser un ámbito de interés para la gestión cultural y turística del patrimonio.

ARTÍCULOS

Patrimonio filosófico: el valor y la necesidad de la filosofía

Philosophical Heritage: The Value and Necessity of Philosophy

Manuel BERMÚDEZ VÁZQUEZ

Universidad de Córdoba

manuel.bermudez@uco.es

Resumen: El concepto de patrimonio filosófico hace referencia a la influencia heredada proveniente de la filosofía y que ha moldeado las sociedades en las que estamos insertos. Nuestra forma de pensar, de entender la realidad, de comprender el mundo y de relacionarnos unos con otros es heredera directa de las ideas que a lo largo de la historia intelectual han ido progresando a través de la discusión, el análisis y la crítica filosóficas. Esta idea de patrimonio filosófico tiene dos enfoques principales que no tienen por qué estar enfrentados. Por una parte, puede servir para la creación de nuevos productos culturales para aumentar la oferta turística de un lugar y fomentar, de este modo, el crecimiento económico. Por otra parte, el patrimonio filosófico puede resultar tremendamente útil para dotar a la ciudadanía de las herramientas filosóficas adecuadas para afrontar los serios desafíos que se atisban en el horizonte de la humanidad y para reforzar los mimbres sobre los que se sostienen las democracias contemporáneas.

Palabras clave: filosofía, patrimonio filosófico, humanidades, turismo, cultura.

Abstract: The concept of philosophical heritage refers to the inherited influence of philosophy that has shaped our societies. The way we think, the way we understand reality is a direct heir to the ideas that throughout intellectual history have progressed through philosophical discussion, analysis and criticism. The idea of philosophical heritage has two main approaches that are not at odds with each other. On the one hand, it can be used for the creation of new cultural products to increase the tourist offer of a place and thus foster economic growth. On the other hand, philosophical heritage can be tremendously useful in providing citizens with the appropriate philosophical tools to face the serious challenges that are looming on the horizon of humanity and to strengthen the foundations on which contemporary democracies are built.

Keywords: philosophy, philosophical heritage, humanities, tourism, culture.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

Introducción

El concepto de patrimonio filosófico existe desde hace apenas poco más de un lustro. Entre los primeros autores en mencionarlo está el alemán Thomas Ebers (Ebers, 2014) y el catalán Jordi Arcos Pumarola (Arcos, 2016; Arcos, 2017). Sin embargo, a poco que reflexionemos sobre la idea que hay detrás del concepto no podemos sino dar cuenta de lo obvio del asunto: de la misma forma que existe patrimonio cultural, artístico, arquitectónico o histórico merece un hueco en este elenco el patrimonio filosófico. Una definición en profundidad de la idea de patrimonio filosófico apenas se ha tanteado en algún capítulo de libro (Bermúdez, 2021), en algún artículo (Arcos, 2017) o en algún Trabajo Fin de Grado (Sillero, 2020). Si nos proponemos hacer una exposición *in extenso* de la idea y analizar con detalle los diversos elementos que la configuran, así como las repercusiones de todo tipo que puede conllevar (desde filosóficas hasta económicas), es importante, antes de nada, tratar de presentar una definición que nos permita funcionar críticamente. Dicho con otras palabras, el primer paso de todo estudio filosófico deber ser el establecimiento cuidadoso de los términos analizados, de ahí que nos corresponda ahora presentar nuestra tentativa de definición.

El concepto de patrimonio filosófico hace referencia a la influencia heredada proveniente de la filosofía y que ha moldeado las sociedades en las que estamos insertos. El patrimonio filosófico consiste en la influencia que la filosofía ha ejercido a lo largo de la historia para moldear la forma de entender la realidad que

tiene una sociedad. Esa forma de entender el mundo que nos rodea, heredada desde el pasado, no siempre es tangible ni clara, pero está ahí presente. Es patrimonio porque se trata de unos contenidos, unas ideas, unas formas heredadas; y es filosófico porque nos referimos a unas ideas que se vertebran alrededor de la comprensión del mundo, la verdad, la belleza, la naturaleza o el sentido de la vida.

Vivimos en un periodo paradójicamente filosófico. Digo paradójicamente porque en el ámbito educativo sí da la impresión de que estamos en un momento antifilosófico, sobre todo a causa de la paulatina desaparición de los contenidos de filosofía en todos los niveles del sistema educativo, mientras que en la vida cotidiana muchas personas buscan las respuestas a las preguntas que el quehacer vital provoca en la propia filosofía. La sociedad busca las respuestas a sus preguntas transcendentales, *velis nolis*, en la filosofía. Ahí radica la paradoja. Así pues, asistimos a un auge casi sin precedentes de los libros de filosofía, las tertulias filosóficas, los programas de radio con secciones de filosofía, los canales de vídeos sobre filosofía y los blogs de estas temáticas.

La filosofía lleva un siglo y medio, prácticamente desde la muerte de Hegel en 1834, afrontando el desafío de aquellos que proponen su defunción o su disolución en otros saberes (ciencia, psicología, pedagogía). Sin embargo, incluso para firmar el acta de desaparición de la filosofía habría que hacerlo siguiendo elementos y argumentos filosóficos, lo que no haría sino aumentar la mala salud de hierro de esa enferma que es la filosofía y que, vistas así las cosas, tiene asegurada su pervivencia mientras exista el hombre (D'Agostini, 2000: 43-45). Y resulta razonable que esto sea así. Vivimos en un mundo hipertecnológico en el que el

dominio de la técnica resulta imprescindible para poder progresar y ello ha conducido a una extraordinaria especialización de modo que, como diría aquel, hemos alcanzado la apoteosis de una sociedad de expertos y estos son, no lo olvidemos, aquellos que empiezan sabiendo muchísimo de algo muy pequeño y terminan sabiéndolo todo de nada. Frente a esta situación problemática se sitúa la filosofía, con ese afán abarcador en el que se plantea las preguntas sobre el ser en su totalidad, haciendo uso del saber reflexivo y crítico. Parecen dos extremos enfrentados, pero en realidad no son sino las caras de una misma moneda: la razón del ser humano.

Siguiendo, pues, esta senda, podemos establecer sin ambages que el concepto de patrimonio filosófico presenta dos enfoques. Estos enfoques son, por una parte, la utilización del concepto de patrimonio filosófico como elemento de creación de una oferta de productos culturales y turísticos con un afán fundamentalmente de desarrollo económico de un área (Bermúdez, 2021). Por otra parte, está la apuesta por el fomento de patrimonio filosófico como una herramienta que refuerce los mimbres básicos sobre los que se teje una sociedad democrática como la nuestra: una sociedad amenazada por el auge de la demagogia, el populismo, las noticias falsas y la posverdad no puede permitirse el lujo de desechar los contenidos de pensamiento crítico inherentes a la filosofía, de ahí que el fomento del patrimonio filosófico sirva, en última instancia, como uno de los mejores instrumentos para potenciar una ciudadanía crítica y activa y más resistente frente a todas esas amenazas que se ciernen sobre el horizonte (Bermúdez y Casares, 2021). Es de esta última vertiente, la de la filosofía como valor y como necesidad, de la que nos vamos a ocupar en las siguientes páginas, pues ya en otra parte nos ocupamos de la primera idea (Bermúdez, 2021).

El valor y la necesidad de la filosofía

Pocas cuestiones hay más atingentes a las problemáticas actuales que la filosofía. Se dice que en filosofía las preguntas son más importantes que las respuestas, pues justamente en ello se encuentra la importancia del valor y la necesidad de la filosofía en nuestro tiempo, elementos ambos que se pueden fomentar desde la reivindicación del concepto de patrimonio filosófico.

Desde mi punto de vista, la filosofía continúa teniendo hoy en día el mismo valor que tuvo desde los primeros albores del pensamiento filosófico en aquel proceso que es conocido como el paso del mito al *logos* y que se suele situar como hito del nacimiento de la filosofía. Si bien este hito fue, como hemos dicho, paulatino y en forma de proceso, no un tránsito abrupto y sorpresivo. La fuerza del patrimonio filosófico estriba en que el ser humano es un ser esencialmente filosófico, más que *homo sapiens* quizá debería conocerse a nuestra especie como *homo philosophicus*. Desde esta óptica podríamos defender que la filosofía es parte esencial de la naturaleza humana, casi como una parte intrínseca. Esa necesidad de trascender, de aprehender la realidad de los entes, ya la definió Platón en su *Fedro* como «el vuelo del alma».

Podemos realizar numerosas elecciones a lo largo de nuestra vida: dedicarnos a la religión o a la economía, estudiar arte o derecho, pero hay una elección que está por encima de nuestras posibilidades, y esta es el filosofar. No podemos elegir no filosofar. Incluso el más intransigente y antiintelectual de los individuos tendrá que adoptar una serie de medidas y de posiciones ante la vida que conllevan cierto pensamiento filosófico. Este filosofar, entendiéndolo como trascendencia, como comprensión y reflexión del ser, es intrínsecamente humano (Carpio, 2004: 13-18).

Quizá al lector escéptico al respecto del poder y la presencia de la filosofía le pueda parecer que existen otras urgencias mucho más perentorias que la filosofía: ganarse la vida, construir un mundo mejor, buscar una pareja compatible, etc. Este lector estaría en la misma línea que Platón en su *República* cuando dice que la primera obligación del ser humano consiste en tratar de satisfacer sus necesidades básicas, las más elementales: comida, bebida, un techo, ropas, seguridad, etc. Sin embargo, Platón prosigue y dice que con la mera satisfacción de estas necesidades lo único que se estaría haciendo sería mejorar nuestra condición animal, olvidando lo realmente importante, lo básico del ser humano: la *paideia*. Platón dice en la *República* que la *paideia* es lo realmente fundamental para ser trabajado y perseguido en una polis que quiera fomentar los verdaderos valores ciudadanos. *Paideia* es un concepto griego complejo que, para poder traducirlo en español, deberíamos emplear a su vez dos conceptos enormes: *paideia* es educación y cultura en una sola palabra. Pero no solo eso, la palabra emparenta en griego con la palabra *paidós*, que significa niño. Aquí podemos contemplar la fuerza de la intuición de la lengua griega que une los conceptos de educación, cultura y niño. Esta es, probablemente, una de las enseñanzas más importantes que Platón trata de transmitir en la *República*.

En esta obra platónica, de capital importancia para la historia de la humanidad, auténtico dechado de las virtudes del concepto de patrimonio filosófico, también se dice con claridad meridiana que el ser humano solo podrá realizarse mediante la salida metafórica de la caverna que Platón supo describir con tanta fuerza. Pocos mitos han tenido mayor influencia en la historia del pensamiento humano que el mito de la caverna. Puede que esto sea así por la tremenda intuición que hay en él sobre la naturaleza humana. La única manera de salir de la caverna es de la mano

de la filosofía. Además, a pesar del carácter inherente del pensamiento filosófico respecto del hombre, para salir de la caverna hay que subir una cuesta empinada y dura, es la muestra del éxito de esta metáfora, la salida que conduce a la iluminación, que nos aleja de la ignorancia, es a través de un camino escarpado que cuesta, que resulta trabajoso, que requiere esfuerzo. Ahí radica también otra paradoja, a pesar de que el ser humano no puede no filosofar, a pesar de que la filosofía es parte de la naturaleza humana, su auténtico desarrollo requiere esfuerzo. Filosofar no es como respirar, no se hace sin esfuerzo, pero es que además este esfuerzo hay que llevarlo a cabo, no se puede no hacer. El resultado será que para el pleno desarrollo vital del hombre no hay más remedio que permitir el despliegue de esa comprensión del ser que requiere la filosofía.

Aristóteles supo verlo también, pero él, fiel a su estilo, lo consignó de forma mucho más directa. En su obra *Metafísica*, cuando se halla haciendo una comparación entre la filosofía y las otras disciplinas, concluye en tono demoledor: «Más urgentes son todas [las otras disciplinas humanas], pero ninguna es mejor» (*Metafísica*, 983, a 10).

¿Para qué sirve la filosofía?

Resulta obvio que el espíritu de los tiempos no presenta una disposición favorable para los estudios de humanidades. Al presentar un concepto como el de patrimonio filosófico en unas páginas como estas, parece más que probable que la primera pregunta que suscite al lector suspicaz sea, pero ¿para qué sirve la filosofía? Debo confesar que al principio traté vanamente de buscar una respuesta adecuada. Esta, en cierta medida, es la que presento en las líneas anteriores presentadas con el encabezamiento de «el valor y la necesidad de la filosofía». Ahora

bien, quizá sea más oportuno que buscar una respuesta a esa pregunta por la utilidad de la filosofía el plantearse si el verdadero problema no es la pregunta en sí. Plantearse la utilidad de la filosofía ya lo sitúa a uno en un esquema mental concreto, heredero directo de los tiempos que nos ha tocado vivir, en los que la actitud corrosiva del mercado se ha introducido en parcelas que hasta hace bien poco le eran ajenas (Sandel, 2013: 8-20). La pregunta «¿para qué sirve la filosofía?» lo dispone a uno al servicio del principio de utilidad. El principio de utilidad es una de las deidades laicas a las que hoy se les rinde pleitesía situándolas en cada hornacina disponible. El principio de utilidad dice que un ente tiene la importancia que le otorga su utilidad, ni más ni menos. Ergo, por sí mismo, ese ente está carente de valor, solo vale en función de la utilidad que pueda desplegar. Un ejemplo podría ser un paraguas. ¿Qué es un paraguas cuando no llueve? Cuando no llueve un paraguas es un objeto engorroso, un cachivache inútil que no existiría si no existiera la lluvia. Por lo tanto, por sí mismo el paraguas no valdría nada. Ahora bien, que es el paraguas cuando llueve, una isla de tranquilidad, un círculo en el que no te quedarás empapado si estás bajo la lluvia. ¿Qué podemos extraer de esto? Que el principio de utilidad devalúa todos los entes sobre los que recae. Cuando nos preguntan para qué sirve la filosofía es como si nos preguntaran para qué sirve el hombre. La respuesta debe ser seca y contundente: para nada. El hombre no sirve para nada. La filosofía no sirve para nada. Y estas respuestas no son ningún desdoro, no representan que la filosofía o el ser humano carezcan de valor, al contrario. Al desvincular a la filosofía del principio de utilidad la estamos reivindicando, haciéndola independiente, poniendo de manifiesto su valor esencial para la naturaleza humana (Carpio, 2004). Lo útil es meramente lo que sirve, lo servil, y la filosofía podrá ser muchas cosas, pero no necesita servir a ulteriores propósitos pues

el valor lo tiene en sí misma. Todo esto es aplicable igualmente al ser humano. Así que cuando alguien presenta preguntas como la que encabeza este apartado, quizá resultaría conveniente evaluar el sentido y el enfoque que esa pregunta presupone y rebelarse contra él.

Para esta labor de réplica frente al efecto espurio del principio de utilidad me puede venir bien Martin Heidegger para quien el núcleo profundo en lo que consiste ser un hombre debe estar en la comprensión del ser, es decir, en la filosofía. Así, podríamos concluir con el pensador alemán que la esencia de la humanidad, de ese carácter de lo humano prácticamente inefable, es la reflexión filosófica, libre, por lo demás, de las cadenas del falaz principio de utilidad. La filosofía es el ser humano mismo y todo lo demás le sirve a ella, es decir, al hombre (Bermúdez, 2016: 238).

Así, si hemos seguido la línea argumental trazada en estas páginas, podremos llegar a la conclusión de que, si en lo profundo de la humanidad se halla la esencia del pensamiento filosófico, quizá la activación y el fomento del concepto de patrimonio filosófico como idea que reivindica el papel que la filosofía ha tenido en el desarrollo fundamental de la humanidad sea uno de los ejes prioritarios que convendría seguir en el futuro venidero. Entre otros motivos porque serviría para reforzar una de las características clave de «lo humano» y también porque nos dotaría de toda la armazón intelectual necesaria para hacer frente a las amenazas y desafíos que se presentan en este siglo XXI.

Sócrates, quizá uno de los padres de la filosofía, maestro de maestros y rabiosamente ágrafo, nos legó aquel apotegma demolidor: «una vida no reflexionada no merece ser vivida». Para el maestro de Atenas lo que dota de auténtico valor a la vida humana sería la reflexión filosófica. Es una muestra más que sostiene la tesis aquí defendida.

No somos los primeros, ni muchísimo menos, en vincular la supervivencia de las democracias actuales al fomento de los contenidos vinculados a las humanidades. Martha Nussbaum, premio Príncipe de Asturias en el año 2012, escribió en 2010 un alegato formidable sobre la necesidad de la filosofía: *Not for Profit. Why democracy needs the humanities* (Nussbaum, 2010). El subtítulo no puede ser más elocuente. Y con ella coinciden célebres intelectuales de todo el mundo: Nuccio Ordine (Ordine, 2013), Carlos García Gual (García Gual, 2017), William Ospina (Ospina, 2012, 2013 y 2015) y Mario Vargas Llosa (Vargas Llosa, 2015). Todos ellos han sabido dotar de una posición prominente a la filosofía como panacea para muchos de los males que aquejan a las sociedades democráticas, siendo uno de los cuales el problema de la carencia de elementos de pensamiento crítico en todos los niveles del sistema educativo.

El pensamiento crítico es competencia exclusiva de la filosofía. El resto de saberes no tiene las herramientas para plantearse la pregunta más abarcadora que existe, que es la pregunta por el ser en general. El resto de saberes, además, no puede someter a análisis al mundo sin partir de una premisa que implica un enorme «punto ciego, el de su propia concepción de la realidad, de la verdad y de lo que es, al menos científicamente, valioso. Solo la filosofía admite y transmite una práctica íntegra del pensamiento crítico, pues únicamente ella presume de actuar sin ningún presupuesto que no sea, a la vez, puesto permanentemente en duda» (Víctor Bermúdez, 2019).

Patrimonio filosófico frente a la desorientación educativa

La puesta en valor de la idea de patrimonio filosófico, trabajar en la herencia recibida de manos de la filosofía y que tanta influencia ha tenido en la creación de la sociedad actual en todos

los ámbitos (político, social, económico, cultural, etc.), puede ser una vía importante de cara a afrontar las problemáticas tan variopintas que están afectando el modelo educativo. El caso de España es paradigmático. En los poco más de 40 años de democracia se han sucedido 8 leyes educativas diversas, cada una con unos enfoques y unas perspectivas diferentes. La falta de consenso educativo ha arrojado al sistema formativo de nuestro país a las manos del desconcierto. Decía Séneca que ningún viento sopla a favor si no sabes a donde vas. No deja de resultar obvio que, si cada lustro se cambia de modelo educativo, da la impresión de que la más profunda de las desorientaciones reina en el ámbito educativo en España. Pero este problema no queda circunscrito exclusivamente a nuestro país. La mayor parte de los países occidentales y desarrollados está encontrándose con serios problemas a la hora de determinar por qué sendero educativo conviene encauzar los esfuerzos. El problema es grave, evidentemente.

Sin embargo, esta cuestión no es nueva. Si analizamos la crisis de identidad que está afectando al ámbito universitario y que es heredera directa de la crisis de las humanidades, lo podemos ver con mayor claridad. Este asunto es particularmente interesante para la defensa del concepto de patrimonio filosófico pues con la reivindicación y fomento de este podríamos presentar la solución a buena parte de los desafíos presentes.

La paulatina mercantilización de las universidades viene ya desde finales del siglo XIX. George Santayana (1863-1952), filósofo español poco conocido en nuestro país pero que fue catedrático de filosofía en la Universidad de Harvard y cuya filosofía dejó una huella indeleble en la filosofía norteamericana, ya señaló atinadamente en su autobiografía, *Personas y lugares*, la orientación que por entonces su universidad estaba tomando:

«La educación significaba preparación para la vida profesional. La universidad [...] le parecía al rector Eliot solamente un medio. El fin era el servicio en el mundo de los negocios» (Santayana, 2002: 426).

Si tomamos en consideración que por entonces Harvard ya se había convertido en icono universitario y en ejemplo a seguir nos daremos cuenta de la importancia que esta denuncia tenía. La universidad viene perdiendo su alma desde hace más de un siglo y, con ello, estamos asistiendo a la inmolación interesada de todas las disciplinas de corte humanístico en el altar de la productividad, el economicismo y los mecanismos de mercado. En esta postura hay una visión miope que no sabe mirar a largo plazo. Martha Nussbaum lo puso negro sobre blanco cuando habló de cómo hay una relación directa entre la desaparición de los contenidos humanísticos en algunos estados de la India en los años 80 del siglo pasado y el aumento de los conflictos interétnicos, luchas entre castas y enfrentamientos religiosos en ese país desde principios de este siglo XXI (Nussbaum, 2010).

La pérdida de valores que se suelen transmitir a través de las humanidades a causa de la ausencia de estas en el currículum educativo es un grave riesgo para la convivencia social. Por ejemplo, Terry Eagleton, pensador británico, publicó en 2010 un librito muy interesante titulado *On Evil*. En este libro Eagleton ofrece una definición de maldad que, para los intereses de este artículo, nos puede venir bien, si bien carece de las cualidades que debe tener una definición canónica. Eagleton dice que maldad es la ausencia total de empatía, siendo la empatía la capacidad de identificarse con los sentimientos y emociones del otro (Eagleton, 2010). La empatía consiste en mirar a los ojos a otra persona y ver a un individuo con sus pasiones, sus temores, sus sentimientos y necesidades. Pues bien, ese tipo de

valores como la empatía no se fomentan, lamentablemente, con el actual *statu quo* educativo. La paulatina desaparición de las disciplinas humanísticas pone en riesgo valores como la empatía. Donde uno debería ver un ser humano con el que hermanarse, el actual sistema educativo da la impresión de mostrar un competidor, una amenaza o un enemigo. La progresiva inoculación de conceptos como la competitividad o el individualismo en el torrente sanguíneo de la sociedad actual será la fuente de futuras amenazas y riesgos para la convivencia pacífica y en sociedad. Recordemos aquí la vieja disputa intelectual que mantuvieron el biólogo y filósofo británico Thomas Henry Huxley (abuelo de Aldous Huxley, autor de *Un mundo feliz*) y el pensador anarquista ruso Peter Kropotkin a propósito de los principios del darwinismo. Mientras que Huxley hacía hincapié en el hecho de que detrás de la teoría de la evolución había una pugna constante, una lucha sin fin llevada hasta sus últimos extremos entre individuos ansiosos por imponerse, para el anarquista ruso Kropotkin, la auténtica esencia de la evolución radicaría en el apoyo mutuo, sentando las bases de cierto desarrollo moral (Kinna, 1992: 42). Pues una imagen así nos permite dibujar con una analogía la actual situación del modelo educativo en el que, en lugar de haber un cierto equilibrio entre posturas, tenemos una imposición del modelo propuesto por Huxley.

Los fines de la universidad

En 1930 aproximadamente José Ortega y Gasset escribió un libro titulado *Misión de la universidad*. En sus páginas el autor se proponía analizar justamente lo que indicaba el título del libro: cuál debería ser la misión de la universidad. En este caso, Ortega estableció tres misiones o metas básicas que las instituciones de educación superior deberían perseguir. La primera

misión debería ser enseñar al ciudadano la cultura, cultura con mayúsculas, contribuyendo así al ideal humanista y fomentando una manera de comprender la realidad que toda sociedad tiene el derecho y el deber de perpetuar. La segunda misión debería ser fomentar la ciencia, ampliar el conocimiento humano, alejar los límites de lo que ignoramos. La tercera misión debería ser formar buenos profesionales, buenos médicos que nos curen, buenos maestros que nos enseñen a leer y a escribir y buenos arquitectos e ingenieros que construyan edificios sólidos que no se vengán abajo.

La propuesta de Ortega parece sensata y propia del sentido común tras un análisis somero de lo que debería ser la universidad. Ahora bien, lo que está teniendo lugar hoy en día en las instituciones de educación superior es que las dos primeras metas han desaparecido casi completamente y es la misión de formar buenos profesionales la que ha quedado como claramente hegemónica. El desequilibrio resultante es evidente y parece haber transformado la universidad en una formación profesional de tercer ciclo, perdiendo en el camino su esencia y su razón de ser como templo del saber, la cultura y el conocimiento.

En momentos como este, en los que las identidades de instituciones fundamentales para las sociedades contemporáneas están en peligro, resulta más oportuno que nunca la reivindicación del concepto del patrimonio filosófico para ayudar a recuperar la posición que deben tener para la ciudadanía. No da la impresión de que sea en absoluto deseable que el mercado se convierta en el que marque el ritmo de la universidad. La pérdida de autonomía que implicaría para esta supondría la desaparición de su papel como espectadora crítica de la sociedad en la que está inserta, perjudicando la libertad de pensamiento y la capacidad crítica de los ciudadanos.

De nuevo sale a relucir la idea de la recuperación del patrimonio filosófico como una auténtica panacea para esta situación descrita. De la mano de la reivindicación del concepto capital de las presentes páginas, el de patrimonio filosófico, tendría lugar una auténtica labor pedagógica que muestre a la ciudadanía la necesidad de cultivar las humanidades en todos los ámbitos y niveles del sistema educativo. El valor de la filosofía y, por ende, de las humanidades, para las democracias contemporáneas, para la convivencia pacífica entre todos, para la cultura y el patrimonio e, incluso, para la economía, no se puede cuantificar desde un punto economicista que es, por definición, reduccionista. Este valor es fundamental y con esta palabra no nos aproximamos ni mínimamente a su importancia.

La forma que todos nosotros tenemos de afrontar la realidad, de entender el mundo, es heredera directa de todo ese patrimonio intelectual recibido y del que estamos tratando de hacer aquí una seria apología. El esfuerzo en su fomento y desarrollo mejora directamente la vida de las personas y eso no resulta fácil de igualar por parte de otros ideas o conceptos. Como escribe Martha Nussbaum:

Una serie de cambios radicales están ocurriendo en lo que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes, y estos cambios no han sido pensados en su justa medida. Sedientas del beneficio nacional, las naciones y sus sistemas educativos están descartando irresponsablemente una serie de capacidades que son necesarias para poder mantener las democracias vivas. De continuar por esta senda, muchas naciones de todo el mundo estarán muy pronto produciendo generaciones de máquinas útiles en lugar de formar ciudadanos completos que puedan pensar por sí mismos, criticar la tradición y entender el significado de los logros y sufrimientos de otras personas. El futuro de las democracias están juego. (Nussbaum, 2010: 2)

Conclusión

La Revolución Francesa no habría tenido lugar sin los textos de Rousseau o la *Enciclopedia* de Diderot. Esta afirmación, que encaja con el tópico filosófico, tiene el respaldo de la tradición intelectual (Aramayo, 2020). Dicho con otras palabras, no resulta aventurado sostener que la filosofía ha influido directamente en todos los acontecimientos más importantes de la historia de la humanidad. Por lo tanto, la recuperación de las ideas vinculadas al concepto de patrimonio filosófico no hará sino permitirnos estar más asentados en nuestra realidad, ser más conocedores de nuestra historia y comprender mejor los nexos causales establecidos entre pensamiento y acción.

La humanidad parece haber alcanzado una situación crítica en numerosos aspectos. El siglo XXI se presenta repleto de desafíos, de la amenaza del cambio climático hasta la aparición de la inteligencia artificial pasando por las crisis económicas, que pueden suponer un verdadero riesgo para el desarrollo y progreso de la humanidad. La puesta en valor de las fortalezas de la tradición filosófica a través de la recuperación de su patrimonio puede servir como una primera línea de defensa frente a todas estas cuestiones, pero es que hay más, el patrimonio filosófico puede servir, además, para mejorar la situación vital de la ciudadanía, convirtiéndola en un ente más asentado en su pasado intelectual, más consciente y crítico, menos vulnerable frente a los discursos sesgados y tendenciosos, más abierto a la solidaridad, la convivencia y más dispuesto a la reflexión sobre ideas como el bienestar o la felicidad.

El patrimonio filosófico permite reivindicar el valor y la necesidad de la filosofía en un momento en el que la humanidad en general está especialmente necesitada de ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAMAYO, Roberto R. (2020). «Qué le debemos a la filosofía». *The Conversation*, 18 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://theconversation.com/que-le-debemos-a-la-filosofia-150300> [consultado el 25 de marzo de 2021].
- ARCOS PUMAROLA, Jordi (2016). «Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión». *International Journal of Scientific Management Tourism*, vol. 2, n.º 3, pp. 41-62.
- (2017). «Explorando las posibilidades de la didáctica de la filosofía en el campo de la educación patrimonial: el espacio museístico como entorno educador para la filosofía». *Quaderns de filosofia*, vol. IV, n.º 1, pp. 143-158.
- BERMÚDEZ TORRES, Víctor (2019). «¿Qué es pensamiento crítico?». *El periódico Extremadura*, 20/03/2019. Disponible en: <https://www.elperiodicoextremadura.com/opinion/2019/03/20/pensamiento-critico-44047537.html> [consultado el 25 de marzo de 2021].
- BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel (2016). «El valor y la necesidad de la filosofía en el siglo XXI». En *La educación sí importa en el siglo XXI*. Madrid: Síntesis, pp. 237-246.
- (2021). «Patrimonio filosófico de Córdoba: un proyecto de turismo alternativo. Un proyecto de ciudad». En RIVERA MATEOS, M. (coord.). *El turismo en Córdoba*. Córdoba: UCOPress, pp. 275-282.
- BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel y CASARES LANDAURO, Elena (2021). «Análisis de los mecanismos posverdaderos». En *Medios y comunicación en tiempos de posverdad*. Madrid: Fragua, pp. 54-70.
- CARPIO, Adolfo P. (2004). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- D'AGOSTINI, Franca (2000). *Analíticos y continentales*. Madrid: Cátedra.

- EAGLETON, Terry (2010). *On Evil*. Yale: Yale University Press.
- EBBERS, Thomas (2014). «Museen als Denkmale. Ein Plädoyer für “Philosophie im Museum”». *Standbein Spielbein*, n.º 99, pp. 4-7.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2017). *La luz de los lejanos faros*. Barcelona: Ariel.
- KINNA, Ruth (1992). «Kropotkin and Huxley». *Politics*, 12 (2), pp. 41-47.
- NUSSBAUM, Martha (2010). *Not for profit*. Princeton: Princeton University Press.
- ORDINE, Nuccio (2013). *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acanalado.
- ORTEGA Y GASSET, José (2015). *Misión de la universidad*. Madrid: Cátedra.
- OSPINA, William (2012). *Es tarde para el hombre*. Bogotá: Mondadori.
- (2013). *La escuela de la noche*. Bogotá: Mondadori.
- (2015). *La lámpara maravillosa*. Bogotá: Penguin Random House.
- SANDEL, Michael (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. Madrid: Debate.
- SANTAYANA, George (2002). *Personas y lugares*. Madrid: Trotta.
- SILLERO FRESNO, Rafael (2020). *Patrimonio filosófico. Líneas de actuación* [TFG defendido en la Universidad de Córdoba].
- VARGAS LLOSA, Mario (2015). *Elogio de la educación*. Barcelona: Taurus.

La filosofía nuestra de cada día

Our Daily Philosophy

Rafael SILLERO FRESNO

Universidad de Córdoba

rafasillero@hotmail.es

Resumen: En este artículo proponemos una conceptualización de la idea de patrimonio filosófico basándonos en diversa documentación en torno a la cuestión, con la Unesco como institución más fértil en el asunto. La reflexión filosófica, como mecanismo generador de entendimiento, forma parte de los cimientos de las sociedades democráticas contemporáneas. Tenemos un legado de pensamiento que puede servir para afrontar nuestras preocupaciones actuales, siendo este un motivo de peso para buscar una divulgación, por diferentes vías, que implique la participación ciudadana.

Palabras clave: filosofía, patrimonio, democracia, proyectos culturales, participación.

Abstract: In the following article we propose a conceptualization of philosophical heritage's idea, whose issue is based upon a range of resources, being Unesco such the more productive institution in this regard. Philosophical thought, when considered as a mechanism that enables understanding, takes

part in the foundations of contemporary democratic societies. This thinking legacy that we have may serve us to face our most worrying concerns, then there is a major reason to seek its broadcasting, employing as many ways as possible, and hence enabling an active citizenship.

Keywords: philosophy, heritage, democracy, cultural projects, participation.

Fecha de recepción: 28/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

Introducción

Una pandemia sin precedente en los últimos cien años, el asalto a la sede del poder legislativo de los Estados Unidos de América, populismos en auge, mentiras o peligrosas medias verdades que prenden como la pólvora en las redes sociales en esta época de la posverdad... Diferentes sucesos y tendencias que, desde el impacto de la actualidad, nos pueden llevar a pensar en elementos de transformación del mundo que conocemos.

El acontecimiento, en sentido filosófico, ha sido estudiado en el siglo xx, desde diferentes posicionamientos, por autores como Heidegger, Deleuze o Badiou, que a finales de los años ochenta publicó *El ser y el acontecimiento*. Invasivo con lo establecido y resbaladizo para su comprensión inmediata, el acontecimiento va haciéndose cada vez más permeable al análisis de consecuencias, ofreciéndonos una vista de su encaje en el transcurrir histórico.

De todo lo que nos concede el papel de testigos se puede generar una opinión y un posicionamiento, pero la solidez de estos dependerá del nivel crítico aplicado. El método filosófico nos lleva a los brazos del *sapere aude*, a un cuestionamiento continuo que es la mayor de las aventuras humanas y una necesidad ineludible dentro del ejercicio intelectual. Buscamos la respuesta que sacie hasta que surja la siguiente pregunta; ya que, como nos dice el filósofo calabrés Nuccio Ordine en la ya referencial obra *La utilidad de lo inútil*, «la esencia de la *philo-sophia* radica en mantener siempre vivo el amor a la sabiduría» (2013: 126). Un querer saber hasta el límite, como aquel Sócrates de Emil Ciorán empeñado

en conseguir tocar una canción con la flauta antes de tomar la cicuta para cumplir con la sentencia que lo había condenado a muerte.

La filosofía es algo tan connatural en nosotros que, al describir el modo en el que alguien ve y obra ante sus asuntos vitales, concretamos con *es su filosofía*. Para indicar una actitud de resignación —sentido que puede hacernos poner en tela de juicio lo adecuado de la expresión— hablamos de *tomárnoslo con filosofía*. Si hacemos referencia a la materia de estudio, reconocemos la Filosofía como una colección de conocimientos reflexionados que han sido aportados por diferentes autores. Pero todos tenemos ideas que podemos esgrimir, aunque, como indica Roger-Pol Droit —consejero de la Unesco—, la filosofía «no es simplemente pensar o tener ideas, sino comenzar a observar las propias como si se mirasen desde fuera» (2005: 27). De este modo, Droit pone en valor un mecanismo para hacer filosofía, una pugna personal ante la terquedad de nuestros prejuicios, esos que proporcionan un regusto que no es más que un juego de engaños con nuestro sentido.

Con un fin de cohesión, el diálogo de calado filosófico puede servir para plantear respuestas a cuestiones colectivas. No se trataría de caminar hacia la búsqueda de una felicidad arcádica, ni de esa *philosophia perennis* que hace referencia a valores inmutables, sino de buscar puntos de encuentro para una convivencia que esté lo más alejada posible de dogmatismos. Pero, sin perder perspectiva, y volviendo a Ordine, debemos ser conscientes de que «nos apoyamos en saberes cuyo valor esencial es del todo ajeno a cualquier finalidad utilitarista» (2013: 9); lo que nos hace ver que la filosofía, *per se*, no está al servicio de nada ni de nadie, ni siquiera de algo tan noble como alcanzar democracias plenas, aunque estas sí necesiten medios reflexivos para conseguir un desarrollo óptimo.

Patrimonio filosófico, un intento de conceptualización

La filosofía ofrece lógicas y pensamientos que pueden ser aprovechados tanto individual como colectivamente. Pero no todo lo que se considera filosofía, por muy bien fundamentada que esté, puede ser aplicado a realidades actuales. De este modo, vemos necesario acotar y analizar los rasgos que pueden definir a la filosofía como un bien de todas y todos. Para ello nos apoyaremos en el estudio de la documentación generada por la Unesco; una institución que, en la Comisión Preparatoria de su primera Conferencia General —celebrada en 1946—, ya se puso como objetivo la activación de un *Programa de filosofía* con el fin de inculcar nociones que pudieran persuadir sobre la necesidad de respeto, paz y solidaridad. Todo ello en un mundo que acababa de cerrar uno de sus episodios más macabros: la Segunda Guerra Mundial.

El diálogo de base filosófica, apoyado en corrientes de pensamiento que pudieran fundamentar un fin determinado, se presentaba como un instrumento más con el que poder hacer frente a las problemáticas del momento, empezando por la tarea de reparación de la convivencia. En el marco de la quinta reunión de la Conferencia General, que tuvo lugar en 1950, se propuso que la Unesco pusiera en marcha una encuesta sobre la enseñanza de la filosofía, con el objetivo de saber cómo era impartida y qué influencia ejercía en el ciudadano.

En tiempos más recientes, es necesario destacar las Jornadas Internacionales de Estudio sobre Filosofía y Democracia en el Mundo, organizadas por la Unesco, en París, durante los días 15 y 16 de febrero de 1995. En ese marco se forjó la *Declaración de París en favor de la filosofía* (Droit 1995: 19-22); que reclamaba, desde la universalidad de la filosofía, el derecho a dedicarse a su libre estudio en cualquier lugar del mundo; mantener y ampliar

su enseñanza, sin que haya subordinación a intereses ajenos; así como la necesidad de su implantación donde todavía no tuviera lugar.

Asentándose en documentación precedente, y buscando una línea de coherencia de cara al futuro, para la sesión del 28 de febrero de 2005, en la 171.^a reunión del Consejo Ejecutivo de la Unesco, se preparó el *Informe del Director General relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía*, elaborado tras la petición formulada por el Consejo Ejecutivo, a iniciativa de Turquía, en la 169.^a reunión. Para dar forma al documento, se implicaron las Delegaciones Permanentes y las Comisiones Nacionales para la Unesco, junto a numerosas oenegés, más de medio millar de universidades y unos 150 filósofos. En el texto se plantearon tres ejes: la filosofía ante los problemas del mundo, la enseñanza de la filosofía y la promoción de la investigación y el pensamiento.

El *Informe del Director General relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía* corroboraba la apuesta por el diálogo, la reflexión crítica y el pensamiento independiente como baluartes para afrontar el futuro; entendiéndose que la filosofía es garante de conceptos —como justicia, dignidad y libertad— que buscan fortalecer a la sociedad. Además de los objetivos de cooperación internacional y el refuerzo de la disciplina en los diferentes niveles educativos, se hizo hincapié en la necesidad de popularizar la filosofía por canales que llegaran más allá del ámbito académico, y para tal fin se proponía organizar eventos para su promoción. Buscando la consecución de dichos objetivos, se solicitaba a los Estados Miembros tomar un papel activo.

La estrategia intersectorial también alentaba a continuar con las actividades internacionales que venían siendo respaldadas por la Unesco, como los congresos mundiales, los diálogos interregionales, las Olimpiadas organizadas por la Federación Internacional de Asociaciones de Filosofía, la red de Cátedras...

Y, en la búsqueda de una mayor repercusión, se proponía reforzar la presencia de la filosofía en los medios de comunicación y dar visibilidad a autores actuales por medio de proyectos como la serie de entrevistas titulada *Los filósofos de hoy en día: Conversaciones con pensadores contemporáneos*.

Dentro de la 171.^a reunión del Consejo Ejecutivo de la Unesco, en convocatoria de 13 de abril de 2005, uno de los puntos del día, a petición de Marruecos, fue la propuesta de instaurar un Día Mundial de la Filosofía. Para ello, se hacía referencia al artículo 26 de la solemne Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde se señala que «toda persona tiene derecho a la educación» y que esta «tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana [...]; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos [...] para el mantenimiento de la paz». Desde el año 2002, ya se venía celebrando el Día de la Filosofía en la sede de la organización y en algunos Estados Miembros, y la propuesta marroquí para amplificarlo a nivel mundial contó con una acogida muy positiva. De este modo, en el marco de la 33.^a reunión de la Conferencia General de la Unesco tuvo lugar la proclamación del tercer jueves del mes de noviembre de cada año como Día Mundial de la Filosofía. Se solicitó a la Asamblea General de las Naciones Unidas la implicación de todos los Estados Miembros en la conmemoración, ya que se trataba de conseguir una sensibilización que sería más sólida desde la difusión que tienen al alcance las instituciones públicas.

Como uno de los pilares del concepto de patrimonio filosófico, acogemos el propósito de la Unesco de posibilitar el acercamiento de los ciudadanos a la filosofía. Por otro lado, también nos corresponde analizar qué se ha venido teniendo en cuenta como patrimonio, una noción moderna que, tal y como la entendemos hoy, surge con la caída del Antiguo Régimen y la con-

solidación del modelo de estado-nación. En ese momento, el patrimonio —tesoro nacional— se empezará a sostener en base a una idea de lo colectivo e identitario, pero bajo criterios académicos y de poder. Durante un extenso periodo, la antigüedad y el ingenio artístico daban razón de ser a los bienes que iban conformando el canon patrimonial de cada lugar; pero lo inmaterial, en su condición de simbólico, irá cobrando importancia con el paso del tiempo.

El riesgo de pérdida o deterioro del patrimonio fue conformando una legislación en favor de la salvaguarda. En el caso de España, el artículo 46 de la *Constitución* de 1978 indica que «los poderes públicos garantizarán la conservación y promoverán el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y artístico de los pueblos de España y de los bienes que lo integran, cualquiera que sea su régimen jurídico y su titularidad»¹. La carta magna española abrió el campo del patrimonio cultural al incluir en este, por ejemplo, las diferentes lenguas del Estado, como reconoce el artículo 3.3.

En la *Ley de Patrimonio Histórico Español*² de 1985 ya se hace referencia a bienes etnográficos, documentales, bibliográficos, científicos y técnicos; y la legislación gestada en el ámbito autonómico irá siendo cada vez más permeable al patrimonio inmaterial asociado a lo identitario. En este sentido, cabe señalar la *Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía*³ de 2007, donde encontramos definiciones como «expresión relevante de la identidad del pueblo andaluz, testimonio de la trayectoria histórica de Andalucía y manifestación de la riqueza y diversidad cultural que nos ca-

1 *Constitución Española*. Disponible en: www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1978-31229 [consultado el 12 de octubre de 2020].

2 *Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español*. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1985-12534> [consultado el 24 de octubre de 2020].

3 *Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía*. Disponible en: www.juntadeandalucia.es/boja/2007/248/1 [consultado el 1 de octubre de 2020].

racteriza en el presente». Este creciente interés por lo simbólico e identitario tuvo un referente en la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (2003), gestada dentro del marco de la 32.^a reunión de la Conferencia General de la Unesco.

Desde esa cualidad representativa que le concede un determinado grupo social, el patrimonio cultural inmaterial se legitima por su vigencia en el presente; y el patrimonio filosófico puede entrar en esta acotación. Es en esa dirección hacia la que apunta el investigador Jordi Arcos Pumarola cuando indica, basándose en teorías del antropólogo Llorenç Prats, que «criterios utilitarios y presentistas [...] muestran que en la historia de la filosofía hay elementos de valor para la reflexión desde y para nuestro presente» (2017: 146).

Para finalizar este epígrafe, en el que hemos querido argumentar en torno al concepto de patrimonio filosófico, citaremos un par de referencias específicas de la filosofía como patrimonio cultural. El principio 23 de la *Declaración de México sobre las políticas culturales*, desarrollada en la Conferencia Mundial celebrada en México D. F. en el verano de 1982, señala que «el patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan un sentido a la vida». En dicho documento, no encontramos referencia directa a la filosofía, pero esta podría estar incluida en ese amplio campo denominado *obras de sabios*. Por otro lado, entre las competencias clave que la Unión Europea aconseja para la ciudadanía, de cara a un desarrollo pleno, está la de conciencia y expresiones culturales (CEC)⁴, incluida en el Sistema Educati-

4 Ministerio de Educación y Formación Profesional. *Competencias clave - Conciencia y expresiones culturales*. Disponible en: www.educacionyfp.gob.es/educacion/mc/lomce/curriculo/competencias-clave/competencias-clave/cultura [consultado el 28 de octubre de 2020].

vo Español con el propósito de «conocer, comprender, apreciar y valorar con espíritu crítico, con una actitud abierta y respetuosa, manifestaciones culturales y artísticas». En este caso sí se cita, entre otras herencias culturales, el patrimonio filosófico, además de conceptos como la evolución del pensamiento.

Filosofía y democracia

«El motor de una democracia
es un pueblo educado».
Niceto ALCALÁ-ZAMORA

Hemos visto cómo un organismo supranacional como la Unesco viene elaborando propuestas encaminadas a reforzar valores de convivencia y respeto en la diversidad por medio de la filosofía, motivo por el que esta ya podría ser considerada como patrimonio de la humanidad. La filosofía ha sido un instrumento para el entendimiento en democracia; pero la historia del pensamiento también está salpicada de teorías poco integradoras o interpretaciones torticeras de determinadas ideas que justifican, incluso bajo parámetros pseudouniversalistas, el enfrentamiento entre diferentes.

Como sistema, la democracia —que no es algo aprehendido del medio natural, sino conquista del intelecto humano— debe confrontar ante las estructuras sustentadas en una idea de control absoluto y el pensamiento unidireccional. Acogiendo con entusiasmo el posicionamiento de la Unesco con respecto a la filosofía, también son pertinentes cuestionamientos como el del profesor Ramón Rodríguez Aguilera, que, en su artículo «Filosofía y democracia: una relación más complicada»⁵, destaca una

5 Recensión de Droit, 1995.

conexión «más compleja y problemática de lo que a primera vista pudiera parecer» (1999: 187). Indagando en la profundidad de la filosofía y la democracia, para no dejar el discurso en un terreno superfluo, Rodríguez Aguilera señala que «el problema no es solo preservar y extender un legado filosófico y democrático ya disponible, sino crearlo y recrearlo a la altura de las carencias y de las circunstancias» (1999: 190-191). El análisis refleja preocupaciones que surgen a partir del discurso liberal-democrático, como modelo imperante, advirtiendo del riesgo que supone la subordinación de la filosofía a otras lógicas que lleven a proceder «al margen de la emergencia y consolidación efectivas de las *sociedades civiles*» (1999: 189).

En su dimensión civil, la filosofía nos ofrece opciones en tiempo presente, siempre y cuando, como indica el profesor Rodríguez Aguilera, seamos capaces de crear y recrear esa herencia de pensamiento para contemporaneizarla. Esa revitalización en el tiempo, como en el caso de otras manifestaciones culturales, es la propiedad que colectiviza al método filosófico, que se muestra como un instrumento con el que afrontar los desafíos del presente. A veces tenemos la sensación de que hay temas del todo consensuados, derechos totalmente establecidos, pero basta con una corriente de opinión en contra para sembrar dudas, inseguridades y demostrar que nada es perenne. Hoy en día, y ante ciertos riesgos, es pertinente una reflexión que fije argumentos en pos de la defensa de la educación gratuita, la asistencia sanitaria universal, el desarrollo sostenible, la igualdad de género, la protección de la dignidad de los migrantes, la lucha contra la pobreza o la diversidad frente a los radicalismos que se oponen a lo diferente, entre otros temas.

Citando a Michel de Montaigne, vivimos en una *escuela de indagación*; y la curiosidad, esa única virtud que la modestia le per-

mitía reconocer a Albert Einstein, hay que alimentarla. Desde aquella *dignitas hominis*, original del humanista renacentista Giovanni Pico della Mirandola, al intelecto humano se le reconoce, oponiéndose al teocentrismo medieval, la capacidad de tomar decisiones que determinarán su futuro. Un paradigma de desarrollo vital que, a partir de unas necesidades básicas cubiertas y la libertad de pensamiento y expresión, necesita un equilibrio de factores, entre los que se debe incluir el acceso a una educación que ofrezca saberes humanísticos que nutran la experiencia.

Martha C. Nussbaum, en su obra *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, fija a Jean-Jacques Rousseau y a John Dewey, filósofos temporalmente distanciados por dos siglos, como el eje vertebrador de un sistema educativo basado en el papel activo de unos alumnos que participan en el planteamiento de situaciones de resolución de problemas, actividades de reflexión y debates grupales, entre otros ejercicios. Nussbaum expone este modelo participativo para contraponerlo a la absorción, sin mayor reflexión, de las lecciones del docente, ya que «la educación no consiste en la asimilación pasiva de datos y contenidos culturales, sino en el planteo de desafíos para que el intelecto se torne activo y competente, dotado de pensamiento crítico para un mundo complejo» (2010: 39). Un caldo de cultivo para la formación de ciudadanos que puedan convivir en sistemas democráticos plenos. Personas con la confianza suficiente para no dejarse amedrentar por miedos impuestos; capacitadas para llegar a pactar desde el disenso; válidas, desde el raciocinio, para no caer en el servilismo ante ciertas lealtades mal entendidas; y hábiles para desbrozar los argumentos falaces. Todo ello dentro de un compromiso en y por lo colectivo que se distancia de la *idiotes*, aquel término con el que los atenienses definían a los egoístas que no tenían interés por los asuntos de la *pólis*.

Para el ejercicio crítico ante las lógicas imperantes, enseguida se nos viene a la cabeza el ejemplo de Sócrates, presencia constante en *Sin fines de lucro*. En efecto, los diálogos elaborados por Platón nos sumergen en una ingeniería de preguntas encaminadas a que el discípulo vaya vislumbrando unas respuestas a las que, en realidad, no era totalmente ajeno. Esta indagación, desde la predisposición a debatir con el otro, es conocida como mayéutica, una práctica sumamente descriptiva en su significado original: técnica de asistir en los partos.

El aprendizaje de la filosofía no debe estar basado solamente en las biografías y teorías de diferentes autores. Es más sustancioso y atrayente el camino trazado hasta llegar al razonamiento bien fundamentado. No todos los filósofos aguantan del mismo modo el paso del tiempo, y sería un error querer adaptarlos a nuestra actualidad. Se puede realizar un ejercicio de deconstrucción, pero sin restar esencialidad ni ocultar las ideas que nos puedan parecer más oscuras ante la mirada de nuestro tiempo. Marx veía la filosofía como una herramienta para transformar el mundo, pero ciertos cambios solo vendrán al comprendernos a nosotros dentro de circunstancias actuales y heredadas.

Proyectos con la filosofía como eje

Si, como recomienda la Unesco, la filosofía debe acercarse a la cotidianidad de la sociedad, yendo más allá de la enseñanza reglada, hay que jugar en los campos en los que hoy se deciden los encuentros. Además de los medios de comunicación y de las redes sociales, que deben ser utilizados con la cautela necesaria para no caer en la trampa de una inmediatez que llegue a desfigurar el mensaje, hay canales de difusión sumamente adecuados para el sosiego propio de la reflexión, como las programaciones culturales o las actividades complementarias de los centros edu-

cativos. Las investigaciones realizadas por Jordi Arcos Pumarola vienen definiendo una museografía didáctica como instrumento para introducir la filosofía en diferentes centros y estructuras culturales. En el artículo «Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión», realizando un minucioso análisis del contexto europeo, Arcos Pumarola localiza distintos espacios dedicados a la filosofía, entre los que la casa museo, articulada en torno a una figura generalmente ligada al lugar, es el modelo más habitual.

En España podemos visitar la Casa Museo Unamuno en Salamanca, vinculada a la Universidad en la que el intelectual bilbaíno fue rector; el espacio dedicado al mismo Unamuno que gestiona el Cabildo de Fuerteventura, en el lugar donde fue confinado en tiempos de la dictadura de Primo de Rivera; y la Fundación María Zambrano de Vélez Málaga, con sede en el Palacio de Beniel.

En las casas museo podemos adentrarnos en la recreación de las estancias en las que el ilustre personaje pasaba sus días. El recorrido suele generar la cercanía necesaria para despertar un interés orientado a la persona, más que al autor, aunque esto no puede ser considerado un comienzo desdeñable. Además de lugares para la contemplación, las casas museo son, como explica Ana María Chaguaceda —directora de la Casa Museo Unamuno de Salamanca—, «espacios privilegiados de trabajo»⁶ para los investigadores, ya que en ellas se conserva todo tipo de documentación. En dicho centro, junto a las publicaciones y las actividades culturales destinadas a especialistas —como las Jornadas Unamunianas—, se ha buscado conformar una programación

6 Entrevista de Charo Alonso para *Salamanca RTV Al Día* (29 de diciembre de 2014). Disponible en: salamancartvaldia.es/not/66327/ana-chaguaceda-toledano-la-sola-memoria-de-miguel-de-unamuno [consultado el 10 de octubre de 2020].

que atraiga a un público lo más diverso posible, y así tienen lugar charlas, lecturas y la organización de exposiciones. Es digno de mención el activo papel de la Asociación Amigos de Unamuno, que pone de relieve la reciprocidad entre el centro y el entorno.

Como modelos alternativos a las casas museo, vamos a reseñar tres propuestas: el proyecto asociativo DenkWelten, el Museo de la Filosofía de Milán (Italia) y la labor que se viene realizando desde el 4 2 3 | Institut für Angewandte Philosophie und Sozialforschung.

Con sedes en Marburgo y Jena (Alemania), DenkWelten⁷ nació con el objetivo de ser una plataforma de creación de exposiciones, con valor artístico en sí, que se basaran más en la articulación de conceptos que en algún filósofo concreto. Desde la reflexión crítica, se buscaba involucrar a un público diverso, desde los más familiarizados con la materia hasta los que se acercaran atraídos por la curiosidad. Con este fin, se trabaja para proyectar un mensaje con cierta dosis de accesibilidad, pero evitando caer en la simplificación. Con un compromiso con la tradición filosófica occidental, también se busca conceder actualidad a ideas generadas en el pasado.

Vinculado al Departamento de Filosofía Piero Martinetti de la Universidad de Milán, el 5 de noviembre de 2019 se inauguró el Museo de la Filosofía⁸ en la ciudad lombarda. Dentro de sus objetivos, buscan ilustrar cuestiones filosóficas por diferentes medios: experimentación, textos, juegos, simulaciones, objetos, vídeo... Evitando que lo lúdico se confunda con lo banal, se argumenta que «la filosofía es una cosa tan seria y profunda que

7 Información extraída de www.denkwelten.net [consultado el 16 de diciembre de 2020].

8 Información extraída de www.filosofia.unimi.it/museodellafilosofia [consultado el 16 de diciembre de 2020].

no necesita ser contada en formas sombrías»; un concepto que se refleja en un espacio en el que conviven tanto los textos introductorios como los estudios más sesudos que el visitante puede llevar a casa para analizar con sosiego.

Como inspirador podemos considerar el trabajo del profesor alemán Thomas Ebers al frente del 4 2 3 | Institut für Angewandte Philosophie und Sozialforschung⁹, con sede en Bonn. Ebers, autor del artículo «Museen als denkorte. Ein plädoyer für “philosophie im museum”» (Los museos como lugares de pensamiento. Un alegato a favor de la «filosofía en el museo»), tiene un fuerte compromiso con la divulgación de la filosofía; y la institución que dirige sirve como plataforma para llevarla más allá del ámbito especializado, buscando lazos de unión con asuntos sociales y temas de actualidad. Se han planteado innovadores formatos, como los paseos o cafés filosóficos, y se viene trabajando con grupos de niños y jóvenes.

No quisiéramos dejar pasar la oportunidad de mirar a nuestro propio entorno como lugar propicio para poner en valor la herencia filosófica. Séneca, Osio, Ibn Hazm, Averroes o Maimónides, cordobeses de nacimiento, pueden formar parte de cualquier manual sobre historia de la filosofía. No es tan sencillo encontrar un lugar con tantos referentes del pensamiento de tan diferentes épocas y culturas. Si bien no podemos constatar una conciencia formada al respecto, tampoco podemos decir que la ciudad sea totalmente ajena a su fértil pasado, ya que, paseando por el entramado de callejuelas del casco histórico, podemos ir encon-

9 4 2 3 hace referencia al acertijo con el que la esfinge retó a Edipo, y cuya respuesta era que el hombre es el ser que tiene cuatro patas cuando gatea, dos cuando es adulto y tres, con el bastón, llegada la vejez. Creemos que es un nombre muy acertado para un instituto que, conectando filosofía aplicada e investigación social, se centra en la experiencia vital de las personas. Las diferentes actividades programadas pueden ser consultadas en <https://vierzweidrei.blog> [consultado el 15 de diciembre de 2020].

trando esculturas que rinden homenaje a los pensadores locales más célebres. Por otro lado, aunque a veces se haya podido llegar a cierta mitificación, Córdoba tiene un pasado que es referencia de convivencia entre culturas. Una filosofía de la tolerancia que, como concepto, ya tendría suficiente peso específico para articular el relato de un centro de interpretación filosófica que allanaría el camino a «un modelo de ciudad basado en la reflexión, la cultura, la inteligencia, el diálogo filosófico, el intercambio de ideas, el aprendizaje, el estudio» (Bermúdez Vázquez 2021: 282).

Particularmente, somos partidarios de los proyectos de ciudad que son diseñados considerando las necesidades del entorno, más que como reclamo hacia el exterior. En sintonía con esa ciudad educadora por la que abogaba la pedagoga catalana Marta Mata, se trata de generar espacios de oportunidad que posibiliten el pleno desarrollo. Por ello, como recoge la *Carta de ciudades educadoras*, las instituciones públicas deben «desarrollar todas las potencialidades educativas que alberga la ciudad», que debe dotarse con «los espacios, equipamientos y servicios públicos adecuados al desarrollo personal, social, moral y cultural». Córdoba pertenece a la Asociación Internacional de Ciudades Educadoras, y su herencia filosófica despunta como una de esas potencialidades educativas que deben ser puestas en valor. En cierto modo, se trata de una recuperación de la esencia de la *skholè* griega, raíz de *schola*, término latino origen de «escuela». El tiempo ha ido alterando el significado de la palabra, pero originalmente hacía referencia al ocio y tiempo libre necesarios para el desarrollo intelectual.

Conclusión

Partíamos con el objetivo de encuadrar la filosofía como bien patrimonial, y, tras el análisis de la documentación que sostiene

este trabajo, podemos conjeturar que esta tesis toma vigor desde su función como mecanismo de cuestionamiento continuo para generar fundamentos con los que poder afrontar asuntos que nos atañen a nivel individual y colectivo. Por ello, la filosofía tiene cualidades que la convierten en herramienta para la democracia, esa casa de todos en la que, por cuestión de probabilidad, hemos de convivir con más opiniones que nos resultan chocantes que con las que consideramos satisfactorias.

La filosofía es una conversación inagotable que nos enriquece y ayuda a no ser autómatas cuando, sin opción a trampa, es realizada individualmente. Una vía que nos aleja de la predisposición a defendernos desde el recelo. Un acercamiento al otro, a lo diferente. Ese método filosófico, por el que abogamos, debe ser promovido más allá del espacio académico, abriendo así horizontes para que el ciudadano crezca en sociedad. Esa labor de difusión es la que se ha puesto como objetivo nuestro grupo de trabajo, que, desde el Departamento de Ciencias Sociales, Filosofía, Geografía y Traducción e Interpretación de la Universidad de Córdoba, quiere sumar para convertir el patrimonio filosófico en un proyecto que repercuta en nuestro entorno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCOS PUMAROLA, Jordi (2016). «Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión». *International journal of scientific management tourism*, vol. 2, n.º 3, pp. 41-62.
- (2017). «Explorando las posibilidades de la didáctica de la filosofía en el campo de la educación patrimonial: el espacio museístico como entorno educador para la filosofía». *Quaderns de filosofia*, vol. IV, n.º 1, pp. 143-158.
- ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE CIUDADES EDUCADORAS (2009). *Carta de ciudades educadoras*. Barcelona: Autor.
- BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel (2021). «El patrimonio filosófico de Córdoba: un proyecto de turismo alternativo. Un proyecto de ciudad». En RIVERA MATEOS, M. (coord.). *El turismo en Córdoba: escenarios, tendencias y perspectivas*. Córdoba: UCOPress, pp. 275-282.
- CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE LAS POLÍTICAS CULTURALES. UNESCO (1982). *Declaración de México sobre las políticas culturales*. México D. F.: Autor. Disponible en: https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf [consultado el 30 de octubre de 2020].
- DROIT, Roger-Pol (1995). *Filosofía y democracia en el mundo. Una encuesta de la Unesco*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- (2005). *La filosofía explicada a mi hija*. Barcelona: Paidós.
- EBERS, Thomas (2014). «Museen als denkorte. Ein plädoyer für “philosophie im museum”». *Standbein Spielbein*, n.º 99, pp. 4-7.
- NUSSBAUM, Martha C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ORDINE, Nuccio (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado.

- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: Autor. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php.-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [consultado el 22 de octubre de 2020].
- (2005, febrero). *Informe del Director General relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía*. París: Autor. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138673_spa?posInSet=1&queryId=3fb2bcfb-ad19-45ea-a4f7-622df-8b0f32e [consultado el 20 de octubre de 2020].
- (2005, abril). *Instauración de un Día Mundial de la Filosofía*. París: Autor. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138818_spa?posInSet=1&queryId=5adaeb41-6162-4eb2-bbb3-ac26f13b9b74 [consultado el 20 de octubre de 2020].
- (2005, julio). *Proclamación de un Día Mundial de la Filosofía*. París: Autor. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000140277_spa?posInSet=1&queryId=6c1c4c39-cd64-4e68-8e79-5b0d86fbefa5 [consultado el 20 de octubre de 2020].
- RODRÍGUEZ AGUILERA, Ramón (1999). «Filosofía y democracia: una relación más complicada». *Araucaria*, n.º 2, pp. 187-191.

Philosophy and Cultural Heritage. An Approach to Philosophy in Museal Contexts

Filosofía y patrimonio cultural. Una aproximación a la filosofía en contextos museísticos

Thomas EBERS

4 2 3 | Institut für angewandte Philosophie und Sozialforschung
ebers@4-2-3.de

Abstract: The following considerations form a philosophical approach to the meaning of cultural heritage. They are an attempt to answer the question, which position and task philosophy holds or may hold for this heritage. In a first section it is shown that there is no escape from the cultural heritage. For this purpose, it is resorted to the juxtaposition of «to have or to be» by the social psychologist Erich Fromm. Following this distinction, two basic approaches are sketched that precisely fail to do justice to the cultural heritage and to the way of dealing with it that is necessary for one's own location in the world. These sketches serve as a background against which the significance of philosophy in and for the cultural heritage is discussed, in order to be able to grasp the appropriate approach to philosophy in museal contexts. As a result, museums are proving to be part of the philosophical heritage, at least in terms of possibility.

Keywords: cultural heritage, ontology, thinking, anthropological philosophy.

Resumen: Las siguientes consideraciones forman un enfoque filosófico del significado del patrimonio cultural. Son un intento de responder a la pregunta de qué posición y qué tarea tiene o puede tener la filosofía en cuanto a este patrimonio. En un primer apartado se muestra que no hay escapatoria al patrimonio cultural. Para ello, se recurre a la yuxtaposición de «tener o ser» del psicólogo social Erich Fromm. Siguiendo esta distinción, se esbozan dos enfoques básicos que precisamente fallan en hacer justicia al patrimonio cultural y a la forma de tratarlo necesaria para la propia ubicación en el mundo. Estos bocetos sirven de trasfondo sobre el que se discute el significado de la filosofía en y para el patrimonio cultural, con el fin de poder captar el enfoque apropiado de la filosofía en contextos museísticos. Como resultado, los museos están demostrando ser parte del patrimonio filosófico, al menos en términos de posibilidad.

Palabras clave: patrimonio cultural, ontología, pensamiento, filosofía antropológica.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

The Impossibility of Rejecting Cultural Inheritance

Heirs are people to whom a testator has passed his or her possessions. The heir can accept this inheritance or, at least in Germany, reject it within a specified period of six weeks (§ 1944 of the German Civil Code). With this possibility to reject one's inheritance, the analogy between the legal sphere of heritage and the «cultural heritage» already comes to its end. It is possible for someone to reject their family heritage —as Ludwig Wittgenstein did, for example¹— without at the same time getting rid of one's family history. It is not possible to reject the cultural heritage, or more precisely: also the neglect of the cultural heritage is based on this very heritage. Culturally, the line of succession cannot be avoided².

It becomes clear that the semantic fields of inheritance law and cultural heritage are different. This difference can be captured along the juxtaposition of «to have or to be» which was introduced by social psychologist Erich Fromm (1976). «Having» can be ascribed to the domain of law and «being» to the domain of culture. If «having» goes hand in hand with possession, «being» in Fromm's sense means «being active». Although possession, i. e.

1 Here, the different handling of heritage among philosophers shall only be hinted at with reference to Schopenhauer, who was very anxious to secure his share of the family fortune for the purpose of his independence. However, both Schopenhauer and Wittgenstein could not reject the thinking that preceded them. Schopenhauer was strongly based on Kant, while Wittgenstein explicitly dealt with Augustine's philosophy of language in his «Philosophical Investigations».

2 Incidentally, this also means that the obligations associated with cultural heritage cannot be rejected.

having something, does not exclude «being», there is a danger that the possessed will not be handled productively if the wanting-to-have is hypostatized as the determining mode of being. In contrast to mere possession, this productive handling is understood as an interrelational engagement in the present context. Cultural inheritance then describes a continuous process of appropriation³. As a possessor one holds the power of disposal, as a being person one holds an obligation of appropriation. Cultural heritage cannot be possessed, at the most we are possessed by it.

For Fromm, «being» is not passive, but always means being active, a productive and active engagement with oneself, with others, with the world and with what has been and is being created in it, that is what is culturally inherited. Fromm distinguishes this way of being active from «busyness». Busyness is an in Fromm's sense unproductive process because it is precisely not about appropriation. This is since —as Fromm notes with reference to Aristotle, Thomas Aquinas and Meister Eckhart— busyness lacks the proximity to the spiritual-emotional human «essence». It is therefore central to leave aside busyness from shaping the cultural heritage process, even if it may now and then underlie one or the other cultural inheritance dispute and estate administration⁴.

3 Currently cultural appropriation is often rightfully discussed critically from decolonial and anti-racist perspectives. In the present context, the process of appropriation is understood as firmly distinguished from neocolonial and racist practices of cultural appropriation. In contrast, the Active appropriation means precisely not to simply adopt and incorporate cultural practices. Instead, it involves the intellectual (re) thinking, dealing, embracing and adaption of cultural heritage. For the detailed development of this argument see below.

4 At the same time, this does not mean that business efficiency should be excluded from cultural heritage management at all costs; after all, in some cases it can condition the possibility to realize productive processes of appropriation on the cultural object. For a fundamental critique of busyness as an approach to cultural heritage, see below.

The productive appropriation of what has been culturally handed on has been outlined here with reference to Erich Fromm's distinction between two modes of being. This distinction is elevated to a human characteristic by the cultural philosopher Georg Simmel (1900: 627). Simmel differentiates cultural inheritance from (mere) descendancy:

If it has been called an advantage of humans over animals that they would be heirs and not merely descendants, then the reification of the human mind through words and works, organizations and traditions is what carries this distinction. It is this distinction that gives humankind its world, indeed: a world.
[translation of the author]

The cultural heritage, i. e. the entirety of material and immaterial cultural goods, are what make our world our world in the first place.

Thus, next to «Mangelverwaltung» (Johann Gottfried Herder), «Geist» (Max Scheler), «eccentricity» (Helmuth Plessner) as well as next to «Symbolzentrierung» (Ernst Cassirer), «being-heir» can be counted to the solid core of philosophical anthropology.

But more precisely, what is to be understood by this «being active», by this continuously productive appropriation of the culturally inherited? The reference to Erich Fromm's dichotomy «to have or to be» already indicates in a first approach that mere passive acceptance does just as little justice and is just as inappropriate to the cultural inheritance process as an activist busyness.

Activity: Memory as a Selection

The English term «cultural heritage» was codified in the 1954 Hague Convention for the Protection of Cultural Property in

the Event of Armed Conflict. The term finds its way into German-speaking contexts in connection with this international protection agreement following the English *cultural heritage* as well as the French *patrimoine culturel*⁵.

This short excursion into the history of the term should indicate that «cultural heritage» was essentially shaped by the fear of loss. This is interesting from a cultural-historical perspective because the development of the art of memory as a subfield of ancient rhetoric in Greece is also founded in a story of loss: precisely in the origin narrative of the poet, statesman and world-wise Simonides of Keos, who is regarded as the inventor of the art of memory. In his rhetoric textbook *De oratore*, Cicero recounts a banquet at which Simonides was to recite a lyric poem in honor of the host. When the roof of the banquet hall collapsed, Simonides had just left the hall, so that he, unlike the celebrants in the hall, survived the accident. Later, Simonides recalled who had taken which place at the table when he left the hall, thus contributing to the relatives' identification and appropriate burial of their loved ones with his memory performance.

Memory conditions the possibility for the appropriate dealing with the lost and the dead ones. Hence, the protection of cultural heritage is no other than a mnemotechnique that is established in international law, and that seeks to repeat the Simonidian memory performance with mnemotechnic means. It is not the cultural goods assigned to and protected by the cultural heritage, be they immaterial, movable, or immovable, that are to be remembered. They are deliberately selected markers that

5 On the history of the term, cf. Bierwerth 2018. Gesa Bierwerth points to the belated spreading of the term *kulturelles Erbe* (cultural heritage) in Germany. Here the term only found entry in the 1980s —rather late in international comparison. Bierwerth attributes this delay to the problematic legacy of Germany's past.

open up and enable memories, and they are collection points of cultural origin and identity. Sabine von Schorlemer (2016: 312) formulates this relation to the present as follows:

Cultural heritage not only bundles the collective memories of humanity and the expressions of our ancestors. It also positively represents the dignity, uniqueness, and identity of humans, peoples, groups, and communities living today. [translation of the author]

And it is from here that the path to the future is paved, because, as the classical philologist Manfred Fuhrmann (2002: 111) emphasizes, those who lack a past also lack a future.

The destruction of cultural heritage, such as in Palmyra and Aleppo, must therefore be interpreted as an attack on tradition, origin, identity, and the future of others, carried out by a religiously uprooted, and territorially and culturally detached fundamentalism⁶. With this detachment from cultural integration,

⁶ Because of this close link between cultural heritage and questions of individual and collective identity, it is important to focus on the ethical connotations associated with the preservation and transmission of cultural heritage. Sutter (1998), for instance, discusses the question to what extent cultural identity can be considered as part of human rights. This ethical dimension is largely left out in the present context. Nevertheless, it should be mentioned that the appropriation process of cultural heritage guiding the considerations at hand is not arbitrary and not a wishful thinking. In Germany, this has currently become apparent in the discussion about the non-European collections which are on display in the Humboldt-Forum in the Berlin Palace since 2020. It has become apparent that these collections cannot be separated from Germany's oppressive and bloody colonial history. As Alaida Assmann (2020: 282) remarks, «In this building, the contours of a voluntary and an involuntary cultural heritage collide heavily. Without anyone having planned it this way, there is a sudden stage and a concrete framework in Berlin in which this denied European heritage in its German variant becomes the object of historical enlightenment and social discussion» [translation of the author].

fundamentalisms also lose their embedding in a polyphonic discourse. Consequently, all intermediate tones and nuances disappear in the religious and cultural appropriation process of what has been handed down⁷. There is only an either-or, belonging or not belonging, and a present without origin⁸. This must be contrasted by noting that one cannot speak on behalf of a culture, but only within that culture, as one voice among many⁹. Accordingly, the fundamentalist attack on cultural heritage is simultaneously evidence of its importance. The life and living together of people in its fullness and peacefulness is possible only in the diversity and richness of cultural heritage.

That this process of appropriation cannot simply mean a takeover of what is culturally inherited is shown by the role that forgetting plays for remembrance. Forgetting makes it possible to protect oneself from a kind of «Messie-Historie» (Ebers 2012: 123)¹⁰. Such a hoarded history «clutters» the memory arbitrarily¹¹. This conceptualization of forgetting applies to both individual and cultural memory. Only by being referred to, the

7 This interpretation follows Roy (2010) who notes that this is a characteristic trait of modern fundamentalism, not of (one) religion. Fundamentalism is found in Islam, Christianity, and other religions.

8 The destruction of cultural heritage serves the «transfer of all previous history into an uncontested now». (Bredekamp 2016: 13, translation of the author) Bredekamp, an art historian, develops this concept of oblivion of history and origin by using the example of Islamist destructiveness against cultural goods cast in stone. Bredekamp pleads for the reconstruction of destroyed architectural monuments. They then lack the aura of the original but nevertheless develop a new originality. In the sense of cultural heritage as a continuous accomplishment of appropriation, Bredekamp's plea is to be agreed with completely.

9 The philosopher Hans Jörg Sandkühler (2012) sees the primary task of human rights in preserving this polyphony.

10 «Messie syndrome» as a German term is derived from *to mess* and means an obsessive behaviour in which the excessive accumulation of more or less worthless items in one's home is compulsive hoarding.

11 The meaning of forgetting is philosophically extensively recalled in Ricoeur 2000.

past comes into being (Assmann 2000: 31ff.). Such a reference means an active selection. Something is preserved from oblivion and thus highlighted as worthy of remembrance. Mere passive acceptance is ultimately an indifference, which prevents remembering. Individually as well as culturally, remembering always implies an active appropriation of what is to be remembered.

Busyness: Remembrance as Business

In a first step, the passivity excluded from Erich Fromm's «being» was shown as unsuitable for dealing with cultural heritage. Now, in a second step, the manner of actively engaging with cultural heritage will be outlined in more detail.

Fromm distinguishes «busyness» and «productive activity» as two forms of activity. In difference to being active, doing remains purely external in busyness. my busyness and that with which i have a business remains alien to me. It appears to me without at the same time becoming part of me, my doing, and my development. Here, Fromm characterizes busyness with all due caution as an alienated activity. He contrasts it with non-alienated productive activity, in which productivity does not result in a created «product». Instead, it results in an act related in activity to activity and thus to the active person themselves. Unlike in the dead world of objects of having, the active person enters a dialogue with that with which they are engaged: «The productive person brings to life everything they touch» (Fromm 1976: 93, translation of the author).

To «touch» here also means to perceive something, to direct one's attention to something, to occupy oneself with something, i. e., for example, with cultural heritage. The appropriation of cultural heritage is then not a matter of «dead stones» that are

visited and whose highlighted cultural meaning is memorized to be able to recall what has been learned during more or less suitable occasions¹². This would be a process of learning, knowledge, and remembering that remains merely external and would be attributed to Fromm's mode of «having». Cultural heritage and the conception of what is inherited thus become part of the «culture industry» (Horkheimer, Adorno 1985: 108-150) and its commodity logic. In this industry, those economic intentions prevail which essentially obey an economy of attention and thus a logic of constant increase and improvement in media societies and digitalized media worlds. Cultural heritage is offered for sale and then consumed (Nott 2019, 17). And in the worst case, it is used up and depleted.

Memory markers would be missing, and the described Simoniadian memory process would fail due to the non-existing mnemonic essential goods of the cultural heritage. Entangled problematic consequences for the present and future individual and societal positioning in the world have already been indicated. Therefore, the sustainable protection of cultural heritage is existential and essential. Goods of cultural heritage must be passed on as «transcendental goods»¹³. Along with other «transcendental goods», cultural goods are not everything, but without them everything is nothing. They are enabling goods, conditions of the possibility towards self-understanding and understanding of others, and towards dialogue. The engagement with the cultural heritage in the mode of being describes a sustainable, active,

12 This can be the case, for example, in the context of examinations or scholarly conversations. That the latter do not always have to be erudite conversations at the same time is explained in Ebers, Melchers 2006: 115.

13 On the meaning of «transcendental goods» see Kersting, Wolfgang: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit* [Theories of social justice], Stuttgart, Weimar 2000, pp. 26-29. These theories are closely aligned with the theory of «public goods».

associative process of appropriation that cannot be separated from one's own person. It is to be understood more precisely as a process of understanding in which one's own origins and those of Others, and thus one's own position in and positioning on the world, become more transparent.

Being Active: Philosophy and the Cultural Heritage

This admittedly schematic sketch of a productive engagement with cultural heritage is sufficient as a background to be able in a next step to explore the roles and possible tasks of philosophy in the context of the continuous appropriation of cultural heritage in the museal context. Here it should become clear that philosophy is an excellent way for the appropriation process described at the beginning, even though it is only one of many possible approaches to cultural heritage.

Philosophy and cultural heritage are related in two ways:

On the one hand, we encounter philosophy in the cultural heritage. It is itself part of the cultural heritage. As such, it is itself the object of preservation and presentation in museums in the form of artifacts relevant to the history of philosophy. For example, autographs from Immanuel Kant's bequest can be exhibited. Even the whip from the famous painting with Lou Andre Salome, Paul Ree and Nietzsche could be on display¹⁴. This range of possible objects for exhibition in the context of material philosophical heritage as part of cultural heritage supports

14 The 1882 photograph by Jules Bonnet shows Lou Andreas-Salomé on a kind of carriage with a whip and Paul Rée and Friedrich Nietzsche as horses. Admittedly, it is not known to the author whether this whip is available for museum display. As an artifact, however, it would certainly be of interest because it opens an unusual perspective on the famous aphorism from Nietzsche's Zarathustra: «You go to women? Do not forget the whip!».

Jordi Arcos Pumarola's (2016: 45) observation that philosophy as a resource of cultural heritage in the museal context is rich enough to attract interest beyond a purely professional audience. So, individual actors, time periods, or thematic fields from the history of philosophy can be presented in museums. The cultural goods represented in this way illustrate the or a philosophical heritage. Belonging to the philosophical heritage, however, does not protect them from the general danger that accompanies the perception of cultural heritage: that such perception takes place only in the mode of having and consuming.

On the other hand, philosophy, or rather philosophizing, encounters cultural heritage. In this approach, a different understanding of philosophy is followed than in the context of philosophy as a resource for cultural goods. Thus, now it is not about the history of philosophy, about the life and work of persons who have particularly distinguished themselves in this field, or about works that belong or should belong to the classical inventory. There are many comprehensive and excellent accounts of the history of philosophy. These can be read, the contents can be memorized and understood. Philosophy in this sense, according to Kant, can be learned. However, there is no «final world wisdom» to be learned¹⁵. Everybody must approach this world wisdom «researching» themselves. This is what Kant means when he writes that not philosophy, but philosophizing is to be learned. His later distinction between a «school concept» and a «world concept» of philosophy points in a very similar direction¹⁶. In the latter, philosophy remains related to the world

15 According to Kant in his «Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765-1766» [Announcement of the Program of his Lectures for the Winter Semester, 1765-1766] (AA II, 303-308)

16 *Kritik der reinen Vernunft* [*Critique of Pure Reason*], AA III, pp. 542-543. and *Logik* [*Logic*], AA IX, pp. 23-25.

and our position in it. It is not (narcissistically) concerned with its own history and systematics as a science, but with that which we encounter in the world and with the problem of having to find one's way in the world in which one finds oneself. Kant's «world concept» of philosophy is, notwithstanding all questions about a completed systematics of human knowledge, quasi an existentialist basic mode of a non-concludable process of appropriation about ourselves. One does not «have» this philosophy. This philosophy cannot be squeezed between the covers of a book, conveyed didactically in YouTube videos or museal contexts. This philosophy is the «productive activity» par excellence described by Erich Fromm.

Philosophy in Museums and Museal Contexts

Philosophy in the museum means to understand museums not as places of storage, but as places of thinking, i. e. as places in which the productive appropriation of cultural heritage, which was qualified as appropriation qua philosophy in the previous section, can succeed. This is true for the museographic curation of philosophical heritage in particular, as well as for the curation of cultural heritage in general.

Places of thinking are the exact opposite of the precursors of today's museums, the cabinets of curiosities that emerged during the Renaissance. In the context of the Christian medieval defamation of *curiositas* as a vice and the rehabilitation of curios sensationalism in the Renaissance¹⁷, these cabinets probably satisfied sensationalism by exhibiting all kinds of rarities and thus

17 This process of rehabilitating curios sensationalism began as early as the Middle Ages, due to certain freedoms of the intellectual and scientific pursuit of knowledge, for example in Thomas Aquinas' work. On this subject can be read in Daston, Park, 2002, pp.141-148.

certainly already obeyed an early form of attention economy. However, they were not designed to arouse curiosity, i. e., to promote the astonished openness that has been counted as the basic drive of philosophizing since Plato and Aristotle.

Since the beginnings of museum history, a lot has happened, of course. In particular, museum education has achieved a great deal in terms of the didactically successful communication of cultural heritage and the design of the experiential character of museum visits. Museums today are also places of learning and stimulation. However, it is questionable whether their potential as places of thinking is already being exhausted. Doubts about this are raised by a first empirical survey of the museographic offer dedicated to the cultural heritage of philosophical topics in Europe. In his research, Pumarola (2016: 56-60) comes up with a total of 24 centers of cultural heritage that explicitly deal with philosophical matters. For the most part, these are directly linked to the place of residence of major philosophical figures and are primarily devoted to the biography of these individuals. This narrowed focus on cultural and philosophical history is paradigmatically evident in the fact that, as Pumarola already remarked, Greece, the birthplace of Western philosophy, apparently attributes its own philosophical heritage primarily to the collections of archaeological museums.

Overall, Pumarola concludes that so far there seems to be only a very limited interest in creating museal places that do not thematize the philosophical heritage primarily in terms of historical philosophy and that initialize philosophical discourses in an institutionalized way. Evidently, there is still a largely unused room for the creation of new museums as well as for the reuse of existing museums. Though, the museographically staged exhibition of a bust of Socrates or a first edition of Kant's Cri-

tique of Pure Reason in the second edition does not yet turn this exhibition space into a place of thinking. Devotional objects of philosophy are no guarantee for philosophy in the museum. But neither are they a mandatory obstacle, even though the Latin *devotio* —translated to devotion and reverence— is not always the best prerequisite for embracing the motto of the Enlightenment, *sapere aude*, and for being able to use one's own understanding. From this perspective, the requirements for a philosophically oriented museum staging of philosophical heritage may be higher than for the presentation of other cultural goods. For in the latter, the philosophical content must be sought out; in the staging of the philosophical heritage, the philosophizing must first be wrested from the philosophically historically relevant objects.

Independently of the possible different challenges to museographic staging that can only be hinted at here, it becomes clear: philosophy in the museum can range from a philosophy museum to an offer to philosophizingly give a voice to cultural heritage based on museum education. Pumarola's research results suggest that, apart from «house museums» docked to the homes of well-known philosophical personalities, philosophy museums will be found rather rarely. Thus, a «museum of being» is just as unlikely to be found as a «museum of ethics». Such museums could be designed as «think-along museums», similar to the participatory and experimental museums that are often found in the environment of technology and science museums.

Museums as Places of Thinking

Finally, in view of the local character of museal staging in both cultural and art museums, it is only briefly touch upon how philosophical appropriation processes can be promoted in mu-

seum environments, be it with reference to cultural goods of the philosophical or to cultural goods of other cultural heritage¹⁸. The conducive way of dealing with cultural heritage in the sense of Erich Fromm as a productive activity has been characterized and subsequently, philosophizing with Kant as precisely this incompletable process of appropriation within the framework of comprehension of the self, the other, and the world has been exposed. Museums as places of thinking (Ebers 2014) are then places that inspire this appropriation process by means of their stagings as well as their museum pedagogical efforts and that fuel this process as «Zündfunken» (Weschenfelder, Zacharias 1992: 155).

Opportunities for reflection provide themselves always and everywhere. Still, not only the spatial separation of museal staging but also the predominantly voluntary visit and stay, the de-functionalization of the exhibited artifacts, which are largely removed from their former functional contexts as far as they existed, and the presentation of cultural heritage that appeals to different senses can direct and expand these opportunities for reflection¹⁹.

Therefore, museums should neither be places of spectacle nor mere places of storage. They are places of remembrance,

18 For the threefold division into nature, culture, and art museums based on conceptual history, see Walz 2016: 78. Science museums as well as technology museums are partly understood as separate categories. In the present context, they are assigned to the generic term cultural museums. To what extent nature museums are to be qualified or designed as places of thinking requires further consideration.

19 Deleuze and Guattari rightly point out that reducing philosophizing to reflection does not do justice to philosophy (Deleuze, Guattari 2014: 10). In contrast, they find the essential achievement of philosophy in the invention of concepts and in conceptual work. The process of mutual comprehension involved in this conceptual work, however, is precisely what is meant here by philosophy in the museum as philosophical appropriation of cultural heritage.

but following Nietzsche's tripartite, not in a monumental and not in an antiquarian, but in a critical perspective²⁰. It is not about admiration or sentimentality and nostalgia. Cultural heritage makes it possible to refer back to the past in order, on the one hand, to play part in creating identity and, on the other hand, to open up paths for the future. Museums as places of thinking are heterotopias.

This term, coined by Michel Foucault, describes, paradoxically enough, located utopias, i. e. nowhere places, which are nevertheless to be visited. Heterotopias are

real places, effective places drawn into the institution of society, counter-placements or abutments, as it were, actually realized utopias in which the real places within culture are simultaneously represented, contested, and turned over, places outside all places, as it were, however they can actually be located. (Foucault 1990: 39, translation of the author)

In museums, in «these places outside of all places», people, each individually as well as together, can reflect on themselves and the world and enter into conversation about the world they want to live in. Such discourses, their stimulation and location, are becoming increasingly important, especially in light of increasing centrifugal forces in modern societies. Growing diversity of ethnic, cultural, and social origins as well as the multitude of different life concepts make the development of a discursive-democratic self-understanding emerge as a central challenge in our time.

20 On this distinction, see Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [Untimely Meditations. Second Essay: On the Use and Abuse of History for Life] (1874).

To support these discourses on the levels of museal conception, museal staging, and the accompaniment by museum education allows museums to become places of thinking and to (only) thereby become a part of the philosophical heritage themselves.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCOS-PUMAROLA, Jordi (2016). «Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión». *International Journal of Scientific Management Tourism*, vol. 2, n.º 3, pp. 41-62.
- ASSMANN, Aleida (2020). *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*. Múnich: Beck.
- ASSMANN, Jan (2000). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Múnich: Beck.
- BIERWERTH, Gesa (2018). «Das kulturelle Erbe, ein junges Konzept». *abido. Die Fachzeitschrift für Archiv, Bibliothek und Dokumentation*, n.º 2018/1. Disponible en: <https://arbido.ch/de/ausgaben-artikel/2018/archive-und-bibliotheken-f%C3%BCr-das-kulturerbe/das-kulturelle-erbe-ein-junges-konzept> [consultado el 7 de febrero de 2021].
- BREDEKAMP, Horst (2016). *Das Beispiel Palmyra*. Köln: Verlag der Buchhandlung Walther König.
- CAVIEZEL, Nott (2019). «Wem gehört die Welt. Vom Erbe, Erben und Vererben». En ARBEITSGRUPPE FORMATION CONTINUE NIKE, BAK, ICOMOS, *Kulturerbe, ein gemeinsames Gut. Für wen und warum? Le patrimoine culturel, un bien commun. Pour qui et pourquoi? Schriftenreihe zur Kulturgüter-Erhaltung*. Basilea: Schwabe Verlag, vol. 6. pp. 16-22.
- DASTON, Lorraine y PARK, Katharine (2002). *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*. Fráncfort del Meno: Eichborn.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI Félix (2014). *Was ist Philosophie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- EBERS, Thomas y MELCHERS, Markus (2006). *Praktisches Philosophieren mit Kindern. Konzepte. Methoden, Beispiele*. Münster: lit-Verlag.

- EBERS, Thomas (2012). «Bleiernes Ich. Anselm Kiefers Arbeit am kulturellen Gedächtnis». En KUNST-UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Anselm Kiefer. Am Anfang*. Colonia: Wienand Verlag, pp. 120-129.
- (2014). «Museen als Denkmäler. Ein Plädoyer für “Philosophie im Museum”». *Standbein Spielbein*, vol. 99, pp. 4-7.
- FOUCAULT, Michel (1992). «Andere Räume». En BARCK, Karlheinz et al., *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam, pp. 34-46.
- FROMM, Erich (1976). *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- FUHRMANN, Manfred (2002). *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart: Reclam.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1985). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt del Meno: Fischer.
- KERSTING, Wolfgang (2000). *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- ROY, Olivier (2010). *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.
- RICOEUR, Paul (2000). *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- SANDKÜHLER, Hans Jörg (2012). «Menschenrechte in pluralistischen Gesellschaften. Gegen Kulturrelativismus und Rechtsrelativismus». En DHOUB, Sarhan (ed.), *Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück, pp. 41-56.
- SCHORLEMER, Sabine von (2016). *Kulturgutzerstörung*. Baden-Baden: Nomos.
- SIMMEL, Georg (1900/1989). *Philosophie des Geldes*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.

- SUTTER, Alex (1998). «Gibt es ein Menschenrecht auf kulturelle Identität?». En PRODOLLIET Simone (ed.), *Blickwechsel. Die interkulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Lucerna: Caritas Verlag, pp. 50-61.
- WALZ, Markus (2016). «Grundprobleme der Museumstypologie». En WALZ, Markus (ed.), *Handbuch Museum. Geschichte, Aufgaben, Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler, pp. 78-81.
- WESCHENFELDER, Klaus y ZACHARIAS, Wolfgang (eds.) (1992). *Handbuch Museumspädagogik. Orientierungen und Methoden für die Praxis*. Düsseldorf: Schwann.

Más allá del libro y el aula: el patrimonio filosófico

Beyond the Book and the Classroom: Philosophical Heritage

Jordi ARCOS-PUMAROLA

CETT-UB, Barcelona School of Tourism,
Hospitality and Gastronomy
Jordi.arcos@cett.cat

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo explorar canales comunicativos sobre la filosofía en espacios de educación no formal e informal. Para ello, se toma como punto de partida la noción de patrimonio y, en especial, la de patrimonio literario, para bosquejar la aplicación de dicho concepto al ámbito filosófico. Así pues, se examinan las distintas acepciones del concepto de patrimonio filosófico y, a partir de esta definición, se realiza una distinción entre tradición filosófica y paisaje filosófico, profundizando en el significado y extensión de este último. De este modo, a partir de una comprensión de la influencia de la filosofía como expresión cultural en el territorio, se dibujan los recursos y estrategias para generar discursos sobre la filosofía y su historia a través de una base tangible como es el paisaje filosófico y sus lugares.

Palabras clave: educación no formal, didáctica de la filosofía, patrimonio filosófico, paisaje filosófico, turismo cultural.

Abstract: The present article aims to explore strategies to communicate philosophy in non-formal and informal education spaces. To this aim, the notion of heritage is taken as a starting point. Concretely, the definition of literary heritage, to outline the application of this concept to the philosophical field. Thus, the different meanings of the concept of philosophical heritage are examined and, based on this definition; a distinction is made between philosophical tradition and philosophical landscape, delving into the meaning and extent of the latter. This way, understanding the influence of philosophy as a cultural expression in the territory, allows us to imagine strategies to generate discourses about philosophy and its history through a tangible base such as the philosophical landscape and its places.

Keywords: cultural tourism, didactics of philosophy, non-formal education, philosophical heritage, philosophical landscape.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

1. Introducción

Frederick Copleston introduce su monumental obra de historia de la filosofía sugiriendo que los pensadores y pensadoras de la filosofía deben tener un lugar destacado en el bagaje cultural de toda persona intelectualmente madura. Su argumentación se justifica en base a que no solo los protagonistas de la historia militar de las naciones o los grandes artistas resultan relevantes para el curso de la historia, sino que también las grandes figuras filosóficas han jugado un papel crucial en la conformación de nuestra época y pensamiento (Copleston, 2011). De este modo, reclama el autor que la capacidad instructiva de mirar y revisar el legado filosófico debe ser vista con el mismo valor a través del que se juzga indispensable estar familiarizado con los personajes relevantes de la historia, las grandes obras literarias o los más renombrados artistas.

Sin embargo, aunque la historia de la tradición filosófica ocupa un lugar destacado en los estudios de filosofía, la transmisión del legado filosófico más allá de los cauces formales no tiene a día de hoy una presencia destacada. Realizar una visita escolar en un espacio ligado a la filosofía para profundizar en un determinado autor o emprender un viaje con la filosofía como motivación principal son iniciativas que resultan una minoría en los contextos de la educación no formal e informal. Especialmente si lo comparamos con la presencia de áreas culturales como la historia, la arquitectura o el arte, las cuales tienen un protagonismo mucho mayor en espacios de educación no formal e informal.

Estas distintas esferas de la cultura deben su presencia en espacios de educación formal e informal al desarrollo de estudios y puesta en práctica de la educación patrimonial, ya que el objetivo principal de esta disciplina es sensibilizar a los ciudadanos respecto su legado cultural para, así, generar un contexto facilitador para el cuidado, la estima y la transmisión de dicho legado (Fontal Merillas *et al.*, 2020). No obstante, mientras que la historia, el arte, la arquitectura y otros ámbitos culturales disponen de elementos tangibles que permiten atraer fácilmente la atención para desplegar estrategias didácticas (Santacana Mestre y Llonch-Molina, 2012), la filosofía carece de un substrato material evidente, quedando al margen de las dinámicas de puesta en valor del patrimonio.

En esta línea, el presente artículo propone explorar la noción de patrimonio y aplicarla al ámbito de la filosofía; todo ello con el objetivo de analizar las posibilidades que pueden extraerse para la transmisión y visibilización de la filosofía y su legado histórico.

2. *La evolución de la noción de patrimonio*

Desde mediados del siglo xx hasta nuestro presente, se ha producido una expansión del ámbito de aplicación del concepto de patrimonio. Tal y como señala Vecco (2010), este proceso de progresiva patrimonialización de la cultura de las comunidades se ha basado, en primer lugar, en una extensión temática del concepto. De este modo, elementos a los que antes no se consideraba aptos para ser catalogados como patrimoniales, han sido etiquetados con dicha consideración. En segundo lugar y paralelamente, se han ampliado los criterios para la patrimonialización de elementos culturales. Así, aspectos como la memoria o la identidad se han sumado a los criterios histórico-artísticos

tradicionales. Esta perspectiva comunitaria y constructivista del patrimonio da pie, lógicamente, una aproximación menos restrictiva a la noción de patrimonio; de modo que el sustrato material ha dejado de ser condición necesaria otorgar la condición de patrimonio a determinadas expresiones culturales de carácter intangible. En este sentido, el concepto de patrimonio cultural inmaterial se generalizado desde su reconocimiento por parte de la Unesco en el año 2003 (Unesco, 2018). De esta manera, la noción del patrimonio en la actualidad se entiende como una construcción sociocultural que singulariza elementos culturales con una especial importancia y riqueza simbólico-identitaria en el sí de una comunidad concreta (Prats, 1998; Roigé *et al.*, 2019).

La noción de patrimonio cultural inmaterial, surgida de esta continua reflexión sobre el alcance de la noción de patrimonio cultural, nos resulta especialmente interesante en la presente disquisición por una doble razón. Por un lado, porque el adjetivo «inmaterial» y la condición de construcción sociocultural nos permiten vincular el concepto de patrimonio con multitud de expresiones culturales concretas que no tienen un sustrato tangible pero que, sin duda, forman parte de la dimensión simbólico-identitaria de las comunidades. Sin embargo, por otro lado, la definición que la Unesco ofrece de esta tipología patrimonial se ciñe a un tipo de expresiones culturales concretas, esto es, las expresiones y tradiciones, artes performativas, festividades y prácticas sociales, los conocimientos relativos a la naturaleza y al universo o la artesanía tradicional (Unesco, 2018).

En el caso que nos ocupa, el del patrimonio filosófico, el diálogo entre estas dos comprensiones (o, mejor dicho, entre una perspectiva abierta y una restrictiva) de la noción de patrimonio resulta problemático. Esto es así, en tanto que parece lógico concebir un dominio patrimonial vinculado a expresiones culturales

con una entidad simbólico-identitaria innegable, como es el caso de la literatura o la filosofía. Sin embargo, la propia indefinición y falta de criterios consensuados sobre aquello que puede ser el patrimonio literario o filosófico, por ejemplo, problematizan el desarrollo y el uso común de estas nociones. En este contexto, el presente artículo se ocupa de examinar el interés que puede suscitar la noción de patrimonio filosófico.

3. Tradición filosófica y paisaje filosófico: definiendo la dimensión tangible del patrimonio filosófico

Para identificar el interés que pueda tener emplear el término patrimonio filosófico como una noción diferenciada de otras que parecen serle sinónimas como, por ejemplo, tradición filosófica, puede sernos de utilidad discernir entre las acepciones de un concepto con un recorrido algo mayor como el de patrimonio literario.

Literatura y filosofía, en tanto que miradas sobre aquello que nos acucia e interpela desde nuestra subjetividad, son expresiones culturales en diálogo constante. Asimismo, diversas figuras relevantes de la historia de la filosofía han basado sus reflexiones en escenas literarias, como es el caso del mismo Platón y su recurrencia a mitos y leyendas para exponer sus teorías (Partenie, 2018); han encontrado una cercanía y semejanza entre sus posiciones filosóficas y algunos relatos literarios, como sucede en el caso de Nietzsche después de descubrir a Dostoievski, en quien estima una figura que se ocupa de cuestiones similares (Stellino, 2007). O, también, como es el caso del pensador francés Jean Paul Sartre a través de su obra *La Nauseé*, o el miembro de la Generación del 98, Miguel de Unamuno, en *Niebla*, han explorado el lenguaje literario para exponer su pensamiento. Además, a camino entre la oralidad y el texto, la literatura y la filosofía son expresiones

culturales que utilizan medios similares para ser comunicadas. Es por esta razón que consideramos adecuado acompañar y basar la exploración de aquello que pueda ser el patrimonio filosófico con la exposición de lo que se considera patrimonio literario.

Si consideramos la literatura académica que se ha ocupado del patrimonio literario vemos como pueden distinguirse cuatro grandes objetos de estudio (Arcos-Pumarola *et al.*, 2019). El primero de ellos está vinculado al sustrato material de la literatura, esto es, el manuscrito o la primera edición. Este objeto único se comprende como elemento patrimonial y a su alrededor se ejecutan esfuerzos para su conservación. En segundo lugar, las investigaciones sobre patrimonio literario lo entienden también como el conjunto de ideas, pareceres y valores que acompañan la obra de un determinado autor. Por ejemplo, las consideraciones psicologistas en la obra del ya mencionado Dostoievski se consideran parte del patrimonio literario del autor (Karo, 2014). En tercer lugar, se considera como patrimonio literario la influencia social de la literatura. En este sentido, la literatura académica se centra en cuestiones como analizar las vías y dinámicas de influencia la literatura en la lengua y ciertas expresiones idiomáticas, en examinar su papel en la conformación de una identidad colectiva o en el reconocimiento de un canon literario. Y, finalmente, el estudio alrededor de la noción de patrimonio literario también explora su incidencia más allá de la literatura misma, esto es, la conformación de un paisaje cultural generado a partir de colmar diversos lugares físicos con significados provenientes del mundo literario. En este sentido, podemos hablar de paisaje literario entendido como aquel paisaje cultural donde la literatura proyecta una connotación en virtud de los textos literarios, así como su relación con figuras relevantes de la tradición literaria (Donaire, 2008; Uccella, 2008).

De estas cuatro acepciones, la segunda y la tercera se vinculan más a la dimensión intangible del patrimonio literario, mientras que la primera y la cuarta se centran en aquellos elementos tangibles que llevan consigo una carga de significado gracias a su relación con la literatura.

Si hacemos el ejercicio de aplicar esta distinción en la herencia de la disciplina filosófica, vemos que los aspectos tratados por la dimensión intangible, esto es, las ideas, valores, influencia social y cosmovisión de los autores, podemos entenderlo bajo el concepto ya usual de tradición filosófica. Bajo esta noción, pues, ubicamos una serie coherente de pensadores y pensamientos que dialogan entre sí y conforman corriente de pensamiento sostenida en el tiempo alrededor de unos determinados tópicos. La tradición es, a su vez, un canon, esto es, un listado de autores considerados y aceptados socialmente como relevantes.

A su vez, no obstante, la dimensión tangible de la filosofía nos resulta un territorio poco explorado, ¿qué es un paisaje literario y qué tipos de elementos lo componen? Responder a esta pregunta es esencial para dilucidar las posibilidades para desplegar la filosofía a través de canales y contextos no vinculados de forma directa a la educación formal.

3.1. Los elementos del paisaje filosófico

Para considerar la extensión del paisaje filosófico y los recursos que lo componen puede ser útil revisar, nuevamente, la literatura académica sobre patrimonio literario. En este sentido, nos aparece la noción de lugar literario como fundamental, en tanto que es definido como aquel lugar colectivamente considerado como enlace con un autor o su narración (Uccella, 2008). Estos lugares literarios muestran lo oportuno de comprender

el paisaje literario como una extensión del patrimonio literario, en tanto que estos espacios se erigen como lugares socialmente construidos a partir del reconocimiento y aceptación de un legado entendido como propio por la comunidad.

Existen diversos tipos de lugares literarios, que suelen dividirse entre aquellos ligados con la biografía de los escritores y aquellos lugares que se vinculan con el mundo imaginario planteado por la ficción narrativa (Hoppen *et al.*, 2014). A esta primera doble división pueden sumársele otros espacios o elementos que también actúan como catalizadores de un significado intangible. Entre estos, encontramos lugares de memoria o conmemoración, elementos autónomos pero vinculados a la literatura como pueden ser librerías o bibliotecas con una cierta importancia y, finalmente, eventos, festivales, lecturas y otras actividades que son generadas de forma proactiva y devienen un lugar de encuentro para amantes de la literatura.

Esta quintuple división nos puede servir, pues, como base para definir los elementos básicos a partir de los cuales se conforma el paisaje filosófico. De este modo, a continuación, avanzaremos nuestra propuesta de definición del paisaje filosófico para dar forma a la dimensión tangible del patrimonio filosófico; esta intención de materializar la huella de la expresión filosófica en el territorio nos permitirá, más adelante, visibilizar dichos espacios y reflexionar sobre cómo puede ser la puerta de entrada a la filosofía a través de una dimensión territorial. Cabe decir, antes de empezar nuestra exposición de los elementos que componen el paisaje filosófico, que las categorías aquí presentadas no conforman un sistema de clasificación impermeable, sino que, más bien al contrario, un mismo lugar puede ubicarse en diversas de las categorías simultáneamente. Esto es así porque, como expondremos más adelante, la base del paisaje filosófico

se encuentra en la biografía de los filósofos, pero, sin embargo, a partir de diversas iniciativas pueden generarse nuevos espacios o resignificar los ya existentes para hacerlos más visibles a un público no especializado.

Así pues, empezamos nuestra exposición considerando los elementos del paisaje filosófico más elementales. Dado que la filosofía no dispone de la relación narrativa con un escenario que si tiene la literatura; no podemos establecer que existan espacios vinculados directamente con un universo imaginario. Sin embargo, si es cierto que, en el patrimonio filosófico, las figuras concretas de los pensadores se distinguen con claridad y toman un papel relevante en la comprensión de una tradición filosófica. En este sentido, los espacios relacionados con la biografía de los filósofos son relevantes en la configuración de un paisaje filosófico y conforman los elementos básicos del paisaje filosófico. Algunos ejemplos que podríamos encuadrar en esta categoría son la *Torre de les Hores*, residencia del filósofo Francesc Pujols en Martorell o la famosa cabaña de Martin Heidegger en Todnauberg en donde el filósofo alemán redactó buena parte de su obra *Sein und Zeit*. Sin embargo, estos espacios no quedan limitados únicamente a lugares de residencia, sino que, por ejemplo, también podría incluirse en esta categoría el *Evangelisches Stifft Tübingen*, institución donde estudiaron personajes de la talla de Hölderlin, Hegel o Schelling.

Además de contar con lugares que actúan como ancorajes de significado; en ocasiones, la importancia de una determinada figura es tal que proactivamente se construyen lugares dedicados a la conmemoración o recuerdo. A estos espacios les llamaremos lugares de memoria y aparecen cuando se estima oportuno visibilizar un determinado legado filosófico. En esta categoría situamos desde placas conmemorativas, tumbas (como, por ejemplo,

el sepulcro de Ramon Llull en la Basílica de San Francisco en Palma), o monumentos. En el caso de monumentos, encontramos desde los que se limitan a recordar la figura del personaje a través de una representación antropomórfica, es el caso de la estatua de Erasmo de Rotterdam en la universidad que lleva su nombre en Holanda; hasta entornos escultóricos como el memorial a Walter Benjamin titulado *Passatges* y creado por el artista israelí Dani Karavan en la localidad catalana de Portbou. En dicho memorial, la instalación no solo recuerda la figura de Benjamin mencionando el personaje, sino que la obra evoca de forma artística a sentidos y significados que guardan relación con la obra del pensador alemán de origen judío (Gispert-Saüch, 2017).

A estas dos categorías, puede sumársele una tercera, que tomamos prestada del patrimonio literario. Esta tercera categoría no guarda relación con una figura filosófica concreta, sino que su interés radica en ser espacios que ofrecen contenido atractivo para aquellas personas interesadas en el conocimiento filosófico. A estos elementos los denominaremos elementos autónomos y, incluiremos librerías y bibliotecas especializadas, así como centros de estudio e investigación. Por ejemplo, la concentración de librerías especializadas alrededor de la Sorbona en la capital francesa, algunas de ellas focalizadas en la filosofía, como la librería J. Vrin, es una muestra de la huella de la filosofía en el centro parisino y aportan en el hecho que este territorio concreto tenga un aura especial para amantes de la filosofía.

La segunda y tercera categorías descritas nos muestran como el patrimonio filosófico no depende solo del legado recibido, esto es, de la huella más o menos explícita que ha dejado una figura relevante en la historia de la filosofía a través de su biografía; sino que también las iniciativas proactivas desde el presente para generar espacios con cierto grado de significación filosófica.

fica son relevantes para construir un paisaje filosófico. De este modo, el papel de la sociedad actual es también imprescindible para convertir un territorio en un espacio desde el que proyectar y comunicar el legado filosófico, e iniciativas presentes vinculadas a la filosofía pueden generar elementos básicos del paisaje filosófico.

Siguiendo en esta línea, estimamos pertinente añadir una cuarta y quinta categoría que comparten una característica común, esto es, los elementos incluidos dentro de las dos siguientes categorías aparecen en el paisaje filosófico de un territorio únicamente cuando existe una acción expresa querer dar a conocer la densidad significativa que existe en el territorio. En este sentido, consideramos que los espacios o elementos que aparecen en las siguientes categorías, se desarrollan cuando existe una intención expresa de poner en valor el paisaje filosófico.

Por un lado, consideramos los equipamientos patrimoniales vinculados a la filosofía, esto es, aquellos museos, centros de interpretación o exposiciones que tienen como temática principal la filosofía, ya sea centrándose en la figura de un filósofo o bien tratando de utilizar la exposición como un medio para comunicar conceptos o sistemas filosóficos, así como contextualizar una corriente filosófica concreta. En anteriores trabajos se han realizado exploraciones sobre los distintos tipos de equipamiento patrimonial vinculados a la filosofía que existen en virtud de su propuesta temática, así como de los elementos museográficos que utilizan (Arcos-Pumarola, 2017). En este sentido, se distingue exposiciones vinculadas a la figura biográfica que basan su guion museológico en la vida y obra del autor o autora (normalmente ubicadas en el contexto de las casas museo); exposiciones de conceptos, que se dedican a exponer, transmitir y hacer comprensibles teorías, sistemas y conceptos filosóficos; y exposicio-

nes de temática híbrida que vinculan y relacionan el recorrido vital de un autor con la presentación de su obra filosófica. La Casa Museo de Unamuno de Salamanca o, el paseo por el *Nietzsche Archiv* que se nos propone vía la aplicación móvil Bauhaus+ de la *Klassik Stiftung Weimar* serían un ejemplo del primer tipo. Asimismo, el proyecto *Denkwelten e.V.* que basa su actividad en aprovechar el discurso expositivo para comunicar ideas filosóficas se ubicaría dentro del segundo grupo. Una muestra de la tercera tipología presentada la encontraríamos en la *Maison de Rousseau et de la Littérature* en Ginebra, que aún y estar instalada en la casa natal de Jean Jacques Rousseau, pretende ofrecer una aproximación holística a la vida y obra del pensador suizo. Estos ejemplos y la distinción presentada muestran cómo, aunque la mayoría de equipamientos patrimoniales suelen ubicarse en espacios biográficos y tomar la forma de casa museo, las posibilidades de construir equipamientos patrimoniales filosóficos van más allá de dicha figura, por lo tanto, estimamos oportuno añadirlos como elementos independientes de los espacios biográficos. Asimismo, cabe destacar la importancia de estos espacios para visibilizar el paisaje filosófico de un territorio, ya que, a partir de la visita a este tipo de equipamientos, pueden obtenerse las claves interpretativas necesarias para que se revelen otros espacios cercanos con una importancia significativa vinculada a la filosofía.

Por otro lado, consideramos los eventos como otro elemento generado por la comunidad con capacidad para poner en valor, comunicar y hacer atractivo el paisaje filosófico de un territorio. Un ejemplo de ello lo encontramos en la ciudad de Barcelona con el *Barcelona Pensa*, un festival de filosofía que ha celebrado en el año 2020 su séptima edición y que integra diversas actividades más allá de conferencias, lecturas y debates. El festival, celebrado

en el mes de noviembre para coincidir con el Día Mundial de la Filosofía, organizó en la edición del año 2019 una ruta alrededor del edificio histórico de la Universidad de Barcelona, acción que permite transmitir la importancia que tienen algunos espacios de la ciudad y ponerlos en relación con figuras filosóficas que pueden ser desconocidas por el público general.

De este modo, el paisaje filosófico queda configurado por la relación y visibilización de cinco tipos distintos de espacios que damos por llamar lugares filosóficos. Estos cinco tipos de espacios, además, quedan divididos según su función. Así, consideramos una primera clase de espacios si conforman la base de un paisaje filosófico, una segunda si nacen con la intención de visibilizar dicho paisaje o, una tercera, si van más allá y se generan con la intención de comunicar y poner en valor el paisaje filosófico. En la figura 1 quedan recogidas las cinco categorías de lugares filosóficos expuestas en este apartado, así como clasificadas según su función e intención.

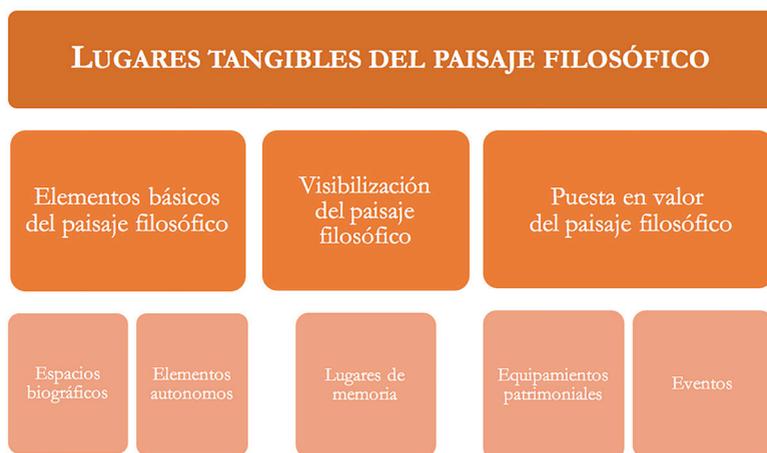


FIGURA 1. Lugares tangibles del paisaje filosófico clasificados según función.

4. Una suerte de conclusión: la filosofía cercana y el turismo filosófico como un espacio para la reflexión sobre el turismo

La presentación de un bosquejo de aquellos elementos que configuran un paisaje cultural en base a la influencia de la disciplina filosófica nos permite empezar a reflexionar sobre estrategias para estructurar un discurso sobre la historia de la filosofía basado en la existencia de lugares filosóficos. Es decir, explicar la historia de la filosofía tomando como fuente espacios que identificamos y señalamos por su carga significativa. En este sentido, este trabajo pretende contribuir en el campo de la didáctica de la filosofía para, como sugería su título, llevar su enseñanza más allá del aula.

Tomar como fuente aquello que tenemos cercano, esto es, nuestro entorno y nuestras ciudades, nos debe permitir tejer un discurso mucho más próximo a las figuras filosóficas de nuestra tradición. El libro de texto, como elemento didáctico, no deja de ser una herramienta estandarizada que permite el acceso a unos conocimientos básicos y generales. Sin embargo, tal y como sucede en otras disciplinas, donde el acceso y conocimiento del patrimonio local deriva en una mayor sensibilización ante este (Fontal Merillas, 2007; Fontal Merillas *et al.*, 2020), relacionarse con la filosofía a través del patrimonio cercano debe posibilitar una relación más estrecha con ella y familiarizarse con figuras de la tradición filosófica que, aún y estar muy próximas, a veces parecen invisibles en los temarios de filosofía. A este fin, la comprensión de la ciudad como espacio para la educación, esto es, como ciudad educadora (Conill Tetuà, 2020; Del Pozo, 2019), es esencial para innovar en la integración del paisaje filosófico y la didáctica de la filosofía.

De la misma manera, la construcción de un paisaje filosófico permite el despliegue y promoción de espacios para la visita

de no residentes, esto es, realizar iniciativas de turismo cultural con la filosofía como elemento de atracción. La gestación de un incipiente turismo filosófico puede derivarse, sobre todo, de la creación de equipamientos patrimoniales, la organización de eventos filosóficos de interés, así como de la estructuración de visitas a los elementos destacados en forma de rutas.

No cabe duda de que la generación de una oferta de turismo filosófico debe ir acompañada de la pregunta por cómo generar un discurso y un atractivo turístico sin caer en la banalización o interpretación interesada del discurso filosófico. En este sentido, la propia reflexión sobre cómo generar una oferta de turismo filosófico puede convertirse en una pregunta por la fascinación del turista y el sentido de la visita turística; vía de pensamiento que, tal y como señala De Mingo (2021), puede considerarse propia de la filosofía y, más concretamente, de una ética del turismo.

A partir del contexto descrito por el artículo, puede señalarse la necesidad de encontrar espacios de colaboración entre la filosofía, la museología y la didáctica del patrimonio para desarrollar propuestas de interés que permitan visibilizar la presencia de la filosofía en el territorio y, de ese modo, cultivar un mayor interés por la filosofía. Para ello, sin embargo, el papel de los filósofos es clave para garantizar la congruencia y rigurosidad temática de dichas iniciativas. Todo ello desde la consciencia que mostrar una mirada «cercana» y tangible a la filosofía es esencial para enmendar su comprensión como práctica lejana, enclaustrada y llevada a cabo por personajes extraños a nuestra época y contexto cultural; y pasar a mostrarla como una práctica situada, que han realizado personajes próximos y ocupada de cuestiones que nos interpelan en nuestra vida cotidiana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCOS-PUMAROLA, Jordi (2017). «Explorando las posibilidades de la didáctica de la filosofía en el campo de la educación patrimonial: el espacio museístico como entorno educador para la filosofía». *Quaderns de Filosofia*, vol. IV, n.º I, pp. 143-158.
- ARCOS-PUMAROLA, Jordi, OSÁCAR MARZAL, Eugeni y LLONCH-MOLINA, Nayra (2019). «The concept of literary heritage: a definition through bibliographic review». *Forum for World Literature Studies*, vol. 11, n.º 1, pp. 97-120.
- CONILL TETUÀ, Marta (2020). *Ciudad Educadora y Turismo Responsable: binomio de reflexión en torno a la convivencia, al patrimonio y la identidad ciudadana. Análisis, estado de la cuestión y valoración* [tesis doctoral]. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- COPELSTON, Frederick (2011). *Historia de la Filosofía. Tomo 1 De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano*. Barcelona: Ariel.
- DE MINGO, Alicia M. (2021). «“No me enseñes más postales”: ética compensatoria del turismo y simbólica de la desaceleración». *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. 26, n.º 1 [en imprenta]. Disponible en: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/4328> [consultado el 7 de diciembre de 2020].
- DEL POZO, Joan Manuel (2019). *Ciutats de valors, ciutats valuoses*. Barcelona: Barcino.
- DONAIRE, José Antonio (2008). *Turisme cultural. Entre l'experiència i el ritual*. Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel-la.
- FONTAL MERILLAS, Olaia (2007). «El patrimonio cultural del entorno próximo: un diseño de sensibilización para secundaria». *Ensenyança de Las Ciencias Sociales*, vol. 6, n.º 31, pp. 31-47.

- FONTAL MERILLAS, Olaia, MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Marta y CEPEDA ORTEGA, Jesús (2020). «La significación social del patrimonio: Análisis sobre la percepción del patrimonio en la Comunidad de Madrid». *Aula Abierta*, vol. 49, n.º 1, pp. 17-24.
- GISPERT-SAÜCH, Montse (2017). «Memorial a Walter Benjamin, l'home fet paisatge». *Revista de Girona*, n.º 300, pp. 70-71.
- HOPPEN, Anne, BROWN, Lorraine y FYALL, Alan (2014). «Literary tourism: Opportunities and challenges for the marketing and branding of destinations?». *Journal of Destination Marketing and Management*, vol. 3, n.º 1, pp. 37-47.
- KARO, Roland (2014). «Ekstaas Ja Epilepsia Seksist Spirituaaluseni-Patoloogia Pingeväljas». *Usuteaduslik Ajakiri*, vol. 1, n.º 66, pp. 62-83.
- PARTENIE, Catalin (2018). «Plato's Myths». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths/> [consultado el 7 de diciembre de 2020].
- PRATS, Llorenç (1998). «El Concepto De Patrimonio Cultural». *Política y Sociedad*, vol. 27, pp. 63-76.
- ROIGÉ, Xavier, DEL MÁRMOL, Camila y GUIL, Mireia. (2019). «Los usos del patrimonio inmaterial en la promoción del turismo. El caso del Pirineo catalán». *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 17, n.º 6, pp. 1113-1126.
- SANTACANA MESTRE, Joan y LLONCH-MOLINA, Nayra (2012). *Manual de didáctica del objeto en el museo*. Gijón: Trea.
- STELLINO, Paolo (2007). «El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 13, pp. 79-99.
- UCCELLA, Francesca Romana (2008). «La patrimonialització literària a Catalunya: una aproximació». *Mnemòsine*, n.º 5, pp. 61-72.

- UNESCO (2018). «*Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*». Unesco. Disponible en: <https://ich.unesco.org/en/convention> [consultado el 7 de diciembre de 2020].
- VECCO, Marilena (2010). «A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible». *Journal of Cultural Heritage*, vol. 11, n.º 3, pp. 321-324.

Patrimonio filosófico en Córdoba. Evolución de la cultura y la filosofía como crítica

*Philosophical Heritage in Córdoba. Evolution of Culture
and Philosophy as Criticism*

Alejandro GOSÁLBEZ TOMÉ

Universidad de Córdoba

l82gotoa@uco.es

Resumen: Este artículo consiste en un acercamiento al concepto de patrimonio filosófico desde una óptica que trate de valorizar el lado crítico de la filosofía de Córdoba alertando del peligro de caer en lógicas mercantilistas que escapen al objetivo emancipador que creo que se puede extraer de la disciplina. Centrándome en la filosofía cordobesa, haré ver de manera breve cómo interpretaciones e ideas pasadas planteadas por autores cordobeses como Maimónides o Averroes han seguido presentes en filósofos posteriores como Spinoza o Zizek. Consideraré el concepto de cultura desde distintos autores como Adorno, Eliot, Gustavo Bueno o Tylor y mostraré la evolución del papel que ha desempeñado la cultura desde el siglo XIX en adelante. El texto cerrará con una reflexión en torno al espacio que ocupa la filosofía en el presente.

Palabras clave: patrimonio filosófico, cultura, Maimónides, Averroes, objetivo emancipador.

Abstract: This article is about approaching the concept of philosophical heritage from an optician that tries to value the critical side of philosophy of Cordoba as a heritage warning of the danger of falling into mercantilist logics that escape the emancipating goal that I believe can be drawn from philosophy as a discipline. Focusing on Cordoba's philosophy, I will see briefly how past philosophical interpretations raised by Cordoba authors like Maimonides or Averroes have been present in later philosophers such as Zizek or Spinoza. I will consider the concept of culture from different authors like Adorno, Eliot, Gustavo Bueno or Tylor and I will make a small evolution of the role that culture have played from the nineteenth century onwards. The text will close with a reflection of philosophy today.

Keywords: philosophical heritage, culture, Maimonides, Averroes, emancipating goal.

Fecha de recepción: 27/4/2021
Fecha de aceptación: 22/11/2021

Introducción

A la hora de plantearme la temática que iba a abordar en este artículo me surgió la siguiente disyuntiva: hacer el artículo centrándome en un filósofo cordobés o bien tratar el propio concepto de patrimonio filosófico y ver su encaje en la cultura y el papel que esta tiene en el presente. La segunda opción me parecía más peligrosa debido al carácter negativo de las respuestas que iba dando a las preguntas que me auto formulaba. En medio de esta duda recordé una frase de Theodor Adorno en *Dialéctica negativa* (Adorno, 1966: 380) que dice lo siguiente: «a la pregunta de si es un nihilista, un pensador de verdad tendría sin duda que responder “demasiado poco”»¹.

¿Por qué me iba a privar de exponer mis ideas por muy pesimistas que puedan parecer? ¿No es precisamente tarea de la filosofía y de la crítica cuestionar y reinterpretar lo preconcebido y tratar de transformarlo?

Para ello la pregunta central sobre la que irán surgiendo nuevas cuestiones será la siguiente: ¿es posible valorizar el patrimonio filosófico como elemento cultural sin caer en los mecanismos del capital que espectaculariza la cultura y convierte en mercancía absolutamente todo?

Aproximación conceptual al patrimonio filosófico

Cuando se trata de utilizar términos creo conveniente la aclaración de ellos, ya sea adoptando su significado más conven-

¹ Esta frase se encuentra en el capítulo III *Meditaciones sobre la metafísica* de la tercera parte de *Dialéctica negativa*, p. 380.

cional e institucional o tratando de reflexionar sobre el propio concepto.

Comenzando por la idea de patrimonio, ya sea material o inmaterial, podemos sentenciar, siendo esta una definición simple, que el patrimonio es ese pasado que desde el presente decidimos conservar, valorizar y transmitir hacia el futuro. Esa valorización de lo que consideramos patrimonio se realiza desde coordenadas presentes, por lo que depende de condiciones históricas que se transforman en nuestra propia subjetividad actual hacia lo pasado. De esta manera, se podría afirmar que esta valorización del patrimonio se constituye de manera dialéctica. Se trata de un concepto cambiante y abierto del que no se puede realizar una teoría fija.

La obra *El culto moderno a los monumentos* puede sernos de utilidad. En ella, Riegl realiza una especie de teoría del patrimonio en la que distingue cinco valores que el ser humano otorga a lo monumental; valor de antigüedad, valor histórico, valor conmemorativo intencionado, valor artístico y valor instrumental. El más interesante y presente de todos ellos es el valor conmemorativo intencionado. Esta idea consiste en «no permitir que ese momento se convierta nunca en pasado, de que se mantenga siempre presente y vivo en la conciencia de la posteridad» (Riegl, 1903: 67). Considero este el más importante de los cinco en la cuestión que nos atañe debido a que su aplicación en la filosofía se realiza desde el propio filosofar. No es necesario un soporte artificial externo a la propia filosofía para ser capaces de dar cuenta de la vigencia que aún mantienen debates y cuestiones filosóficas pasadas.

Es precisamente ese el verdadero valor patrimonial de la filosofía como crítica de la realidad aplicando cuestiones que ya se discutían en el pasado. Este espacio de reivindicación, transmi-

sión y creación debe considerar problemas que trataban los clásicos para no caer en la mera catalogación y doxografía contemplativa que trata de recoger obras filosóficas pasadas, sublimando así la disciplina y haciendo del pensamiento un producto ajeno a nosotros y a nuestro presente que únicamente merece ser observado. Por supuesto es necesario hacer una recopilación de obras y filósofos que han estado vinculados estrechamente con la ciudad de Córdoba, pues no se conoce lo suficiente sobre algunos de ellos, mas no debemos quedarnos en esa catalogación, sino revisar y criticar esas obras desde nuestra perspectiva presente. Se trata de hacer historia de la filosofía y filosofía comparada para replantear ciertos debates que se dan por superados y se aceptan sin cuestionar las premisas sobre los que se sostienen.

Para demostrar la vigencia que todavía tienen autores cordobeses pondré como ejemplos a Maimónides y Averroes. A partir de ambos se podrá observar cómo cuestiones filosóficas y teológicas clásicas han seguido estando en consideración en autores posteriores como Spinoza o en el más contemporáneo de los 4 con los que trataré, Zizek.

Averroes, enfrentándose a filósofos como Avicena, defendía la independencia de la religión, filosofía y ciencia en tanto que son áreas del saber diferentes que deben ser conocidas mediante distintos métodos sin restarle valor a ninguna de las disciplinas. Averroes consideraba la lengua árabe como un factor decisivo en la continuidad del islam y de su cultura. Esto decía Averroes al respecto de la separación entre ciencia y religión (Yabri, 2001: 302):

Los filósofos avisados no deben hablar o discutir acerca de los principios de la religión [...] ya que todo arte tiene unos principios, y quien especula sobre una ciencia debe aceptar

esos principios y no oponerse a ellos, negarlos o invalidarlos, especialmente cuando se trata de la ciencia práctica, que es la religión.

Una reflexión similar la podemos ver en *Tratado teológico político* (Spinoza, 2014). En dicha obra se pueden ver tanto semejanzas entre Averroes y Spinoza como diferencias entre el propio Spinoza y Maimónides, al que critica duramente por someter la escritura a la razón. «El primero, entre los fariseos, que defendió abiertamente que hay que adaptar la Escritura a la razón, fue Maimónides»². Además, el filósofo de Ámsterdam le da tanta importancia al hebreo para el conocimiento de la religión judía como la que le otorga Averroes al árabe para el conocimiento del islam. Tanto Spinoza como Averroes proponen un método objetivo por el que interpretar la Escritura, ajeno a las creencias personales que se centre en la propia naturaleza de los escritos. Además, Spinoza concede a la propia religión el mismo valor que el que le daría a cualquier ciencia natural.

De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia. Cómo deba ser esta historia y qué es lo principal que debe tener en cuenta, lo decimos a continuación. 1.º Debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la Escritura y que solían hablar sus autores. Pues así podremos investigar todos los sentidos que, según el modo habitual de hablar, puede admitir cada oración. Y, como todos los escritores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, fueron hebreos, no cabe duda de que la historia de la lengua hebrea es lo más indispensable para comprender, no solo los libros del Antiguo Testamento

² *Tratado teológico político*, c. XV, p. 181.

mento, que fueron escritos en esta lengua, sino también los del Nuevo Testamento; pues, aunque estos fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos.³

Yendo a Maimónides y Zizek, en el capítulo 2 de la *Guía de los Perplejos* (Maimónides, 2018) el filósofo cordobés realiza una interpretación del acto bíblico en el que Eva muerde la manzana. Maimónides lo identifica como la forma a través Adán llega a conocer lo que es justo e injusto, el bien y el mal.

Cuando Adam vivía aun en estado de inocencia, guiado solamente por la reflexión y la razón, no era capaz de comprender los principios de las verdades probables o de carácter moral. Empero, luego de su desobediencia, cuando empezó a ceder ante los deseos que nacían de su imaginación y a satisfacer sus apetitos corporales, según aquello que se dice: «Y su esposa vio que el árbol era bueno para comer y agradable a los ojos», fue castigado con la pérdida de una parte de la facultad intelectual que anteriormente había gozado. Y de aquí leemos «Y seréis como los ELOHIM⁴, conocedores del bien y del mal.» Y no dice «conocedores o discernidores de lo verdadero y lo falso». Porque cuando se trata de verdades de carácter necesario, solo son aplicables las palabras de verdadero y falso, y no las de bueno y malo.

Esta misma interpretación podemos verla en la filosofía de Zizek cuando en su obra *Acontecimiento* (Zizek, 2014: 47) hace la misma interpretación de la mordida a la manzana realizada por Eva.

3 *Tratado teológico político*, c. VII, p. 100.

4 Elohim significa «supremo» o «poderoso» y es un concepto empleado en el hebreo para resaltar la grandeza de un ser humano o incluso para designar a Dios.

¿no es Eva la única y auténtica compañera de Dios en el asunto de la caída? Ella lleva a cabo el acto (la catastrófica decisión): ella abre el camino hacia el reconocimiento de la diferencia entre el bien y el mal.

Estos ejemplos son una ínfima y simple muestra de la vigencia de debates, interpretaciones o principios ya expuestos por filósofos cordobeses pasados. Nos muestra la filosofía como un continuo diálogo regido por la crítica de lo anterior. Es imposible comprender la refutación de Averroes a las ideas de Avicena sin tener en cuenta a Aristóteles y es imposible entender la crítica de Spinoza a Maimónides sin haber conocido previamente las propuestas del segundo.

Esto nos debe llevar a recuperar un pasado que cada vez cuesta más unificar de manera lineal, un pasado que vemos cada vez más inconexo y ajeno a nosotros mismos. Un pasado y una memoria que debe servir al presente en tanto que es su causa y que nos tiene que llevar a mejorar los debates y las premisas en busca de la aceptación mediante las que pretendemos construir un mundo mejor, por más que el fin nos pueda parecer una quimera.

Saltando al campo del patrimonio y uniéndolo con la idea de filosofía, no puedo obviar el valor patrimonial que tiene que ver con su pertenencia a un espacio determinado. El patrimonio es un creador de identidad puesto que está asociado a un territorio y es utilizado como generador de una conciencia colectiva que responde a intereses de distintos grupos sociales. Esto también forma parte del valor rememorativo intencionado de Riegl tan utilizado en la conformación de Estados o de ideas identitarias que por lo general son excluyentes. Es aquí donde a mí me surge una dicotomía en mi planteamiento de como considerar la

filosofía dentro de lo patrimonial. La primera vía consistiría en quedarse en el particularismo que constituye la ciudad de Córdoba y que acabaría entendiendo cada elemento cultural como categorías cerradas en su propio espacio dado. El segundo camino, cuya ambición es mucho mayor, consiste en tratar de universalizar la idea de filosofía como patrimonio. Obviamente debemos pensar en global y actuar en lo local pero siempre sin perder de vista el objetivo último y sin encasillarnos en producciones filosóficas «puras» de la ciudad de Córdoba. Si partimos de la premisa de considerar la filosofía como una creación espiritual humana, daremos cuenta que solo la segunda forma de valorizar la filosofía es acorde a un objetivo emancipador.

El patrimonio se ve en numerosas ocasiones utilizado por los mecanismos del poder dominante, en este caso del capital. Como he expuesto anteriormente, el patrimonio es el pasado desde el presente, y cabe recordar que en el presente nos vemos imbuidos en una sociedad de consumo que abarca todo y no deja nada ajeno a ella, ni siquiera lo cultural y patrimonial. El poder dominante lleva al campo más espiritual y humano las mecánicas capitalistas que lo convierten en mercancía, algo que también merecería un análisis.

Un caso paradigmático de esto ocurrió el pasado año 2020 cuando la galería de los Uffizi, el museo más importante de Florencia decidió invitar a puerta cerrada a una *instagramer* para que publicara fotos suyas delante de las obras publicitando el museo. La consecuencia de esto fue una subida de hasta un 27% en las visitas al museo durante ese fin de semana para ver aquello que habían visto en las fotos de este personaje público. El objetivo del museo acaba siendo que una masa de gente simplemente pase por el museo para así poder contabilizar la visita y rendir cuentas ante la institución pertinente.

Por ello la filosofía como patrimonio, si bien es posible que caiga en esas mecánicas, es probablemente el campo patrimonial que más debe dudar sobre sí misma. Tampoco la idea debe ser sublimar la filosofía como el conocimiento ajeno a la realidad, pues sería darle la vuelta a la propia filosofía cayendo en una idealización del conocimiento que no atiende a las condiciones existentes.

Evolución y conflictos en torno al término cultura

En *El mito de la cultura* (Bueno, 2016: 102-111), el filósofo español trata de sistematizar la idea de cultura según distintas interpretaciones filosóficas de la misma. Para ello acude a tres autores principales; Herder, Hegel y Fichte. Para Hegel la cultura significa la liberación humana y para Herder la cultura comprende desde el comercio y la tecnología hasta los valores y sentimientos, una forma de explicar la cultura que también veremos en Tylor. Es en Fichte donde más he reflexionado sobre una sentencia que hace el propio autor: «la finalidad del Estado es la cultura»⁵. ¿Es posible plantear esto en la actualidad cuando vemos como lo que para Fichte era un fin se ha convertido, si es que en algún momento no fue así, en un medio para la conservación de lo existente? Obviamente, lo expuesto por Fichte se mantiene en lo formal cuando vemos que en tantas constituciones de distintos estados se acuerda garantizar la llegada de la cultura en cada habitante, la duda es si esto busca tener un carácter emancipador real o si acaba siendo utilizado por los mecanismos del poder dominante como elemento unificador de falsa consciencia.

En el plano ontológico, con la idea de cultura ocurre como con la idea de patrimonio, y es que no se puede hacer una teo-

⁵ *El mito de la cultura*, c. II, p. 108.

ría cerrada y anacrónica sobre el concepto debido a que es una creación humana que también envuelve al ser humano desde el pasado hasta el presente. La cultura no es anterior a la conducta humana, lo que tampoco quiere decir que el ser humano en su individualidad sea consciente de lo que es o no es cultura debido precisamente a que, como acabo de exponer, no es un ente cerrado, sino que se sigue desarrollando a lo largo de la historia sufriendo variaciones. También es conveniente no tratar la cultura como un elemento hecho por y para el ser humano, ya que podríamos pecar de convertirnos en una especie de Dios de nosotros mismos y de la naturaleza, como si fuésemos dueños de nuestro presente.

Uno de los problemas que surgen cuando acudimos a las definiciones que se dan de la idea de cultura suele ser la ambición totalizadora que se le acaba concediendo al concepto dejándolo reducido a una idea sin significado concreto que acaba transformándose en un cajón de sastre en el que entra cualquier cosa que marque nuestro día a día. Esto ocurre cuando tomamos la definición de Tylor (1975: 29),

la cultura es esa totalidad compleja que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley y cualquier otro hábito y capacidad adquirido por el hombre en tanto que miembro de la sociedad.⁶

En *A new German Idealism* (Johnston, 2019) aparece una intervención de Žizek extraída de la obra *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*. En dicha intervención Žizek traza una idea que puede servir de crítica hacia lo que expongo anteriormente sobre el peligro que conlleva tratar todo como cultural.

⁶ *El concepto de cultura: textos fundamentales*, p. 29.

No todo es cultural [...] Aunque no puedas encontrar un momento de pura naturaleza que no esté ya culturalmente mediada, no puedes pasar de ahí a la conclusión de que todo es cultural. De lo contrario, caes en una forma de idealismo discutivo.

También se corre el riesgo de minimizar la cultura si la consideramos como el mero elemento espiritual y artístico característico de una sociedad, ya que no existen sociedades culturales cerradas ni ajenas al ocio de masas. Es imposible encontrar comunidades únicas en sus creaciones espirituales y artísticas debido a que la cultura es intrínsecamente compartida. Y hay que remarcar esto porque al final lo cultural solo interesa en caso de ser un elemento diferenciador con respecto al vecino de al lado. Interesa el folclore, un folclore manipulado y configurado como elemento identitario que también funciona como nicho de mercado. ¿O es que acaso no configura en mayor medida nuestra posición en la sociedad el uso del teléfono móvil que el folclore andaluz o español?

El escritor T. S. Eliot veía en su obra *Notes towards the definition of culture* la dificultad de hacer de la cultura algo divisible por regiones, ya que haría compleja la convivencia entre la unidad y la diversidad⁷.

Se podría decir que la idea de cultura tal y como la conocemos actualmente surge a la par de las sociedades industriales capitalistas en el siglo XIX. El embrutecimiento del modo de vida genera esa sublimación de la cultura como el lado más esplendoroso del ser humano. Es precisamente su opuesto lo que crea la idea. Es una asunción de que el trabajo forma parte de algo antinatural en el hombre, funcionando así la idea de cultura como

⁷ *Notes towards the definition of culture*, p. 50.

esa salida del trabajo que agudiza la versión más «pura» del ser humano. Trabajo y ocio o cultura se ven claramente diferenciados tanto en lo temporal como en lo espacial. La cultura se desarrolla como elemento periférico a lo que rige la sociedad industrial, el trabajo eficiente. Veremos que esta vía de escape al trabajo no es más que una falsa ilusión. Como he dicho, el capital acabará haciendo uso de la cultura como canal de transmisión y reproducción de sus mecanismos creando así la idea de que es posible el cambio subjetivo perpetuando las condiciones que estructuran su propia existencia. Ya en el siglo xx, Adorno y Horkheimer vieron en el tan conocido capítulo «La industria cultural» que encontramos en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno, 1944: 162) la capacidad que tenía el capitalismo de hacer uso de la cultura para reproducirse. Este papel de la cultura separado del plano laboral se mantendrá durante el siglo xx hasta la década de los 70.

En esos años 70-80 es cuando cambia el modo de vida de la clase trabajadora y por ende la producción cultural y su consumo. Mark Fisher, aceptando la teoría del economista marxista Christian Marazzi pone en 1979 la fecha en la que el modo de producción evoluciona del fordismo al posfordismo (Fisher, 2009: 64).

En los años posteriores a esta fecha, tanto el trabajo como las relaciones que se dan en él mutan de la jerarquía a esa situación de falsa igualdad entre empleador y empleado. Se agudiza la precariedad, la temporalidad, la externalización y cada vez resulta más complicado conciliar la vida laboral y la vida privada y el ocio. La cultura juega un papel crucial en este cambio de paradigma, y es que a partir de ese momento podemos considerar que la tan famosa industria cultural no se limita ya a un sector, sino que es el resultado de una sociedad incapaz de salir del ca-

pitalismo, para todo se comienza a aplicar la lógica del beneficio. Ya nada es convertible en mercancía porque todo es mercancía y nada parece poseer un valor que no sea el de cambio.

Otro ejemplo de esta función que tiene lo cultural como mercancía lo observamos en el caso del Soho de Málaga. El Soho es un barrio de Málaga cercano al ensanche y al puerto. Para revitalizar el barrio algunos comerciantes y vecinos propusieron al ayuntamiento la incrustación del arte urbano en el propio barrio, dejando de ser arte urbano y convirtiéndose ni más ni menos que un encargo. El ayuntamiento de la ciudad cedió ante dicha petición e inició un proyecto llamado MAUS (Málaga Arte Urbano Soho) y contrató a Shepard Fairey para que realizara algunos murales. Esta iniciativa funcionó como reclamo turístico, algo que pervierte lo que consideramos como arte urbano.

La identificación de lo cultural como un bien o producto más dentro de la sociedad capitalista es el punto máximo al que llega la perversión capitalista. Y si bien hemos dicho antes que la cultura representa más el cómo lo hacemos que el qué hacemos, esto nos lleva a pensar que el fin no es más que convertir la cultura en capital y el modo de vida regido por la producción capitalista en nuestra propia cultura. Es aquí donde la cultura se mantiene en esa dialéctica falsa mediante la que por un lado genera la ilusión de que gracias a lo cultural el ser humano puede llegar a emanciparse, expresa su lado más natural y libera su consciencia mientras que la propia cultura se mantiene fiel al poder económico funcionando como mercancía.

La filosofía en la actualidad

La teoría filosófica también es receptora de esa sociedad espectacular. Lo vemos muy claro cuando la producción de signi-

ficantes está por encima de la producción de significados. Cuando Deleuze y Guattari definían la filosofía como la creación de conceptos⁸ eran conscientes de en lo que podía devenir la teoría, que no es más que puro marketing. Lo vemos en autores como Bauman con «lo líquido», Guy Standing con «el precariado», Zizek con «el comunismo liberal» o toda esa serie de apellidos que se le pone a la sociedad.

La filosofía puede y es necesario que actúe sobre la coyuntura, pero sin perder de vista cuales son las dinámicas que se han dado en el pasado para que en el presente las condiciones sean las que son. Este modo de actuación coyuntural no se debe dejar llevar por la inmediatez de querer definir todo lo que ocurre como si anheláramos un cambio radical constantemente. La teoría tampoco puede sucumbir ante ese fetichismo de los espacios locales que actúan como resistencia al sistema pero que no poseen un interés real en reproducirse ni en popularizarse entre las clases desposeídas. Se trata precisamente de huir del pragmatismo y de lo cotidiano para pasar a pensar sobre las condiciones estructurales existentes, lo que de verdad condiciona nuestra realidad.

Ernesto Castro en su obra *Ética, estética y política* (Castro, 2020: 60) hace uso del término olvido en oposición a la idea de reconocimiento en lugar de emplear conceptos como desprecio e ignorancia. Su explicación es sencilla, considera que olvido es un concepto más adecuado ya que trata algo que en algún momento tuvo un valor que no es reconocido en el presente. Esto es aplicable a la filosofía y más aún en la filosofía en la ciudad de Córdoba, cuya situación en la actualidad entre la población es casi residual. Y es culpa del academicismo haber olvidado la filosofía mundana, la filosofía de las cosas. En lugar de eso se ha

8 En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari exponen su idea de filosofía y el papel que tiene el filósofo como «amigo del concepto», p. 11.

entregado a una supuesta élite intelectual que, lejos de poseer un ánimo reproductor y emancipador, elige el camino del reconocimiento y el prestigio dentro de la academia. Este olvido se puede modificar, y es curioso que haga esta crítica del academicismo desde la propia academia, pudiéndoseme tachar, quizás con parte de razón, de un hipócrita. Pero como el proyecto del que formo parte aún está en desarrollo, creo conveniente mostrar cual sería mi idea acerca de la filosofía y cuál debe ser la valorización que hagamos de ella desde la ciudad de Córdoba. Además de la filosofía, la cultura debe salir de la situación contradictoria en la que vive bajo el capital, debe buscar nuevas y propias vías de transmisión, exponiendo formas de interpretar y cartografiar el mundo presente con el fin de llegar a masas populares que acaben por dominar el pensamiento y por buscar su propia emancipación. Considero fundamental contrarrestar el debate público generando espacios culturales dedicados a la mejora del pensamiento entre la población y cuya ambición no sea la de quedarse en el academicismo. Es aquí donde la filosofía cobra una importancia abrumadora, puesto que es el pensamiento formal el que debe ayudarnos en esta laboriosa, pero a su vez ilusionante tarea.

Es por ello por lo que la filosofía no debe caer en ese concepto de patrimonio que se mueve en coordenadas capitalistas, pues no se puede convertir en un medio más de la estructura de poder. Un poder ubicuo que, pese a que sigue manteniendo esas prácticas, cada vez le es menos necesario hacer uso de los medios coercitivos para dominar sobre la naturaleza o sobre el propio ser humano y que ve en la violencia simbólica por medio de la cultura un arma mucho más poderosa sobre la que dominar la conciencia colectiva.

Por otro lado, puede parecer una obviedad considerar la crítica como un elemento inmanente dentro de la filosofía, pues

pensamos la realidad y sobre eso teorizamos, razonamos y, sobre todo, imaginamos. La imaginación es quizás la fuerza política más importante. Imaginar consiste en vislumbrar un futuro distinto del presente, algo que en estos días se vuelve una quimera, pues, recordando tanto a Debord como a Fisher, pareciera que estamos en un presente perpetuo⁹ en el que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, una idea potenciada durante la pandemia. Por ello es crucial considerar que la filosofía se debe acercar a la realidad mediante la crítica de lo apariencial. Es necesario que la teoría mantenga esa representación de la realidad como una distorsión para no sucumbir ante lo apariencial. Frente a lo que parece hacer superflua la teoría, esa inmediatez ante la que o te posicionas en un debate creado sobre unas premisas aceptadas tácitamente y que parecen incuestionables o de las que no se puede salir, emerge su importancia, que es precisamente no caer en el chantaje de la praxis. En su obra *En defensa de la intolerancia* (Žižek, 1998: 32) da cuenta de esto que acabo de explicar.

El verdadero acto político [...] aquello que modifica el contexto que determina el funcionamiento de las cosas. Decir que las buenas ideas son las que funcionan significa aceptar de antemano la constelación (el capitalismo global) que establece que puede funcionar.

9 En su obra, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Debord desarrolla la idea de presente perpetuo describiendo la realidad como un presente que no quiere echar la vista atrás y que rechaza el pasado, creando así la idea de que lo que existe siempre ha existido y dificultando la idea de un cambio real.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor (1966). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1944). «La industria cultural». En *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, pp. 161-205.
- ANDERSON, C. (2007). *La economía Long Tail: de los mercados de masas al triunfo de lo minoritario*. Barcelona: Tendencias.
- BOURLÈS, L. y NICOLAS, Y. (2021). *Analyse conjoncturelle du chiffre d'affaires de la culture au 4e trimestre 2020*. París: Ministère de la Culture.
- BUENO, G. (2016). *El mito de la cultura*. Oviedo: Pentalfa.
- CASTRO, E. (2020). *Ética, estética y política*. Barcelona: Arpa.
- CONVENIO ANDRÉS BELLO (2009). *Cuenta satélite de cultura. Manual metodológico para su implementación en Latinomamérica*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- DE DOMINGO SANZ, M. V. (2011). *El empleo y el paro: comparación de los resultados de la EPA con los de fuentes administrativas*. Madrid: Instituto Nacional de Estadística.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DEPARTMENT OF COMMUNICATIONS AND THE ARTS (1994). *Creative Nation: Commonwealth Cultural Policy*. Canberra: Department of Communication and the Arts.
- DEPARTMENT OF CULTURE, MEDIA AND SPORT (1998). *Creative Industries Mapping Document*. Londres: Department of Culture, Media and Sport.
- COMISIÓN EUROPEA (2019). *Impulse paper on the role of cultural and creative sectors in innovating European industry*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

- (26 de Abril de 2021). *Creative Europe*. Disponible en: How it Affects the Creative Europe Programme, https://ec.europa.eu/programmes/creative-europe/content/corona-virus-how-it-affects-creative-europe-programme_en.
- EUROPEAN INSTITUTE OF INNOVATION AND TECHNOLOGY (22 de Abril de 2021). *European Institute of Innovation and Technology (EIT)*. Disponible en: 2021 Call for Proposals, <https://eit.europa.eu/our-activities/call-for-eit-communities/2021>.
- EUROSTAT (16 de Abril de 2021). *Culture statistics - cultural employment*. Disponible en: Cultural employment, 2019, https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Culture_statistics_-_cultural_employment.
- FISHER, M. (2009). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- GESAC-ERNST & YOUNG (2021). *Rebuilding Europe: The cultural and creative economy before and after the COVID-19 crisis*. París: The European Grouping of Societies of Authors and Composers.
- GRAMSCI, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.
- HEATHER, C., O'BRIEN, D. y GABLE, O. (2021). *Screened out. Tackling class inequality in the UK Screen Industries*. Creative Industries Policy and Evidence Centre. Londres: Creative Industries Policy and Evidence Centre.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (26 de Abril de 2021). *Encuesta de Población Activa, Metodología 2005*. Disponible en: <https://www.ine.es/inebaseDYN/epa30308/docs/resumetepea.pdf>.
- JEFATURA DEL ESTADO (5 de Mayo de 2020a). Real Decreto-ley 17/2020, de 5 de mayo, por el que se aprueban medidas de apoyo al sector cultural y de carácter tributario para hacer frente al impacto económico y social del COVID-2019. *Boletín Oficial del Estado*, pp. 31291-31319.

- (4 de Noviembre de 2020b). Real Decreto-ley 32/2020, de 3 de noviembre, por el que se aprueban medidas sociales complementarias para la protección por desempleo y de apoyo al sector cultural. *Boletín Oficial del Estado* (291), pp. 95808-95819.
- MAIMÓNIDES (1190). *Guía de los Perplejos*.
- MERINO LLORENTE, M. C., SOMARRIBA ARECHAVALA, N. y NEGRO MACHO, A. M. (2012). Un análisis dinámico de la calidad del trabajo en España. Los efectos de la crisis económica. *Estudios de Economía Aplicada*, 30 (1), pp. 261-282.
- MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE E INE (16 de Abril de 2021). *CULTURABase*. Disponible en: Empleo Cultural. Explotación de la Encuesta de Población Activa, http://estadisticas.mecd.gob.es/CulturaDynPx/culturabase/index.htm?type=pcaxis&path=/t1/p1e/M_Anuales/&file=pcaxis.
- MONTALBÁN, M. V. (2020). *Cambiar la vida, cambiar la historia*. Sevilla: Atrapasueños.
- MURCIANO, M. y GONZÁLEZ SAAVEDRA, C. (2018). «Las industrias culturales y creativas en España: una aproximación cuantitativa». En SÁNCHEZ BALAGUER, J. J., ARROYO SERRANO, S., PARRA AZOR, J. F. y VERDÚ JOVER, A. J., *Las industrias culturales y creativas en Iberoamérica*. Granada: Cátedra Iberoamericana Alejandro Roemmers de Industrias Culturales y Creativas de la Universidad Miguel Hernández de Elche, pp. 205-218.
- NESTA (2009). *Soft innovation. Towards a more complete picture of innovative change*. Londres: Nesta.
- OCDE (2020). *Culture shock: COVID-19 and the cultural and creative sectors cultural and creative sectors*. París: Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos.
- ORTIZ, R. (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- OSBORNE, P. (2013). *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*. Londres: Routledge.

- POWER, D. (2011). *The European Cluster Observatory. Priority Sector Report: Creative and Cultural Industries*. Luxemburgo: Unión Europea.
- PROGNOS (2021). *Betroffenheit der Kultur- und Kreativ-wirtschaft von der Corona-Pandemie*. Berlín: Kompetenzzentrum Kultur- und Kreativwirtschaft des Bundes.
- RAMA, C. (2003). *Economía de las industrias culturales en la globalización digital*. Buenos Aires: Eudeba.
- RIEGL, A. (1903). *El culto moderno a los monumentos*. Madrid: Visor.
- RODRÍGUEZ, J. (2016). *To Sell or Not To Sell? An Introduction to Business Models (Innovation) for Arts and Culture Organisations*. Bruselas: IETM - International Network for Contemporary Performing Arts.
- ROSEN, S. (1981). The economics os superstars. *The American Economic Review*, 71 (5), pp. 845-858.
- SEGURIDAD SOCIAL (26 de Abril de 2021). *Estadísticas de Afiliación*. Disponible en: BBDD Estadísticas TGSS, <https://w6.seg-social.es/PXWeb/pxweb/es/>.
- SPINOZA, B. (1670). *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza Editorial.
- STIGLER, G. y BECKER, G. (1977). De Gustibus Non Est Disputandum. *The American Economic Review*, pp. 76-90.
- THROSBY, D. (2008). *Economía y cultura*. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- TOLILA, P. (2007). *Economía y cultura*. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- UNESCO (2009). *Marco de Estadísticas Culturales (MEC) de la Unesco 2009*. Paris: Unesco.
- YABRI, M. Á. (2001). *El legado filosófico árabe*. Madrid: Trotta.
- ZIZEK, S. (1998). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.

El patrimonio filosófico inmaterial de la obra de Averroes

The Intangible Philosophical Heritage of Averroes's Work

Agustín SÁNCHEZ COTTA

Universidad de Córdoba

l62sacoa@uco.es

Resumen: La filosofía es patrimonio inmaterial de la humanidad al ser relevante en su totalidad e interdependiente de su patrimonio material: sus obras escritas y sus espacios de reflexión. De responder a una serie de valores apreciativos, los autores filosóficos podrían ser elementos patrimoniales de una cultura. Este trabajo utiliza la axiología de Pumarola (2016), el valor histórico, de manufacturación y singular ampliada con el valor de lo clásico, para determinar los elementos patrimoniales del pensamiento de Averroes, que serían: el Neoplatonismo como marco histórico del pensamiento, su vida y relación con la filosofía, sus temas de reflexión fundamentales (la doble vía hacia la verdad, la eternidad del universo y el intelecto de los hombres) siguiendo la guía de Guerrero Román (1985) y Martínez Lorca (2015) a este respecto; y por último su pervivencia y relevancia desde su fallecimiento hasta nuestros días. El artículo concluye con la relevancia de esta investigación para extender el quehacer filosófico a nuevos espacios sociales, y con una reflexión sobre el papel de la filosofía en la cultura.

Palabras clave: patrimonio inmaterial, herencia filosófica, Averroes, axiología, turismo cultural.

Abstract: Philosophy is non-material humanity heritage due to being relevance on its totality and interdependent to material heritage: their works and places of thinking. Philosophical authors could be heritage elements of a specific culture if they respond to an appreciative set of values. This work applies the axiology of Pumarola (2016), the historical, manufacture and singular values extended with the value of the classic; to determine the heritage elements of the Averroes's thought, which then would be: the Neoplatonism as historical frame of thought, his life and relationship with philosophy, his main philosophical themes (the double path to truth, the eternity of existence, and the intellect of mankind) following the guidance of Guerrero Román (1985) and Martínez Lorca (2015) on this; finally, the survival and relevancy since his passing till our days. The paper sums the importance of this research on extending the philosophical praxis to new social places, and a reflection upon the role of philosophy in culture.

Keywords: immaterial heritage, philosophical heritage, Averroes, axiology, cultural tourism.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

«La filosofía, pues, quizá exista
en todo el tiempo en la mayor parte del sujeto,
como el hombre existe por el hombre,
y el caballo por el caballo».

AVERROES, *Sobre el intelecto*.

1. Introducción. *La filosofía como patrimonio inmaterial de la humanidad*

Hay muchas respuestas a la pregunta qué es la filosofía. Podríamos empezar citando la definición de Adolfo del Carpio, procedente de Aristóteles: «la filosofía es el saber teórico del ente en tanto que ente» (2000/1974: 7). Del Carpio era heideggeriano, luego es comprensible que iniciase la filosofía desde la pregunta por el ente, o mejor dicho por el ser. Continuando con la tesis aristotélica, el autor estableció tres distinciones con otras formas de conocimiento, como el científico o el matemático. Primero, estas disciplinas estudian los entes desde sus respectivos enfoques, la física desde los elementos y las matemáticas desde el número, lo que difiere del enfoque filosófico ya establecido por el estagirita. Segundo, parten del suponer que el conocimiento es posible, mientras que el punto de partida de la filosofía puede ser cuestionar esa posibilidad. Tercero y más importante para este trabajo, en las ciencias y matemáticas son relevantes los últimos conocimientos adquiridos, mientras que en la filosofía lo es todo su contenido, desde el más antiguo hasta el más reciente. Toda la filosofía escrita puede ser relevante para abordar problemáticas contemporáneas. (2000/1974: 11). Un ejemplo del progreso de la ciencia está en el giro coper-

nicano: el abandono del sistema geocéntrico y la adopción del sistema heliocéntrico. Un ejemplo del valor total de la filosofía lo encontramos en la amenaza del populismo para los gobiernos democráticos actuales, ya planteado por Platón en el libro VIII de *La República*.

Atendiendo a esta última diferencia disciplinar, el valor de la filosofía reside en su totalidad. No debemos desestimar su saber a pesar de su antigüedad. Es apreciable por ende que la filosofía es un legado cultural humano, en la medida en que toda su historia es valiosa, y esto abre la puerta a considerarla parte de nuestro patrimonio. Hay una crítica que podría contradecir esta conclusión: delimitar la filosofía a las sociedades occidentales, lo que dejaría a una gran parte de la humanidad fuera. Sin embargo, James W. Heisig (2015) ha demostrado que el pensamiento filosófico también ha formado parte de las culturas orientales, y que en los últimos siglos del anterior milenio ambos pensamientos civilizatorios han recibido influencias entre sí. Por ello, la tesis es errónea, y Heisig acierta que en lugar de hablar de filosofía como pensamiento occidental, tenemos que hablar de filosofía como «pensamiento mundial» (pp. 30-31).

Si la *praxis* filosófica se extiende por toda la geografía y la historia del ser humano, entonces es un elemento con un «valor universal excepcional». Tales términos permiten que algo sea reconocido como patrimonio mundial de la humanidad, tal como lo describe la Unesco (1972: 2). Ahora bien, ¿sería un patrimonio natural o material cultural?

En cuanto al primer tipo, ciertamente la filosofía se encuentra en recursos materiales culturales: las obras escritas. Sin embargo, su valor no radica en la obra en sí, sino en su contenido. Luego convendría descartar esta categoría. En cuanto al segundo tipo, ciertamente la filosofía nos ayuda a redescubrir que el ser hu-

mano es, entre otras cosas, naturaleza. Sin embargo, la filosofía es puro artificio exclusivo humano, luego no es intrínsecamente natural. Esto parecería llevarnos a un callejón sin salida. No obstante, en los campos del patrimonio esta cuestión ha sido un problema recurrente en muchos fenómenos no-materiales y susceptibles de ser patrimoniales, como por ejemplo la literatura. Por ello la Unesco reconoció la existencia de un patrimonio inmaterial, interdependiente del patrimonio material cultural ya desglosado en su documento anterior. Según su definición, este nuevo tipo comprende

... los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. (Unesco, 2003: 3)

Precisamente, la filosofía consiste en aquellos conocimientos y expresiones, fruto de un diálogo entre autores/as a lo largo de la historia de la humanidad. Esta discusión de ideas, aunque inmaterial, ha sido posible gracias a una serie de recursos materiales que han servido de medio de comunicación: los libros. Así precisamente reconoció Sloterdijk, citando a Sartre, que «los libros son voluminosas cartas para los amigos» (Sloterdijk, 2006/2000: 19). En conclusión, la filosofía cumple con las características del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Una vez llegados a este punto, sabemos que todo patrimonio implica la necesaria labor de generar un producto cultural, un medio de divulgación y conservación, adscrito a la configuración de un museo o a su ubicación en el espacio público. En nuestro caso concreto, estamos ante una tarea pendiente, tanto para quienes trabajan por un lado en investigación patrimonial, como

para quienes trabajamos por el otro en la investigación filosófica. Sabemos que esta producción cultural es minoritaria, y que las fuentes filosóficas están infrautilizadas dentro del ámbito del turismo cultural (Pumarola, 2016: 56).

Pero la situación es aún más extrema dentro de ciertos sectores del patrimonio filosófico hispánico, donde los autores pertenecientes a nuestro patrimonio filosófico islámico han sufrido una minusvaloración adicional, dentro del campo de la historia de la filosofía medieval española. Gómez Nogales planteó precisamente la siguiente contradicción sobre los planes curriculares de este periodo de la historia del pensamiento:

Por una parte se nos afirmaba en los libros y en las clases magistrales: «la filosofía medieval no se puede entender sin la filosofía árabe». A continuación se nos decía: «dos filósofos árabes más importantes son al-Kindī, al-Farābī, Avicena y Averroes». Y se concluía el esquema: «Como no hay tiempo para todo, dejaremos la ampliación personal para el estudio privado de los que deseen especializarse en la materia». Y por supuesto que la filosofía medieval seguía siendo un enigma para nosotros en muchos de sus aspectos. (Guerrero Román, 1985: 7)

¿Qué criterio permitió dejar fuera al pensamiento árabe? Martínez Lorca (2015) reconoce que seguramente es una razón histórica: la desaparición de al-Ándalus y la cristianización de la península ibérica (69). Es una posibilidad, pero la necesidad de revalorizar esta parte de la historia del pensamiento es una certeza.

En las siguientes líneas se postula que la filosofía islámica de Averroes es un claro caso de patrimonio filosófico inmaterial de la humanidad. Para su demostración, este artículo recurrirá a una tétada axiológica como método de apreciación de la filosofía averroísta. Se planteará cómo se enmarca en el contexto filosófi-

co de su época, adquiriendo así un valor histórico. También cómo se establece la escritura de su pensamiento, atendiendo a sus aspectos biográficos y adquiriendo así un valor de manufactura. Se continuará explicando los temas fundamentales de su filosofía, adquiriendo así un valor reflexivo. Finalmente, se expondrá que esos temas fundamentales continúan en las discusiones filosóficas contemporáneas, donde el pensamiento averroísta sigue siendo relevante, adquiriendo así una capacidad atemporal propia de los escritos filosóficos, y por tanto un valor clásico. La conclusión será un resumen de la exposición planteada y una serie de respuestas a la relación entre filosofía, patrimonio y cultura.

2. Metodología

Siguiendo el *Manual de gestión del patrimonio cultural*, la atribución de valores apreciativos a elementos inmateriales, materiales culturales y naturales, es el procedimiento necesario para convertirlos en productos culturales patrimoniales (Ballart y Tresserras, 2001: 19). En base a ello, Pumarola ha elaborado una tríada axiológica que permite identificar los temas patrimoniales de una producción filosófica concreta: un valor histórico, un valor reflexivo y un valor de manufactura. En este apartado ofrecemos una descripción de estos valores y a qué elementos de la filosofía de Averroes conciernen. No obstante, entendiendo el patrimonio como un legado histórico relevante en nuestro presente, ampliamos aquí con un valor adicional: lo clásico, la pervivencia de una obra a lo largo de la historia y en nuestra contemporaneidad.

El valor histórico referencia la capacidad testimonial de la filosofía sobre una atmósfera conceptual determinada. Esto es, forma parte de la manera de pensar de una cultura, afinada en una zona geográfica y en una temporalidad histórica determina-

da. Por tanto, concierne la demarcación de un autor dentro de una corriente de pensamiento. (Pumarola, 2016: 44). Luego en primer lugar, este artículo realizará una exposición sobre la corriente de pensamiento en la cual surge la filosofía de Averroes. En segundo lugar, expondrá cómo este autor confronta las tesis fundamentales de ese movimiento.

El valor de manufacturación referencia la elaboración filosófica. Al ser una labor admirable debido al esfuerzo que requiere, este recoge los aspectos biográficos de los autores (Pumarola, 2016: 45). En tercer lugar, este trabajo resaltará la relación que la biografía de Averroes tiene con su trabajo filosófico.

El valor reflexivo o singular referencia la importancia de la filosofía en sí misma, donde se incluyen los métodos de indagación y las diferentes argumentaciones que los filósofos utilizan. Estos nos permiten confrontar problemas teóricos y prácticos que siempre han preocupado al ser humano (Pumarola, 2016: 45). En cuarto lugar, se expondrá cuáles son los temas fundamentales de la filosofía averroísta.

El valor clásico referencia la pervivencia de la obra filosófica en el tiempo y su validez en nuestra contemporaneidad. Surge así su necesaria conservación al ser parte de nuestro imaginario cultural. Tanto la *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*, como la *Convención para la salvaguarda del patrimonio inmaterial* reflejan, respectivamente, la consideración de que «[...] ciertos bienes del patrimonio cultural y natural presentan un interés excepcional que exige se *conserven* como elementos del patrimonio mundial de la humanidad entera» (Unesco, 1972: 1); y la *salvaguardia* del patrimonio que entendemos como

...las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación,

documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos. (Unesco, 2003: 3)

En suma, la perdurabilidad de las producciones filosóficas conlleva nuestro constante regreso a ellas. Este podría ser el valor principal que caracteriza a la filosofía como patrimonio inmaterial mundial. Dicho con palabras más conocidas, lo clásico es patrimonio puesto que su contenido sigue siendo relevante para nosotros, a pesar de la diferencia temporal e incluso cultural. Y esto es porque, tal como ejemplifica el eminente historiador Yuval Noah Harari, la condición humana es inmutable: nuestros relatos e instituciones son muy diferentes de aquellos de los tiempos bíblicos, pero las profundas estructuras de la mente humana siguen siendo las mismas. Esta es la razón por la que aún nos encontramos sumergidos en las páginas de la Biblia, en las escrituras de Confucio o dentro de las tragedias de Sófocles y Eurípides. Estos clásicos fueron creados por humanos como nosotros, luego sentimos que hablan de nosotros. En las producciones modernas de teatro, Edipo, Hamlet u Otelo quizás llevan vaqueros, camisetas y tienen una cuenta en Facebook, pero sus conflictos emocionales son aquellos de la obra original (2016: 52-53).

Siguiendo este sentido, y en quinto lugar, este artículo terminará exponiendo el valor la perdurabilidad de Averroes, su influencia filosófica desde el renacimiento hasta la contemporaneidad.

3. Los valores patrimoniales de la filosofía Averroísta

3.1. El valor patrimonial histórico de Averroes

Tal como hemos explicado recientemente, el valor histórico concierne el marco del pensamiento en el que se ubica una fi-

lososofía determinada. El momento de Averroes fue un periodo muy fructífero de la historia del pensamiento, dado que gran parte de los ciudadanos de al-Ándalus tenían que ser letrados para poder leer el Corán, y los pensadores tendían a rodearse de un séquito intelectual con el que conversar y discutir. Luego la relación profesor-alumno dialogando en una academia, propia de la Grecia clásica, era el caldo de cultivo del pensamiento en la península ibérica musulmana (Lorca, 2015: 53-54). Ahora bien, el contexto de discusión y aprendizaje era la corriente neoplatónica y su reciente absorción de ideas aristotelistas.

El neoplatonismo fue la fusión del platonismo con ideas religiosas y otras doctrinas clásicas griegas. Su origen está en Plotino (205-270 d. C.) y en su obra *Las Enneadas*. A esta amalgama Porfirio (232-305 d. C.) añadió contenidos aristotélicos a través de su obra *Teología*, aunque más tarde se reconoció ser una paráfrasis de los libros IV, V y VI de la obra de Plotino (Guerrero Román, 1985: 49). Una de las teorías fundamentales de esta corriente es la emanación, procedente del *Libro de las causas* de Proclo (410-485 d. C), según la cual el universo surge, o en este caso emana, de una única y trascendental idea de bien, que da lugar al reino de las ideas. Algunas de estas adquieren forma física, y surgiendo así de ellas el mundo físico. Estas obras son los pilares fundamentales la *Falsafa* o pensamiento islámico (Guerrero Román, 1985: 48-50).

Dicha teoría metafísica sobre el origen del mundo tiene una enorme afinidad con la amalgama de influencias que compone el neoplatonismo teológico. Sin embargo su aceptación implicó el surgimiento de la nada como un abismo ontológico entre Dios y las criaturas, entre el reino del *nous* y el reino del ser. Esta era una separación insatisfactoria para las religiones musulmanes, cristianas y judías (Blackburn, 2016). Bajo este paradigma, el

creador era inaccesible para los creados o incognoscible para los cognoscentes, y por ende ajeno a los avatares de la humanidad. A este problema se sumaba la medicina musulmana, que partía del naturalismo aristotelista en lugar de aceptar el paradigma neoplatonista (Lorca, 2015: 38).

En suma, en la problemática de la separación radical entre Dios y la creación establecida por el neoplatonismo, en el desacuerdo evidente entre aristotelismo y la religión islámica, y finalmente en las discusiones que aristotelistas médicos tenían con neoplatonistas, encontramos una zona conflictiva de tres frentes (peripatetismo, neoplatonismo y religión) de la que floreció la reflexión y el pensamiento árabe en al-Ándalus .

En este contexto surgió el pensamiento de Avicena (980-1037 d. C.) quien estableció un nuevo argumento cosmológico, introduciendo más aristotelismo en el neoplatonismo: definió la esencia como necesaria y el ser como contingencia, un accidente dependiente de la esencia, dando más importancia a la relación de los seres con la idea de bien que con el físico ser. Son evidentes sus intentos de puentear ese abismo ontológico a la par que unificar aristotelismo con neoplatonismo. Posteriormente Al-Fārābī (870-950 d. C.) continuó esta tendencia en su obra *De la concordancia entre Platón y Aristóteles* (Guerrero Román, 1985: 48). Al-Gazel en cambio, reforzó el conflicto al criticar las perspectivas aristotélicas desde la religión en su obra *Las incoherencias de los filósofos*, llegando incluso a negar el principio de causalidad.

Ese es el preciso contexto inmediato en el que surge el pensamiento de Averroes, en el conflicto multilateral entre los grandes maestros de la filosofía helenística y los pensadores musulmanes. Nuestro autor defendió la causalidad y criticó la teoría de la emanación, alegando la imposibilidad de emanar múltiples entidades de una sola originaria (Martínez Lorca, 2015: 57). Debido

a ello Cruz Hernández ha definido el desarrollo de la cultura árabe como una evolución del pensamiento aristotélico, desde su inmersión en esa síntesis neoplatónica, hasta su restauración completa en Averroes (Guerrero Román, 1985: 47), lo que también acaba produciendo la independencia del pensamiento racional demostrativo.

3.2. *El valor patrimonial manufacturado de Averroes.*

Como se ha explicado en la metodología, este apartado concierne la relación de un autor de filosofía con su obra. En el caso que nos concierne aquí, Abú Walid Muhammad Ibn Rušd (Averroes) nació a principios del siglo XII pero no lo hizo en el seno de una familia de filósofos o pensadores, sino de jurisconsultos (Guerrero Román, 1985: 159). Su abuelo fue juez mayor de Córdoba, su padre también, él mismo desarrolló una carrera profesional que culminó en el tal despacho, y tras su muerte su hijo tomó su relevo. Luego entre sus progenitores y su proge nie encontramos hasta cuatro generaciones de jueces mayores.

La jurisprudencia de al-Ándalus se denominaba casuística coránica, término que alude a la intrínseca relación que el ejercicio del derecho tenía con la religión. Y por ello estas dos materias son pilares de la educación que recibió Averroes en los primeros años de su vida, gracias a sus maestros Abú Muhammad ibn Rizq y Abú Marwan ibn Murra (Lorca, 2015: 21). Sabemos que posteriormente fue médico de la corte del califa, y por sus escritos que también fue filósofo, pero desconocemos cuándo avanzó hacia estos nuevos saberes. Es muy posible que comenzase a saber de medicina a través de Marwan, quien además de jurista era médico. Ibn Abí Usaybia expone que Averroes también estudió medicina con Abú Yafar ibn Harún de Trujillo, y este era tanto médico como filósofo. Atendiendo a la conexión

ya expuesta en este trabajo entre la medicina de la época y el aristotelismo, entendemos que se suele establecer ahí el posible inicio de Averroes en la filosofía (Guerrero Roman, 1985: 158).

Con certeza también sabemos que Averroes estableció amistad con Ibn Tufayl, filósofo y médico oficial de la cámara del Califa en Marrakech. Aunque desconocemos cuándo Averroes se trasladó a esta ciudad, sabemos que estaba allí en 1153, por unas líneas de astronomía de su obra *Comentario sobre el Cielo*. Sobre la ciudad, Averroes destaca en sus textos que tenía una excelente biblioteca con el saber del mundo antiguo, casi a tan alto nivel como la biblioteca de Córdoba. (Lorca, 2015: 23). De aquí podemos deducir el interés que Averroes tenía por mantenerse en contacto con las fuentes filosóficas.

La amistad con Tufail fue esencial en su vida filosófica, ello le permitió entrevistarse con el Califa Abú Yaqub en 1169. Según Al-Marrakusi, el Califa estaba sumamente interesado en la filosofía aristotélica por cuestiones de discusión religiosas, concretamente por la posibilidad sobre la eternidad de la existencia, y Tufail recomendó consultar a un experto en la materia. Esta reunión podemos entenderla dentro del contexto propio de la labor de los Califas, cuyo liderazgo por aquel entonces no era meramente político, sino también espiritual, a pesar de no ser los más versados en ciencias religiosas (Ismail, en Leftwich, 2005: 151). Tras demostrar la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, que contradecía al neoplatonismo reinante de su época, y que podía ser conflictivo con el islam, Averroes recibió la tarea de introducir el aristotelismo en el imperio almohade por orden del Califa, mediante la elaboración de traducciones y comentarios de las obras del estagirita (Guerrero Román, 1985: 159).

En 1182 comienza un interesante periodo de acontecimientos que le llevo a ocupar el cargo de juez mayor de Córdoba en

1184. Durante ese año el Califa cayó enfermo y, casi al mismo tiempo, Averroes fue nombrado médico de la cámara y sustituto de Ibn Tufayl, requiriendo su regreso a Marrakech (Lorca, 2015: 28). Según las fuentes, Averroes logra curarle, y curiosamente es nombrado Juez mayor de Córdoba, casi estamos tentados a insinuar en ello una recompensa.

Fue tras su regreso a Córdoba cuando Averroes comenzó a publicar sus trabajos. No se restringió al encargo del Califa, sino que también comentó a otros filósofos árabes, a la jurisprudencia islámica, a la medicina de su época, y se adentró en la política comentando *La República* de Platón¹. En sus críticas al derecho, a la teología, al neoplatonismo, y sobre todo al gobierno de Córdoba en su comentario político se hayan los argumentos principales que motivaron, desde altas esferas, una acusación contra Averroes en 1195 que desembocó en su destierro en 1197. A pesar de ser levantado dos años después, y de que fue invitado a permanecer en la corte de Marrakech, Averroes falleció poco después de asentarse en la ciudad.

3.3. *El valor patrimonial singular de Averroes*

El valor singular de Averroes concierne los temas fundamentales de su filosofía: la doble vía hacia la verdad, la eternidad del universo y el intelecto de los hombres (Guerrero Román, 1985: 170). Estos tres temas hacen referencia a tres constantes discusiones filosóficas: la teoría de la verdad, la relación entre el ser y la nada, y la epistemología respectivamente.

3.3.1. *La doble vía hacia la verdad*

En su obra *La doctrina decisiva*, Averroes plantea que la filosofía es el estudio reflexivo del universo, luego es una vía para

¹ En aquella época el texto *La Política* de Aristóteles era desconocido.

alcanzar su absoluta verdad (Guerrero Román, 1985: 163). Sin embargo no es el único camino, la vía religiosa puede alcanzar el mismo fin. Para entender este planteamiento tenemos que especificar primero qué entendía Averroes por filosofía y luego por religión.

En el primer concepto, Averroes refiere a la «ciencia racional», englobando tanto a la filosofía antigua como al conjunto de saberes científicos ya desarrollados en su época. Un conocimiento que exige capacidad, esfuerzo y tiempo, cuyos fundamentos son: el razonamiento demostrativo o apodíctico, el uso de una metodología deductiva y el principio de causalidad: un *corpus* de valores y formas de trabajo solo alcanzable por los intelectuales de la época (Lorca, 2015: 58). En el segundo concepto, la religión es el marco de condiciones necesarias para la aparición de las virtudes morales y especulativas, equivalentes a las éticas y dianoéticas de la terminología aristotélica. Estas son necesarias para todas las demás virtudes y artes prácticas. En suma, un conjunto de reglas morales que llevan a la vida virtuosa. Su fundamento sería la revelación, entendida como la interpretación literal de los textos sagrados, alcanzables por todo el pueblo.

Podríamos suponer que dos vías hacia la verdad indica la existencia de dos verdades. Sin embargo, con ello Averroes quería reseñar la necesidad de una adecuación filosófica a la verdad religiosa, manteniendo su independencia racional. (Guerrero Román, 1985: 165). Esto supone un delicado equilibrio, en el cual los métodos y principios filosóficos son racionales, independientes y libres de todo discurso religioso, mientras que sus conclusiones han de adecuarse a lo revelado por las sagradas escrituras. Averroes defiende así el compromiso social que el filósofo tiene con la religión de su tiempo, entendido esta como la norma sociopolítica, el marco cultural que

permite además la especulación filosófica. En *La Destrucción de la Destrucción* afirma:

En resumen, las religiones son, según los filósofos, obligatorias, dado que nos llevan hacia la sabiduría a través de una vía universal para todos los seres humanos, cuando la filosofía tan solo lleva a un cierto número de personas inteligentes al conocimiento de la felicidad, y por tanto esas personas han adquirido sabiduría, mientras que la religión ha aportado la instrucción a las masas de forma general. (Averroes, 2008/1954: 360)

Dada su influencia aristotélica, no sobra decir que alcanzar la verdad es equivalente a alcanzar la *eudaimonia*, la felicidad. De manera que la religión asegura la felicidad para la mayoría de la sociedad, mientras la filosofía lo hace para las élites intelectuales, para quienes la religión no es suficiente. Con certeza podemos decir que la filosofía y la religión son dos vías diferentes para acceder a una única verdad.

3.3.2. *La eternidad del universo*

Tal como hemos mencionado en el apartado del valor histórico y en el apartado del valor de manufactura, Averroes se encuentra en el contexto del paradigma neoplatonista teológico islámico, y la cuestión sobre la eternidad del universo jugó un papel esencial en la vida de Averroes. La relevancia de este tema subyace en la confrontación entre las posiciones platónicas y aristotélicas sobre el origen del universo: que defendían la finitud y la infinitud del ser respectivamente.

En su obra *La destrucción de la destrucción*, Averroes expone esta cuestión en el marco de una discusión con Al-Gazel, mencionando las dos corrientes fundamentales de su época: la primera,

donde el todo surge de la nada, acorde con las religiones abrahámicas en las que un agente (Dios) produce el ser de las cosas, habiendo un principio y un final; y la segunda, donde del primer ser o agente surgen el resto de los entes, siendo la famosa teoría del motor inmóvil de Aristóteles (Guerrero Román, 1985: 172).

La vía averroísta expone la teoría aristotélica desde una perspectiva aceptable para la religión. En ese contexto el motor inmóvil sería Dios: una causa incausada, encajando con los términos de eterno y omnipotente, cuya incesante acción sería la creación del universo. Una causa eterna como esta tiene efectos imperecederos, de la misma manera que la constante gravedad tiene efectos perpetuos sobre la atracción de los astros. Defender en cambio la eternidad del creador frente a lo temporal de lo creado conllevaría, según nuestro autor, a una injustificada desconexión lógica. Frente a esa cosmovisión temporal de Al Gazel, Averroes concluye que «[...] un acto eterno tiene un agente eterno, y un acto temporal un agente temporal» (Averroes, 2008/1954: 36). Atendiendo a su segunda cualidad, la omnipotencia, esta justifica la posibilidad de un sinfín de realidades, Averroes declara que tanto él como Al Gazel están de acuerdo en esto. Pero si aceptamos este argumento, siendo la realidad la totalidad del ser, las múltiples realidades no existirían al mismo tiempo, sino en consecución una tras otra. Una constante creación de realidades, basadas en la omnipotencia divina, implicaría también una eternidad en la existencia, y sería incongruente pensar lo contrario (Averroes, 2008: 58).

Según como también lo explica Guerrero Román, en el origen del universo según el pensamiento averroísta la materia sería el ser eterno, y las formas del ser estarían en potencia en su seno. Así, la labor de Dios como causa incausada sería la de extraer tales formas y actualizar la materia con ella, conformando to-

dos los seres de la realidad. Materia y divinidad serían entidades eternas. La materia sería lo común a todos los seres y la forma, su potencia intrínseca lo diferente. La acción del agente se denomina con el concepto de educación: la extracción de unas formas que la materia ya posee. Por tanto, hablamos de un universo eterno, en el cual el creador está constantemente educiendo su existencia (1985: 173).

3.3.3. *El intelecto humano*

La teoría epistemológica averroísta está plasmada en *El gran comentario sobre el alma*, del cual solo hemos recibido traducción latina.

El intelecto, según Averroes, concierne en realidad dos tipos: uno material y otro agente, aunque ambos pertenecen a una misma sustancia dentro del alma humana. El intelecto material es aquel que está en potencia de recibir todos los inteligibles materiales, el ser de las cosas (Guerrero Román, 1985: 174). Tal como describe en su comentario, los inteligibles son materiales dado que la materialidad es su característica común, su substancia en términos aristotélicos:

Y cada una de estas formas, si bien se reflexiona, tienen algunas cosas que les son comunes entre sí, en cuanto que son materiales por antonomasia, y otras cosas que son propias de cada una de ellas o de más de una, en cuanto que son materiales de tal clase. (Nogales y Lorca, 1987: 196)

En cambio, el intelecto agente sería aquel que tiene la capacidad de recibir las formas de los inteligibles materiales y aplicarlas. Esta es la capacidad creativa del ser humano, la facultad de la mente humana de conformar el mundo. El proceso de acción de

este segundo intelecto consiste en la abstracción de imágenes sensibles en la imaginación humana. Tal y como expone Averroes:

Si se reflexiona cómo obtenemos nosotros los inteligibles, y especialmente los inteligibles que corresponden a las premisas empíricas, es evidente que nos vemos obligados en su obtención a sentir primero, a imaginar después, y solamente entonces podemos captar el universal. (Nogales y Lorca, 1987: 202)

Es interesante la similitud entre la acción del «intelecto agente» y del agente inmóvil, creador del universo. En ambos casos estamos hablando de la educación, definida como la acción de extraer las formas de la materia y aplicarlas. Podemos observar una conexión entre Dios y el ser humano en esa capacidad eductiva, lo cual es nuevamente es una característica de las religiones abrahámicas, como la del islam, el reconocer similitud y divinidad en el ser humano por una realización con Dios.

3.4. El valor patrimonial clásico de Averroes

En un ejemplar artículo de opinión del País sobre el concepto de lo clásico, Rodríguez Riveiro decidió tomar una posición personal para definirlo: «un clásico es una obra que cambia tu vida, como cambió antes la de otros». El autor reconoce que se trata de un sentido secundario y singular de una definición más amplia, procedente del término «paciencia textual» de Frank Kermode, que significaría «la capacidad de una obra para lograr que cada generación la reinterprete a su propia satisfacción, pero siempre de modo diferente» (Rivero, 11/04/2015).

Es decir, que a pesar del paso del tiempo, la obra sigue impactando de forma particular a sus nuevos recibidores. Ya formulamos en la metodología una amplia definición de lo clásico de

una obra como el valor supremo que la convierte en patrimonio de la humanidad. Toca aquí responder a si la filosofía averroísta ha sido recibida de forma diferente a lo largo de la historia.

Su importancia fue la suficiente como para ser traducida durante la edad media desde sus fuentes árabes al latín (Guerrero Román, 1985: 176-177). La totalidad de sus traducciones se completó en el siglo XII, lo que propició la asimilación del pensamiento aristotélico en Europa, iniciando una revolución intelectual que acabaría con el paradigma neoplatónico y recuperaría tanto el racionalismo como el naturalismo (Lorca, 2015: 75)

Ante los avances científicos de la modernidad, las tesis averroístas sobre la independencia de la razón y su adecuación a la verdad religiosa fue útil para el cristianismo, le permitió reformular este pensamiento a la luz de los nuevos descubrimientos científicos. Por ello una de las configuraciones del intelectual renacentista es en realidad el seguidor de la corriente del averroísta radical, cuyos postulados fundamentales son la autonomía de la filosofía, la eternidad del mundo, la epistemología averroísta y la *eudaimonia* aristotélica. (Lorca, 2015: 76). Esto viene a significar, en síntesis, que el pensamiento averroísta se encuentra en la base del pensamiento renacentista, y que su influencia continuó a lo largo de la ilustración y de la edad moderna.

Durante el siglo XIX comenzó una labor de investigación sobre la vida y obra de Averroes, curiosamente iniciada por académicos no españoles. Desde entonces la lista de arabistas expertos en la filosofía de al-Ándalus, tanto extranjeros como españoles, no ha hecho más que aumentar año tras año hasta nuestra contemporaneidad. Desde entonces, el engranaje de la investigación de Averroes no ha dejado de girar en la maquinaria de investigación filosófica (Lorca, 2015: 82). En suma, Averroes cumple la característica de paciencia intelectual, al ser

reinterpretada por diferentes generaciones, desde que su recepción y traducción hasta su investigación a lo largo de la historia del pensamiento.

4. Conclusiones. Los productos culturales del patrimonio inmaterial de Averroes

Como se ha demostrado a lo largo de estas líneas, podemos encontrar en la filosofía averroísta una serie de temas que responden a los valores filosóficos necesarios para ser denominada patrimonio inmaterial, interdependiente de un patrimonio material y perteneciente a una cultura determinada. Los temas encontrados aquí han sido: (1) el paradigma neoplatónico durante la época de al-Ándalus y las tesis con las que Averroes lo confronta; (2) las particulares relaciones biográficas de Averroes con las fuentes filosóficas de la antigüedad, junto con la medicina, el derecho y la religión; (3) los temas fundamentales del pensamiento averroísta y su relación con grandes problemas de la filosofía, como son las teorías de la verdad, el ser y la nada, el origen del mundo, la relación entre filosofía, conocimiento y religión, la epistemología y su relación con el mundo que nos rodea; y por último (4) la recepción y pervivencia del pensamiento averroísta hasta nuestra contemporaneidad. En consecuencia, existe la posibilidad de desarrollar productos turísticos culturales en base a cada uno de esos temas, labor cuyo beneficio sería extender el ámbito de la filosofía más allá de los espacios educativos, permitiendo que esa parte de la cultura también alcance al gran público (Pumarola, 2016: 43).

A pesar de la coherencia demostrada de los valores histórico, singular y de manufacturación; ciertamente Ballart señala que la asignación de valores de referencia patrimoniales no es absoluta, y por ello la selección aquí aportada puede cambiar con

el tiempo. A la par nos recuerda que la esencia fundamental de todo patrimonio es, como bien su término indica, su valor de herencia. Patrimonio es aquello «[...] que heredamos del pasado y trasparamos al futuro, siendo su conexión el presente, y teniendo el deber de disfrutarlo y el deber de postergarlo a futuras generaciones» (Ballart y Tresserras, 2001: 11).

En este sentido, el último elemento añadido a la metodología axiológica, lo clásico, sería un posible valor permanente del patrimonio. Mientras existan fenómenos que demuestren la pervivencia de una labor filosófica al paso del tiempo, como por ejemplo los ya citados que demuestran el regreso al pensamiento averroísta, está será susceptible de ser patrimonio inmaterial, pudiendo asignarle nuevos valores de referencia patrimoniales.

Ahora bien, si en este sentido la filosofía forma parte del patrimonio de una cultura, ¿Cuál sería su papel dentro de ella? Como bien se ha aclarado en la metodología, la relación patrimonial de la filosofía con la cultura es similar a la que tiene la literatura con la misma dentro de este campo. Uccella nos destaca que la literatura juega el papel de memoria colectiva de la cultura y raíces de su identidad (Uccella, 2013). En base a ello, quizás podríamos concluir que el papel de la filosofía en la cultura es, precisamente, el cuestionamiento y reflexión de la propia identidad cultural, de su historia y devenir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCOS-PUMAROLA, J. (2016). «Turismo cultural y patrimonio filosófico: Un estado de la cuestión». *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 2(3), pp. 41-62.s
- AVERROES (2008). *Tabafut al Tabafut* (traducción de S. V. D. Bergh).
- BALLART, J. y TRESSERRAS, J. J. (2001). *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.
- BLACKBURN, S. (2008). «Neoplatonism». *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press. Disponible en: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199541430.001.0001/acref-9780199541430>.
- CARPIO, A. P. (2000). *Principios de filosofía: Una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Glauco.
- GUERRERO, R. R. y NOGALES, S. G. (1985). *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Cincel.
- HARARI, Y. N. (2016). *Homo deus: Breve historia del mañana*. Madrid: Debate.
- HEISIG, J. W. (2015). *Filósofos de la nada*. Barcelona: Herder Editorial.
- LEFTWICH, A. (2004). *What is Politics?: The Activity and its Study*. Cambridge: Polity Press.
- LORCA, A. M. (2015). *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*. Córdoba: Utopía Libros.
- NOGALES, S. G. y LORCA, A. M. (1987). *La Psicología de Averroes. Comentario Al Libro Sobre el Alma de Aristóteles*. Madrid: UNED.
- RIVERO, M. R. (2015, abril 11). «Lo que convierte un clásico en clásico». *El País*. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2015/04/08/babelia/1428501186_478970.html.
- SLOTERDIJK, P. (2000). *Normas para el parque humano: Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Madrid: Siruela.

- UCCELLA, F. R. (2013). *Manual de patrimonio literario: Espacios, casas-museo y rutas*. Gijón: Trea.
- UNESCO (1972). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*.
- UNESCO (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*.

El trabajo de Ibn Firnás

The Work of Ibn Firnas

Rafael Diego MACHO REYES

Universidad de Córdoba

b02marer@uco.es

Resumen: La figura de Ibn-Firnás (810-886) es una de las representativas del área de filosofía, ciencia e investigación del Emirato Independiente de Córdoba, que es la fase inicial de la administración musulmana del territorio de la península ibérica entre el 756 y el 929, dando paso al Califato Omeya de Córdoba, del 929 al 1031 y los Reinos de Taifas entre el 1031 y el 1492, etapas en las que se organizaría la dominación musulmana de la Península.

Ibn-Firnás era miembro de una familia de origen bereber que vino en la primera fase de intervención de conquista liderada por Tarik y su familia se asentó en la sierra de la actual provincia de Málaga, trasladándose a Córdoba en su juventud para su formación y desarrollo personal, siendo un intelectual protegido por tres emires. Tal y como se reflejaría en los arquetipos intelectuales del Renacimiento (siglo xv), unos siete siglos después, es por ello que conocer su figura puede suponer no solo una valorización del personaje en sí, si no también un argumento a favor de la diversidad y el desarrollo del conocimiento que al-Ándalus supuso en el marco de la Edad Media europea.

Por otra parte, el desarrollo de conocimiento en áreas tan diferenciadas como la óptica, la aeronáutica, la poesía o la música, hacen de su figura un referente cultural a valorizar, divulgar y comunicar que permita ofrecer nuevas perspectivas y contexto histórico.

Palabras clave: Ibn-Firnás, pensamiento, al-Ándalus, ingeniería, herencia cultural.

Abstract: The figure of Ibn-Firnás (810-886) is one of the representatives of the area of philosophy, science and research of the Independent Emirate of Córdoba, which is the initial phase of the Muslim administration of the territory of the Iberian Peninsula between 756 and 929, giving way to the Umayyad Caliphate of Córdoba, from 929 to 1031 and the Taifa Kingdoms between 1031 and 1492, stages in which the Muslim domination of the Peninsula would be organized.

Ibn-Firnás was a member of a family of Berber origin that came in the first phase of the conquest intervention led by Tarik and his family settled in the mountains of the current province of Málaga, moving to Córdoba in their youth for their training and development personal, being an intellectual protected by three emirs. As would be reflected in the intellectual archetypes of the Renaissance (15th century), 7 centuries later, that is why knowing his figure can suppose not only an appreciation of the character itself, but also an argument in favour of diversity and the development of knowledge that al-Andalus supposed in the framework of the European Middle Ages.

On the other hand, the development of knowledge in areas so differentiated as optics, aeronautics, poetry or music, make his figure a cultural reference to value, disseminate and communicate that allows offering new perspectives and historical context.

Keywords: Ibn-Firnas, philosophy, al-Andalus, engineering, cultural heritage.

Fecha de recepción: 27/4/2021
Fecha de aceptación: 22/11/2021

Ibn Firnás: biografía y contexto histórico

El arabista e historiador Mahmud Ali Makki (Makki, 1997, 39), describe a Abu l-Qasim Abbäs Ibn Firnäs como el primer Humanista, teniendo en cuenta el concepto de humanismo que se desarrollará durante el Renacimiento entre los siglos xv o xvi. Este concepto no sería tan rompedor si tenemos en cuenta que nombrar a Ibn Firnás como tal, supondría adelantar el concepto de humanismo cinco siglos, hasta la ciudad Ronda (Málaga) en el año 810, año en el que, bajo el Emirato de Al-Haken I, nace nuestro protagonista.



FIGURA 1. Ubicación de la cora de Sidonia.

Fuente: <https://comarcadelajanda.wordpress.com/jornadas>.

La cora de Takurunna contaba con Ronda como la capital de dicha zona y fue un territorio destinado a acoger a las tropas bereberes que desembarcaron en al-Ándalus con la conquista y pese a que el asentamiento ya contaba con cerca de 100 años desde la toma, Ronda no ofrecía el mismo acceso al conocimiento y la prosperidad que sí otorgaba la capital del Emirato, Corduba.

La corte Al-Haken I dio paso en el año 822 al Emirato de Abderramán, Abderramán II quien tuvo que enfrentarse a varias conspiraciones durante su reinado comenzando por las constantes pretensiones al trono de su tío Abd-Alláh.

De este paso entre su nacimiento hasta la llegada a la corte no se conserva documentación que justifique su transformación y educación hasta llegar a formar parte de la corte del Emir, donde será cliente (en el sentido latino del término, vasallo) y protegido de los emires Abderramán II y de su hijo Mohamed I.

La corte de Abderramán II era un bullicioso espacio de intercambio cultural y político, entre sus diferentes acciones llevó a cabo la reorganización interna y administrativa de al-Ándalus, generó una ceca propia para la emisión de su propia moneda e hizo más eficiente la recaudación de impuestos, fundó Murcia (825) tras derrotar a los muradíes y lanzó populistas aceifas contra el Reino de Galicia y el Reino de Navarra (843). Finalmente, amplió la Mezquita Alhama de Córdoba en lo que hoy en día se llama «la segunda ampliación» (imagen). En el imaginario colectivo cordobés es el emir que ajustició a los alborotadores mozárabes conocidos como los Santos Mártires (852) por su postrer ataque al concepto de Profeta de Mahoma.

Será sucedido por su hijo Mohamed I, quien establecerá un emirato continuista al anterior, realizando un intento de mante-

nimiento del emirato a través de campañas militares frente a sus rivales de la familia Banu Qasi a los que llegó a aplastar y derrotar en el año 860 en la aceifa de conquista sobre el Reino de Navarra. En el año 871, nuevas revueltas en Toledo fueron sofocadas y supusieron la fundación de varias plazas, entre ellas Madrid, para poder controlar al poder de los posibles rebeldes en la zona.

Seis años antes de su muerte, en el 880, una nueva serie de sublevaciones sumirán al Emirato en un caos militar y administrativo, que al menos en la Capital no supone un gran cambio en el ambiente cortesano donde Ibn Firnás desarrolló su labor.

Los emires, siempre consideraron a Firnás como un elemento de creación e inteligencia en la corte y a él se atribuyen un amplio desarrollo de elementos técnicos en la corte de Córdoba, así como mucho talento en el campo literario y musical, rivalizando con el popular Ziryab. En la siguiente sección se analizará el patrimonio intelectual desarrollado por este pensador andalusí teniendo en cuenta, que, sobre todo, la herencia cultural provista por este personaje se enmarca a través de documentos secundarios, narraciones ajenas y referencias de coetáneos o comentarios de varios autores, porque, a parte de algunas colecciones de versos¹ no ha quedado testimonio directo de la producción científico-técnica de Ibn Firnás ni de forma física ni teórica. No hay un «códice» como en el caso de su principal heredero Leonardo da Vinci, sin embargo, sí se puede dar carta de veracidad a la importancia del pensador por todas las referencias sobre su trabajo, desde otros estudios académicos actuales², otros traba-

1 RUBIERA MATA, M.^a J. (2004). *Literatura Hispanoárabe*. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante pp. 62-63.

2 ACEDO DEL OLMO ORDÓÑEZ, Antonio R. (2017). «El sabio Abbás Ibn Firnás, un “renacentista” del siglo IX». En MARTÍNEZ ENAMORADO, V. y SILES GUERRERO, F. (eds.), *Anejos de Takurrunna n.º 2. Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Serranía de Ronda entre al-Ándalus y los Inicios de la Edad Moderna. Siglos VIII-XVI*, pp. 355-368.

jos a través de la historia o bien, narraciones sobre la historia de al-Ándalus de la época como las de Ibn Hayyan³, o incluso glosas sobre sus propias invenciones. Es por este motivo y el contraste de fuentes que tomaremos esos testimonios como fidedignos y los enumeraremos en esta obra.

Ibn Firnás: obra científico-técnica

La mayor parte de la obra científico técnica de la que se tiene conocimiento de Firnás está recogida en sus propios escritos, o bien, se la conoce por vía secundaria a partir de otros autores coetáneos que la describen con términos muy locuaces y efec-tistas en los que destacan lo impresionante o útil de sus diseños, citando entre los cuales:

- *Rediseño de la clepsidra*: una clepsidra es un reloj de agua por fuga que marca el paso del tiempo teniendo en cuenta la salida controlada de agua por un orificio en una vasija, cuanto más vacía está la vasija, mayor velocidad de paso de tiempo ha ocurrido. Conocer y medir mejor el tiempo tenía múltiples aplicaciones tanto en la logística de la época como en el de navegación, por tanto, este avance pudo suponer una mejora destacada en el Emirato.
- *Alta manipulación de cristal*: hasta el desarrollo de los plásticos generalizados durante el siglo XX y hasta la metalurgia avanzada e industrial de la revolución técnica del siglo XIX, pocos materiales eran tan versátiles y fácilmente trabajables como el cristal, pero su manipulación más precisa y variada fue una incorporación cultural que no se

3 MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2008). «Ibn Hayyan, el abanderado de la historia de al-Ándalus». *Jábega*, n.º 97, pp. 30-34.

vería en Europa hasta el desarrollo del Gótico entre los siglos XII-XIII, sin embargo, en el mundo islámico y su relación por la ruta de la seda con los ingenieros y científicos asiáticos, permitieron desarrollar técnicas que Ibn Firnás consiguió imponer en Córdoba, realizando, de forma acreditada hasta construcciones y pabellones de cristal con funciones que incluían hasta la formación de planetarios⁴.

- *Estudios aeronáuticos*: el aspecto más conocido de Ibn Firnás es la leyenda que señala que se arrojó desde el Castillo de la Arruzafa, hoy desaparecido bajo el Parador Nacional y durante unos segundos planeó por el cielo hasta que se dio de bruces con el suelo, rompiéndose las piernas y quedando inválido durante el resto de su vida. Pero esto no es material de leyenda. Esto fue un hecho. En el año 852, Ibn Firnás desarrolló un sistema de paracaídas que le permitió reducir el peso de su caída y hacer que una caída mortal desde el Alminar de la Mezquita Aljama y reducir su impacto, el trabajo en el área de aeronáutica tuvo su cénit por parte del autor con el desarrollo de su ingenio de planeo siguiendo un patrón alas fijas de madera y seda, en el año 875, 12 años antes de su muerte, acometió la hazaña que le dio su sitio en la historia.

El castillo de la Arruzafa se localizaba en la falda de la sierra de Córdoba y era un edificio de función habitacional y administrativa de los cadíes del Emirato. Actualmente está bajo el Parador Nacional y es el emplazamiento de origen para la prueba de vuelo que Ibn Firnás realizó.

4 ACEDO DEL OLMO ORDÓÑEZ, Antonio R. (2015). *Abbas Ibn Firnás. El sabio de Al Ándalus*. Cádiz: La Serranía.

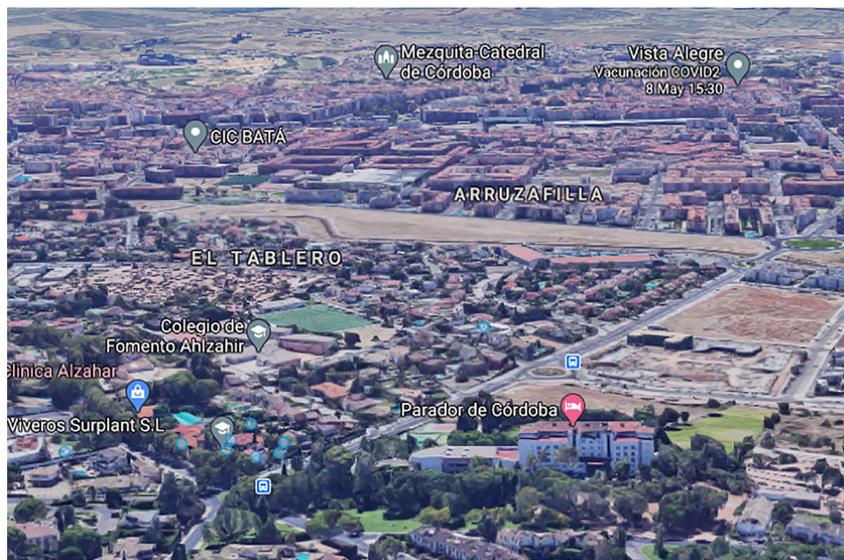


FIGURA 2. Imagen sobre el punto de salida de Ibn Firnás (Parador de Córdoba), orientado hacia el valle en dirección sur-sureste.

Fuente: Google Maps.

Desde otra perspectiva, el vuelo de Ibn Firnás se refiere como un vuelo corto en el tiempo de duración por lo que no podríamos suponer un enorme desplazamiento desde el punto de salida.

Ibn Firnás: obra literaria-filosófica

El trabajo intelectual de Ibn Firnás se centró en el aspecto científico y técnico sobre todo, sin embargo, estudios como el realizado por Von Schack⁵, señalan a la poesía como la actividad

5 VON SCHACK, F. (1867). *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia* (traducción de Juan Valera). Madrid: M. Rivadeneyra, 3 vols. (Edición original: *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Berlín: W. Herst, 1865), pp. 84-86.

más sublime de la cultura islámica en aquella época y dominar la métrica y la composición era una de las cumbres intelectuales de la época, de una forma muy parecida al dominio de las artes plásticas de los artistas renacentistas.



FIGURA 3. Imagen sobre el punto de salida de Ibn Firnás (Parador de Córdoba), orientado hacia el valle en dirección sur-sureste.

Fuente: Google Maps.

Ibn Firnás: obra literaria-filosófica

El trabajo intelectual de Ibn Firnás se centró en el aspecto científico y técnico sobre todo, sin embargo, estudios como el realizado por Von Schack⁶, señalan a la poesía como la actividad más sublime de la cultura islámica en aquella época y dominar la métrica y la composición era una de las cumbres intelectuales de la época, de una forma muy parecida al dominio de las artes plásticas de los artistas renacentistas.

6 VON SCHACK, F. (1867). *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia* (traducción de Juan Valera). Madrid: M. Rivadeneyra, 3 vols. (Edición original: *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Berlín: W. Herst, 1865), pp. 84-86.

La obra lírica de Ibn Firnás es uno de los primeros intentos de poesía estructurada y con una métrica estudiada de la que se tiene constancia en al-Ándalus, teniendo en cuenta, además que este autor es el primer autor andalusí en componer estrofas siguiendo estructuras científicas según la nueva métrica desarrollada en Bagdad por Jalil Ibn Ahmad en la sede del califato Abbasida.

La poesía de Ibn Firnás es una obra de carácter cortesano en su mayoría donde se reflejan loas al Emir y a sus victorias militares⁷ o bien, narran pasajes descriptivos de la naturaleza y de la actividad cinegética⁸

Ha quedado Toledo despoblada,
a merced de las aves de rapiña.

Ha quedado sin gente, desguarnecida,
(silenciosa) como una tumba.

No ha querido Allah que subsista un puente
erigido para el paso de las tropas infieles.

Me levanté a la amanecida, cuando la noche se apeltona de tinieblas
y la aurora se esconde en los pliegues de su manto negro.

Fui con el de las orejas colgantes, adiestrado y ya conocedor;
el que parece tener su boca mellada,

el que es esbelto cuando se estira, bello cuando se encoge,
como la letra árabe lám;

nos sorprendió un conejo detrás de un arbusto
y el perro saltó sobre él como sacre vigoroso:

cuando iba uno detrás del otro,

no había entre ellos sino la distancia de un paso;

sus giros son tan rápidos que no lo imaginarías:

es como si se curvase con la flexibilidad de un cálamo.

7 TERÉS, E. «Abbás Ibn Firnás». *Al-Ándalus*, vol. 25, n.º 1, 1960, p. 248.

8 RUBIERA MATA, M.ª J. (2004). *Literatura Hispanoárabe*. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante, pp. 62-63.

En otros aspectos, diversos estudios como el de «La enseñanza entre los musulmanes españoles» de Julián Ribera y Tarragó⁹, catedrático de Literatura Árabe Española en la Universidad de Madrid (Actual Universidad Complutense de Madrid), destaca la labor también en el desarrollo de la música y el canto, a la altura del fabuloso músico y gastrónomo Ziryab, con quien rivalizaba en habilidad y gusto.

Ibn Firnás en la actualidad

Aunque para el conjunto de la ciudadanía se puede asociar a la figura romántica del sabio árabe, es un personaje relativamente poco conocido para la gran población. En la actualidad hay multitud de trabajos de asociaciones históricas, lúdicas, elementos arquitectónicos o descubrimientos científicos de diferentes niveles que pretenden rendir homenaje a su trabajo.

- *Juego «Córdoba»*: al bucear en la historia de nuestro protagonista se puede llegar a la conclusión de que no es un personaje desconocido para la Academia, sin embargo, no se puede decir lo mismo del gran público. En el año 2007, la Asociación Cultural «Jugamos Todos» de Córdoba, dedicada al mundo de los juegos de mesa y el ocio y tiempo libre de forma responsable, se embarcó en un proyecto de edición de un Juego con el popular autor Reiner Knizia y el ilustrador Raúl «Raulo» Cáceres (ver figura 4) sobre la ciudad de Córdoba. El juego consiste en emplear los valores de unas cartas para conquistar diferentes zonas de la Córdoba de al-Ándalus y ganar según los puntos conquistados, pero lo interesante del proyecto viene cuando

⁹ RIBERA y TARRAGÓ, J. (1925). *La Enseñanza entre los Musulmanes Españoles*. Córdoba: Publicaciones de la Real Academia de Córdoba, p. 57.

se analizan los elementos de juego y se comprueba que las cartas que permiten ganar la partida están dedicadas a diferentes personalidades del mundo cultural de Córdoba, entre los que figura Ibn-Firnáas. Este proyecto no comercial, se desarrolló haciendo que el juego no pudiese comprarse, si no que, participando en actividades de la Asociación pudiese adquirirse. Junto con el juego, se incluía una pequeña reseña de los personajes mencionados para mayor valor histórico del proyecto. Puede que sea un homenaje compartido, pero también puede ser uno de los de mayor penetración sobre todo en edades jóvenes al asociar a través del juego la diversión y las ganas de aprender con un personaje de renombre de nuestra historia.



FIGURA 4. Detalle del juego «Córdoba».

Fuente: <https://www.jugamostodos.org/RKCORDOBA/castellano/index>.

- *Puente de Córdoba*: hacia las afueras de Córdoba, en dirección hacia el sur-sureste, orillando en la dirección entre Málaga y Sevilla, Córdoba despide al visitante con el espectacular puente dedicado a nuestro protagonista.

El puente, una construcción mixta entre puente con pilares y colgante se abre como las alas de un ave de lado a lado del puente y rinde homenaje a uno de los primeros trabajos completos sobre aeronáutica y aerodinámica de la historia.



FIGURA 5. Puente dedicado a Ibn Firnás en Córdoba.

Fuente: <https://www.eltiempo.es/fotos/en-provincia-cordoba/puente-de-abbas-ibn-firnas.html>.

El puente, obra del ingeniero José Luis Manzanares Japón, se inauguró en 2011 tras cuatro años de construcción y hoy en día supone una estupenda ayuda a la hora de comunicar uno de los polígonos industriales de la Ciudad hacia el sur y otros destinos comerciales y el aeropuerto comercial de la misma ciudad.

- *Aeropuerto de Bagdad*: preside dicho edificio una estatua del investigador que sobrevivió los bombardeos y las tensiones políticas de la invasión y guerra de Irak.



FIGURA 6. Estatua de Ibn Firnás en el aeropuerto de Bagdad.

Fuente: <https://www.notascordobesas.com/2014/03/monumento-abas-ibn-firnas-el-leonardo.html>.

- *Cráter en la luna*: en el año 1976, durante la caracterización de los cráteres de la Luna¹⁰, clasificó hasta tres cráteres como Ibn Firnás como homenaje a su figura.

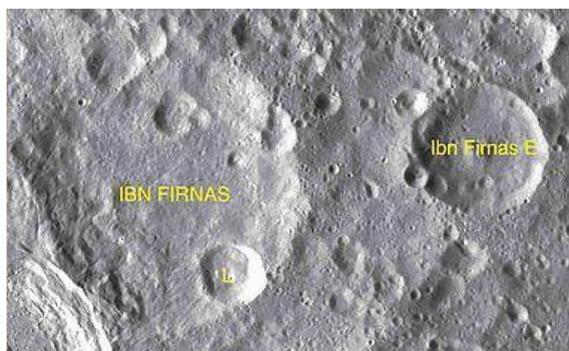


FIGURA 7. Cráteres de la Luna llamados en homenaje a Ibn Firnás.

Fuente: Андрей Щербаков, Wikimedia.

¹⁰ NASA-RP-1097, Andersson and Whitaker 1982, hereafter AW82.

Valoración de su legado

Córdoba ha sido descrita muchas veces como la ciudad «callada» o la ciudad discreta, sin embargo, cuando se zambulle en su historia, se llega a la conclusión de que no lo está, simplemente resuena el eco de su etapa de metrópoli en una actualidad de carácter más discreto y provincial.

La historia de al-Ándalus no se ha transmitido nunca adecuadamente al gran público, ni siquiera a la propia población andaluza. Años de educación histórica centralista y con un sesgo religioso católico han arrebatado la perspectiva a la ciudadanía de otra forma estatal que se desarrolló en la península ibérica durante casi ocho siglos adoptando diferentes formas y estructuras pero con un denominador común, el carácter religioso musulmán de sus élites en un territorio de herencia latina y visigoda. Dicho de otra forma, más integral y completa, tan Reyes de España son Abderramán III y Al Haken II como Witiza, Alfonso X El Sabio o Alfonso XII de Borbón.

El siglo XXI está siendo el siglo de la revisión, movimientos como «MeToo» o «BlackLivesMatter» junto con la eclosión de las redes sociales, están permitiendo una aceleración de los cambios sociales inusitada en el siglo inmediatamente anterior. El estudio de la historia y la consideración cultural no pueden permanecer ajenos en este hecho, y al igual que el método hipotético-deductivo de la ciencia permite corregir teorías, nuevas obras y descubrimientos desde la honestidad investigadora y la seriedad argumental deben de corregir, en este caso, omisiones de nuestro continuo histórico que doten a la sociedad de una panorámica más amplia de su historia, para conocer como su contexto actual ha sido modificado y en base a ese conocimiento histórico, y su propio razonamiento, poder tomar mejores

decisiones, desarrollar mejores comportamientos y rechazar mensajes malintencionadamente equivocados.

Ibn Firnás fue un investigador multidisciplinar que, bajo el mecenazgo de la élite política de la capital de al-Ándalus, pudo desarrollar invenciones y obra poética para mayor gusto y gloria del Emir y que, supondría los antecesores de elementos ornamentales y avances técnicos que tardarían en verse en el mundo occidental del que nuestra cultura es heredera casi 600 años, en el Renacimiento. Entender que este personaje tiene la misma entidad cultural española como la pueden tener Turriano, Torres Quevedo o Margarita Salas, nos puede servir en el actual contexto de tensiones diplomáticas y migratorias frente a las estrategias ultranacionalistas y de corte neofascista a comprender que la humanidad siempre se adapta a las circunstancias nacionales y que al final, la capacidad intelectual y la progresía de la humanidad es un elemento transversal a todos nosotros.

La relación entre Ibn Firnás y los emires no parece *prima facie* muy diferente a la de Leonardo Da Vinci con Ludovico Sforza o con el Rey Francisco I, pero sí es interesante que muchos avances, incluido el propio planeador de Leonardo o similares fuesen diseñados con cerca de cuatro siglos de anterioridad. La injusticia de la xenofobia histórica y la islamofobia europea supuso no seguir con el estudio de este personaje en mayor profundidad para conocer que la Edad Media no fue un elemento de estudio estable y constante y que el conocimiento que luego sería retomado, fue, en gran parte, concentrado, transmitido e investigado en lo que fue un Emirato, posteriormente un califato y acabarían siendo unas taifas fue cultivado por parte de una serie de intelectuales que durante siete siglos formaron parte de la historia de España y por supuesto, de Europa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEDO DEL OLMO ORDÓÑEZ, Antonio R. (2015). *Abbas Ibn Firnás. El sabio de Al-Ándalus*. Cádiz: La Serranía.
- (2017). «El sabio Abbás Ibn Firnás, un “renacentista” del siglo IX». En MARTÍNEZ ENAMORADO, V. y SILES GUERRERO, F. (eds.), *Anejos de Takurrunna n.º 2. Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Serranía de Ronda entre al-Ándalus y los Inicios de la Edad Moderna. Siglos VIII-XVI*, pp. 355-368.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2008). «Ibn Hayyan, el abanderado de la historia de al-Ándalus». *Jábega*, n.º 97, pp. 30-34.
- RIBERA y TARRAGÓ, J. (1925). *La Enseñanza entre los Musulmanes Españoles*. Córdoba: Publicaciones de la Real Academia de Córdoba, p. 57.
- RUBIERA MATA, M.^a J. (2004). *Literatura Hispanoárabe*. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante.
- TERÉS, E. «Abbás Ibn Firnás». *Al-Ándalus*, vol. 25, n.º 1, 1960, p. 248.
- VON SCHAK, F. (1867). *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia* (traducción de Juan Valera). Madrid: M. Rivadeneyra, 3 vols. (Edición original: *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Berlín: W. Herst, 1865), pp. 84-86.

Osio de Córdoba: el sabio olvidado del Imperio

Osio de Córdoba: The Forgotten Sage of the Empire

Saúl CALVO SANZ

Universidad de Córdoba

L72casas@uco.es

Resumen: En los últimos años, la recuperación de grandes figuras históricas vinculadas a las ciudades ha adquirido una gran importancia, como revalorización de sus legados históricos y culturales. En el caso de la ciudad de Córdoba, urbe de importancia capital para el desarrollo cultural de España y Europa, destaca además por la gran cantidad de sabios e intelectuales que ha albergado entre sus murallas: Séneca, Maimónides, Averroes... dentro de este selecto grupo de autores, destaca por su importancia sociopolítica, en los años de reinado de Constantino I como Emperador de Roma, Osio de Córdoba. Obispo de la diócesis homónima, que será consejero de la máxima confianza del emperador, quien presidirá concilios y cuya vida estará marcada por los grandes enfrentamientos filosófico-teológicos del momento que le tocó vivir.

Palabras clave: Osio, Córdoba, Imperio, Constantino, Concilio, Nicea, homoousios.

Abstract: In recent years, the recovery of great historical figures linked to cities has acquired great importance, as a revaluation of their historical and cultural legacies. In the case of the city of Córdoba, a city of capital importance for the cultural development of Spain and Europe, it also stands out for the large number of scholars and intellectuals that it has housed within its walls: Seneca, Maimonides, Averroes... within this select group of authors, stands out for its socio-political importance, in the years of the reign of Constantine I as Emperor of Rome, Osio de Córdoba. Bishop of the homonymous diocese, who will be the emperor's most trusted advisor, who will preside over councils and whose life will be marked by the great philosophical-theological confrontations of the moment in which he has to live.

Keywords: Osio, Córdoba, Empire, Constantine, Council, Nicaea, homoousios.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

Introducción a la figura de Osio de Córdoba. Breve biografía

La península ibérica siempre ha sido un núcleo de unión de diferentes culturas y religiones desde tiempos inmemoriales. Este punto estratégico dentro de la geografía europea se ve mucho más acentuado al sur. Y de entre todas las ciudades que salpican Andalucía, será la milenaria ciudad de Córdoba donde el devenir de los años y acontecimientos históricos harán de ella, centro y germen de cultura y sabios.

La figura de Osio aparecerá en la baja Edad Imperial, cuando los días más oscuros del mundo romano comenzaban a ver la luz. Será a mediados del siglo III donde se coloque el nacimiento de Osio, posiblemente en la ciudad de Córdoba, aunque no se tienen datos exactos de su lugar de nacimiento. Por los diferentes acontecimientos en los que se sabe que participó, podría situarse la fecha de su nacimiento cercano al año 256 (Tirado, 2018).

De su infancia se desconoce casi todo, pero se puede afirmar con seguridad, el momento en que comienza su ministerio como Obispo titular de la Diócesis de Córdoba, hacia el año 294 d. C. Su figura será muy relevante para la Iglesia naciente del momento por diversos aspectos. Destaca su vinculación con la figura del emperador Constantino, en el cual influyó de manera considerable tanto en su tolerancia del cristianismo, como en la ascensión de la fe cristiana como propia en los últimos momentos de su vida.

Será uno de los grandes valedores del Concilio de Elvira, uno de los principales Concilios de la Época que precede a los gran-

des concilios ecuménicos de la Iglesia. Firmando en undécimo lugar en las actas de dicho concilio, se hace valedor de los cánones que se recogen en él, como el del celibato de los sacerdotes o las relaciones entre diferentes religiones (Tirado, 2018).

Aun con los primeros años tan beneficiosos para la vida de Osio, cambiará radicalmente con la llegada al trono imperial de Diocleciano. Será con este emperador con el que se lleve a cabo la mayor de las persecuciones contra los cristianos de la época antigua, promulgada el año 303 d. C. Osio no saldrá bien parado de esta persecución, pues dentro de los cánones eclesiales será venerado como Confesor de la Fe, es decir, aquel que padeció persecución o tortura, pero no llegó a derramar su sangre por el martirio (Merino, 1977).

De todo este momento histórico y de la vida de Osio se tiene constancia por boca del propio autor, gracias a la carta que dirige a Constancio (317-361), durante su enfrentamiento por los dogmas promulgados por la fe arriana:

Yo fui confesor de la fe cuando la persecución de tu abuelo Maximiano. Si tú la reiteras, estoy dispuesto a padecerlo todo antes que a derramar sangre inocente ni ser traidor a la verdad. Haces mal en escribir tales cosas y en amenazarme [...] Dios te confió el Imperio, a nosotros las cosas de la Iglesia [...] Ni a nosotros es lícito tener potestad en la tierra, ni tú, Emperador, la tienes en lo sagrado... (Osio de Córdoba, 356)

La obra anteriormente citada, conocida como *Cordubensis episcopi epistola ad Constantium Augustum imperatorem* o Carta a Constancio.

Será con la abdicación de Diocleciano en el año 305 cuando comenzará a cambiar la suerte de los cristianos y por tanto tam-

bién de Osio, apareciendo una figura capital para el devenir de su propia vida y de la historia de la humanidad: Constantino I El Grande (272-337). Será él, junto a Galerio y Majencio quien en el año 311 proclamen el conocido como Edicto de Tolerancia, desde el cual se permite la libertad en la práctica religiosa de la fe cristiana en todo el imperio.

En este momento es cuando se puede situar la figura de Osio en la Ciudad Imperial junto a Constantino. Algunos autores abogan por denominarlo consejero, mientras que otros prefieren denominarlo como una fuerte amistad entre ambos. Sea como fuere, a principios de la década de 310 aparece en la ciudad de Roma. Esto hará muy importante su presencia e influencia en la figura del emperador, cada vez más afín e interesado en el cristianismo (Tirado, 2018).

Clave para entender la figura del Obispo de Córdoba y el tiempo en el que le toca vivir, es entender el momento eclesial en el que se desarrolla su vida y ministerio. Como se ha mencionado anteriormente, la gran época de las persecuciones y la clandestinidad ha terminado; ahora comienza el periodo de los grandes Concilios Ecuménicos de la Iglesia, es decir, la época de los grandes teólogos, las controversias y líneas heréticas o cismáticas. Su forma y principios son muy diversos, pero lo que sí tienen en común es como estas líneas heréticas pondrán en peligro el centro del cristianismo y su unidad como religión. Por esta causa, los teólogos comienzan una reflexión filosófico-teológica sin precedentes, y que no se repetirá más a lo largo de la historia.

Estas discrepancias filosófico-teológicas radicarán en las percepciones e interpretaciones de diferentes aspectos de la divinidad: las contrarias al dogma de la trinidad, como arrianismo o neumatómacos, las que no comprenden la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo, como pueden ser apolinarismo,

monofisismo o nestorianismo; y aquellas que discrepan en los modos de salvación o en doctrinas morales, como serían el pelagianismo o el donatismo, entre otras.

El primer gran problema que encontrará Osio en su camino episcopal será el del donatismo. Que se caracterizaba por su gran rigorismo moral, puritanismo exacerbado e intransigencia con aquellos que no pensaban como ellos.

Esta corriente se desarrollará en el Norte de África, tras la muerte del Obispo de Cartago y los problemas en la sucesión de la sede episcopal. Aparecen dos posibles sucesores: Ceciliano, elegido, primeramente, y Donato, mucho más rigorista y severo. Resumiendo: los partidarios de Donato deponen a Ceciliano en el 312, poniendo como excusa que había sido consagrado por un obispo *traditor*, es decir que renegó de la fe cristiana en una de las persecuciones. Esta idea de puritanismo se trasladó a gran parte del norte de África, llegando a ser un gran problema tanto para la Iglesia como para la unidad del Imperio.

Constantino convocará en el año 314 en la ciudad francesa de Arlés un concilio, donde se condenó en donatismo y su rigorismo moral, proponiendo la vuelta de los condenados a la vida eclesial. Dentro de los memorandos de este concilio también aparecerá Osio de Córdoba apoyando la corriente que saldrá triunfante del mismo. Este problema persistirá, pues cabe recordar que el célebre Agustín de Hipona tendrá sus más y sus menos con esta corriente (Fernández, 2000).

Poco después y como principal problema tanto eclesial como personal para Osio, será la aparición del Arrianismo que le ocasionaría grandes problemas, como la pérdida de la sede episcopal de Córdoba, el destierro y su casi olvido durante siglos en los estudios de historia y filosofía. La presencia del Arrianismo

con verdadera relevancia en Hispania será con la llegada de los visigodos, dado que la alta aristocracia de estos profesará esta fe, causando verdaderos problemas sociales en el territorio, que se solucionarán con la conversión del Recadero, en el 587 al catolicismo y la asunción del catolicismo como religión oficial en el III Concilio de Toledo (Merino, 1977).

Para Osio, serán los problemas exteriores los que afectarán a su posicionamiento como obispo de la ciudad. Esta corriente del pensamiento dentro de la Iglesia afectará tanto a la teología como a la filosofía: negaban que Cristo fuese engendrado de manera diferente al resto de los hombres y, por tanto, la eternidad de su persona. Esta idea choca frontalmente con el principio de la Trinidad, contra la posibilidad de que Jesús pudiese pecar y contra las mismas Escrituras, es decir, contra la idea misma de Redención cristiana. Esta percepción y sensibilidad calará de manera muy fuerte en diversas áreas del Imperio, como África y la parte oriental del mismo, donde se concentraban al mayor parte de cristianos.

En este momento de la historia, la teología se desarrollaba en cuatro corrientes o escuelas teológicas, diferenciadas por sutilezas en los estudios teológicos y filosóficos. Estas serán Roma, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Arrio, sacerdote y teólogo, procederá de la Escuela de Antioquía, será con su obra *Thalía*, que conocemos gracias a su discusión con Atanasio, donde exponga la mayor parte de su doctrina. Tras diferentes enfrentamientos, y una situación que rozaba de forma crítica el cisma, Constantino enviará a Osio a comprobar de primera mano la situación, e intentar paliar el problema con diferentes misivas a los obispos y presbíteros implicados.

Es en este momento cuando tanto Constantino como Osio comprenden la gravedad del asunto, terminando por admitir

la necesidad de convocar un concilio. Este concilio será el primero considerado como universal en la Historia de la Iglesia: Concilio de Nicea en el año 325 d. C. Este concilio contará con la presencia de más de trescientos obispos provenientes de diferentes rincones del Imperio, entre los que se encuentran grandes pensadores como Alejandro de Alejandría, Atanasio, Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea, Arrio, Vito y Vicente, como legados del Papa, y presidiendo todo esto: Osio de Córdoba.

La solución a este conflicto, según la corriente ortodoxa estará en la palabra clave *homoousion*, es decir, consustancial. Esto derivará en un nuevo enfrentamiento dialéctico entre los que apoyaban *homoousion*, y quienes por otro lado se decantaban más por *homo i ousion*, semejante. Clave esta discusión, que no viene a colación en este momento y cuyo estudio filosófico y sintáctico es largo y tendido de entender, triunfará la propuesta del propio Osio, la primera, consustancial. Esta idea es clave para entender el cristianismo y el pensamiento occidental de los siglos posteriores, y la figura de Osio, aunque olvidada durante mucho tiempo, fue quien la propuso como solución al conflicto imperante, o eso pensaron los obispos asistentes y el propio Constantino, pues la supuesta paz tras el Concilio de Nicea precedía a una verdadera tormenta para todos.

Tras tres años de destierro, Arrio y sus seguidores más fieles son perdonados y readmitidos por Constantino. En este momento comienza una verdadera guerra dialéctica e ideológica: consiguen derrocar a los grandes garantes de Nicea, con Atanasio de Alejandría a la cabeza, quien es depuesto y mandado al destierro. Con esta situación, y un Imperio dividido de nuevo tras la muerte de Constantino en el 337, la Iglesia ve la necesidad de un nuevo concilio (Merino, 1977).

El Concilio de Sárdica en el 343 volverá a ser presidido por Osio, como uno de los hombres más importantes del momento, y con una edad ya avanzada. Entre duros enfrentamientos, los obispos arrianos se retiran del mismo y convocando otro concilio en una ciudad cercana, firman la deposición del Papa, de Osio, y los obispos más eminentes de la corriente ortodoxa. Esta condena no tendrá mayor relevancia, en un principio, pero será muy importante pocos años después.

Siendo ya el emperador Constancio, con un apoyo casi total al bando arriano tras la muerte del papa Julio I, pide a Liberio, papa en el momento, la condena total de Atanasio y la asimilación de los arrianos dentro de la Iglesia. Liberio se niega rotundamente, lo que ocasionará su condena al destierro por parte del Emperador. Con Osio ocurrirá algo parecido (Fernández, 2000).

Tras la finalización del Concilio de Sárdica, vuelve a la sede de la que es obispo titular, a la ciudad de Córdoba. Poco tiempo después es llamado a Roma por el emperador para retractarse de su doctrina y, por tanto, de lo afirmado en Nicea y Sárdica. Contando ya con una edad muy avanzada, escribe la célebre carta que se ha expuesto anteriormente, donde se declara a favor de ambos concilios y de la defensa de Atanasio.

Es encarcelado y desterrado a la ciudad de Sirmio, bajo tutela de los arrianos, que tras un año de tortura e intentos de que se retractara de sus palabras y pensamientos, sin tener aquello que deseaban: que profesase la fe arriana. Aunque más tarde se le devolverá la titularidad de la sede episcopal de Córdoba, como ocurrirá con el papa Liberio.

Esta vuelta, tanto de Liberio como de Osio a sus respectivas sedes, ocasionará dentro del seno de la Iglesia del momento y posterior infinidad de debates sobre si llegaron a apostatar de

su fe y se adhirieron a la fe arriana. Pero hay que decir y dejar claro que no se tienen documentos sobre esta afirmación, por lo cual, siempre se ha mantenido la idea de su vinculación a la idea ortodoxa (Fernández, 2000).

De esta forma, casi abandonado por la Iglesia y el Imperio por los que dio y ofreció su vida, Osio, Obispo de Córdoba, moriría lejos de su tierra y su sede episcopal en la ciudad de Sirmio, a la impresionante edad de 101 años, en el año 357 d. C.

Importancia de la filosofía para entender el pensamiento de Osio de Córdoba

Desde el comienzo de la era cristiana, y más aún tras la implantación del modelo eclesiológico ortodoxo desde finales del siglo II, los grandes pensadores de la Iglesia vieron la necesidad de conexionar y unificar el pensamiento y reflexión judeo-cristiano con la gran tradición filosófica de occidente, es decir la filosofía grecorromana, que hasta entonces se había visto más como un enemigo al que eliminar que como una posible columna donde afianzar su pensamiento (Puigdomènech, 1964-2014).

La percepción que estos autores tienen de su propia filosofía viene entendida desde la misma raíz etimológica de esta: Filosofía, como amor a la sabiduría. Para estos autores, recogiendo parte de los libros del Antiguo Testamento (más concretamente el libro de la Sabiduría) y el Evangelio según San Juan, Cristo será la personificación misma de la sabiduría. Por consiguiente, ellos dedicarán su estudio al mismo Cristo hecho carne: el amor hacia él. Basarán su estudio en las mismas Escrituras, concretamente en el pasaje de Pablo de Tarso en el Areópago (Hechos XVII) donde se afirma que el Dios cristiano está ya prefigurado en la filosofía griega (Lorz, 2003).

La base filosófica del pensamiento de Osio de Córdoba se extrae de sus posicionamientos contra las herejías del donatismo y el arrianismo, recogido en los concilios eclesiales que se enfrentaron a ellos, y también en sus obras, de las que conocemos principalmente por mano de Atanasio de Alejandría o Isidoro de Sevilla. La imagen que ambos tienen sobre Osio será bastante discutida, en lo referente a su apostasía al final de su vida sobre la fe católica en pos de la arriana.

Sus principales obras, las que han llegado hasta día de hoy, serán *Cordubensis episcopi epístola ad Constantum Augustum imperatorem*, *Epistula ad Iulium papam* y *De laude virginitatis*. Además, se tiene constancia de un Tratado sobre la interpretación de las vestiduras de los sacerdotes, según Isidoro de Sevilla (Ming, 1844-1855).

Con la afirmación del concilio de Nicea, los diferentes padres conciliares llegaron al acuerdo de la promulgación del Credo que hasta día de hoy (unido en parte al que se afirmara en el Concilio ecuménico de Constantinopla I) reza la Iglesia Católica. Este credo nació gracias a las grandes aportaciones de Osio de Córdoba, y de todas ellos el término del *homoousios* destaca sobremanera, pues en este término se recoge la gran tradición de la unidad de Dios propia de los pueblos semíticos, que aparece en el Antiguo Testamento como la *Shemá* que el judaísmo tiene como principio oracional; y la gran tradición filosófica del mundo griego, de la que los primeros cristianos supieron valerse para dar una base racional a su fe (Lorz, 2003).

El término *homoousios* está cargado de significado desde su misma raíz etimológica. Literalmente esta palabra puede traducirse por consustancial. La raíz *homo* se traduce como semejante o igual, mientras que *ousia* es literalmente sustancia. Es fácil con esta terminología recurrir a la demarcación terminológica de Aristóteles, y sus escritos sobre la sustancia (Ayán Calvo, 2013: 9).

Esta importancia filosófica de la doctrina a la que Osio se adhiere es clave, pues toda la reflexión teológica, y por lo tanto filosófica de los siglos venideros dependerá de las afirmaciones de estos primeros Concilios Ecuménicos, dado que la defensa de la fe, y por la tanto de la ortodoxia será un tema recurrente en los estudios posteriores. Figuras claves de esta reflexión serán Clemente de Alejandría, Atanasio de Alejandría, Agustín de Hipona y los diferentes hombres que ocupen la sede petrina.

Importancia histórico-cultural del legado de Osio de Córdoba

Con esta carta de presentación para su doctrina, unida al momento histórico en el que se desarrolló su vida y obra, es cuando menos, incuestionable el error histórico que se ha cometido al olvidarse su figura, en pos de unas acusaciones que, en el mejor de los casos, realizó en su lecho de muerte.

El olvido que por parte de los estudios filosóficos, teológicos e históricos en que se encuentra su figura es poco entendible. Osio de Córdoba vivió en uno de los momentos más convulsos de la historia, donde el mundo de cristiandad que Europa conociera en los siglos posteriores comenzaba a forjarse de forma abrupta. Además, comenzaban a unificarse y especializarse cada una de las ramas del saber que posteriormente darían nacimiento a los grandes centros de poder y saber que serían las universidades medievales. Él fue uno de los artífices del gran punto de unión que dominaría más de diez siglos la vida de los hombres en Europa: la relación Iglesia-Estado-Poder. En sus manos tuvo el poder cambiar la historia con la introducción de una simple palabra en los Credos a los que se adhirió, así como la condena o favor con unos u otros obispos, dado que gozaba además de la simpatía, de la amistad del Emperador.

¿Cómo es posible que una figura de este calado y peso histórico se halle perdida en los anales de la historia? Principalmente por la gran fuerza que sus detractores hicieron en los primeros años tras su muerte, afirmando su negación de lo afirmado en el Concilio de Nicea, denostando su imagen y denigrando su doctrina. Pero la respuesta a esta pregunta no compete a este presente estudio, sino un paso más: recuperar su legado histórico-filosófico. Este legado está intrincado en la historia de los diferentes personajes que convivieron con Osio, así como en la misma ciudad que le daba nombre y fue su hogar y sede episcopal: la ciudad de Córdoba.

Cierto es que en los últimos años se ha intentado una recuperación de su figura y su doctrina por parte del Cabildo de la Mezquita-Catedral de la ciudad que, unido a diferentes Organismos de la Diócesis de Córdoba, con la creación del *Foro Osio*, donde cada año se organizan diferentes actividades para promover su legado. Pero el estudio de este debe ir más allá, pues parte indispensable e indisoluble del legado tardo imperial que la ciudad de Córdoba tiene aún hoy día en sus calles, su trazado urbanístico y, por lo tanto, en la influencia que todo ello tiene en su vida cotidiana y su cultura viene de la mano de la persona de Osio.

Por ello es necesario las diferentes instituciones culturales y educativas que realizan su labor en esta ciudad, se dispongan a destinar sus recursos y fuerzas en la recuperación de la figura, legado y patrimonio filosófico-cultural de hombre que siempre llevó su ciudad allá donde estuvo.

Con figuras como la del Obispo Osio, se puede llegar a comprender mejor la importancia del concepto de patrimonio filosófico, pues nos permite recuperar la memoria y legado de personajes tan importantes e influyentes en la historia de la humanidad, haciendo crecer de manera exponencial la importancia de su obra y figura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYÁN CALVO, Juan José (2013). «Nicea y el problemático homoousios». *Diócesis de Córdoba*, 5 de noviembre. Disponible en: https://www.diocesisdecordoba.com/media/2020/07/09_nicea.pdf [consultado el 19 de noviembre de 2020].
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2000). «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV». *Gerión. Revista de Historia Antigua*, n.º 18, pp. 439-473. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI0000120439A> [consultado el 30 de noviembre de 2020].
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando (2013). «La nota del Codice». *Helvia UCO*. Disponible en: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/13647> [consultado el 10 de enero de 2021].
- LORZ, Joseph (2003). «La cuestión trinitaria». En *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 188-194.
- MENDIETA, Amand de (SIMINETI, M.) (1981). «Capítulo II. Hilario de Poitiers y la crisis arriana en occidente. Polemistas y Herejes». En *Patrología Vol. III. La edad de Oro de la literatura patristica latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 71-73.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. «V. Osio en sus relaciones con el Arrianismo. Potamio y Florencio». Disponible en: <http://www.filosofia.org/aut/mmp/hhe1065.htm#kn43> [consultado el 2 de diciembre de 2020].
- MERINO, Julio (1977). *Las cuatro columnas de Córdoba: Seneca, Osio, Averroes y Maimónides*. Córdoba: Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes.
- MIGN, Jacques-Paul (1844-1855). *Patrologia Latina*. Vol. VIII. París.
- PUIGDOMÈNECH, Jordi (1964/2014). *Filósofos cordobeses universales: Séneca, Osio, Ibn Hazam, Averroes, Maimónides*. Utopía libros.

- REDACCIÓN GENTE DE PAZ (2013) «Osio de Córdoba Obispo y Padre de la Iglesia Hispana (295-357)». *Gente de Paz*, 28 octubre. Disponible en: <https://www.gentedepaz.es/osio-de-cordoba-obispo-y-padre-de-la/> [consultado el 18 de noviembre de 2020].
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen (2015). «Calcidio y Osio de Córdoba». En *El siglo de Osio de Córdoba*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 409-424.
- REYES GUERRERO, Antonio Javier (2013). «Biografía de Osio de Córdoba». *Diócesis de Córdoba*, 3 de septiembre. Disponible en: <https://www.diocesisdecordoba.com/noticias-congreso-osio/biografia-de-osio-de-cordoba> [consultado el 19 de noviembre de 2020].
- TIRADO FERNÁNDEZ, Manuel (2018). *Osio de Córdoba. Aportación histórica a la era de Constantino*. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba.

La cultura y el patrimonio como factor clave en la consecución de la Agenda 2030

*Culture and Heritage as a Key Factor in Achieving
the 2030 Agenda*

Sofía Lorena ARELLANO VELÁZQUEZ

Universidad de Córdoba

l62arves@uco.es

Resumen: Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) engloban dimensiones sociales, económicas y ambientales con la intención de crear un mejor futuro para todos, centrándose en la sostenibilidad y la cooperación para el desarrollo. No obstante, dentro de esta agenda global se hecha en falta el concepto de cultura, y por lo tanto el de patrimonio cultural. Siendo estos conceptos intrínsecos a la vida social del hombre. Al ser una pieza central en la identidad de una comunidad da pie a la tolerancia, la paz y respeto por la diversidad cultural. Elementos necesarios para la consecución de la Agenda 2030. Por lo tanto, la cultura y el patrimonio deben ser considerados como factores claves para el desarrollo sostenible de una comunidad. Aún más en esta Década de Acción, donde es necesario redoblar esfuerzos en todas aquellas dimensiones que contribuyan a cumplir los

ODS y buscar la implicación de los distintos actores que se ven influidos por estas actividades, logrando no solo cumplir con esas metas y objetivos, sino aumentar la participación ciudadana en la vida cultural.

Palabras clave: objetivos de desarrollo, patrimonio, cultura, Agenda 2030, desarrollo local.

Abstract: The Sustainable Development Goals (SDG's) encompass social, economic and environmental dimensions with the intention of creating a better future for all, focusing on sustainability and development cooperation. However, within this global agenda, the concept of culture, and therefore cultural heritage, is missing. These concepts are intrinsic to the social life of man. Being a central part of the identity of a community gives rise to tolerance, peace and respect for cultural diversity. Necessary elements for the achievement of the 2030 Agenda. Therefore, culture and heritage should be considered as key factors for the sustainable development of a community. Even more so in this Decade of Action, where it is necessary to redouble efforts in all those dimensions that contribute to meeting the SDG's and seek the involvement of the various actors that are influenced by these activities, achieving not only to meet these goals and objectives, but also to increase citizen participation in cultural life.

Keywords: sustainable development goals, heritage, culture, 2030 Agenda, local development.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

Desde que surgieron los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y la Agenda 2030 se ha intentado aproximarlos desde distintos niveles, ya sean nacionales o locales. Siempre centrándose en las dimensiones que estos abordan, la económica, la social y la medioambiental. ¿Pero en qué dimensión se engloba la cultura? ¿Podemos considerar que la cultura no tiene un papel central dentro de estos objetivos?

Si retomamos esa dimensión social, la cultura debe de ser una pieza clave. Ya lo decía Aristóteles, que somos animales sociales, por lo tanto, nuestro comportamiento y desarrollo está marcado por procesos socioculturales. El hombre es vector entre el patrimonio cultural y el entorno en el que se desenvuelve por lo cual, cualquier proceso de interacción está marcado por valores culturales (Keitumetse, 2014).

A pesar de esto, no se entiende como se puede relacionar la sostenibilidad y el patrimonio cultural. Y mucho menos ver al patrimonio como un factor de desarrollo sostenible. Dado que la sostenibilidad siempre nos lleva a pensar en una dimensión ambiental, incluso en la propia Agenda 2030 no existe un objetivo que se centre en la cultura (aunque algunos hacen referencia a ella).

Ahora bien, si nos centramos en la sostenibilidad y en sus distintas dimensiones podemos comprobar que el modelo económico y social actual es insostenible. Los efectos del cambio climático son más notorios, la desigualdad cada vez se hace más visible y esa tan deseada igualdad de género sigue siendo un lucha constante, que a pesar de tener avances, aún hay mujeres y niñas que no gozan de los derechos fundamentales, y a esta lista

se le pueden seguir añadiendo cambios urgentes para lograr esa «sociedad deseada».

Un recorrido por la Agenda 2030 y la cultura

La Agenda 2030 se creó con la intención de redoblar esfuerzos y convertir al planeta en un lugar más igualitario y sostenible. Con unos objetivos y metas que buscan erradicar la pobreza, la desigualdad o el hambre. O como los denomina el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), una agenda llena de ceros; cero hambre, cero discriminación o cero pobreza.

Son unos objetivos ambiciosos, pero necesarios. Aunque esa falta de vinculación jurídica, o como Lord McNair lo definiría: una *soft law*, hace que sean considerados como ambiguos y poco viables, dado que no existe una hoja de ruta o unas medidas de aplicación concreta, y más aún, que no hay unos indicadores universales que evalúen su progreso.

Sin embargo, tal como hace referencia Gómez Gil (2019) en su revisión crítica a los ODS, estos dieron lugar a alianzas internacionales para defender los derechos fundamentales y tener conciencia de la responsabilidad común que se tiene ante el planeta. Incorporando elementos novedosos como la universalidad (ya no solo es aplicable a países en vías de desarrollo), una visión global y una integración de los objetivos que se puede entender como una reacción en cadena.

La frase que resuena cada vez más en la Agenda 2030 es «sin dejar nadie atrás», es esta frase la que da lugar a la necesidad de una participación activa y multidisciplinar a través de distintos actores como son los gobiernos nacionales o locales, actores privados y públicos y la propia sociedad civil, además de buscar la aplicación de los Objetivos de Desarrollo Sostenible en todos los ámbitos que lleven a la consecución de estos.

En este sentido, la cultura debe ser considerada como un factor clave para el desarrollo sostenible de una comunidad. Además de que el derecho a la cultura es considerado como promotor de la paz, la tolerancia y el respeto a la diversidad. El acceso y la participación a la vida cultural está sustentada por la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural y la Carta de Friburgo.

Si bien, la cultura no es un tema central dentro de la Agenda 2030 debe ser considerada como un elemento central para su consecución. Como tal, la cultura se menciona en el Objetivo 8 sobre trabajo decente y crecimiento económico, específicamente en la meta 8.9 y el ODS 12 referente a la producción y consumo responsable, en su meta 12B habla de promover políticas que den lugar a un turismo sostenible, que genere empleo y fomente la cultura y productos locales.

De la misma manera, el patrimonio está presente en la Agenda 2030. Este forma parte del Objetivo 11, en la meta 11.4 sobre la importancia de la protección y salvaguarda del patrimonio natural y cultural. Son estas dos acciones las que considera la Unesco como esenciales para lograr la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

Estas dos acciones, las de proteger y salvaguardar son las que considera la Unesco como fundamentales para lograr la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, y en las cuales redoblan esfuerzos a través de programas que fomentan las ciudades creativas o la aplicación de las 5 C (credibilidad, conservación, desarrollo de capacidades, comunicación y comunidades) presentadas en la Declaración de Budapest¹.

1 Unesco (2011). Eighteen session of the General Assembly of States parties to the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Aprobada el 1 de Agosto de 2011, en WHC-11/18.GA/11, París. Disponible en: <http://whc.unesco.org/archive/2011/whc11-18ga-11-en.pdf>.

La cultura dentro de las políticas públicas

Como podemos observar, el vínculo entre cultura y desarrollo sostenible es reconocido jurídicamente por múltiples instancias, incluso anteriores a la Agenda 2030. Instancias que han dado pie a una cooperación cultural internacional² y la necesidad de desarrollar una cultura propia.

No obstante, el auge de estos estudios e investigaciones se vio afectado cuando se comenzó a añadir el concepto de desarrollo sostenible a la cultura. Lo que generó la necesidad de tratar de definir el concepto de cultura y sostenibilidad o cultura sostenible, conceptos que según Soini y Dessein (2016: 3) «are subject to social, political, and scientific processes of negotiation, interpretation, and adaptation and that they escape any final definition».

La sostenibilidad y su relación con la cultura no se mencionó como tal hasta el año 1997 en un informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, bajo el nombre de Nuestra diversidad creativa (1997: 139). En el se definió al desarrollo sostenible siguiendo la línea del informe Gro Harlem Brundtland³, donde se estableció que «aquél que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades».

A partir de aquí, los distintos organismos internacionales comenzaron a cuestionarse el lugar que ocuparía la cultura en este

2 Unesco (1972). Déclaration des principes directeurs de l'utilisation de la radiodiffusion par satellites pour la libre circulation de l'information, l'extension de l'éducation et le développement des échanges culturels. París. Disponible en: <http://portal.unesco.org/fr/ev.php>.

3 World Commission on Environment and Development (WCED) (1987): Our Common Future (Brundtland Report), United Nations. Disponible en: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>.

nuevo modelo, que en ocasiones solo se establecía un vínculo con el Derecho Internacional del Medio Ambiente. Ahora la cultura debía de personificarse dentro del desarrollo sostenible y su relación con las dimensiones sociales, económicas y ambientales. (Guèvremont, V. 2016)

En este sentido, es la Unesco el organismo que más ha velado por poner al patrimonio, ya sea material e inmaterial, en el centro del desarrollo sostenible. Para ello, incluso antes de la creación de la Agenda 2030, todas las Convenciones sobre Patrimonio para su protección y salvaguarda han dado lugar a la conservación de la identidad y por consiguiente a promover la paz y el desarrollo sostenible.

El Patrimonio Mundial es una piedra angular de la paz y del desarrollo sostenible. Es una fuente de identidad y dignidad para las comunidades locales, una fuente de conocimientos y fuerza para compartir. (Irina Bakova, Directora General de la Unesco. En el 40.º Aniversario de la Convención del Patrimonio Mundial de la Unesco)

A su vez, en 2013 se aprobó la Declaración de Hangzhou⁴, para posicionar a la cultura como eje de las políticas de desarrollo sostenible. Dentro de esta declaración se presentaban las problemáticas y desafíos derivados de el crecimiento de la población y la falta de una adecuada ordenación territorial, la desigualdad y la pobreza, así como los efectos causados por el cambio climático, estableciendo la necesidad de que en «esos nuevos planteamientos deberían tomar plenamente en cuenta el papel de la

4 Unesco. Declaración de Hangzhou. Situar la cultura en el centro de las políticas de desarrollo sostenible. Aprobada en Hangzhou (República Popular de China), el 17 de mayo de 2013. Disponible en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/final_hangzhou_declaration_spanish.pdf.

cultura como sistema de valores y como recurso y marco para construir un desarrollo auténticamente sostenible, la necesidad de aprender de las experiencias de las generaciones pasadas y el reconocimiento de la cultura como parte del patrimonio común y local y como fuente de creatividad y de renovación».

De igual forma, el patrimonio se ha considerado como una oportunidad para mejorar la salud y el bienestar, relacionándolo con la calidad de vida. De ahí el estudio realizado por Ander, E.⁵ en el que reconocía el papel de las organizaciones e instituciones patrimoniales, demostrando los beneficios en la salud y el bienestar a consecuencia de participar e incluir la cultura en la vida de los adultos, adolescentes y niños. En este sentido, la cultura comienza a abrirse paso en las políticas públicas y en el centro del estado de bienestar.

El patrimonio cultural, como factor de desarrollo de las comunidades locales

De igual forma, la cultura puede y debe ser considerada como un pilar fundamental en el estado de bienestar, al que se le añade el «pilar» de la cultura, a los ya fundamentales, como la educación y la sanidad pública. El patrimonio puede llegar, no solo a ser un impulso económico, sino una forma de mostrar la pluralidad y diversidad de la sociedad y de lograr una cohesión social que busca establecer la cultura como un agente de cambio.

Lo que podría generar una reorganización en las políticas culturales y promover la participación ciudadana en la vida cultural, pero para esto es necesario aplicar una medida de cogobernanza. Como la que se aborda en *Plan Estratégico y de Innovación de la ciu-*

5 Ander, E., *et al.* «Heritage, health and wellbeing: assessing the impact of a heritage focused intervention on health and wellbeing», *International Journal of Heritage Studies*, 19, n.º 3, pp. 1-14.

dad de Segovia 2018-2023, con respecto al ODS 17, sobre Alianzas para lograr los objetivos. Medida que denominan «cuádruple hélice local», en la cual buscan que la administración pública, las empresas, universidades y la sociedad civil se involucren en las acciones estratégicas, puesto que el plan está hecho para crear un modelo de ciudad que mejore el bienestar de sus ciudadanos.

El valor del patrimonio cultural es intrínseco, y de él se han creado recursos patrimoniales que lo han caracterizado como un factor importante en el desarrollo social y económico de una entidad local. Sánchez (2006), en el XIII Encuentro de Economía Pública habla de tres dimensiones en las que se puede abordar las contribuciones de las actividades culturales al desarrollo local, en las cuales habla del «poder de atracción» a turistas y visitantes para aumentar los ingresos, lo que incentiva la economía local; la creación de bienes y servicios y la última, la cual define como la «más extendida» es la consideración de la cultura desde una perspectiva más antropológica que da lugar a un sistema de valores para establecer un canal de comunicación.

De esta forma, Rubio (2008) establece a la cultura y el ocio como actividades que son parte de la vida diaria de una comunidad, pero con un mínimo común, el turismo cultural. Siendo este su puente al desarrollo sostenible, el cual debe buscar la compatibilidad con el medio ambiente, la conservación del patrimonio cultural y a su vez con el crecimiento económico de la ciudad.

Pero qué se necesita para que ese turismo cultural siga siendo una actividad sostenible, de calidad y que a la vez sea viable económicamente. Para empezar, podríamos definir el concepto de turismo cultural como aquella actividad turística creada por la sociedad, con la intención de satisfacer las necesidades «culturales» de un grupo de personas que se trasladan a un lugar distinto al de su residencia habitual.

Este tipo de turismo puede darse si se cuenta con cuatro factores, que Bachleitner y Zins (1999) señalan como necesarios, y son: una oferta cultural, una estructura social y organizativa, una experiencia cultural y algo que distinga a ese destino.

Muy a nuestro pesar, esta actividad es la primera que tomamos en cuenta como factor de desarrollo económico. Incluso es tema central en muchos artículos, dado que este tipo de turismo es el que ha dado pie a más estudios científicos, y no solo en España, sino que se considera un componente económico en toda la Unión Europea.

La propia Comisión Europea⁶ establece que:

Es fundamental garantizar la sostenibilidad económica, social y medioambiental del turismo europeo, tanto para contribuir al desarrollo sostenible a escala europea y mundial, como para la viabilidad, el crecimiento continuo, la competitividad y el éxito comercial de este sector de gran importancia económica. Los retos que debe afrontar un turismo europeo sostenible están relacionados tanto con los modelos de consumo, especialmente la estacionalidad y los viajes turísticos, como con los modelos productivos, es decir la oferta y los destinos turísticos. Un comportamiento turístico sostenible y una buena gobernanza pública y privada son fundamentales para modificar los modelos turísticos insostenibles.

Ahora bien, el considerar únicamente al turismo como factor de desarrollo da lugar a los problemas de la estacionalidad y a

6 Comisión de las Comunidades Europeas. Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. *Orientaciones básicas para la sostenibilidad del turismo europeo*. Bruselas, 2003. En COM(2003) 716 final [no publicada]. Disponible en: [https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/com/com_com\(2003\)0716_/com_com\(2003\)0716_es.pdf](https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/com/com_com(2003)0716_/com_com(2003)0716_es.pdf).

la dependencia económica de esta actividad. Una mala gestión puede provocar un deterioro en el patrimonio, lo que daría lugar a una pérdida de la identidad del destino.

Es por esto, que la Organización Mundial de Turismo (OMT) establece no solo el turismo cultural sostenible como una oportunidad para la consecución de la Agenda 2030, mediante la creación de trabajos decentes y un crecimiento económico (ODS 8), el consumo y la producción sostenible (ODS 12) y la preocupación por la vida submarina (ODS 14). Sino que también fomenta la tolerancia, y por ende una cohesión social.

Para ello, la Unesco intenta que el turismo coloque al patrimonio cultural como elemento garantizador del desarrollo sostenible y protección de la diversidad cultural. No solo por la paz y la tolerancia que este genera, sino porque su protección y salvaguarda dará lugar a que en un futuro próximo prevalezca la identidad y herencia cultural de una comunidad, materializando ese conocimiento y prácticas sociales.

Del mismo modo, Molina (2018) establece otras posibilidades a la hora de hablar de la sostenibilidad cultural en el patrimonio. En cuanto que a través del patrimonio se preservan testimonios culturales y se convierte en un promotor del desarrollo económico, puesto que las prácticas y conocimientos tradicionales dan lugar a productos, que en muchas ocasiones son la fuente de ingresos de muchos grupos y comunidades.

Integrar la cultura y el patrimonio en el desarrollo sostenible: un desafío mundial

El mayor reto que nos encontramos para lograr este deseado desarrollo sostenible es como aplicar e incorporar la cultura y el patrimonio en una agenda en la que solo se llega a hacer una leve

mención de estos conceptos y en la que se enfoca únicamente en las dimensiones económicas, sociales y ambientales.

Por lo que, si en esta agenda global no se le da la relevancia suficiente a la cultura, ¿cómo podemos colocarla como un factor clave en la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible?, ¿cómo se pueden equiparar o aplicar acciones que centren a la cultura para que se conviertan en eje del desarrollo sostenible?, ¿qué papel juega la cultura y el patrimonio cuándo todavía no se pueden establecer políticas que frenen la desigualdad, la pobreza o la violencia de género? Son estas problemáticas, que en ocasiones hacen que la cultura se coloque en un segundo plano, sin saber las posibilidades y oportunidades que puede ofrecer el patrimonio cultural.

Afortunadamente, cada vez más se intenta añadir ese «cuarto pilar» de cultura, a las tres dimensiones que tienen los ODS. Cada vez más se busca integrar la cultura y el patrimonio en las políticas de desarrollo que se aplican en los distintos niveles, buscando soluciones integradas y transversales para superar los desafíos actuales.

El problema vuelve a surgir cuando los actores que intervienen dentro del sector cultural no tienen conocimiento de la Agenda 2030, y mucho menos de cómo aplicarla. A la vez, se añaden otros conflictos como la falta de participación ciudadana a la hora de la toma de decisiones o la escasa información que existe para conocer los datos cuantitativos del impacto que generan estas políticas puesto que no existen indicadores concretos y universales para su evaluación.

Para Molina (2018: 70) «el papel de la cultura se desvanece de los Objetivos para el Desarrollo de la Agenda 2030, y por consiguiente se pierde su vinculación directa con las políticas

de desarrollo locales. » A consecuencia de ello, la Unesco sigue buscando argumentos que contribuyan a mejorar la visión que se tiene de la cultura en cuanto al desarrollo sostenible, medidas que se pueden comprobar a través de todas las comisiones para la protección y salvaguarda del patrimonio como la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural o la Convención del 40.º aniversario de la aprobación de la Convención del Patrimonio Mundial, en esa ocasión se estableció como tema principal el «Desarrollo Sostenible y Patrimonio Mundial: el papel de las comunidades locales».

De la misma forma, los gobiernos locales comienzan a comprometerse a integrar la cultura en las distintas instancias públicas, por medio de la Agenda 21 de la Cultura⁷ en la que se busca involucrar a las autoridades locales en los derechos humanos, la democracia participativa y el apoyo a la diversidad cultural.

Si se crean políticas culturales se podrá asegurar un equilibrio en el desarrollo de las comunidades locales, generando empleos derivados del patrimonio cultural o de las empresas e industrias creativas.

Conclusión

La cultura, y por tanto el patrimonio pueden ser considerados ajenos a la sostenibilidad. O al menos eso podemos creer, dado que el término sostenibilidad solo nos hace pensar en cuestiones medioambientales y en ocasiones nos recuerda a ese nuevo modelo de producción que le denominan «Economía verde y circular».

7 Aprobada en Barcelona en el año 2004. Es apoyada por ciudades y gobiernos locales de todo el mundo. Se comprometen con la diversidad cultural, la sostenibilidad, la participación y la cultura de paz. Su objetivo es fomentar la cultura como el cuarto pilar del desarrollo sostenible.

Probablemente aquí sea donde comienza el problema de como aplicar la cultura, o como relacionarla a un concepto tan ambiguo y que vemos limitado por terminologías como verde o lo «natural». Tal vez necesitamos que a la cultura se le añada un apéndice de natural, algo como cultura natural o patrimonio verde. Aunque no nos olvidemos que para la protección y salvaguarda de sitios naturales ya existe la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural.

Dar a conocer las posibilidades que ofrece el patrimonio y la cultura en el desarrollo local, así como presentar las problemáticas que lo acompañan es necesario para saber que medidas son necesarias para convertir a la cultura en ese cuarto pilar de los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

Y podemos preguntarnos, ¿qué necesitamos para que la cultura sea clave en el desarrollo sostenible? Tal parece que el primer reclamo es reconocer el papel que tiene la cultura en la vida del hombre. Comprender que toda actividad está cargada de valores culturales, que la cultura forma parte de nuestro día a día y de nuestra identidad y por consiguiente hay que protegerla.

Sin duda, para poder identificar a la cultura como eje de la Agenda 2030, es necesario conocerla. Han pasado casi seis años desde su aprobación y poco se habla de ella, parece ser que solo queda bien en la campañas políticas o en el «pin» que lucen los miembros de gobierno y demás autoridades, pero ¿qué se ha hecho para cumplirlos?, ¿cuántos planes existen que se enfoque en lograr la Agenda 2030?

El que no existan planes o no se escuche hablar de ellos no quiere decir que no haya habido avances en estos objetivos, los ha habido. Aunque a nivel local hay muy pocos planes para abordarlos y en ocasiones lo más cercano a una estrategia sea una

guía práctica para su aplicación. Y no solo hace falta en la cultura y sus planes para equipamientos culturales, también hace falta en actividades transversales a ella como el turismo. En definitiva hace falta más compromiso.

Para esto, es necesario dar a conocer los 17 objetivos y 169 metas a la sociedad y a todos los agentes culturales que pueden contribuir a su cumplimiento. Esto se puede lograr a través de una adecuada Educación para el Desarrollo en la que se presenten las bases para lograr una transformación global, que de pie a modelos sostenibles e incluyentes.

Hemos visto que a pesar de que no exista un objetivo concreto para la cultura o para el patrimonio, estos pueden llegar a ser fundamentales para lograr la Agenda 2030, puesto que están presentes en nuestra vida diaria y por consiguiente ayudan a lograr los objetivos y metas de forma indirecta como lograr una educación de calidad (ODS 4), crear empleos de calidad (ODS 8) y que reduzcan las desigualdades (ODS 5) y den pie a la inclusión social (ODS 10), dando lugar a ciudades sostenibles (ODS 11) que se preocupen por el medio ambiente y su conservación (ODS 15).

La cultura es capaz de lograr cumplir la Agenda 2030, tal como hemos visto anteriormente tiene la capacidad de crear una reacción en cadena. Por lo que cualquier acción que se implemente en alguno de los objetivos repercutirá en los demás, así que por qué no comenzamos a considerar a la cultural como un factor clave en esta Década de Acción.

A su vez, la cultura es necesaria para un desarrollo inclusivo, en el que se tenga en cuenta todas y cada una de las personas ya que esta da a conocer los valores, creencias y tradiciones de una sociedad, los cuales deben de protegerse y salvaguardarse para

las generaciones futuras. Siendo este el mayor ejemplo de sostenibilidad, ya que se busca «satisfacer nuestras necesidades sin comprometer las futuras».

Incorporar la cultura y el patrimonio al desarrollo sostenible es posible, dado la multidisciplinariedad y transversalidad en sus actuaciones que logran una cohesión social y una cultura para la paz cumpliendo incluso con el *slogan* de los ODS «sin dejar nadie atrás».

No obstante, es necesario que los gobiernos le den el lugar que se merece y busque el apoyo de los agentes culturales, dando lugar a una mayor participación ciudadana y una cogobernanza que de una visión global de las políticas culturales necesarias. Puesto que para cumplir estas metas es necesario crear alianzas y sinergias para fomentar la sostenibilidad cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHLEITNER, R, y ZINS, A. (1999). «Cultural Tourism in Rural Communities: The Residents' Perspective». *Journal of Business Research*, vol. 44, n.º 3, pp. 135-234.
- CANOVA, N. (2009). «Questionner les risques de la mobilisation du patrimoine culturel immatériel (PCI) dans le développement territorial». *2ndes journées internationales du patrimoine immatériel*, Clermont-Ferrand, Francia.
- GÓMEZ, C. (2018). «Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS): una revisión crítica». *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n.º 140, pp. 107-118.
- GUÈVREMONT, V. (2014). «Le développement durable au service du patrimoine culturel. À propos de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel». *Ethnologies*, vol. 36, n.º 1-2, pp. 161-176.
- KEITUMETSE, S. (2014). «Cultural Resources as Sustainability Enablers: Towards a Community-Based Cultural Heritage Resources Management (COBACHREM) Model». *Sustainability*, vol. 6, n.º 1, pp. 70-85.
- MOLINA, B. (2018). «La incorporación de la cultura y el patrimonio en el desarrollo sostenible: desafíos y posibilidades». *Humanidades*, vol. 8, n.º 1, pp. 51-82.
- RUBIO, P. (2008). «Desarrollo local y patrimonio cultural. El parque cultural de Albarracín». *Geographicalia*, n.º 53, pp. 21-48.
- SÁNCHEZ, J., CABRERA, S., SÁNCHEZ, A. M. (2006). «Economía de la Cultura: Cultura y Desarrollo Local». *XIII Encuentro De Economía Pública*.
- SOINI, K. y DESSEIN, J. (2016). «Culture-Sustainability Relation: Towards a Conceptual Framework». *Sustainability*, vol. 8, n.º 2, p. 167.
- UNESCO y FUNDACIÓN SANTA MARÍA (eds.) (1997). *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Madrid: Ediciones Unesco S. M.

Princesa Wallāda bint al-Mustakfi desde el análisis crítico del discurso semántico-cultural

*Princess Wallāda bint al-Mustakfi from the Critical Analysis
of Semantic-Cultural Discourse*

Luz GONZÁLEZ-VINUESA

Universidad de Sevilla

luzgonzalezvinuesa@gmail.com

Resumen: El análisis de la obra poética sigue aferrada a la tradición literario-académica. Sin embargo, proponemos nuevos métodos y nuevas tecnologías para descubrir otros matices del trabajo de un autor y de su propia creación. Por otra parte, aunque existen investigaciones académicas sobre Wallāda y sus escritos, no desde la perspectiva del análisis crítico del discurso. Este artículo pretende llenar este nicho de investigación, aportando a la poesía sistemas modernos de análisis. Para ello, se utiliza el modelo de ACD semántico-cultural que permite la observación de la semántica estrechamente vinculada a la culturalidad contemporánea del texto. Resultados sugieren que, posiblemente, la Princesa Wallāda Omeya no sirva fielmente como mito y estereotipo perfecto a los intereses ideológicos actuales.

Palabras clave: análisis crítico del discurso, ACD semántico-cultural, esclava asimilada, subversiva-pasiva, subversiva-militante.

Abstract: The analysis of the poetic work continues to stick to its literary-academic tradition. However, this study proposes to employ new methods and new ICT systems to discover other angles of the poetics of a particular author. On the other hand, although there is certain amount of academic research on the figure of Wallāda and her poems, it has not been approached from the perspective of the critical discourse analysis. This article aims at filling this gap by providing modern systems of analysis to poetry. The discourse-semantic-cultural model employed allows the observation of semantics closely linked to the contemporary culture of the text. Results suggest that Princess Wallāda Omeya may not fully match as a myth and as an accurate stereotype serving current ideological interests.

Keywords: critical discourse analysis, discourse-semantic-cultural model, assimilated slave, subversive-passive, subversive-militant.

Fecha de recepción: 14/10/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

Existe limitada publicación académica sobre la figura y la obra de la Princesa Wallāda bint al-Mustakfi. Este artículo ha elegido los versos icónicos de esta poetisa andalusí como fuente primaria de investigación académica por su adjudicado estatus de *rara avis* no solo entre las mujeres de su generación, sino también, entre sus poetas coetáneos. Sin embargo, este artículo no aspira a epatar otros estudios de crítica literaria como evaluación del valor de su poética, sino que pretende observar tanto a la mujer como a estos versos en medio de la cultura que la rodea. De esta forma, examinaremos no solo lo que dice, sino lo que quiere decir como expresión de su propia ideología, en consonancia o no con su entorno cultural contemporáneo.

Dentro de los métodos de análisis, el análisis crítico del discurso observa además la ideología que se esconde detrás del discurso. Desde Foucault (1988) a Van Dijk (1994) se han abierto caminos para la investigación fundamentalmente del discurso político con Fairclough y Wodak (1997) como componentes imprescindibles para la valoración histórica del mismo. Sin embargo, proponemos un modelo que utilizable no solo en este ámbito del discurso político, sino en el literario y destacar no solo en el entorno histórico, sino en el ámbito concreto de la situación de la culturalidad contemporánea al autor y/o la obra que se estudie. El modelo de análisis crítico del discurso semántico-cultural se ha sido definiendo y finalmente delimitado en estudios anteriores (González-Vinuesa, 2021a; 2021b). Por lo tanto, este modelo se apoya no solo en la aproximación del ACD sino también en las teorías críticas de la culturalidad. Persigue entender

tanto el discurso político como obra literaria dentro de las alteraciones producidas inevitablemente por su contexto cultural.

Por ello, entendemos fundamental comenzar con el entorno socio-cultural de la figura de la autora a analizar: Wallāda bint al-Mustakfī. La península ibérica ha sido el espacio de distintas culturas desde la época neandertal (Gerli, 2003; Viguera Molins, 1992). Iberos, celtas, fenicios, cartagineses, griegos, romanos y visigodos dieron paso a la cultura musulmana que, en Córdoba, perduró desde el siglo VIII al siglo XV. Siete siglos durante los cuales el sur de la Península fue conocido por el islam como al-Ándalus y su cultura como andalusí, con Córdoba como capital del Califato independiente Omeya desde el VIII al XI, en convivencia limitada con el momento de esplendor político-científico-cultural de la comunidad judío sefardí (CVC, 1997-2021). Dentro de este espectro de culturas, se asienta la cultura musulmana. En el siglo XI, en medio de revueltas y luchas fratricidas, el Califato Omeya se divide en reinos de taifas y es cuando nace la princesa Wallāda.

Es hija de Muhammad Ibn Adderraman de la saga de los Omeya y de Aminā, una esclava persa. Según la novela de Lasala (2006: 28) Wallāda —«da que alumbra»— es educada en el Corán, en música como otras jóvenes acomodadas de su época, pero también en Lectura, Escritura, Caligrafía, Historia y Filosofía y, gracias a su madre, en griego y en poesía clásica y vive en una finca de gran extensión perteneciente a un patricio romano¹. De espaldas al caos imperante en el exterior y las convenciones estrictas del Corán, la casa recibe tertulias eruditas, filósofos y músicos en una atmósfera liberal donde las mujeres se presentan en público sin velo (ídem, 2006). La muerte de su padre inmerso

1 *La Munya del Romano* (Lasala, 2006, p. 27).

en tensiones políticas cuando tenía doce años pudo favorecer su actitud como mujer autosuficiente y, quizás por ello, rebelde ante una cultura patriarcal. Es decir, parece que disfrutó de una educación privilegiada y extensa y de una realidad quizás más liberal y disidente que sus coetáneas.

Pertenece a un numeroso grupo de poetisas de al-Ándalus. Esto rompe con los estereotipos que los occidentales tenemos del mundo islámico (Rendlová, 2012), aunque, según Garulo (1986, 2009) la poetisa siempre aparece relacionada como apéndice al hombre² y se aparta del canon literario musulmán como elogiadora y/o doliente de la figura masculina. Las investigaciones de ambas autoras coinciden en situar un grupo nutrido de, al menos, treinta y cuatro autoras dentro del al-Ándalus³, de entre las ciento diez y seis eruditas que investiga Ávila (1989). Sin embargo, parece que no solo su alto nivel cultural y literario, sino su belleza, su aproximación personal de no adecuación a los convencionalismos, y su tumultuosa y voluptuosamente publicada relación con el poeta Zaydû han fomentado el resalte de esta figura en concreto. Sin embargo, es curioso que otras autoras andalusíes de similar temática⁴ (Rendlová, 2012) no hayan obtenido tanta repercusión en la actualidad, así como otros trabajos satíricos de esta autora que tampoco han trascendido.

La respuesta puede ofrecerla Garulo

2 Según Garulo (2009), en los escritos masculinos sobre literatura, aparecen estas poetisas referenciadas en los apartados finales, junto con otros temas marginales como «docos y avaros, animales o chistes» (2009: 99).

3 Entre otras «A'īša bint Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim al-Qurtubiyya; Wallāda bint al-Mustakfi; Muḥya bint at-Tayyānī al-Qurtubiyya; Qasmūna bint Ismā'īl al-Yahūdī; Nazhūn bint al-Qalā'iyya; Ḥafṣa bint al-Ḥāyḥ ar-Rakūniyya; Sāra al-Halabiyya» (Rendlová, 2012: 5).

4 Como su propia esclava, competidora y posiblemente mayor difusora de comentarios y poemas privados Muḥya bint at-Tayyānī al-Qurtubiyy, Nazhūn bint al-Qalā'iyya o Zaynab al-Mariyya.

Wallāda parece convertida, en Occidente, en un arquetipo femenino en cuyo nombre se mitifica y mistifica el pasado de las mujeres en al-Andalus para recrearlo a la medida de los deseos y fantasías de los grupos que se adueñan de su personalidad: fantasías orientalistas que descubren una sexualidad más libre en las mujeres de oriente, encerradas en los harenes, o, más recientemente, fantasías feministas, que interpretan los versos de explícito contenido sexual de Wallāda como síntoma de su liberación y de su emancipación frente al mundo masculino; a las que hay que añadir las teorías, cargadas de prejuicios, en que se apoyan: la libertad de la mujer en al-Andalus, concretada en la biografía de la princesa Wallāda, como efecto de la influencia del cristianismo o de la población cristiana de la Península Ibérica. (2009: 98)

Es decir, independientemente de a quién pueda servir la imagen de Wallāda, no deja esta de ser un personaje singular precedido de un estereotipado foco de interés. Es lícito preguntarse si este mito puede verse alterado por otros sistemas de investigación y es por lo que procedemos al análisis del limitado corpus de su obra.

En anterior investigación semántico-cultural (González-Vinuesa, 2021a: 10-12) se abordaban las identidades culturales femeninas devengadas como efecto de la relación con el hombre como poder «colonizador» de la mujer. Estas figuras son universales y posiblemente extrapolables a las identidades culturales en el entorno de Wallāda. Siguiendo el concepto de la aniquilación simbólica (Gerbner y Gross, 1976; Tuchman, 1982; Tunstall, 1983 en *ibid.*, 2021a) concretábamos tres figuras como efecto de tres estrategias de adoctrinamiento fundamentales: *la omisión*, *la trivialización* y *la condenación*. La figura de omisión de Tunstall, relegada a labores sexuales, domesticas y maritales [...] la esclava asimilada por la tradición que la circunda podría asociarse al es-

tereotipo extendido en occidente sobre la mujer musulmana. La segunda figura —la trivialización— es la subversiva-pasiva que lucha por su visibilización tratando de estar presente en otros ámbitos no-domésticos. Es la poetisa autora de elegías a personajes masculinos, aunque invisibilizada y relegada a los últimos apartados de las crónicas literarias. Una tercera figura —la condenación— es la subversiva-militante que lucha no solo por entrar en los círculos masculinos sino provocar y escandalizar situándose en un papel peligroso para el hombre, pero asumiendo actitudes por otra parte tradicionalmente masculinas, de promiscuidad ostentosa.

El papel autoasumido por Wallāda podría quedar patente en sus versos más conocidos.

Estoy hecha, por Dios, para la gloria,
y avanzo, orgullosa, por mi propio camino.
Ofrezco la mejilla a quien me ama
y doy mis besos a quien los desea.

(Wallāda bint al-Mustakfi traducida por Garulo, 2009: 102)

Son quizás los versos más publicitados de esta autora. Siguiendo el modelo de análisis crítico del discurso semántico-cultural, empezamos descartando de este corpus términos semánticamente débiles, por ejemplo, ítems de cohesión textual, conjunciones, numerales y ordinales. Observaremos a continuación las palabras icono/tótem y su relación dentro de la red semántica —o red de significado— creada en el corpus elegido. Entonces, relacionaremos los hallazgos con el contexto cultural en el que el texto ha sido producido y las teorías culturales pertinentes. Decreciendo el número de entradas de todos los ítems con significado, deberíamos encontrar el «mensaje desnudo», es decir, el mensaje que no se puede reducir y que podría desvelar

el mensaje claro y primigenio del emisor, sin aditivos ni circunloquios. Por ello, su evaluación ayudará a entender el trasfondo del discurso seleccionado y de la identidad cultural su autora.

En el descarte de términos semánticamente débiles que encontramos en el primer par suponen un 21% del total; parecen las conjunciones «por» y «para» que implican el establecimiento de la relación entre los dos actores de este discurso: el *yo* con *el otro*. El tercer ítem es el conector «y» que relaciona causa-efecto entre los significados de los dos versos del primer par. En el segundo par, el tanto por ciento de estos términos débiles decae al 6,67%; solamente encontramos el conector *y* que, además de establecer una relación de adición de significados de estos dos versos, sirve a la autora como elemento indispensable para construir un paralelismo sintáctico-poético entre los dos pares, creando así un ritmo determinado, tanto literario como de pensamiento. Es interesante además señalar que, tanto el segundo verso del primer par — «y avanzo, orgullosa, por mi propio camino»—, como el segundo par al completo — «Ofrezco la mejilla a quien me ama/y doy mis besos a quien los desea»—, pueden verse como resultado de la declaración del primer verso. En este limitado corpus, por lo tanto, tenemos en cuenta la prevalencia de ítems de significado —tanto tótems como secundarias— y la entrada unitaria de cada uno de ellos; por lo tanto podremos considerar este par como el propio mensaje desnudo de la autora.

En este primer verso, las palabras cargadas con mayor poder evocador como «Dios» o «La Gloria»; por ello, las identificamos como palabras tótem, dentro de su campo semántico totémico. Estas palabras tótem están relacionadas sin otros ítems intermediarios con las palabras/sintagmas de contenido secundarias «avanzar» «orgullosa» «mi propio camino» (Aristóteles, 2011; Moreno Pedrosa, 2010, González-Vinuesa, 2021b). Con ello se

consigue un enunciado que, aunque inicialmente, pueda ser meramente descriptivo, pasa a ser declarativo con la aparición de las palabras totémicas de índole sagrado «Dios» y «La Gloria». El segundo ejemplo puede seguir el mismo patrón de desplazamiento, pero ahora, aunque los ítems son todos secundarios —«ofrezco», «mi», «mejilla», «doy», «mis», «besos»— parte desde la declaración asentada por el verso anterior. La primera parte de ambos segmentos del paralelismo «ofrezco», «mi mejilla»/«doy», «mis besos» contienen ítems que, aunque secundarios, poseen una carga resaltable de evocación, además «a quien» «me ama» y «los desea» vendrán a reforzarlos catafóricamente.

Es decir, en este par seleccionado encontramos dos agentes, pero tres planos de relación. Los tres planos se establecen claramente: el sagrado, el interno terrenal —el agente «yo»— y el externo —el agente *el otro* «a quien»⁵—. Lo sagrado configura el campo semántico tótem, como se ha comentado, por su mayor carga evocadora. Aparece estrechamente relacionado, sin ítems intermediarios, con el *yo* pero totalmente aislado semánticamente del *otro*. Con la declaración del *yo* poético que abre el par. «Estoy hecha, por Dios, para la Gloria» posiciona su *yo* directamente unida a lo sagrado, relación fundamental dentro de su entorno religioso-cultural. Desde esta relación/justificación privilegiada con lo sagrado, el *yo* aparece rodeado de términos puramente terrenales —«mejilla», «besos»—. Por otra parte, «ofrezco» y «doy» son verbos que pertenecen al campo semántico de la «entrega» que, al estar connotados por los términos «mejilla» y «besos», se tiñen de un sentido sexual. Al ser Dios su hacedor, desplaza la responsabilidad de este *yo* poético y justifica la declaración posterior de sus actos sexuales a uno de los pilares fundamentales de su cultura.

5 Nótese que, en este verso, el no se puede apreciar el género —si femenino o masculino— del *otro*.

Paradójicamente en este caso concreto, al estar justificada por Dios, la construcción del significado de estos versos puede entrar en el ámbito semántico propio de la figura de condenación. La mujer como perdición casi inevitable del hombre (González-Vinuesa, 2021a). Sin embargo, la acción del *yo* de *ofrecer* y *dar* sí está supeditado a la acción del *otro* de *amar* y de *desear*, lo que deja al agente (*yo*/Wallāda) en una nueva posición de reacción ante la acción del *otro*. No solo se sitúa en el papel de la condenación justificada por lo sagrado y se declara como subversiva-militante retando el poder/convencionalismos de hombres —y posiblemente de otras mujeres de su entorno—, sino que observamos indicios de adecuación/asimilación al papel sumiso al deseo masculino, propios de la figura de omisión/la esclava asimilada de la tradición cultural de su comunidad.

Concluimos esta investigación con plena conciencia de sus límites y de lo necesario de un corpus más extenso para poder corroborar los hallazgos encontrados, constituyendo casi la totalidad del corpus seleccionado, el mensaje desnudo de la autora. Aún así, se ha podido constatar el papel relevante de la observación del contexto social en el que Wallāda se desarrolla que se refleja en su obra como expresión de su propia identidad cultural. Se ha detectado la referencia primigenia al fundamento esencial de su cultura «Dios» que sirve como propia justificación de la declaración de los versos. Se han encontrado arquetipos universales de omisión (esclava asimilada), trivialización (subversiva-pasiva) y condenación (subversiva-militante) en distintas figuras coetáneas. En el primer caso, como esclava asimilada, el estereotipo occidental contemplaba a la mujer musulmana como relegada al papel hombre. En el segundo caso, como subversiva-pasiva, se aprecian notables incursiones femeninas en el mundo masculino de las Letras, aunque la mujer poetisa ge-

neralmente constriñe su producción literaria a elegías sobre el poder masculino; por ello, su subversión es relativa, se rebela reclamando su presencia en este ámbito, pero se mantiene en un plano periférico. En el tercer caso, como subversiva-militante, se observa en estos versos de Wallāda, tanto en los ítems totémicos como en los campos semánticos y en la estructura declarativa, una aproximación rompedora ante estos cánones de la época establecidos. Es decir, teniendo a Dios como su hacedor y justificación de sus actos, asume la subversión-militante desplazándose desde del canon literario femenino del panegrico y el ensalzamiento del guerrero, al deseo carnal posiblemente reprochable en su entorno religioso-social. A través de la autoasunción de la figura de condenación como posible estrategia clásica de lucha femenina, somete con su poder sexual creado por Dios el poder sociocultural masculino.

Sin embargo, pese al tinte posiblemente retador de estos versos a estos cánones conocidos por su condición de mujer musulmana de su época y por su vasta instrucción literaria, en sus declaraciones se aprecia una sorprendente sumisión supeditada a la acción —o no— del *otro*. Es decir, mediante esta contradicción lingüística, se podría observar otra contradicción más profunda, más personal: la ideológico-identitaria. Pese a la declaración aparentemente transgresora con el papel cultural y la obra literaria de la mayoría de sus coetáneas, Wallāda muestra un intento de rentabilización de la figura culturalmente sagrada de Dios y una curiosa complacencia con el papel de la mujer esclava-asimilada de su época y contexto. Posiblemente, estos resultados sugieran la no adherencia del personaje como perfecta abanderada de distintas posiciones interesadas que han tratado de adueñarse de su imagen como símbolo ideológico o comercial disponible y oportuno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (2011). *Obras Completas*. Madrid: Editorial Gredos.
- ÁVILA, María Luisa (1989). «Las mujeres sabias de al-Andalus». En VIGUERA MOLINS, M. J. (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid pp 139-184. Disponible en: https://digital.csic.es/bitstream/10261/14481/1/Avila_Las%20mujeres.pdf.
- FAIRCLOUGH, Norman L. y WODAK, Ruth (1997). «Critical Discourse Analysis». En VAN DIJK, T. A. (ed.), *Discourse Studies a Multidisciplinary Introduction*, vol. 2. Londres: Sage, pp. 258-284.
- FOUCAULT, Michael (1988). «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, n.º 3, pp. 3-20. Disponible en: <https://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf>.
- GARULO, Teresa (1986). *Diván de las poetisas de al-Andalus*. Madrid: Hiperión.
- (2009). «La biografía de Wallāda, toda problemas». *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 20, pp. 97-116. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/277858929_La_biografia_de_Wallada_toda_problemas
- GERLI, Michael E. y AMISTEAD, Samuel G. (2003). «Medieval Iberia: an encyclopedia». En *Routledge Encyclopedias of the Middle Ages*. Nueva York: Routledge.
- GONZÁLEZ-VINUESA, Luz (2021a). «De Johnson a J.K. Rowling: entre la colonizada y la neocolonizada o los arquetipos de género inamovibles en el RU contemporáneo». En *EILIJ* [en proceso de publicación].
- (2021b). «“Guerra” en el relato inglés contra la UE sobre la vacuna de la Covid en el RU post-Brexit: Modelo de aná-

- lisis crítico del discurso semántico-cultural». En *Populismo en tiempos de pandemia* [en proceso de publicación].
- INSTITUTO CERVANTES (2021). *Sefarad y al-Ándalus*. CVC Cervantes. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/sefardita/al_andalus.htm.
- LASALA, Magdalena (2006). *Wallāda La Omeya. La vida apasionada y rebelde de la última princesa andalusí*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.
- MORENO PEDROSA, Joaquín (2010). *El numen de Virgilio* [programa académico de Grado en Estudios Ingleses, sin publicar]. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- RENDLOVÁ, Kristýna (2012). *Las Poetisas de al-Ándalus*. Masarykova Univerzita. Disponible en: https://is.muni.cz/th/179379/ff_b_b1/Rendlova-Las_poetisas_de_al-Andalus.pdf
- SAFI BEN SLIMANE, Sarah. *Wallāda, una princesa omeya de al Andalus, entre amor, la poesía y la tristeza*. Universidad de Tlemcen Abou-BakrBelkaid. Disponible en: <http://dspace.univ-tlemcen.dz/bitstream/112/8051/1/safibenslimane-sarah.pdf>.
- VAN DIJK, Teun. (1994). *Análisis Crítico del Discurso*. Cátedra Unesco. Disponible en: <http://padron.entretemas.com.ve/cursos/AdelD/unidad1/1-AnalisisCriticoDelDiscurso.htm>.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1992). *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: Al Andalus del XI al XIII*. Madrid: Fundación Mapfre.

NOTAS

Alzahrawi: The Father of Surgery

Alzahrawi: el padre de la cirugía

Ali ALYAMMAHI

Universidad de Córdoba

Introduction

Spain has been famous for scholars and scholars since ancient history, as it is the cradle of Andalusian Islamic civilization, and it has the first universities in the world. People used to come to seek knowledge and learn from scholars who are familiar with various sciences. In this article, we will travel with a character from Spain, and a world of its scholars, and we will talk about his upbringing, life, writings and why this character was chosen.

The emergence of European science during the Renaissance dates back to the flourishing of science during the Islamic Golden Age, as Muslim scholars translated and comprehended Greek works, adding their own comments to them, and thanks to their perceptual observations, experiences and skills, Muslim scholars, physicians and philosophers in Seville, including Al-Zahrawi or Albucasis (936-1013), Ibn Zahr or Avenswar (1092-1162), and Ibn Rushd or Ibn Rushd (1126-1198) were the most influential physicians in the Western lands.

According to Chavoushi, Ghabili, Kazemi, Aslanabadi, Babapour, Ahmedli and Golzari, E. (2012). Abul Qasim Khalaf

ibn al-Abbas al-Zahrawi, known as Abulcasis or Albucasis in the West, was conceived in al-Zahra (close to Cordoba, Spain) in 936 a. D. He sprang from the Ansar clan of Medina, Saudi Arabia, who had settled before in Spain. He lived the greater part of his life in Cordoba where he contemplated, instructed, and rehearsed medication and medical procedure. Also, Al-Zahrawi got one of the most renowned specialists of the Muslim time and was doctor to Abd al-Rahman III (912-961) and his child Al-Hakam II (915-976) of Spain, the Umayyad Caliphs of Cordoba. In contrast to his notable distributed work, a couple subtleties stay about Al-Zahrawi's life. Al-Zahrawi was first referenced by the Andalusian researcher, Abu Muhammad ibn Hazm (993-1064), as one of the extraordinary doctor specialists of the Moorish Spain. The main known memoir of Al-Zahrawi was outlined in Al-Humaydi's *Jadhwat al-Muqtabis fi Dhikri Volat al-Andalus* (On Andalusian Savants) gathered sixty years after Al-Zahrawi's passing. After almost fifty years of clinical vocation full with extraordinary unique commitments especially in the court of Caliph, Al-Zahrawi passed on in 1013 a. D.

Abu al-Qasim al-Zahrawi or what the West knows as Albucasis or Zahravius is Abu Qasim Khalaf Ibn Abbas al-Zahrawi, he was born in the city of Cordoba, the current capital of Spain (formerly Muslim Andalusia), specifically in the Zahra neighborhood, six miles northwest of Cordoba. And descended from Medina in the Arabian Peninsula, where his ancestors came with the Islamic armies that conquered Andalusia and they settled in.

A pioneer in all fields of surgical treatment, Al-Zahrawi advanced severa authentic strategies in addition to instruments. He posted the primary ever surgical encyclopaedia entitled «At-Tashrif». His manner of questioning and exercise of surgical treatment stimulated many next brilliant surgeons. As a end

result of his imperious paintings and contribution to surgical treatment, he has been given the identify of «Father of Surgery», and supplied but any other beacon of mild withinside the dark-ish ages. In his many papers and manuals, he describes diverse operations and tactics which had by no means been recorded before. Some have defined him because the first ever plastic surgeon, significantly for his interest to and techniques of incision, use of silk thread suture to acquire desirable cosmesis. He describes what's notion to be the primary strive at discount mammaplasty for the control of gynaecomastia. He offers distinct descriptions of different fundamental surgical strategies including cautery and wound control. The intention of this paper is to spotlight and remind us of the priceless contributions made with the aid of using this fantastic pioneer withinside the discipline of surgical treatment, that have acted a preamble for lots strategies and tactics used withinside the discipline of plastic surgical treatment.

He was the first to use cotton (in surgical dressings, to control bleeding and as a lining for casting fractures). He also was the first to use cauterization, wax, and alcohol to control skull hemorrhage during cranial surgery and to describe arterial ligament long before Ambrose Barry. Moreover, He was the first surgeon to describe an ectopic pregnancy and to establish lithotripsy for vaginal operations. Al-Zahrawi wrote the Description of tracheostomy operations and their use in emergency situations, and he wrote about orthodontics, how and how to treat deviated teeth. Another thing he discovered was the water on the brain known as hydrocephalus, he wrote a total of 30 paper volumes on medicine where he recommended ways to treat this condition.

For the remedy of hydrocephalic children, surgical evacuation of superficial intracranial fluid changed into first defined

through the Muslim health care professional Abu al-Qasim Khalaf ibn al-Abbas Al-Zahrawi (936-1013 a. D.), the father of surgery, regarded within side the western scientific literature as Abulcasis or Albucasis. He lived and practiced surgical treatment and medicinal drug within side the metropolis of Al Zahra, the capital of al-Andalus within side the tenth century. As well as, He lived and practiced surgical treatment and medicinal drug in the metropolis of Al Zahra, the capital of al-Andalus within side the tenth century.

The ultimate and biggest quantity of At-Tasrīf named «On Surgery» changed into not anything much less than the best fulfillment of medieval surgical procedure. It changed into the primary impartial surgical treatise ever written in detail. It covered many photographs of surgical units, maximum invented through al-Zahrāwī himself, and reasons in their use. Al-Zahrāwī changed into the primary scientific creator to offer illustrations of units utilized in surgical procedure. His treatise of surgical procedure incorporates about 2 hundred such drawings starting from a tongue depressor and a teeth extractor to a catheter and an intricate obstetric device.

The kind of operations protected is amazing. Al-Zahrāwī mentioned bloodletting, midwifery and obstetrics, the remedy of wounds, the extraction of arrows and the putting of bones in easy and compound fractures. He additionally promoted using antiseptics in wounds and pores and skin accidents, and devised sutures from animal intestines, silk, wool and different substances. He defined the publicity and department of the temporal artery to alleviate positive forms of headaches, diversion of urine into the rectum, discount mammoplasty for excessively massive breasts, dental surgical procedure, and the extraction of cataracts. He wrote appreciably approximately accidents to bones

and joints, even citing fractures of the nasal bones and of the vertebrae, in fact «Kocher's method» for lowering a dislocated shoulder changed into defined in *At-Tasrif* lengthy earlier than Kocher changed into born.

Conclusion

To conclude, Alzahrawi have made a major impact on the medical field and history which made his name popular among numerous other scientists. In this article we had a look at the important achievements Alzahrawi have done.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMR, S. y TBAKHI, A. (2007). «Abu Al Qasim Al Zahrawi (Albucasis): Pioneer of modern surgery». *Annals of Saudi Medicine*, 27(3), p. 220.
- CHAVOUSHI, S. H., GHABILI, K., KAZEMI, A., ASLANABADI, A., BABAPOUR, S., AHMEDLI, R. y GOLZARI, S. E. J. (2012). «Surgery for Gynecomastia in the Islamic Golden Age: Al-Tasrif of Al-Zahrawi (936-1013 a. D)». *ISRN Surgery*, pp. 1-5.
- ELGOHARY, M. A. (2006). «Al Zahrawi: The father of modern surgery». *Ann Ped Surg*, 2(2), pp. 82-87.
- MARKATOS, K., MAVROGENIS, A., BRILAKIS, E., KORRES, D., KARAMANOU, M. y CHRONOPOULOS, E. (2019). «Abulcasis (936-1013): his work and contribution to orthopaedics». *International Orthopaedics*, 43(9), pp. 2199-2203.
- TURGUT, M. (2008a). «Surgical scalpel used in the treatment of «infantile hydrocephalus» by Al Zahrawi (936-1013 a. D.)». *Child's Nervous System*, 25(9), pp. 1043-1044.

Ibn Tufayl, de la Grecia clásica a la mística sufi

Ibn Tufayl, from Classical Greece to Sufi Mysticism

Julio OTERO SANTAMARÍA

Universidad de Córdoba

julio@juliootero.com

Casi cinco centurias antes de que Quevedo y Lope de Vega llegaran al mundo, las letras hispanas vivieron otro siglo de oro. Las letras y, en especial, el pensamiento. Los prejuicios religiosos han contribuido a que la tradición filosófica andalusí se haya quedado durmiendo el sueño de los justos. Este rico patrimonio intelectual tiene, además, el inmenso valor de conectar el legado de la antigüedad clásica con la etapa del esplendor islámico. Un sobresaliente representante de ese puente civilizatorio fue Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ṭufail al-Qaisī, conocido en España como Ibn Tufail o Ibn Tufayl. El el latinizado Abubacer y el hispanizado Abentofail también pueden utilizarse para referirse a la misma persona.

Las diversas fuentes no se ponen de acuerdo sobre su lugar de origen. Lo más probable es que viera la luz en Guadix (Granada), si bien también se barajan las localidades almerienses de Purchena y Tíjola. La fecha de su nacimiento podría ser 1105 o 1110. Muchas menos dudas existen en torno a su fallecimiento, situado en Marrakech (hoy Marruecos) y fechado en 1185. La

asistencia del sultán Abū Yūsuf Yaḡqūb al-Manīūr a su entierro, celebrado con honores, nos da la medida de la importancia que este pensador tuvo en la corte almohade.

En plena Edad Media y en el mundo musulmán, Ibn Tufayl vivió, sin embargo, como un sabio del Renacimiento. Fue médico, matemático, astrónomo, poeta, escritor, místico sufí, doctor en ley islámica y filósofo (Fundación Ibn Tufayl, s. f.). Frente a quienes pretenden constreñir el conocimiento, su obra se alza como un nexo entre escuelas, corrientes y disciplinas. Estudiando a Avempace y Avicena bebió del pensamiento aristotélico, el cual recomendó transmitir a su gran discípulo, el cordobés Averroes. Precisamente, sobre Aristóteles y sobre su opinión acerca de la eternidad del universo llegaron a debatir ambos filósofos con el sultán (Ramón Guerrero, s. f.).

Sin embargo, Ibn Tufayl parte del platonismo para adentrarse en profundas reflexiones enmarcadas en la teología musulmana. La especulación filosófica y los dogmas islámicos se dan la mano también en sus poesías. A nuestros días han llegado dos obras de carácter filosófico-ascético: *Sobre la ascesis* y *Sobre la naturaleza del alma*. La primera hace referencia a una cuestión abordada por diversas religiones a lo largo de la historia, la separación del alma y del cuerpo, mientras que la segunda trata «la jerarquía que existe entre los hombres con relación al grado del conocimiento» (Ramón Guerrero, s. f.).

Aunque el único libro de contenido explícitamente filosófico que conservamos es *Epístola de Ḥayy b. Yazān sobre los secretos de la sabiduría oriental*, su obra más importante es *El filósofo autodidacta*, en la que retoma el tema central de *Sobre la naturaleza del alma*. Aun presentándose como una especie de cuento alegórico o novela, la profundidad de su contenido es inmensa. A través de la historia de un niño que crece en una isla desierta, Ibn Tu-

fiyl plantea la identidad que, a su juicio, existe entre la verdad intelectual y filosófica y la religiosa, una única verdad a la que, no obstante, se llega por caminos diversos. *El filósofo autodidacta* narra la evolución racional y espiritual de su protagonista, que con la razón como herramienta asciende por la escala del conocimiento, empezando por el empírico y pasando por el científico para llegar al espiritual.

Arquetipos como el del buen salvaje o el solitario perdido muestran cómo la cosmovisión y el imaginario de Abentofail trascienden su contexto histórico, cultural y geográfico. A esta universalidad del autor contribuyen sus críticas a la religiosidad superficial e hipócrita, la que se reduce a un conjunto de ritos y prácticas formales. Para Emilio García Gómez (1971), estamos ante «dos indiscutibles obras maestras de la prosa arabigoandaluza».

La profusión con que siglos atrás fue traducida *El filósofo autodidacta*, así como el influjo que pudo tener sobre pensadores de la talla de Voltaire, no han conseguido impedir que el acervo filosófico, literario y científico de Ibn Tufayl haya corrido la misma suerte que otras grandes personalidades andalusíes. Rescatar del olvido a este autor, sin duda, engrandecería el prestigio filosófico de Andalucía y España en una Europa en la que a menudo nos presentamos intelectualmente acomplejados.

Si el lector consigue acercarse a sus líneas libre del cada día más sofocante posicionalismo, a buen seguro quedará admirado de cómo el protagonista de esta obra, tal como comenta Marcelino Menéndez Pelayo, «va elaborando por sí mismo sus ideas, procediendo de lo particular a lo general, de lo concreto a lo abstracto, del accidente a la sustancia, hasta llegar a la unidad y abismarse en ella, y sacar por fruto de todas sus meditaciones el éxtasis de los sofíes de Persia y el Nirvana budista» (como se citó en Fundación Gustavo Bueno, s. f.).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FUNDACIÓN GUSTAVO BUENO (s. f.). «Filosofía en español. Abentofail 1110-1185». Disponible en: <https://www.filosofia.org/ave/001/a038.htm> [consultado el 10 de mayo de 2021].
- FUNDACIÓN IBN TUFAYL DE ESTUDIOS ÁRABES (24 de agosto de 2017). «Ibn Tufayl, Abu Bakr». *Biblioteca Al-Ándalus*. Disponible en: <https://ibntufayl.org/glossary/ibn-tufayl-abu-bakr> [consultado el 10 de mayo de 2021].
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1971). *El collar de la Paloma* (versión de un libro de Ibn Hazm de Córdoba). Madrid: Alianza Editorial.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael (s. f.). «Ibn Tufayl». Disponible en: <http://dbe.rah.es/biografias/12580/ibn-tufayl> [consultado el 8 de mayo de 2021].

La importancia de Ziryab en la Córdoba islámica cultural

The Importance of Ziryab in the Islamic Cultural Cordoba

Rafael CONDE BERMEJO
Universidad de Córdoba

Cuando Abderramán II (822 hasta su muerte) se establece en Córdoba, esta consigue su mayor apogeo cultural. Contrata a letrados, poetas, filósofos, astrónomos, músicos y cantantes, entre ellos, a Ziryab (pájaro negro) nacido en Bagdag (789-857) y que decide trasladarse a Occidente debido a los celos suscitados en la corte persa por su talentoso ingenio como músico (Cardoso, 2013).

Ziryab en Córdoba: la orientalización

Ziryab implanta en Córdoba lo que se puede considerar el primer conservatorio de música del mundo, realizando importantísimas modificaciones en el laúd al que añade una quinta cuerda. El laúd tenía cuatro cuerdas correspondientes a los humores del ser humano y del cuerpo. Eran las siguientes:

- La primera amarilla simbolizaba la bilis.
- La segunda teñida de rojo simbolizaba la sangre.
- La tercera blanca sin teñir simbolizaba la flema.

- La cuarta estaba teñida de negro, color de la melancolía.

La quinta, añadida por Ziryab, representaba el alma.

Con esta quinta cuerda del laúd, Ziryab logró mayor simbolismo y delicadeza en la expresión sonora. Según Ibn Hayyan, biógrafo de Ziryab, introdujo en la corte de Abderramán II procedente del Oriente abasí una serie de costumbres que afectaban a diversos órdenes de la vida: perfumes, alimentación, higiene, vestimentas, hábitos de conducta, etiqueta, que paulatinamente fueron adquiriéndose por la burocracia y clases altas del califato.

Abderramán II lo acogió en la corte e hizo de él su más íntimo cortesano, llegando a estar por encima de muchos de los personajes políticos de la época, y ejerciendo tanta influencia política en el emir que incluso llegó a colocar una puerta de entrada con su nombre. Por añadidura, el emir le pagaba mensualmente 200 dinares, unos emolumentos muy superiores a los percibidos por otros artistas de la época (Cardoso, 2013).

Ziryab: el músico y su método de canto

Conocemos a Ziryab por haber inventado un tipo de laúd más ligero como hemos mencionado anteriormente, un laúd que sublimaba la música haciéndola especialmente única y excelente.

Ziryab también fue un pedagogo innovador. Como maestro utilizaba varios ejercicios para la enseñanza del canto; uno de ellos era sentar al alumno sobre una almohada de cuero para que este forzara la voz. Si la voz era potente comenzaba su enseñanza y si no lo era, le ataba al vientre un turbante de madera para agrandar sus dimensiones vocales.

Luego, la enseñanza del canto la dividía en tres partes o tiempos:

1. La enseñanza del ritmo puro.
2. La enseñanza de la melodía en toda su sencillez.
3. Trémolos, gorjeos, etc. Adornaba el canto dándole expresión de movimiento y gracia.

Este método se usó en la posterioridad hasta llegar a la actualidad. Ziryab tenía un repertorio muy diverso y amplio, unas diez mil canciones, número inimaginable en aquel tiempo (Árgueda, 2000).

Tras su muerte, Ziryab dejó un curioso legado: sus esclavas, llamadas "las registradoras", porque tomaban nota de sus composiciones musicales que el cantante no podía recordar por encontrarse en estado de ebriedad (Cardoso, 2013).

Ziryab: el gran maestro de la etiqueta

A pesar de que su labor más transcendental fue la de músico, Ziryab destacó también por otras manifestaciones culturales (astrónomo, lingüista, poeta, meteorólogo, químico, botánico, músico). Asimismo, fue un gran maestro de la etiqueta y de la buena conversación, atributos esenciales para la diplomacia de la corte. Las normas de la etiqueta, incluida la buena conversación, fueron adoptadas por la corte cordobesa tal y como fueron dictadas por Ziryab. Los cronistas asocian estas prácticas de etiqueta a otras innovaciones en el campo de los productos químicos de belleza corporal, a la moda en el corte de cabello tanto para hombres como para mujeres, al afeitado masculino, cosméticos, desodorantes, dentífricos, moda masculina y femenina y a la alimentación (una cocina más refinada que introdujo desconocidas recetas hasta la fecha y los tres platos principales de cualquier comida: entremeses, comida principal y postre), y las registran como normas que Ziryab llegó a introducir en la corte, como el ajedrez y el polo.

Su éxito da fe de su importancia en el Al Ándalus porque la corte era por aquel entonces el modelo a seguir. Ziryab diseñó también la edificación de un baño público que llevaba su nombre y fue tan influyente en su época que se le reconoció como el maestro de conductas de la gente.

Conclusiones

En la corte de Abderramán entraron otros músicos y cantantes en la corte, pero ninguno de la relevancia de Ziryab, que desplazó y eclipsó a sus contemporáneos gracias a su prodigioso y genial talento. Ziryab y Abderramán II dieron lustre a su época y revistieron de glamur la cultura como verdaderos hombres de las letras, del arte y, especialmente, de la música (Cardoso, 2013).

Su legado cultural preñado de genialidad y originalidad permanece indeleble hasta nuestros días. Cantaba, tocaba el laúd, componía, innovaba en otros ámbitos de la vida hasta llegar a ser considerado un símbolo de la elegancia y del estilo al que todo el mundo quería emular. Un auténtico revolucionario de la cultura española y europea que se fraguó en Córdoba. Nuestro Leonardo da Vinci de al-Ándalus.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁRGUEDA CARMONA, M.^a Feliciano (2000). «La educación musical en el califato de Córdoba». *Revista Electrónica Europea de Música en la Educación*, Universidad de Córdoba [presentado en las Jornadas de Investigación en Educación Musical, Ceuta, 1998].
- CARDOSO, Elsa (2013). «Ziryab wn Muqtabis II. La orientalización de Córdoba de Abd' ar-Rahman II: De los perfumes al funcionalismo de la corte». *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, Editorial de Estudios Medievales.



FIBICC.

FUNDACIÓN IBEROAMERICANA
DE LAS INDUSTRIAS CULTURALES Y CREATIVAS