



4

eikasia
revista de filosofia

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasía Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasía Ediciones
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es
ISSN 1885-5679

INDICE

1.-Arias, Mariano
BECKETT Y LA IMAGINACIÓN MUERTA.

2.-Arias, Mariano
ANTROPOLOGÍA MATERIALISTA DE LA ESCRITURA.

3.- Pérez Herranz, Fernando Miguel
NOTA SOBRE EL BARROCO CONTEMPORÁNEO: DE AMENÁBAR A ALMODÓVAR.

4.-Sánchez Corredera, Silverio
PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA, III. EL MUNDO DE LOS VALORES.

ÉTICA, DERECHOS HUMANOS Y COOPERACIÓN

1.-Villán Durán, Carlos
LUCES Y SOMBRAS DEL NUEVO CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS DE LA ONU.

2.-De Lucas Martín, Javier
LA CIUDADANÍA PARA LOS INMIGRANTES: UNA CONDICIÓN DE LA EUROPA DEMOCRÁTICA Y MULTICULTURAL.

3.-Mejía, Manuel
REFLEXIONES EN TORNO AL SEMINARIO LATINOAMERICANO PEDAGOGÍA Y DERECHOS HUMANOS.

«Bitácora: La ciencia no piensa» por Pelayo Perez

EL TONEL DE DIÓGENES

Filosofía refractante. Por Fernando Miguel Pérez Herranz

Humoremas filosóficos. Por Antonio José López Cruces

Crítica de libros

Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones. Fernando Miguel Pérez Herranz y Jose Miguel Santacreu Soler Edicions la Xara, Simat de la Valldigna, 2006. Por Pelayo Perez

MORRIS, Desmond: La naturaleza de la Felicidad. Conocer la verdadera felicidad nos ayuda a alcanzarla. Barcelona, Planeta, 2006. Por Roman García.

BECKETT Y LA IMAGINACIÓN MUERTA

Mariano Arias

Se cumple este año el centenario del nacimiento de Samuel Beckett. La conveniencia de analizar el desarrollo y la inclusión de la escritura en el arco de la literatura en tanto institución encuentra en la obra de Beckett el resultado ejemplar de un diseño cuidadosamente previsto, escenificado e interpretado sobre el valor de las palabras en el ámbito social, filosófico y literario. Por tanto, la actualidad de su escritura, al margen incluso de la importancia (a nuestro juicio decisiva) que ha tenido en sucesivas generaciones, incluso con la representación de *En Attendant Godot* (1953), bajo la dirección de Susan Sontag, en el escenario del Sarajevo asediado y bombardeado de 1993, delimita sus coordenadas en el marco de la institución literaria. Pero ello permite, desde luego, revisar la escritura de quien desde el lenguaje impuesto tanto por el teatro como por la narración ha llegado hasta nuestros días envuelto en el discurrir de modas y tendencias, de interpretaciones diversas, erróneas o dislocadas de lo que a nuestro juicio significa la literatura beckettiana. Acaso la actualidad de su literatura, incluso considerada académicamente bajo la etiqueta de “teatro del absurdo” (antagónico de un Eugene Ionesco, por ejemplo), sea una isla en el panorama literario, una isla que sólo en apariencia puede ser considerada superflua o superada, y cuyo eje pivota, a nuestro juicio, sobre el sentido de la existencia humana desde el lenguaje mismo; lenguaje ahora entrevisto como el personaje principal, sometido por Beckett a una angustiosa tensión progresiva desde el inicio de sus primeros escritos. Obras narrativas como *More Pricks Than Kicks* (1934) y *Murphy* (1938) quedan invadidas por una atmósfera irreal (por más que haya un descripcionismo) o un lugar inexistente por abstracto y diluido en las propias palabras dilapidando el propio lenguaje heredado, el único sentido y herramienta que le quedaba.

Nuestro propósito es el siguiente: estudiar a Beckett desde una posición sólo en apariencia imposible: desde el punto de vista de un lector que se propone encontrar en el lenguaje el sentido informe de un discurso, el sentido acaso indescifrable de una subjetividad aleatoria o de una objetividad posible.

Imposible acaso por el propio interés del autor, por ese hablar de lo que no se puede hablar, de lo que está ya no en el límite de lo absurdo sino en la frontera de las palabras y la realidad. Mallarmé lo expresó con precisión cuando asumía su condición de escritor para “dar sentido más puro a las palabras de la tribu“. Un ejemplo, entresacado de *L'Innommable* (1953), puede servir para enmarcar la atmósfera sombría que desprende su escritura, antesala de la imposibilidad de conocer nada:

No deja de ser un curioso infierno quizás sea la tierra, quizás las orillas de un lago bajo la tierra, apenas se respira aquí, no es seguro, no se ve nada, no se oye nada.

Aunque este lugar indefinible ya no sea ni metáfora, porque tal espacio sólo existe como pensamiento, como “arte literario”.

Pero en cualquier caso desvelar ese sentido significa agotar tal discurso entrevisto entonces como el desarrollo en serpentina de las palabras deslizándose por un mundo que quizás quede distorsionado por imperativos de su autor, pero que el lector tendrá que valorar. Esta es la cuestión.

No en vano, desde sus primeros escritos, Beckett ha querido dejar clara su poética (por más que en sucesivos escritos haya pulido, ampliado o diseccionado sus principios estéticos) extendiendo el círculo de sus intereses artísticos: literatura, film, teatro, etc. En el ensayo *Proust* (1931) expresa uno de esos principios a los que nos referimos:

Las aspiraciones del ayer eran válidas para el ego de ayer, no para el de hoy. Estamos decepcionados ante la nulidad de lo que gustamos designar como realización. Pero, ¿qué es la realización? La identificación del sujeto con el objeto del deseo. El sujeto ha muerto —y quizás muchas veces— por el camino. Es tan ilógico que el sujeto B esté decepcionado por la banalidad del objeto escogido por el sujeto A, como esperar que desaparezca el hambre de uno por el espectáculo del tío comiendo su cena.

Y ello por más que deje a las obras producidas que ellas mismas signifiquen al margen de la intervención del autor, como lo expresa en diversos textos y sobre todo en la carta a Michel Polac (París, 1952):

Ya no estoy involucrado en el asunto y nunca volveré a estarlo. Estragón, Vladimir, Pozzo y Lucky, su tiempo y su espacio: si me las arreglé para familiarizarme ligeramente con ellos fue sólo porque pude mantenerme lejos de la necesidad de comprender. Tal vez a ti puedan darte respuestas. Déjalos arreglárselas por sí mismos. Sin mí. Ellos y yo hemos terminado.

1. Desde luego, en Beckett ya no encontramos la imaginación del siglo XIX, por ejemplo, el relato inclemente de un Zola, la historia llena de ruido y furia (incluso en el lenguaje) de un Faulkner, el humor o la imaginación de Cervantes... la fina e incisiva descripción psicológica de un “Clarín” ni el fundamento y objetivo de la pasión y neurosis por el estilo de un Flaubert, que serán distintos en la escritura beckettiana. Acaso porque en Beckett la palabra, como creemos, “es” el personaje, el problema lingüístico central, personaje innombrable desde luego, un cuerpo aunque mutilado capaz aún de servir para plantear los límites del lenguaje (a modo como Wittgenstein

reconocía los límites del mundo con los del lenguaje), sólo que ahora ese lenguaje no se propone construir un *relato*, sino romper el argumento trágico, arcaico, antiguo ya, clásico podríamos decir, y con un estilo abstracto, diferente de un Joyce, ajustado, preciso. Y ello por más que en los dos se encuentre el aliento poético, aunque en Beckett le guie y obsesione la concisión, la despersonalización, el despojamiento de todo adorno o aditamento que estorbe a la prolijidad. Es más, tal fin será hablar, contradiciendo a Wittgenstein, de lo que no se sabe, de lo que Beckett considera que es impensable hablar (siguiendo en este extremo a Thomas Benrhard). Aunque su cometido, su camino se haya encajado al lado de lo que se ha denominado “Nouveau Roman”, en donde cada uno de sus integrantes mantuvo una perspectiva distinta si bien unidos por un afán de “limpieza” de argumento y lenguaje pero cuyo eje estructural narrativo no es equiparable al formal beckettiano. Pero sí se puede estudiar al lado de Hermann Broch, Franz Kafka o Robert Musil en tanto cada uno de ellos ha expresado a su modo el sentimiento de extrañamiento y alienación humanos.

Es más, acentuado el extremo de la querencia contradictoria de Beckett por describir con palabras el innombrable mundo de palabras, puede decirse que sus personajes hablan, no profusamente, pero hablan con la tímida intención de no describir sino lo indescriptible, negando la propia naturaleza que les da la realidad de su situación en el mundo. En *L'Image* (1959) ha descrito la muerte de la imagen o el nacimiento, paradójicamente, de ese resto de imágenes destrozadas por la memoria en nuestro tiempo. Su actitud, extrema, radical ante el hecho literario (con la influencia recibida de Proust y Joyce), relevante en la mitad de siglo XX, acompaña a otros autores en la consideración del mundo imaginario de la novela como frágil e inestable. Su apuesta por un nivel de imaginación que implícitamente pone en cuestión lo establecido, el orden, la norma al uso, etc., le ha llevado a jugar una partida nueva; acaso le ha llevado al *final de la partida*, al límite de la angustia ante la palabra, que no es sino la angustia ante el objeto imaginario, el bloqueo de la antigua risa de Dios para concederle al hombre la imposibilidad de construir una imagen absoluta y completa, coincidente, de su situación en el mundo. Pero si su escritura es esto, entonces es algo más, quizás esa imposibilidad de que la palabra (ya sin dueño sobrenatural) quede subsumida en la ausencia de los signos que dan pauta y énfasis a la literatura creada hasta entonces. ¿Pero no es este síntoma uno de los pilares sobre los que se ha construido el hecho literario, al menos desde la institucionalización de la literatura? Podemos decir, por tanto, que los personajes de Beckett están condenados (en la medida justa en que el propio Beckett les concede el sentido de estar condenados), y que ni ellos pueden hacer nada por rebelarse, ni siquiera consideran necesaria la rebelión (ni son conscientes de su condena o ni siquiera importa) y que su constante es la de anunciar esa imposibilidad, más allá del posible demiurgo denominado Godot.

Pero el texto de *L'Image* es un texto alegórico, publicado en los años cincuenta, y con semejanzas ideológicas respecto del relato bíblico de *Génesis*, en cuanto refiere el

origen de la palabra ahora desprendido del ropaje mítico que su lectura desvela al lector contemporáneo.

Escribe Beckett:

La lengua se carga de lodo un único remedio entrarla de nuevo entonces y girarla en la boca el lodo tragárselo o escupirlo cuestión de saber si es nutritivo y perspectivas sin estar obligado a ello por el hecho de beber a menudo tomo un sorbo es uno de mis recursos lo mantengo durante un momento cuestión de saber si tragado me alimentaría y perspectivas que se abren no son malos momentos desgastarme todo está ahí la lengua vuelve a salir rosa en medio del lodo qué hacen las manos durante ese tiempo hay que ver siempre lo que hacen las manos y bien la izquierda lo hemos visto siempre sostiene el saco y la derecha y bien la derecha al cabo de un momento la veo allá en el extremo de su brazo extendido al máximo en el eje de la clavícula si puede decirse así o mejor hacerse que se abre y vuelve a cerrarse en el lodo se abre y vuelve a cerrarse es otro de mis recursos este pequeño gesto me ayuda no sé por qué

Mas si las palabras iniciales de **L'Image** muestran la continuidad del flujo de la conciencia por asir los objetos en un tiempo constantemente anulado como tiempo a poco que despierta en cada significado del significante, Beckett parece rehuir una interrupción de la imagen dislocada que proyecta la conciencia ante el mundo exterior. Las líneas finales de ese texto afirman esa creación única, distinta, casi inocente, de crítica, de la imagen agarrotada en la boca y en la mano del escriba, a distancia, siempre a distancia, del barro, aquí metáfora de la palabra:

(...) pequeños yo ya no veo al perro ya no nos veo la escena está desocupada algunas bestias los carneros que se dirían de granito que aflora un caballo que no había visto de pie inmóvil espinazo curvado cabeza baja las bestias saben azul y blanco del cielo mañana de abril bajo el lodo se acabó ya está hecho esto se apaga la escena se queda vacía algunas bestias luego se apaga no más azul yo me quedo allá abajo a la derecha en el lodo la mano se abre y se vuelve a cerrar eso ayuda que se vaya me doy cuenta de que sonrío aún ya no vale la pena desde hace tiempo ya no vale la pena la lengua vuelve a salir va al lodo me quedo así ya no sed la lengua vuelve a entrar la boca se cierra de nuevo debe hacer una línea recta ahora ya está hice la imagen.

2. Mas, ¿qué personaje es el que alcanza a observar o crear, actuar o hacer, o transcribir aquello de lo que se habla en **L'Image**? Es un Yo desde luego, que observa más bien el entorno de creación (y por tanto libre), o mejor aún, un entorno exento de creación, pues no hay transformación ni, en puridad, se habla de algo, de la lengua quizás, desde luego, pero como correlato de una disposición de la escritura hilada en el tiempo inestable de una memoria que queda agotada a poco que nombra. «No es que el

texto trate acerca de algo, sino que es algo en sí mismo», escribió Beckett respecto del *Finnegan's Wake* de James Joyce, palabras que bien podrían aplicárselas a *L'Image* (y a otras obras del propio Beckett desde luego). Pero esta epopeya del lenguaje tiene su interés inmediato como aventura literaria en el creador de la novela contemporánea, en Flaubert. Fue precisamente el autor de *Madame Bovary* quien escribió (en carta a Louise Colet, 16-1-1852):

Lo que me parece bello, lo que me gustaría hacer, es un libro sobre nada, sin ataduras exteriores, que se sostendría por él mismo, por la fuerza interior de su estilo, del mismo modo que la tierra se sostiene en el aire sin que nada la sujete.

Puesto que es una construcción mental (y no en el sentido de que exista una representación literaria o imaginativa que no lo sea) intenta «desordenar» un orden real que, sincera y paradójicamente no existe, en cuanto es un orden inexistente de objetos cuyas palabras ahora no serían sino objetos que para ser significativos necesitan conservar su estatuto absoluto de no decir nada, si así puede hablarse, ya no porque no signifiquen nada, sino porque la imaginación ha quedado agotada de mundo, de mundo extrasomático. Es como si el discurso hubiera desaparecido, fuera imposible, consciente además el autor de que la realidad no puede ya verter sentido al escriba, que ahora, al término del agotador proceso de construir signos, advierte su desacralización, su imposibilidad de ordenar aquello que imaginativamente ha puesto en esa construcción mental. En *Textes pour rien* (1955) queda la elocuencia de ese estatismo, de esa ausencia de movimiento, o mejor, de ese ir y venir no de un lugar a otro sino de una palabra a otra que queda negada al instante de nacer, como si fueran organismos escapando a su definición mutando en cada fracción de intermitencia verbalizada, acaso el caos:

No recuerdo haber venido, nunca podré irme, mi pequeño mundo, tengo los ojos cerrados y siento en la mejilla el humus áspero y húmedo, mi sombrero ha caído, no ha caído lejos o el viento se lo ha llevado lejos. Lo apreciaba mucho. Ora es la mar, ora la montaña, a veces ha sido el bosque, la ciudad, también el llano, también probé en el llano, me he dejado por muerto en todos los rincones, de hambre, de vejez, acabado, ahogado, y después sin razón, muchas veces sin razón, por hastío, rebufo, un último suspiro, y los aposentos, de mi hermosa muerte, en la cuna, hundiéndose bajo mis penates, y siempre refunfuñando, las mismas frases, las mismas historias, las mismas preguntas y respuestas, ingenuo, basta, al límite de mi mundo de ignorante, jamás una imprecación, no tan tonto, o quizá no recuerde.

¿No es esta postura, en el fondo, una aplicación práctica de aquella constatación de Goethe, cuando escribía: “Hablamos demasiado, deberíamos hablar menos y dibujar más?”. Goethe iba más lejos en su reflexión, hablaba de renunciar al habla por

contraposición al funcionamiento de la naturaleza, de la naturaleza orgánica (contraponiendo naturaleza/cultura, etc.) para comunicar lo que se considerara necesario mediando tan sólo formas y bocetos, así lo escribía:

Aquella higuera, el reptil, el capullo en mi ventana, aguardando quedamente su futuro, son portentosas rúbricas. Una persona capaz de descifrar su significado pronto sería capaz de prescindir de la palabra y la escritura. Cuantas más vueltas le doy, más siento algo fútil, mediocre, incluso destartalado en el lenguaje. Por contra, la gravedad de la naturaleza y su silencio me sobrecogen, cuando estoy a cara con ella, sin distracción.

Sin embargo, no se puede olvidar que el escepticismo (algunos prefieren hablar de nihilismo) beckettiano o, mejor dicho, el *factum* moral de soledad existencial al que queda constreñida su literatura, queda afirmada en la entrevista mantenida con Georges Duthuit en 1949 acerca del pintor Tal Coat. A la pregunta “¿Y qué prefiere?” Beckett responde:

La expresión de que no hay nada que expresar, nada con qué expresarle, nada desde donde expresarle, no poder expresarlo, no querer expresarle, junto con la obligación de expresarlo.

Es más, la visión beckettiana de la lengua y la literatura está mediatizada por Schopenhauer y Fritz Mauthner (*Contribuciones a una crítica del lenguaje*, 1901). Y ello en la medida que Mauthner consideraba que los nombres no serían sino construcciones mantenidas de modo artificial. Y Schopenhauer se adscribía a una definición del arte como “la contemplación del mundo independiente del principio de razón”. Así, las cosas nombradas no contribuirían a un nivel formal de conocimiento, de verdad. Postura que a Beckett no le parece sino confirmar sus pretensiones de considerar al lenguaje como el principio del lenguaje sin sentido. De tal suerte que en la literatura beckettiana ya no cabe traspasar los límites del lenguaje pues, siguiendo a Mauthner, sólo cabe el silencio, acaso la renuncia y el acceso a un ascetismo próximo a un misticismo de la palabra. De aquí, asimismo, la negatividad o el escepticismo del que hablamos, al cual no hay más que un paso: se establece pues la dicotomía lenguaje / literatura fundamento de la realidad beckettiana. No en vano en *Proust* afirma consecuentemente que “no hay comunicación porque no hay medios de comunicación”.

Es más, si no hay nada de qué hablar, o mejor dicho, si hablar es el eje sobre lo que se construye en sentido del sinsentido, hablar entonces es un constante hurgar en los sonidos (armónicos, perecederos al instante) sin ánimo de cambiar o modificar nada. Este es el hecho que evalúa Beckett en una de sus primeras novelas *Mercier et Camier* (escrita en 1946, publicada en 1970), antesala de sus obras dramáticas y donde el tiempo y el tedio, la inapetencia del fluir verbal ya aparecen anunciando *En Attendant Godot*:

Si no tenemos nada que decir, dijo Camier, no digamos nada. Tenemos cosas que decir, dijo Mercier. ¿Entonces por qué no podemos decirlas?, dijo Camier. No podemos, dijo Mercier. Entonces callemos, dijo Camier. Pero lo intentamos, dijo Mercier.

Es el verbo sobre el que asienta la estructura espacial de la obra, el tiempo y acaso la lluvia que no distrae un solitario instante a la pareja protagonista (las parejas será una constante en las obras de Beckett) y la acción, una ausencia de intriga que anuncia nada, vacío y silencio más silencio ni siquiera roto, antes al contrario suscitado, cuando la voz se agota en el momento en que se anuncia:

*¿Qué van a tomar?, dijo el cantinero.
Cuando lo necesitemos se lo haremos saber, dijo Camier.
¿Qué van a tomar?, dijo el cantinero.
Lo mismo de antes, dijo Mercier.
No le han servido, dijo el cantinero.
Lo mismo que el caballero, dijo Mercier.
El cantinero miró el vaso vacío de Camier.
No recuerdo qué era, dijo.
Yo tampoco, dijo Camier.
Yo nunca lo supe, dijo Mercier.*

Pero ni siquiera la turbación sonora-literaria descriptiva del ambiente de **Mercier et Camier** queda sometida al anuncio del sinsentido de la acción:

Y en la oscuridad él también podía oír mejor, podía escuchar los sonidos de los que el largo día lo había abstenido, murmullos humanos por ejemplo, y la lluvia sobre el agua.

Nada hay pues que anule el tiempo irremediable del espacio eterno en que queda asumido el diálogo impuesto en los dos personajes. Y el silencio, un silencio que tendrá su antecedente literario en el Rimbaud de **Une saison en enfer** (1873) en donde escribe (“L’Impossible” y “Matin”):

*O pureté, pureté! C'est cette minute d'éveil qui m'a donné la vision de la pureté!
Je ne sais plus parler!*

3. Si ahora elegimos otro texto de Samuel Beckett, **De positions** (1950), es por una cuestión significativa del sentido que guía nuestro estudio: cómo el escriba construye su propio mundo en tanto es él quien hace significativo el mundo. Y el texto referido puede ejemplificar la cuestión tratada. Aquí ya no es la conciencia la que se intenta hacer hablar, esta es la cuestión. No es la conciencia aún siendo ella la que está escribiendo, pensando, reflexionando, actuando, describiendo la actuación de los

músculos que proveerán de movimiento a las extremidades en una actividad animal en la cual, desaparecida ficticiamente la conciencia humana (por mor del acuerdo tácito narrativo), los movimientos semejan animales cartesianos («máquinas» deambulando por un territorio inhóspito), aún por descubrir merced al puro instinto de supervivencia y que en cualquier caso, reducido el hombre a esa pura posición mecánica, diríamos que la actividad cognoscitiva se ha puesto entre paréntesis, ese fluir gelatinoso de la conciencia dirigiendo los músculos y la anulada consciencia de sí; queda, si cabe, la memoria, aunque una memoria animal que correspondería a una especie ya no humana, sino disminuida en la percepción del peligro. Por más que ese peligro así sea atisbado por cualquier mamífero, en Beckett queda reducido al puro instante vacilante, en una desorientación geográfica, al igual que en *Imagination morte imaginez* (1965), por ejemplo, rozando siquiera el absurdo de unos signos gramaticales rotos por la propia descripción.

El ojo ahora no es mirada, ni el ojo que deglute el mundo, “el punto de entrada del mundo” en frase feliz de San Agustín (*Confesiones*). Pero los ojos para Beckett asumen la condición morfológica antes que la fisiológica. Para Beckett el ojo está ahí, sin ver más que las cosas inertes (siendo el ojo ya inerte), objetos barnizados de palabras, un museo de signos inhabilitados desde el tiempo y en un espacio sin metáforas. El ojo apenas tiene un foco de inicio de percepción, apenas recibe estímulos que permitan la acción. Es cierto que el ojo beckettiano ve, pero apenas es el ojo de una cámara cinematográfica: está ahí, no prejuzga ni juzga, ni siquiera puede decirse que observa. Se ve, pero no tiene importancia el objeto visto (u observado), no tiene nombre significativo para el ojo, tampoco valor. Además, el ojo no deja de ser sino el único reducto, al lado de la boca, del hombre descuartizado por las palabras.

Berkeley está detrás de esta concepción beckettiana tal como queda expresado en el ensayo *Proust*, y la poética y estética beckettiana anclada en el “*esse est percipi*” (*ser es ser percibido*). Si Berkeley va más allá de Descartes ahogado en la *res extensa* es para caer en un inmanentismo. La realidad será así el conjunto de contenidos de conciencia. Y la acción desatendida y reducida a los hechos contingentes. Es el pesimismo de la inacción, el teatro conservador, y en el contexto de la época de la posguerra, la de los años cincuenta.

Sin embargo, en *Film* (1964) Beckett aplicará esta estética (formalmente una poética) en el ambiente, en la puesta en escena, como marco para el argumento. Apunta estas indicaciones berkelianas muy precisas:

Esse est percipi.

Suprimida toda percepción ajena, animal, humana, divina, manteniéndose autopercepción.

Búsqueda del no-ser en huida de percepción ajena desbaratada por ineludibilidad de autopercepción.

Sólo un atisbo de conciencia parece fluir del mundo de Beckett como una hemorragia interna dislocada, sorpresiva, en un momento preciso, después de ese caminar de los músculos zigzagueantes ante un lector mental cuyos signos conforman la ruptura de una historia a cada instante que ésta parece anunciarse: «¿Dónde pues le espera ella, la vida, con relación a su punto de partida, al punto más bien en que tuvo de pronto conciencia de haber partido, arriba o abajo?»

Está cabeza descubierta, pies descalzos, y vestido con un jersey y un pantalón ceñido demasiado corto, sus manos se lo han dicho, y redicho, y sus pies, tocándose uno a otro y frotándose contra las piernas, a lo largo de la pantorrilla y de la tibia. Con este aspecto vagamente penitenciario ninguno de sus recuerdos responde aún, pero todos poseen pesadez, en este terreno, amplitud y espesor. La gran cabeza donde sufre no es más que una risa, se vá, volverá. Un día se verá, toda la parte delantera, del pecho a los pies, y los brazos, y finalmente las manos, detenidamente, revés y palma, primero rígidas al extremo del brazo, luego completamente cerca, temblorosas, bajo los ojos. Se detiene, por vez primera desde que se sabe en marcha, un pie delante del otro, el más alto todo a lo largo, el más bajo sobre la punta, y espera que eso se decida. Luego reanuda la marcha. No va a tientas, a pesar de la oscuridad, no extiende los brazos, no abre desmesuradamente las manos, no retiene los pies antes de posarlos (...)

Podemos afirmar que cuando se ha perdido el sentido del lenguaje, de la sintaxis, también se ha perdido el sentido del mundo establecido. O dicho de otro modo, acaso se haya ganado el sentido del sinsentido, otro lenguaje capaz de explicar el mundo (el espacio y el tiempo, pero también el discurrir cotidiano) del reino animal-humano.

4. Es más, el discurso beckettiano pasa a ser entonces un antidiscurso, pero elaborado y diseñado para emplazar ante sus límites la realidad de la cara de nuestro tiempo, con franqueza y consciente de su delirante revolución de los temas novelescos. Antidiscurso del cual acaso no sea consciente ni el propio Beckett, por el hecho de asumir la imposibilidad de la literatura para salvar al ser humano de la soledad y la angustia. Un singular ejemplo de cómo el individuo humano llega a establecer un relato en donde el pensamiento se ha establecido en lo que supuestamente es un hilo discontinuo de frases (además de los ya reseñados *L'Image* y *De Positions*), se encuentra en *En Attendant Godot*, en el relato monótono / monólogo del personaje Lucky (Acto primero) cuando Pozzo, a instancias de Vladimiro, le exige que elabore un pensamiento, un discurso. Lucky recita, poseído quizás (he aquí el centro de la crítica) por un raptó de éxtasis o de locura, un largo, abrupto y caótico monólogo de setecientas ochenta palabras:

Habiendo sido dada la existencia tal como surge de los recientes trabajos públicos de Poinçon y Wattmann de un Dios personal cuacuacuacua de

barba blanca cuacua fuera del tiempo del espacio que desde lo alto de su divina apatía su divina atambía su divina afasía nos quiere mucho con algunas excepciones no se sabe por qué pero eso llegará y sufre tanto como la divina Miranda con aquellos que son no se sabe por qué pero hay tiempo en el tormento en el fuego así que el fuego las llamas a poco que duren un poco y quién lo puede dudar incendiarán las vigas a saber llevarán el infierno a las nubes tan azules por momentos aún hoy y calmas tan calmas con una calma que no por ser intermitente es menos bien venida pero no nos adelantemos y visto de otra parte que a continuación de las búsquedas inacabadas no anticipemos (...)

El relato finaliza en la confusión y pérdida de la noción, en la fatiga de Lucky quien ayudado por Pozzo logra apaciguar el tremendo esfuerzo realizado al decidirse a colocarle el sombrero, sin el cual Lucky es incapaz de pensar. Hechos simbólicos, puede creerse, sino fuera porque el acto teatral invalida tal simbolismo y obliga a considerar el discurso de Lucky en el terreno de la ficción, el de la “tragedia” en la misma medida que las palabras significan la claudicación del personaje en su ficción y la revelación del principio ideológico beckettiano.

En este texto la capacidad de abstracción ha sido convertida en un fluir explosivo de voces encadenadas sin hilo de continuidad, una verborrea inclemente. Podría decirse que absurda sino fuera porque el autor (el escriba Beckett) es consciente de ese desgarrro, y el personaje Lucky cumple su función teatral ante los ojos de quien desde el lenguaje participa de ese desgarrro desde el patio de butacas. Tal vez podría hablarse del equivalente con voces animales, pero no humanas podríamos creer (A. Carrel diría que el pensamiento es hijo tanto de las secreciones internas como de la corteza cerebral), por cuanto el pensamiento anuncia una relación de contextualidad, de confrontación de proposiciones, de signos no vacíos, expuestos a relaciones de verbos y nombres, a un entrelazamiento, pues solamente si se aísla cada cosa del resto es como se anula el discurso. Platón en *El Sofista* denomina a esta combinación de ideas sympleké. El relato monótono de Lucky no sería, desde este punto de vista, sino la expurgación animal de una voz profiriendo el “grito alfabético” de animalidad, la ruptura total del discurso, por tanto del pensamiento por lo que concierne a la continuidad de proposiciones y a una lógica interna; en el extremo, sería la parodia y la crítica del discurso contemporáneo.

Tal desconceptualización dictada por Lucky en una tromba de palabras en donde las ideas quedan enmascaradas en una desarmonía cuidadosamente cifrada contrasta, por ejemplo, con el discurso de Salvatore en *El nombre de la rosa* de Umberto Eco:

“¡Penitenciágite! ¡Vide cuando draco venturus est a rodegarla el alama tuya! ¡La mortz est super nos! ¡Ruega que venga lo papa santo a lierar nos a malo de tutte las peccata! ¡Ah, ah, vos pladse ista nigromancia...! ¡Et mesmo jois m’es dols y placer m’es dolors...! ¡Cave il diablo! Semper

m'aguaita en algún canto para adentarme las tobillas...”

Ahora el discurso se propone no desalentar al oyente ni tan siquiera confundirlo sino mantener el concepto pero arrastrando detrás de él una lengua que es todas las lenguas y ninguna, una lengua enhebrada de todas las lenguas del mundo (una sutil Torre de Babel producto de la dispersión), pero que en cualquier caso no disimula la intelección aunque queda en franca crítica si esa lengua al alejarse de las reglas y normas puede permitirse la consideración de tal. Esta es justamente la proposición de Beckett: presentar el texto del lenguaje sin el fondo de inteligibilidad del lenguaje.

En *En Attendant Godot* pues, Beckett resuelve el escollo más importante de la obra, ese diálogo que no es sino “monólogo”, y sus protagonistas, Vladimir y Estragón, la imagen del uno en el otro (en lectura freudiana, el consciente y el inconsciente), un trasunto de la vida llena de esperas de esperas, en donde no hay ni muerte ni felicidad sino ausencia de tiempo y de memoria, por tanto de recuerdos (de imaginación o de capacidad para ella). En otras palabras, Beckett plantea el escenario en el “tiempo cero”, fuera de la historia, sin secuencias ni recuerdos al faltar referencias, es decir, sueños, pasiones, vidas singulares (como si de una especie no humana se tratara), por más que esa espera quede reducida a la venida del anhelado Godot. De ahí, asimismo, que ni el asombro ante nada ni nadie quede plasmado en esa débil línea que surca quien ya es incapaz de elegir a no ser una palabra anudada a otra por una gramática reducida hasta la exacerbación y difuminada, cuando no agrietada por la angustia consciente de un espectador absorto ante el discurso en el que se ve envuelto. Justamente porque ya no se encuentra sino la repetición de signos, voces, la incapacidad para una respuesta, un humor rechazado a poco de nacer.

En Attendant Godot se explicaría entonces por lo que está “ausente” del propio texto, del propio lenguaje absoluto, por lo inexistente en las figuras recreadas, anulada ya la imaginación incluso el propio pensar humano. ¿Será entonces el Verbo el protagonista, contrapunto del silencio infinito cosido al proyecto humano, ese Godot presente entre los hombres incapaces de percibir la realidad, en suma de conocer? Podemos afirmar que esta es la cuestión central. De ahí que el personaje beckettiano no procure sino ese hablar sólo en apariencia inconexo, esa Razón maquinal ya no dialéctica que reduce o agota hasta la exasperación las palabras; personajes inconscientes que en ocasiones no son conscientes tanto de su condena o rebeldía como de su situación en el mundo. “Todo lenguaje es una huída del lenguaje”, dice Moran, personaje de *Molloy* (1951). Un lenguaje absoluto, cerrado sobre sí mismo, sobre Godot, sobre el propio hombre, ahora reconocido no como divino sino como hombre solo, desconocedor de la angustia, de la acedía, de la melancolía, una hemorragia interna, física, orgánica.

Un silencio con palabras es la apuesta que le queda a Beckett después de haber

disuelto el *cogito* cartesiano y quedar prisionero de la subjetividad. Un ejemplo de ello puede quedar expresado en el siguiente texto extraído de *Worstward ho* (1983):

On. Say on. Be said on. Somehow on. Till nohow on. Said nohow on.

“Aún. Di aún. Sea dicho aún. De algún modo aún. Hasta en modo alguno aún. Dicho en modo aún” traduce Daniel Aguirre Oteiza. Texto representativo del estilo beckettiano después de alejarse del lenguaje de un Joyce y resolver su fascinación por las palabras regulándolas y redirigiendo su sentido al tiempo y al esqueleto mínimo verbal (de hecho es sabido los problemas graves que tuvo el propio Beckett, y la imposibilidad final en algunos de ellos, de traducir sus propios textos).

Desde estos supuestos Beckett se propondría rozar el cercano territorio de lo inexplicable (podremos decir que lo inexplicable no tiene valor como tal, sino se sitúan las coordenadas precisas de espacio y tiempo, etc.), la fina capa que envuelve el propio significado humano, el espacio integrado por el abstracto universo paralelo en donde reside lo estático, la apariencia inservible, el mundo de sombras difuminado y acaso invisible si no se dispone de anteojeras analíticas apropiadas. Por tanto, integrar el lenguaje en el significado de ese mundo abierto y cerrado lleva consigo crear un nuevo lenguaje, un conjunto de signos humanos con potencia suficiente para, escapando de la imaginación, alcanzar la racionalidad precisa; un lenguaje que intentaría describir tanto el sentido como el sinsentido de ese territorio. Pero el hecho de utilizar un lenguaje que propone agotar su propia capacidad de descripción, de erradicación de todo objeto superfluo, banal, le hace bucear en el testimonio de una realidad humana abrupta, vacía, oscura, áspera, la exacta cara de nuestro tiempo.

Ese vacío que empuja involuntariamente a los protagonistas al sinsentido de sus actos queda expuesto en el diálogo final de *En Attendant Godot*. Ahora los dos protagonistas hablan acaso para manifestar, por la propia inercia del lenguaje articulado (como si tuviera los atributos del lenguaje innato) la ineficacia del hecho de hablar, pues las palabras no llevan al resultado que ni siquiera es deseado. Ahora las palabras quedan como el resto de las imágenes que el espectador observa, como las miradas de Vladimir y Estragón que se dirigirán en el desarrollo de la conversación o como ellos mismos conducen sus movimientos corporales. Pero si la vista es uno de los pocos sentidos que Beckett deja vivos a ellos no así el sentido del lenguaje ni el deseo manifiesto de establecer un tiempo a sus esperas o estatismo:

*(Cada uno cogió una punta de la cuerda y tiraron. La cuerda se rompe.
Están a punto de caer.)*

VLADIMIR: No sirve para nada.

(Silencio.)

ESTRAGON: ¿Dices que mañana hay que volver?

VLADIMIR: Sí.

ESTRAGON: Pues traeremos una buena cuerda.

VLADIMIR: Eso es.

(Silencio.)

ESTRAGON: Didi.

VLADIMIR: Sí.

ESTRAGON: No puedo seguir así.

VLADIMIR: Eso es fácil de decir.

ESTRAGON: ¿Y si nos separásemos? Tal vez nos fuese mejor.

VLADIMIR: Nos ahorcaremos mañana. *(Pausa)* A menos que venga Godot.

ESTRAGON: ¿Y si viene?

VLADIMIR: Nos habremos salvado.

(Se quita el sombrero —el de Lucky—, mira el interior, pasa la mano por dentro, se lo sacude y se lo vuelve a poner.)

ESTRAGON: ¿Qué? ¿No vamos?

VLADIMIR: Súbete los pantalones.

ESTRAGON: ¿Cómo?

VLADIMIR: Súbete los pantalones.

ESTRAGON: ¿Que me quite los pantalones?

VLADIMIR: Súbete los pantalones.

ESTRAGON: Ah, sí, es cierto.

(Se sube los pantalones. Silencio.)

VLADIMIR: ¿Qué? ¿Nos vamos?

ESTRAGON: Vamos.

(No se mueven.)

5. Por más que Beckett no pueda escapar a un solipsismo que le lleva a esa solitaria capacidad de hablar mediante palabras “muertas” al poco de haber nacido, signos correosos al borde de la mudez, a la mudez absoluta en *Acte san paroles* (1957), a las puertas de la inanición del lenguaje; acaso porque el deseo de no dislocar palabra y vida persiga restañar la herida abierta por la acción de la palabra en el mundo, la cual en tanto creación humana hace imposible conocer el último refugio de un lenguaje que escapa al conocimiento del mundo. Maurice Blanchot ha expresado este sentido en *La part du feu* (1949) al considerar, como Beckett, la no vinculación ni natural ni por necesidad de las palabras con la realidad:

Pronuncio mi nombre y es como si pronunciara mi sentencia de muerte; me separo de mí mismo y dejo de ser mi presencia o mi realidad, para convertirme en la presencia objetiva e impersonal de mi nombre, que está más allá de mí y cuya petrificada inmovilidad hace las veces de una lápida que descansa sobre el vacío.

Escribir, para Beckett, al igual que lo fue para Flaubert, no sería entonces sino ejercer una función de escriba casi animal, poseída de todas las necesidades más propias e íntimas, aunque con resultados opuestos completamente pero integrado en la tradición anglosajona. En *L’Innommable* se lee:

Debes seguir, no puedo seguir, debes seguir, seguiré, debes decir palabras, mientras haya alguna, hasta que me encuentren, hasta que me digan.

Beckett deja, pues, al hombre a expensas de la realidad, que no es sino la *res extensa* cartesiana, a la que considera imposible ya no de aprehender sino de conocer, y en la que se sustenta su concepción metafísica del hombre. Es más, si al hombre se le *escapa* el mundo hay que señalar entonces “la impenetrabilidad de lo que no es *cosa mentale*”, como señala en *Proust*. Pero tal *res extensa* Beckett la deja flotando en el tiempo al no asirla en el espacio, creando todas las voces de sus personajes un coro donde sólo una voz se distingue, que es la de todos y la de nadie, innombrable voz que ampara el discurso quebrado del cuerpo (como lo evidencia la escisión, el descuartizamiento físico de los personajes). Para desbloquear este dualismo cartesiano (*res cogitans* / *res extensa*) no cabe ya en Beckett argumentos: el cuerpo queda inmerso en la imposible gramática de las palabras (del lenguaje) sin posibilidad de conocer las causas y los efectos. El cuerpo no puede, desde este planteamiento, sino disolverse de sus atributos y encerrarse en el solipsismo, en la cárcel de la subjetividad. El “*Cogito, ergo sum*”, por tanto, es sustituido por el “*Fallor, ergo sum*” (“*Me engaño, luego existo*”) como afirma en *Proust*. Y esta es la cuestión: la constante reconstrucción de la materia e inmersión dualista por más que tal dualismo adquiriera en Beckett tintes diferentes a los de Descartes en su negación de Dios. Y por más que algunos críticos hayan entrevisto en *Godot* al Dios católico sobrevolando la nebulosa sintáctica de la escritura beckettiana y tener el testimonio del propio autor, acaso irrelevante según cómo se analice: “Si supiera quién es *Godot* lo habría dicho y no hubiera escrito la obra”.

6. Puede creerse que a la luz de estas premisas la actualidad de Beckett es evidente, así lo sea en una isla literaria imposible: sitúa al hombre ante la disyuntiva de una correosa conciencia que elude por instantes el progreso de la humanidad, y también por instantes queda angustiada en el momento de reflexionar sobre el sentido de sus pasos. Se dirá que ha quedado agotado de lenguaje. De acuerdo, pero es justamente el lenguaje el que le permite expresar esa indescifrable sombra de la conciencia que palpita y destella en cada palabra (por ejemplo) de *L’Image*. Esta es la cuestión. Y sin embargo la aventura queda rota a poco que se destripe el cometido central, lúcido de la conciencia: queda aferrado a la cultura, a la actividad animal pero en cuanto humana. Diríamos que Beckett no puede eludir ese instante en que anulando la persona asume, por el hecho mismo de que es un humano quien piensa, manipula, se observa, percibe, deglute y ansía un cumplimiento de su proyecto, la propia conciencia de su fracaso. Beckett hablará entonces de vida, con la consciencia lúcida de quien ha encontrado el límite de sus propios recursos, o lo que es lo mismo, de incursión abismal por el vacío de las palabras en cuanto ellas construyen un mundo, acaso el Mundo.

Se ha situado, dicho de otro modo, o ha deseado situarse podíamos decir en sentido estricto, en ese lugar donde Dios dicta el sentido de las cosas (el lenguaje), el de los objetos-productos que ha dejado en franquicia al hombre. Sólo que Dios no existe, Beckett tampoco es Dios y, en fin, Beckett ha destruido el lenguaje con la pretensión de construir la destrucción del sinsentido. No es a través del lenguaje como se llega a Dios, ni a través de Beckett: sólo desde un lenguaje que asuma sus límites orgánicos dentro del sujeto que da sentido al mundo y entendiendo el lenguaje como entramado en la realidad construida o por desentrañar podrá alcanzarse el sentido que Beckett no pudo desvelar por quedar prisionero del *cogito*.

Es más, el hecho de que en Beckett se encuentre tal reflexión sobre la escritura, y rompiendo el esquema clásico de comunicación-emisor en sentido literario nos llevaría a plantear el discurso desde el otro lado de la escritura, desde el anverso del análisis académico. Brevemente: la apuesta beckettiana tendría que ver a nuestro juicio con la representación (teatral o no) de individuos sometidos a la mudez absoluta o al autismo en cuanto captación de las cosas-objetos se refiere. Sólo que ahora esas cosas-objetos adquieren la propiedad de humanas, no son objetos puros no trabajados por el hombre; antes que meros artificios “naturales” (la rama empleada por un gorila a modo de bastón para ayuda en el vadeo de un río, la paja del chimpancé para alimentarse de termitas, etc.) tales objetos, y esta es la cuestión fundamental, serían objetos que el hombre desentraña de la realidad, que le hacen hombre en cuanto nombra. He aquí como el nombre discurre por la historia del proceso de hominización: nombrar, al margen del poder de la palabra, es desarrollar la cultura extrasomática, también la intersomática, pero antropológicamente Beckett se situaría en el orden imposible (por metáfora acaso, por lógica interna al enunciado de la narración) de la ingenuidad originaria del ancestro hominoide, o del primate.

7. Y sin embargo, parece necesario constatar que el lenguaje humano no es ni puede ser, por imperativos del propio hacer humano, perfecto, sino *infecto*. Y que por tanto, los objetos a los que hacemos referencia (y frente a Beckett) son producto de la actividad práctica humana *in fieri*, inacabada siempre, en constante evolución y consideración.

Y ello constatando la capacidad de los signos en el desarrollo humano del discurso, su capacidad de sustituir los objetos y alcanzar la capacidad de construir palabras que ya no designan ningún objeto. No es otro el significado que poseemos desde los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*. 11, 223):

Los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales, no por el discurso hablado —pues los grajos y papagayos usan sonidos articulados—, sino por el discurso interior; ni difiere tampoco por la simple

representación (phantasia), pues también los animales la poseen, sino por las impresiones creadas por inferencia y combinación. Esto lleva al hombre a poseer una idea de conexión, y de este modo llega al concepto de signo, que tiene la forma siguiente: Si esto, entonces aquello'. Por tanto, la existencia de un signo deriva de la naturaleza y constitución del hombre.

No es otro el significado que puede deducirse, por ejemplo, de la lectura del monólogo de ***En Attendant Godot***: sucede, si seguimos tal lectura, que en tal discurso ininteligible el hombre ya no es dueño de su lenguaje, o que tal exclamación de ininteligibilidad no remite a ningún objeto conocido o fabricado (y asumiendo el pensamiento estoico), o que si ese objeto es nombrado (en tanto Beckett emplea Ideas, conceptos o acciones: léase “cuacuacuacua”, “fuego”, “Dios”, “ser”, “inacabado”, “intermitente”, etc.) queda desintegrado en la frase orgánica capaz de dar sentido al discurso, al orden lógico del pensamiento tal como lo enunciara Platón en ***Fedro*** (264 c.):

Todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medios y extremos, y que al escribirlo, se combinen entre sí y con el todo.

Al suprimir las referencias explícitas al objeto, o distorsionar el discurso del personaje Lucky, Beckett con evidencia manifiesta nos remite a esa relación individuo-habla-lenguaje-escritura, mas destruyendo el sentido y más con el propósito de demostrar una supuesta imposibilidad del lenguaje, por manifestar la realidad acaso científica o del pensamiento que por hacer evidente la ignorancia del hombre. No en vano Susan Sontag pudo escribir, como si tuviera presente la representación de ***En Attendant Godot*** en Sarajevo:

Es lo único en lo que puedo tener algo de autoridad. La literatura puede explicarnos cómo es el mundo. Significa conocimiento, el pasaporte para tener una larga vida en una zona de libertad.

La cuestión puede plantearse en estos términos: Beckett no estaría hablando del hombre “integrado” en el espacio “natural”, el de la realidad fenoménica como de la desculturación o deshumanización (“Toma tu barco y huye, hombre feliz, a vela desplegada, de cualquier forma de cultura”, decía Epicuro). Es decir, todas las fases de la escritura beckettiana, de enmascaramiento, reducción gramatical, minimalismo, neutralización de los personajes tendría el sentido de despojar al hombre de aquellos atributos que le significan: emoción, capacidad visual, orientación espacial, pasión, inteligencia... Si quedan anulados, o disminuidos en su tendencia algunos, si no todos, la primacía del estadio “metafísico” natural sobrepasaría al cultural, el territorio de la *civitas*, del orden social e individual, el terreno de la moral y la ética... Y tal visión ideal no significa la existencia humana sino un estado mental capaz de poner en el

límite de tensión al lenguaje. Es una construcción mental, antes que una interpretación del hombre. Sin embargo, como tal pretensión es imposible, Beckett se sostiene en el límite o frontera de la palabra (hecho cultural) y la ficción narratológica de instantes, momentos individuales, sujetos sometidos al dominio de su autor, y supuesto que esos individuos vivan en el relato. Esta es la cuestión que plantean textos, por ejemplo, de los años sesenta, como *Bing* (1965) o *Imagination morte imaginez*. En suma, palabras que no desean interpretación, ni tampoco interpretar.

Así inicia Beckett *Imagination morte imaginez*:

Ni rastro de vida, te dices, bah, buen asunto, imaginación no muerta, sí, bueno, imaginación muerta imagina. Islas, aguas, azur, verdura, mirada, pff, desvanecida, sinfín, omite. Hasta toda blanca en la blancura la redonda. Sin entrada, entra, mide. Diámetro ochenta centímetros, misma distancia del suelo a la cima de la bóveda. Dos diámetros en ángulo recto AB CD dividen en semicírculos ACB BDA el suelo blanco. Dos cuerpos blancos tendidos en el suelo, cada uno en semicírculo. También blanca la bóveda y el muro curvado altura cuarenta centímetros sobre el que se apoya.

Y así concluye *Bing*:

Hop fijo último fuera piernas juntas como cosidas talones juntos ángulo recto manos laxas abiertas cara fuera frente activa ojos blancos invisibles fija faz acabados. Dado rosa casi un metro invisible desnudo blanco todo sabido fuera dentro acabado. Techo blanco nunca visto bing antes apenas casi nunca un segundo suelo blanco nunca visto quizá por aquí. Bing antes apenas quizás un sentido una naturaleza un segundo casi nunca azul y blanco al viento de memoria nunca más. Caras blancas sin trazos una sola luminosa blanca infinita sinó sabido que no. Luz calor todo sabido todo blanco corazón soplo sin son. Frente activa ojos blancos fija faz viejo bing último susurro quizá no sólo un segundo ojo deslucido negro y blanco semicerrado largas pestañas suplicando bing silencio hop acabado.

En cualquier caso el recurso (constante en la literatura beckettiana) al desguace lingüístico alcanza uno de sus propósitos: el referente del objeto, la palabra, es desgajado del objeto y asume un concepto que niega hasta el límite el alambicado desajuste de la ignorancia humana asumida históricamente. De tal suerte que el vacío creado por tal artimaña (o artilugio escritural) aísla el orden discursivo y obliga a entrar al espectador-lector en el ámbito ambiguo de la aliteraridad, la afasia y el contagio autista de una absurdidad en modo alguno existencial sino ficticia. Solo que el conocimiento que plantea Beckett nos parece cercano a un mecanismo de relojería calculado para desembarazarse de una literatura que implica la consciencia de lo que no puede ser, paradójicamente: es así el objeto, es así la palabra que define tal objeto; sólo el concepto puede deslindar los propósitos escriturales. Pero tal literatura, tensada sobre

el no-conocimiento, sobre la *incompletud* (permítasenos el neologismo) del lenguaje, queda como prueba de lo que acaso fue el primer paso del hombre en su encuentro con la palabra: el silencio, el silencio espeso del latido de la conciencia en soledad. Así pues no hay salvación posible ni siquiera mediante el lenguaje. Desaparece la concepción de un *sujeto* ligado al mundo (*more cartesiano*) al que se apelaba desde *Proust* y el dualismo *objeto/sujeto* queda intacto beckettianamente hablando, pues en el fluir discursivo de las obras de Beckett se va afirmando ese distanciamiento respecto del sujeto, esa despersonalización y objetivación expresada reiteradamente y que puede ser ejemplificada en un pasaje de **Worstward ho**:

Di un cuerpo. Donde ninguno. Sin mente. Donde ninguna. Al menos eso. Un sitio. Donde ninguno. Para el cuerpo. Que esté. Que entre. Salga. Vuelva. No. No se sale. No se vuelve. Sólo se está. Dentro. Dentro aún. Quietos.

Puede creerse que acaso el propósito final de la literatura de Beckett no sea sino situarse en ese territorio imposible en donde la palabra no tiene ya sentido, ni color ni música ni sonoridad ni armonía en relación al hombre que la ha creado, en relación a quien, supuestamente, no le define ya, como si fuera una excrecencia añadida y con funcionalidad propia. Excluido el ser humano de su protagonismo, la palabra ya no es sino una parodia, un juego exquisito a-humano (quizás no inhumano), pero independiente entonces de quien lo ejercía hasta entonces, de quien le daba la vida y era indisoluble con ella. La última etapa de la evolución beckettiana parece confirmar esta tendencia, esta agonía solitaria de la cultura humana. Mas parece que al querer aislar el lenguaje (así sea desde la crítica ácida a la existencia humana) se aísla al hombre, esta es la cuestión. Se aísla el resultado de un ser humano animal y deja la incógnita o variable humana cercenada de su contradicción, su evolución y su sintaxis hasta ahora ligada a la civilización, por más que tal empeño sea en sí mismo imposible. Pero si el metalenguaje domina la obra beckettiana desde al menos **L'innommable**, su literatura queda refugiada en la reflexión del lenguaje (y la ficción consecuente), en un refugio que aísla al hombre y al mundo.

Será pues esa imposibilidad de no decir nada la que conceda a la *boca* la posibilidad de decir mediante palabras aquello de lo que no se puede hablar, paradójicamente. Será pues imposible callar, como ya lo advirtió Jacques Derrida. Será pues imposible abrir esa *boca* (así sea boca que apenas pertenece en la ficción a un humano) y no dejar que el dolor, la expresión y el deseo no se invoquen en signos, en fonemas o en palabras. El silencio es imposible: hay que escribirlo. No de otro modo se puede proclamar, si ello fuera posible sin caer en el infantilismo científico, la relatividad subjetiva de todo conocimiento.

Borges acaso haya expresado con precisión cómo el lenguaje entra en la vida cargado de sentido y especificidad y a la vez con el nuevo sentido que el hombre debe

darle: “Un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos” (Prólogo a *El oro de los tigres*, 1972). Pero en Beckett encontramos la recurrencia constante de la literatura navegando por ese territorio-isla en donde las palabras no logran captar la memoria de las personas... quedando deglutidas por una boca que no es sino el único residuo de un cuerpo ya no agotado de mundo sino consumido entero por él. No extraña además su condena del realismo, y por tanto, aquello que el sujeto /observador /artista incluso contempla, observa, percibe será arte, o lo que es lo mismo la “cosa-en-sí”, la “afirmación ideal e inmaterial de la esencia de una belleza única, de un mundo único (...), “realidad invisible” que condena la vida del cuerpo en la tierra como un castigo y revela el sentido de la palabra: *defunctus*” (*Proust*, 1931).

Y ello sin considerar que la *palabra* y el *lenguaje* significan acción, *logos*, movimiento, y por tanto reflexión y conocimiento, una conciencia ya no envuelta en indeterminados signos puesto que son tales signos los que hacen *significativo* el pensamiento, la reflexión, el *logos*. De ahí que si se niega esa capacidad de los signos (por un supuesto o intrigante modo de concebir una mutación significativa del lenguaje...) el empeño de Beckett alcanza entonces todo su valor como el negativo fotográfico de lo que es la literatura. No en vano se atrevió a escribir en su *Proust* que “el arte es la apoteosis de la soledad”. Esta es la cuestión.

Antropología materialista de la escritura

Mariano Arias

Resumen

La escritura ha sido estudiada desde distintas disciplinas, fundamentalmente desde el territorio de la antropología de campo. Desde hace una decena de años diferentes estudios han clarificado distintos terrenos de investigación: tal hecho puede ser inscrito en el terreno de las que denominamos Teorías de la escritura; nos referimos explícitamente a la Sociología, al Psicoanálisis, a la Antropología cultural y a la interpretación literaria Positivista e historicista.

Sin embargo, tales disciplinas adolecen de un tratamiento filosófico desde los presupuestos del materialismo filosófico. El empeño de esta comunicación, por tanto, es perfilar las que a nuestro juicio deberían ser las líneas a seguir para alcanzar tal empresa. Lo que presentamos aquí no es sino el resumen de un trabajo con futuro de tesis doctoral (dirigida por el catedrático Alberto Hidalgo), y encuadrado en las directrices del materialismo de Gustavo Bueno.

Para el planteamiento del problema nos vamos a circunscribir a algunos de aquellos aspectos centrales de la investigación, dejando fuera del análisis aspectos doctrinales y analíticos de enorme fuerza y consistencia que conforman el eje de nuestra investigación.

De hecho, nos referiremos tan sólo a dos aspectos que están en la base del método materialista que aplicamos a la escritura: 1) La idea de Hombre y 2) El espacio antropológico.

Desde estas coordenadas vamos a defender la siguiente tesis: desde la escritura (diferenciada de las directrices del régimen oral), desde el "pensamiento escrito", las Ideas de Dios, Hombre, Realidad, Verdad, Ente, Materia, etc. provienen no de un mundo celestial impensable dialécticamente por su "áurea celestial" sino de la "tierra misma". Por lo mismo, la escritura lo que confirmará será la eficacia de su discurso, de su trasposición al logos mismo en tanto la grafía instaura la ruptura del tiempo (a diferencia de la oralidad), trasposición que apela a contenidos en los cuales las Ideas se formalizan, desde la filosofía mundana, como el mensaje mismo que lleva en su interna dialéctica la posibilidad de dar cuenta del relato mítico, de la leyenda, el pensamiento propio de la agrafía, de la barbarie, el regreso al origen mismo de las Ideas. Esta es la cuestión.

La escritura, desde estos supuestos, surgirá con las primeras formas de sistematización técnica, ya no porque la escritura sirva para establecer gráficamente, "por escrito" (en tablillas de barro, papiros, etc.) las ideas, sino por el hecho mismo, evidente histórica y arqueológicamente, de fundar el pensamiento en un medio nuevo, un logos que disloca la capacidad humana hasta entonces lineal, plana podríamos decir. Tal ruptura lo es, en primer lugar, en el tiempo, en cuanto permite vaciar el pasado oral, ágrafo, y establecer la liberación del individuo, o mejor, de la persona, de las generaciones, retrotoyando el pasado e implantando un nuevo espectro de relaciones humanas, de interrelaciones recíprocas.

Por tanto, la escritura comporta herramientas propias que habrá que rastrear en el conjunto de ideas extraídas del material técnico y científico

1) La Idea de Hombre.

a) Sin perjuicio de los argumentos que se vayan introduciendo en sucesivos epígrafes, conviene señalar aquí el eje sobre el que pivota gran parte de la empresa acometida, y que podríamos esbozar en los términos que definen la Idea central de Hombre: este ensayo se escribe desde la era cibernética (y sin pretender agotar, ni mucho menos, con tal término, su concepto), en un «presente continuo», y por tanto supone un nivel de conocimientos tan impresionante como ninguna mente de hace cinco mil años podría prever, ni siquiera atisbar, como no era posible, por supuesto, que el pitecántropo previera la rueda, la rueca o la máquina de tejer; diríamos, desde luego, porque no era pertinente (Marx: «Cada época se plantea los problemas que puede resolver») ni históricamente posible, etc., pero justamente es la trayectoria evolutiva del saber del «Hombre» la que nos interesa aquí. Sin embargo, este conocimiento se engarza tan diferenciadamente, diríamos que se superpone y evoluciona, de tal suerte que todo el pasado entra en la historia del presente (por anamórfosis) triturando y a la vez abriendo nuevos horizontes (diríamos procesos) al Hombre tal como lo conocemos ahora. Y aquí la expresión «tal como» supone que hablamos de una Idea, la de Hombre, en tanto su comprensión queda involucrada en una evolución cuya historia real nos llevaría a hablar del primate, y en virtud de su estudio sería cuando podríamos hablar pertinentemente de pre-historia del hombre evitando así el corte drástico que cierta antropología, habitualmente locuaz, designa para medir periódicamente la «historia total» del hombre.

b) Desde luego, los descubrimientos acontecidos desde mediados del siglo XIX en el campo genético, antropológico y etológico (interpretados desde el material de la filosofía crítica, desde su plantilla de filosofemas, como saber de 2º grado dependiente de los saberes científicos) presentan una Idea del hombre singular. El Hombre como tal puede ser encontrado en la etapa neolítica, cuando el proceso que originó ese estado (*Homo sapiens*) ha dejado atrás los primeros balbuceos del hombre ya bípedo, y el modo de actuación como cazador y depredador (*Homo erectus*, *Homo habilis*). Es el Hombre que (o “quien” cuando se constituya como “persona”) puede ser definido, ya veremos en qué sentido, en el largo proceso de su constitución como descubridor del fuego y de la cocina: «cocinar hizo al hombre». De hecho, sólo podremos hablar con rigor de Hombre (de su Idea constituyente) teniendo presente el material antropológico, es decir, no sólo ese hombre de carne y hueso, sino las relaciones que mantiene con el entorno (el 'resto' de la realidad) y que forman, precisamente, su existencia, fuera de la cual, ignorándola, quedaría reducido a nada. Serán los procesos operatorios de transformaciones inteligentes los que signifiquen al hombre, el hombre en tanto red compleja, enmarañada de materiales (humanos por tanto), el material propiamente antropológico.

c) La concepción que recorre esta investigación tiene presente un principio esencial del materialismo filosófico: la negación de la idea de hombre abstracta, o mejor dicho, la identificación del hombre como un variado material antropológico ofrecido por las ciencias. Es más, la idea de hombre no puede ser sinónima de la idea de técnica, por cuanto hay técnicas que no son exclusivamente humanas sino también animales, y desde luego cabe interpretar la técnica animal como un corpus rico y variado, complejo desde luego, producto de un largo aprendizaje transmitido en el tiempo por sucesivas generaciones y cuyo estudio es el eje de la investigación etológica. No podemos deducir un exclusivismo técnico humano sin romper el esquema central del espacio antropológico.

d) El almacenamiento del saber en el soporte de tablillas de barro cocido, acontecido hacia el 4.000 a. n. E., o en rollos ya en la fase eotécnica, o en libros, significó una revolución trascendental para el desarrollo del Hombre como tal. Puede decirse que el hombre se separó radicalmente del Homo anterior (del *Homo Neanderthal*, del *Homo habilis*, del *Homo antecessor*, etc), en tanto la escritura queda registrada en el «espacio antropológico» como material significativo y al lado de otras determinaciones, humanas en su caso, a saber, el fuego, el bipedismo, la capacidad craneal, etc. Es más, sólo entonces ese hombre se separa en una etapa definitiva del protohombre, del homínido (enclavado en las etapas anteriores al Paleolítico superior y

para delimitar cuidadosamente el proceso de hominización a riesgo de caer en idealismo o espiritualismo) y también de los animales. Hombre pues, en definitiva, por cuanto adquiere (entre otras realidades antropológicas ya enunciadas) un lenguaje inmerso en una religiosidad, así sea ella la religión natural.

d) Así pues ensayamos un modelo de análisis operativo fuerte, y como exigencia previa sin la cual ni lo dicho hasta ahora ni lo que se diga tendría un valor congruente más allá de una mera intersección de datos y conceptos recubiertos de análisis. Ensayaremos, de hecho, un modelo que considere al Hombre (más estrictamente en nuestro caso el material vario, complejo, que lo conforma) como una entidad indisoluble del espacio en el que está incluido: él en tanto realidad con sus características peculiares y el resto de la realidad, es decir todas las relaciones estrictamente hablando heterogéneas que comporta su dimensión. Este espacio antropológico así esbozado comprende tres órdenes o ejes fundamentales estrechamente relacionados y que estudiaremos según las pautas establecidas por el materialismo filosófico. Y ello teniendo presente que la comprensión del Hombre aquí propuesta necesita de la heterogeneidad que subyace a la expresión «Hombre», como necesita, en cuanto petición de principio dialéctico, que la pregunta por el origen del hombre se haga desde un presente (digamos el nuestro, este siglo), desde un final relativo para evitar justamente el reduccionismo: aún así, esa pregunta podría ser absurda pues el origen del hombre se diluye en una abrumadora muestra de datos y materiales no estrictamente antropológicos que anulan la búsqueda (y más aún su enclasmiento) de un momento, un instante en el proceso por el cual se diga: aquí está el Hombre. De ahí que la pregunta por el origen del hombre lleve inexcusablemente la pregunta por su esencia, por su clasificación, lo que implica estudiar las capas de la cultura cuando se deja a un lado la consideración del sujeto «como si fuera una sustancia enteramente heterogénea respecto de su medio», lo que significaría caer en un subjetualismo, reedición sumaria de un vitalismo. En cualquier caso, lo que queremos decir es que el medio está impreso en el organismo vivo (y por lo tanto la cultura extrasomática es «parte interna» de la cultura global, al igual que la cultura intersomática).

2) La escritura y el espacio antropológico.

La escritura, según los argumentos anteriormente expuestos, quedaría inmersa en un “espacio antropológico”, sin que ello implique necesariamente la exclusión de relaciones entre los tres ejes que la componen, pero también en cuanto técnica aliada

con otras categorías científicas, culturales, etc. Tal inmersión significa tanto un mundo tridimensional como una serie de relaciones (circulares, radiales y angulares) cuyo trazado habrá de efectuarse en función de dimensiones que tengan presente condicionantes sociales, políticos, religiosos, naturales, etc. (modos de producción también, para emplear la terminología de Marx) y cuyo estudio abrirá espacios a disociaciones puntuales entre los componentes del “espacio antropológico” sin excluir las asociaciones precisas exigidas por los distintos niveles. La escritura, de esta suerte, alcanzaría a ser tratada como la técnica bajo la cual subyacen componentes del eje circular, del eje radial y del eje angular, pues la tríada comporta desde el origen distintos aspectos determinados entrecruzadamente por la relación de la escritura con componentes tanto antropológicos como de otro signo cuyos matices y constitución deberán ser especificados según el “material antropológico”.

1. El Eje circular.

Pues bien, desde la perspectiva del eje circular la escritura se nos presenta como una técnica que incide directamente en las “relaciones sociales humanas”, y sin dejar de expresar aquí la vaguedad de esta expresión sustituible por lo que denominaremos “relaciones circulares” y en las cuales la escritura sirve tanto para “relacionar” al hombre consigo mismo (sin que se entienda aquí la apelación a una reflexividad pura) como con el resto de entidades (incluidas las radiales, ya veremos) e individuos. La escritura desde el eje circular es inseparable del hombre al menos desde que se formó la frontera divisoria entre las denominadas pre-escrituras (mnemogrammiforme, etc.), de orden p (pneuma), y la propiamente denominada escritura, de orden f (phisis), es decir cuneiforme, semítica, alfabética, etc. Su incidencia en este eje, dados los términos “humanos” que aplicamos en el esquema materialista, vendrían señalados por las relaciones lingüísticas, políticas, sociales (la sociedad natural y la sociedad política), familiares, morales, etc. La técnica de la escritura, desde este punto de vista, ofrece complejas y a la vez ricas exploraciones. Por de pronto delimitar la incidencia en el sistema tribal y en el sistema de “civilización”, deshuesando las múltiples variaciones concernientes a ambos mundos. La Historia se iniciaría con la escritura, la Barbarie quedaría sometida (de facto) al mundo de la oralidad, de la agrafía. Pero tal delimitación anuncia ya, ante todo, la posibilidad, en el régimen de Barbarie de permitir la alteración de las relaciones económicas y administrativas (así sean las formas pre-escriturales estudiadas por Maxime Gorce y Leroi-Gourhan), sin excluir el modelo social; por

cuanto ahora los signos serán objetivados, es decir, externos al hombre, alterando el tiempo y estableciendo una relación gradual y significativa con el pasado, con la memoria generacional y la atribución de una constante circularidad entre los mitos y las leyendas, por ejemplo, que servirán para enlazar el ritmo temporal de la sociedad y de los individuos sin excluir la propia reflexión del individuo mismo.

2. El Eje radial.

Desde la perspectiva del eje radial la escritura queda inmersa en el mundo de la naturaleza (brevemente: aquellas entidades desprovistas de inteligencia): tierra, agua, aire y fuego, o lo que es lo mismo: bosques, ríos, arena, tierra en suma, pero también lugares, el mundo natural estudiado parcialmente por la ecología. Pero estas relaciones del hombre con la naturaleza llevan a considerar a la escritura como implicada decisivamente en el desarrollo científico y técnico, teórico también en tanto techné. Y además, las implicaciones de tal eje en la escritura quedarían expuestas al tipo de análisis en el que los componentes del “entorno natural” tienen la capacidad de servir al medio tecnológico como útiles capaces de dar contenido y entidad suficientes a los sujetos operatorios en sus manifestaciones culturales, técnicas, científicas, etc.

Es más, desde este eje se puede ver, como en una radiología, el funcionamiento de las variedades tipológicas de escrituras, tanto en sus materiales como en cuanto cerramos el elemento intermediario (biológico, fisiológico, morfológico, etc.) del cerebro, el principal componente “mediador” entre la escritura y el hombre. Será en este eje donde se constituya el icono abstracto de las religiones.

Desde luego hasta el descubrimiento de la escritura puede decirse que, bajo las pautas del espacio antropológico, los materiales de la escritura quedarían fuera del eje radial. Asimismo el eje circular quedaría afectado de las peculiaridades propias de la absorción por parte del hombre de los signos cuneiformes (semíticos, pictográficos, etc.) y que, por tanto, las relaciones objetivas de la escritura quedarían anuladas, etc. Sólo cuando las formas pre-escriturales inician su ascenso, se formalizan, puede hablarse de inicio efectivo de aplicación del eje circular, también de su inclusión en el eje angular. Y sin excluir que los procesos imaginativos, por ejemplo, tuvieran su función inexcusable aunque con otros parámetros aplicados a la agrafía y a la oralidad pura. Pero asimismo la religión terciaria, incluso la secundaria quedan afectadas por la aparición de la escritura constituyendo lo sagrado, ahora, un componente indiscutible de la escritura.

Desde el planteamiento tripartito, y eludiendo posiciones espiritualistas, la escritura puede ser estudiada desde el eje radial atendiendo a los cruces constantes que la realidad compleja provee:

a) Desde un principio que llamaremos biológico, corpóreo: la constitución no ya fisiológica sino constitucional, morfológica y estructural del cerebro;

b) desde el esquema instrumental, no sólo morfológico, recurriendo al análisis de las extremidades corporales, en particular de la "mano" en cuanto interviene en el proceso de la escritura como intermediario secundario entre el mundo y el sujeto operatorio (inmerso en el material antropológico).

3. El Eje angular.

En fin, desde el eje angular vemos el origen de la escritura vinculado a la sacralización de los númenes. Podemos decir que la escritura permite el paso a la religión terciaria en un proceso de anamorfosis significativo. Sin embargo, las realidades antropológicas, en las que la escritura ocupa un lugar significativo, no quedan agotadas con los ejes anteriores, será el eje angular el que disponga las relaciones del hombre con la escritura desde unos parámetros distintos, pero a la vez participando de ambos ejes. Más específicamente, desde el eje angular la escritura se presenta como lo sagrado impreso en el hombre con respecto a lo sagrado impreso en los númenes, y sin ignorar que tal eje puede albergar categorías religiosas decisivas a la hora de establecer su interpretación. Pero ahora entenderemos este tipo de relaciones como impregnadas por númenes que permiten tanto el diálogo como la oración, en cuanto el interlocutor, sea animal o démon, deviene protagonista; incluso se incluirían aquellas relaciones presididas por la lucha, la imprecación o la discordia aunque el enemigo ya no sea humano (la sentencia de Hobbes deja de ser retórica en este contexto: *homo hominis lupus*). Pero también la palabra escrita (el Verbo, también el Verbo hecho carne del Nuevo Testamento) ha llegado a ser comestible (lo que nos situaría de modo significativo en el eje radial, en las entidades corpóreas) como se relata en Ezequiel (3:1) cuando Dios obliga a comer al profeta la palabra entregada por Él: "Yo abrí la boca e hízome él comer el rollo, diciendo: 'Hijo de hombre, llena tu vientre e hincha tus entrañas de este rollo que te presento'. Yo lo comí y me supo a mieles."

En cualquier caso la escritura concordaría en el eje angular con elementos que incluirían no sólo una reducción religiosa sino también un principio de divinización de

los animales (Epicuro, la escuela estoica, etc.). Por tanto, podría hablarse, en principio, de una bidimensionalidad establecida en tres términos (de contenidos heterogéneos): variables dependientes de las parejas eje angular/eje radial, eje circular/eje radial y eje angular/eje circular. Lo que no implica reducción al absurdo ni contradicción entre el material antropológico y los presupuestos materialistas enunciados, por cuanto el material analizado se supone ya implícito, dado, establecido.

Sin embargo, hay cuestiones que aún quedan por solventar y cuya investigación a la luz del materialismo filosófico permitirán situarlas en su contexto exacto. Por ejemplo, la relación establecida entre la Barbarie y la Civilización, o en términos de cultura escrita: la agrafía y la escritura. Será en este puente o frontera donde resida uno de los pasos más complejos en la labor de investigación.

Remontarse a la situación del hombre en el periodo de la pre-escritura plantea complejos problemas de fondo desde los presupuestos antropológicos del "espacio antropológico" que están en la base de determinaciones muy decisivas que se adquieren cuando el hombre posea la técnica de la escritura. Para ello habrá que apelar a situaciones en las cuales el espacio antropológico nos presente como un mapa topográfico, también como una radiología, las situaciones complejas en las que los componentes heterogéneos deberán ser distribuidos convenientemente.

Tales situaciones tendrán que ver tanto con los signos como con las voces, tanto con los materiales como con la consideración social o sagrada. Así, las situaciones radiales (una tormenta, truenos y relámpagos) están en directa relación con la presencia divina en la entrega de las Tablas de la Ley a Moisés. La situación angular desde la que este mismo hecho puede dar cuenta se referirá a la propia consideración de la palabra de Yahvé, la escritura sagrada, atribuida por el hombre mismo al "dedo de Dios".

Concluimos.

Hemos trazado con abusiva brevedad una compleja investigación, inédita hasta el presente. Hemos expuesto las líneas filosóficas principales que como hilos de oro recorren el proceso de implantación de la escritura. Si el propósito antropológico pretendido no es otro que el de esclarecer la decisiva importancia que tuvo para la Idea de Hombre la progresiva consolidación de lo que llamamos escritura, esperamos que esta comunicación haya conseguido contribuir a esclarecer la importancia que el

materialismo filosófico de Gustavo Bueno tiene como metodología y filosofía para la investigación antropológica.

NOTA SOBRE EL BARROCO CONTEMPORÁNEO: DE AMENÁBAR A ALMODÓVAR

Fernando Miguel Pérez Herranz

Enseña René Thom que en los sistemas dinámicos encontramos una frontera que separa un dominio de estabilidad y otro de inestabilidad. Thom estudió las singularidades o rupturas (*catástrofes*) que se producen en esas fronteras para sistemas con un número limitado de variables (una o dos) y de parámetros (hasta cuatro). Con gran probabilidad, un cambio en el valor de los parámetros haría pivotar al sistema hacia la región inestable; pero también puede ocurrir que la inestabilidad de esa región del sistema se estabilice mediante un desdoblamiento *uni-versal*, es decir, con el mínimo número de parámetros.¹ En trabajos del propio R. Thom, de J. Petitot, W. Wildgen o P.A. Brandt —a los que hemos querido contribuir con nuestra pequeña aportación— se ha mostrado que las estructuras topológicas pueden aplicarse no sólo a sistemas físicos o biológicos, sino también a sistemas conceptuales.² De manera que hemos propuesto una clasificación de los verbos que pueden entenderse como los núcleos categoriales del «Hacer/Hablar» (que el lector interesado puede encontrar resumido en el artículo publicado en esta misma revista EIKASIA con el título de “El tiempo gnóstico”, II y III). Por tanto, los juicios desde los que pudieran deducirse las categorías no proceden ya de la Lógica —canon en el que se mueven Aristóteles y Kant, pero que es cuestionado por Peirce desde la semiótica—, sino por la vía de la Topología, cuyas operaciones heteroformantes pertenecen al campo de las matemáticas.³ Esto significa, entre otras cosas, que las categorías no pertenecen a un espacio booleano,⁴ sino a un espacio de Riemann para variedades (*manifolds*), de manera que el aparato conceptual no se tiene ahora que plegar a los juicios clásicos (universales ... categóricos ... asertóricos ...), sino a otros formulados en términos de atractores y despliegues de núcleos verbales. En este espacio, los atractores modelizan los *sustantivos*; los diferentes estratos separados por conjuntos catástrofe, los *adjetivos*;

¹ Por ejemplo, la inestabilidad del punto $V = x^4$, queda estabilizada cuando se añaden los parámetros a y b , de manera que: $V = x^4 + ax^2 + bx$.

² R. Thom, *Modèles mathématiques de morphogenèse*, París, Christian Bourgois Editeur, 1980. P.A. Brandt, *Morphologies of Meaning*, Aarhus, Aarhus University Press, 1995. J. Petitot, *Physique du Sens*, París, Editions du CNRS, París, 1992. J. Petitot (ed.), *Logos et Théorie des Catastrophes*, Patiño, París, 1988. W. Wildgen, *De la grammaire au discours. Une approche morphodynamique*, *European Semiotics / Sémiotique Européenne*, vol. 1, Peter Lang, 1999. F.M. Pérez Herranz, *Lenguaje e intuición espacial*, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Alicante, 1996. F.M. Pérez Herranz y A.J. López Cruces, “Sobre los verbos umbilícos de la semántica topológica”, *Estudios de lingüística cognitiva*, Universidad de Alicante, 2005, etc.

³ Cf. la profunda distinción entre operaciones autoformantes (lógica) y heteroformantes (matemáticas) de G. Bueno (1979), “Operaciones autoformantes y heteroformantes”, *El Basilisco*, nºs 7 y 8.

las trayectorias que cruzan los estratos o tipos cualitativos, los *verbos*; y ocupando la función de marcas o precisadores topológicos, las *preposiciones* (Fig. 1).

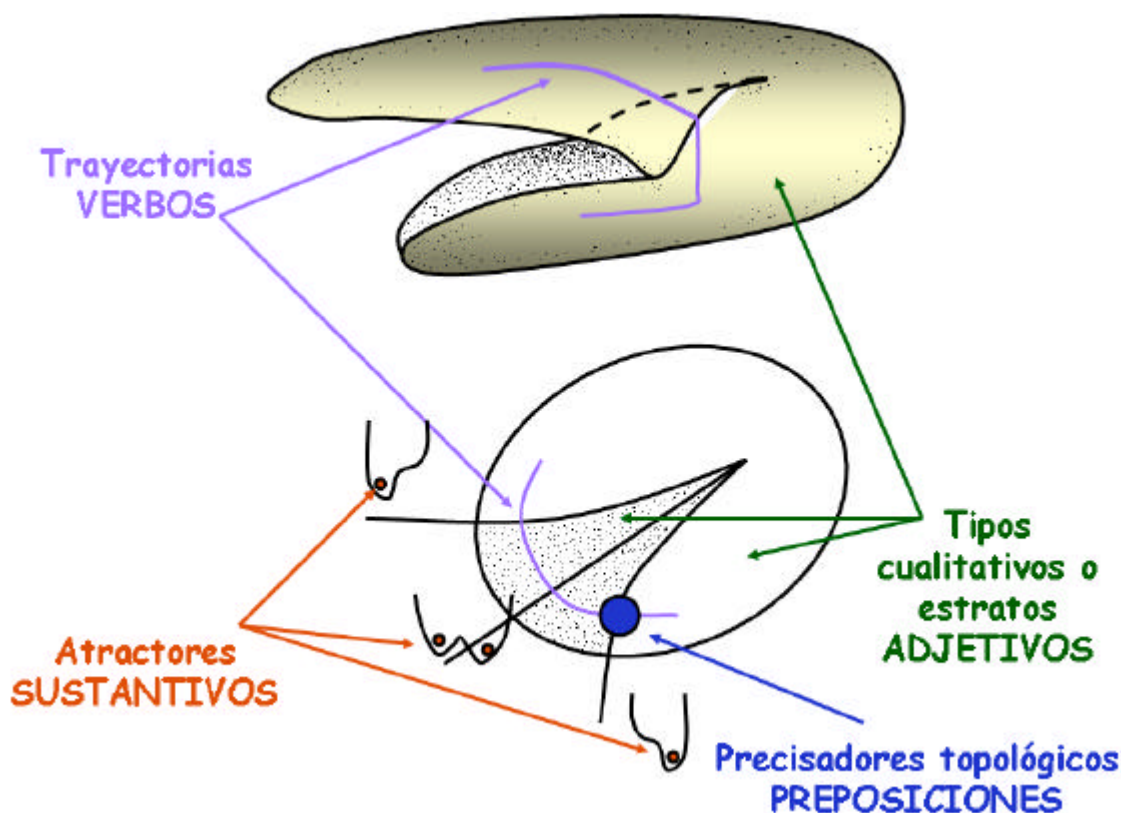


Fig. 1

Generalizando este modelo, podríamos entender el mundo de los intercambios semánticos como un «combate» (Heráclito) entre infinidad de proposiciones (o frases regidas por un verbo) que actúan en el mundo. Las proposiciones toman el carácter de morfologías definidas por un potencial o *conatus* (Spinoza) que las impele a perseverar en el ser. Las morfologías más pregnantes o que se repiten con mayor insistencia «vencen» al fin, y pueden convertirse en ejes de referencia o atractores hacia los cuales son arrastradas múltiples morfologías-proposiciones para un determinado campo semántico o conceptual. Éste puede ser mínimo, muy localizado y regional: «Te amo», «Le envío el pedido»...; o puede alcanzar los límites mismos de la esfericidad de la tierra: «Estas son las noticias de la BBC...», «Emitimos los últimos éxitos de música rap, hip-hop...»... En la época de predominio de la imagen, el CINEMATÓGRAFO es uno de los atractores más impresionantes de despliegue de unidades semánticas. Y entre todas las unidades semánticas —que proceden del cine tradicional, de la TV o, en este

⁴ Criticado por R. Thom: “¿Son las matemáticas «modernas» un error pedagógico y filosófico?” y “Matemáticas modernas y matemáticas de siempre” en J. Hernández (sel.), *La enseñanza de las matemáticas modernas*, Alianza, Madrid, 1978, págs.115-129 y 140-156.

momento, de la conexión a través de INTERNET (Ciberspacio)— obtendrán cierto éxito únicamente aquellas capaces de mantener la inestabilidad emocional; el resto desaparecerá según el criterio de la *insignificancia*. Cabe decir que cuando la morfología proposicional aun no ha sido asimilada por un individuo o por el grupo de individuos que conforman una «cultura» (un conjunto de valores, creencias y expectativas compartidos), las proposiciones semánticas fluctúan por su campo y tienden a aumentar o disminuir los parámetros del sistema hasta que alcanzan el umbral de estabilización.⁵

Y no sólo se estudian estos fenómenos en las ciencias sociales. En el terreno de la neurociencia se han llevado a cabo algunas experiencias realmente sorprendentes sobre la inestabilidad /estabilidad de los aprendizajes. Los neurocientíficos Martin, Wiggs y Weisberg⁶, utilizando la *estimulación magnética transcraneana* (EMTC), han mostrado cambios en la activación de las regiones cerebrales en función de la familiarización con la tarea que se realiza. Cuando ésta es novedosa se activa internamente el hemisferio derecho; pero con la práctica, su activación decrece y se estabiliza en el hemisferio izquierdo (Fig. 2).

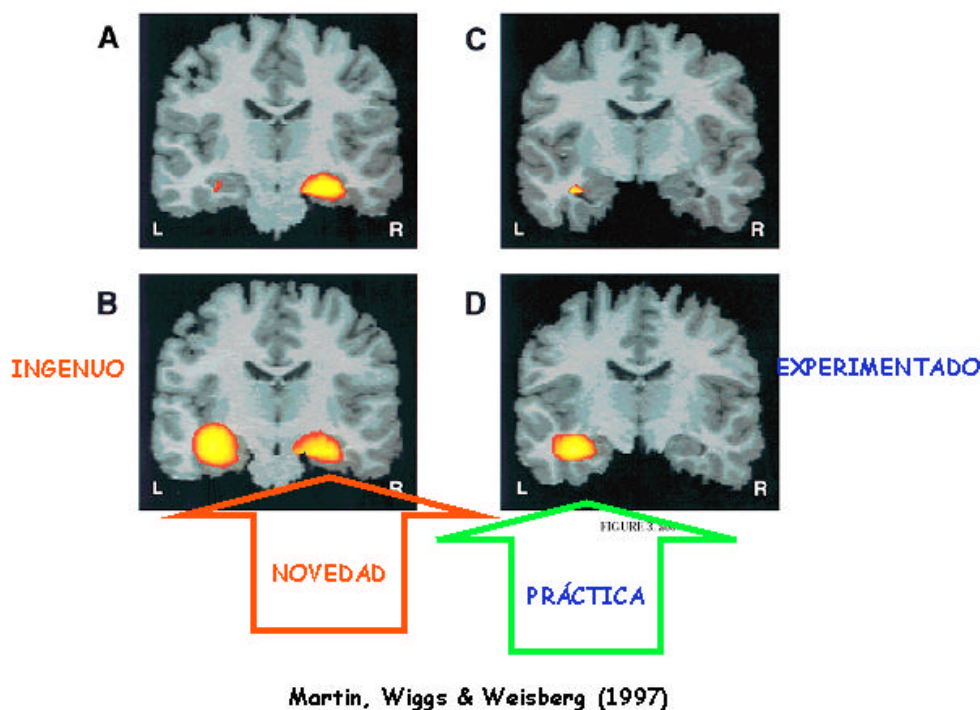


Figura 2

⁵ Lo mismo ocurre en política, religión... El éxito de algunos periodistas —sírvanlos de ejemplo, estriba en su capacidad de mantener inestable el sistema comunicativo al ir incorporando nuevos «descubrimientos», introduciendo «rumores», sacando consecuencias impertinentes, etc. Otro ejemplo lo encontramos en el «continuará» de las historietas, el dejar en suspenso el final, etc.

⁶ A. Martin, C.L. Wiggs y J. Weisberg, “Modulation of human medial temporal lobe activity by form, meaning, and experience”, *Hippocampus* 7, nº 6, 1997, págs. 587-593.

Si el potencial de inestabilidad en el sistema es muy elevado, se requerirán muchos parámetros para estabilizarlo, condición misma para que pueda conservarse y ser utilizado en el momento oportuno. Para sistemas conceptuales mi conjetura es la siguiente: Las proposiciones de nuestro entorno que alcanzan, chocan y aun atraviesan nuestra estructura corpórea, regida por un sistema nervioso muy sofisticado, provocan la atención durante un determinado tiempo, hasta que otras proposiciones las neutralizan, las anulan y las estabilizan hasta relegarlas en el olvido. Esas proposiciones pueden pertenecer al lenguaje familiar, a los discursos ideológico-políticos, a la propaganda... De esta manera establecemos un criterio para distinguir las obras «clásicas» de las «efímeras»: Las primeras son tan inestables, que siempre provocan atención (por eso suele decirse que las obras clásicas admiten múltiples interpretaciones y cada época puede redescubrir las; entre los abundantes ejemplos, recordemos el *Hamlet* de Tom Stoppard).

Ensayaré este criterio con dos películas que me parecen ejemplares para exponer el par inestabilidad / estabilidad conceptual: *Los otros* de Alejandro Amenábar y *Volver* de Pedro Almodóvar. Si la película del primero es una película de inestabilidad máxima en un medio cultural como el hispano, hoy podemos afirmar que ha sido estabilizada por la reciente película del segundo.

* * *

El precoz y peculiar director Amenábar había creado una inestabilidad morfológica enorme con su película *Los otros*. Y no sólo porque había sido capaz de dirigir a una diva del cine con prestigio y nombre internacionales —como lo era y lo es Nicole Kidman—, sino porque se atrevía a plantear el escabroso tema del **espiritismo ontológico**: La presentación narrativa de dos planos de realidad, uno del mundo natural y otro del mundo de los espíritus, cuya articulación se llevaba a cabo en un caserón victoriano (el lugar en el que la literatura anglosajona ha supuesto que tienen lugar esos contactos). El gran pulso narrativo, la dirección de actores o ciertos efectos especiales hacían de esta película una excepción, una singularidad del cine hispano, que se mueve habitualmente por territorios ontológicos muy diferentes. Es cierto que el culto a los muertos y las interferencias de ambos planos es un tema genérico de todas las culturas; pero en el mundo católico y jesuítico esas relaciones se dan en otras claves: los planos natural y sobrenatural pueden entrar en contacto por milagro que interrumpe las leyes naturales por un momento o a través de la acción de ciertos sacramentos (Eucaristía). Y, a pesar de todo, Grace, la madre de los niños alérgicos a la luz —cuyo papel interpreta magníficamente Nicole Kidman—, los educa en el catolicismo. ¿Puede sostenerse algo

así? ¿Podría asimilar el catolicismo una ontología espiritista? (Fig. 3). La inestabilidad conceptual de esta propuesta exigía una respuesta de estabilización en el nivel ontológico (no en el meramente psicológico o sociológico de una población española, en general indiferente a cualquier planteamiento que no se realice en ese bárbaro lenguaje del dualismo político al que nos han precipitado sectarios medios de comunicación y en el que estamos patéticamente inmersos). La respuesta contundente de Almodóvar es, a mi modo de ver excepcional en este ámbito cultural político-futbolero-automovilístico español.

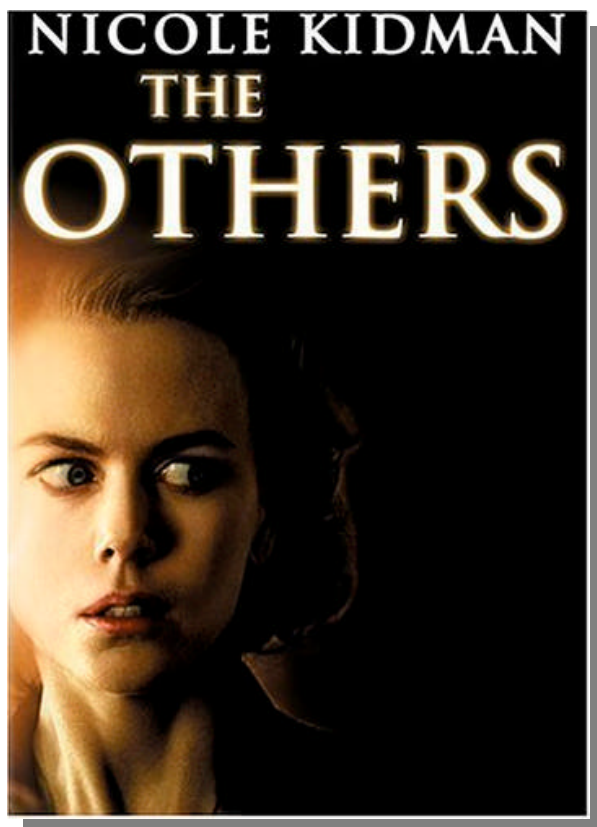


Fig. 3

El *espiritismo* en su esencia es el esfuerzo más considerable para incorporar los espíritus —cuerpos sutilísimos— a la física atomista newtoniana. Nada de extraño tiene, por consiguiente, que alcanzara su clímax en la era positivista y científicista. Desarrollada durante el siglo XIX, con centro en el mundo anglosajón, defiende una tesis metafísica: Las ciencias físico-químicas han de confirmar los propios fundamentos espiritistas. Aunque en principio este fenómeno parecía ir a contramano de la ciencia «oficial», pues los espiritistas (*mediums*) practican la comunicación con el espíritu de los muertos, producen *ectoplasmas* o sustancias semifísicas (¡) a expensas de su energía vital o tratan de desarrollar en las personas dones carismáticos (curaciones, videncia...), cosechó, sin embargo, un enorme éxito a partir de los testimonios y acciones de las

hermanas Margaret y Kate Fox, que configuraron un «esquema de identidad (virtual)» en la conjunción «mesa camilla - palabras - manos - ruidos». Pero esta autoproclamada «experiencia» no cuenta con ninguna *armadura* o *contexto determinante* constituido por los artilugios utilizados por las hermanas Fox: ¿Qué esquema de identidad puede conformar una mesa camilla central y unas manos que se agarran a su alrededor formando un círculo? ¿Qué relaciones trigonométricas pueden trazarse entre sus elementos? ¿Cómo establecer la identidad entre unas palabras dichas y unos golpes?... (Una de las hermanas confesó el truco antes de morir: los golpes secos con los que se transmitían los mensajes de los espíritus los producía ella misma mediante «chasquidos del dedo gordo del pie que resonaba en el interior del zapato»). Pues, no se olvide, los positivistas espiritistas pretendían «cuantificar» estos fenómenos. Y en esta empresa se embarcaron personajes tan relevantes en su trabajo de experimentación y de laboratorio como Alfred R. Wallace, uno de los padres de la moderna teoría de la evolución; William Crookes, descubridor del tubo que lleva su nombre, fundamento del aparato de televisión; John Raleigh, Oliver Logde, Charles Richert, físicos eminentes; Johann Zollner, astrofísico de la Universidad de Leipzig, que escribió un libro titulado *Física trascendental...*; o Conan Doyle, creador de Sherlock Holmes, el investigador induccionista por antonomasia... Este sueño espiritista tiene por límite su interés por pesar el alma, experimento que realiza el médico norteamericano Duncan McDougall en 1907, cuyo resultado le conduce a afirmar que su peso es de 21 gramos: ni más ni menos. El fenómeno del espiritismo ha servido de tema en el cine anglosajón: *fantasmas*, ectoplasmas, fenómenos *Poltergeist*, los famosos «21 gramos»... Y como el impacto propagandístico de Hollywood en el mundo es de tal naturaleza y magnitud, convierte en principio de realidad todo lo que toca, siquiera sea virtual. Ante esta beligerancia protestante, se echa en falta el punto de vista crítico de los teólogos católicos, que parecen ocupados exclusivamente en mantener sus privilegios en las instituciones de enseñanza o en condenar la sexualidad en las variantes que únicamente a ellos interesa.

Pero las culturas de cuño católico, aunque sean ateas, no pueden admitir este espiritismo débil y gratuito. (Los verdaderos ateos sólo pueden surgir de quienes se toman la religión en serio, pero jamás de quienes la relegan a una cuestión subjetiva, de gustos; ni de quienes identifican «religión» con «religión privada», según el axioma de Erasmo; ni de quienes persiguen una religión bella y sentimental, según los postulados estetas de las galerías de arte; ni, menos aun, de quienes desvían el fenómeno a un doble plano ontológico, según la metáfora de verdadera-realidad / realidad-virtual, porque esa metáfora tiene su tradición filosófica genuina, fertilizada a lo largo de veinticinco siglos, en la alegoría de la caverna de Platón.

Por eso desde el estreno de *Los otros* la cultura cinematográfica española había quedado en una situación muy inestable; ni por tradición ni por desarrollo la cultura hispana tiene que ver con el espiritismo, aunque sí con los milagros; pero eso es otra historia en la que no podemos entrar ahora.⁷ La tradición hispana es barroca en su sentido institucional, ideológico y político, y enfrentada al mundo puritano protestante.⁸ Pero, además, el cine español —en este caso, más que el hispano— parece estar interesado casi exclusivamente por las historietas urbanas de gentes (adolescentes, jóvenes, adultos o ancianos) retozando por doquier. (Un cine que se parece a aquel teatro al que nunca asistía Claude Lévi-Strauss, porque, más que a una obra de arte, parecía haber irrumpido en el tercero izquierda de su bloque de apartamentos). A lo que añaden algún recuerdo de la guerra civil o de alguna figura histórica a la que se va más por necesidad que por convencimiento (Don Quijote).

En este clima culturalista, la película de Amenábar creó una inestabilidad extraordinaria en el cine peninsular. Nadie sabía muy bien qué hacer con este chico, con la dificultad añadida de que no hay manera de vincular su apellido a alguna familia de estirpe inglesa, pues, al contrario, suena más bien a moro: “Amenábar, Amenábar,/ moro de la morería./ El día en que tú naciste/ grandes señales había...”.

La recién estrenada película de Almodóvar *Volver*, tal es mi tesis, ha neutralizado la inestabilidad creada por Amenábar con su película *Los otros*, lo que permite dormir tranquilo al cine hispano-peninsular, por ahora. El cineasta manchego ha construido una película barroca, católica, conversa o, quizá, marrana y atea (ese guiso que con algunas sales geométricas podríamos llamar *tremendismo hispano romano*). Una película que corporeiza todo el espiritismo luterano y calvinista que Amenábar nos coló por la puerta de atrás, de la mano de la guapa actriz australiana.

Y así, en los primeros compases de *Volver* nos hace regresar al tema del espiritismo; pero en vez de transmigrar a las brumas anglosajonas, Almodóvar permanece en su tierra manchega, con sus molinos de viento —en particular homenaje a don Quijote en su centenario—, su color, sus enlutadas mujeres, su dignidad... (y, ciertamente también con algunas de sus obsesiones de menor interés, pero que no vienen al caso para mi argumento). Y si en el Norte lluvioso los cerebros se humedecen, en el Sur mesetario los cerebros se secan, dos figuras contrapuestas de la melancolía; si allá los espíritus habitan el caserón inglés, aquí los espíritus habitan la casona

⁷ Remito a mi artículo “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián” en *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 44-102. Puede leerse también en <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/respublica/hispana/documento35.pdf>

⁸ En este contexto, «Barroco» significa “un estilo propio de los países católicos”, junto al manierismo, el clasicismo o el academicismo, y no un periodo cultural. Cfr. W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, vol. II, Akal, Madrid, 1991.

manchega, pero no desdoblados, sino junto a los vivos; y si allá los cortinones funcionan a modo de interfaz entre los dos mundos, ontológicamente separados, aquí las ventanas cerradas sirven únicamente para retraer los cuerpos a la mirada de los delatores de la diferencia, chivatos y miserables, soberbios de la «limpieza de sangre». Pues ¿acaso los espíritus son algo más que una trama de distracción para disimular o escapar a lo que en verdad importa: la igualdad a la baja y que nadie se salga de la norma por su esfuerzo? (Fig. 4).



Fig. 4

El espíritu de la abuela Irene —espléndida la interpretación de Carmen Maura— se materializa en una historia sórdida de crímenes, pseudoincesto, celos, cóleras, azares... del drama mismo que es la vida española. Sólo que ahora en este barroco, católico, marrano y ateo planteamiento de Almodóvar ya no se necesita la batuta del obispo, el inquisidor, el cura o el teólogo, ni siquiera la del pedante «científico social», porque es el pueblo mismo quien la toma, representado en las figuras de una madre y una hija corrientes y repetidas. Irene, una madre y abuela pueblerina, lista y atrevida, que utiliza contra sus vecinas sus prejuicios; Raimunda —interpretada por una sobria y fantástica Penélope Cruz—, una hija y madre igualmente lista y atrevida, que se gana la vida limpiando aeropuertos o transformándose en ingeniosa «restauradora» (léase

«cocinera»). El español ya no puede permitirse esperar a que le orienten aquellos «teólogos de la Santa Madre Iglesia» (que aún asoman en los culebrones que nos llegan de Latinoamérica); pues, como intuía Ortega, “aquí lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que el «pueblo» no ha podido hacer se ha quedado sin hacer” (*Obras Completas*, volumen III, pág. 109). Almodóvar esta vez habla por el pueblo español, católico y ateo, cruce de las contradicciones de un país mezclado, cruzado⁹, a quien los «puros» siempre andan queriendo salvar, homogeneizar y simplificar por las bravas, más bien que por las mansas, sin atender a su fundador: «Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra» (*Mat.*, 5,4). Almodóvar salva genialmente al cine español —incluido parte del suyo— de ese nihilismo al que el barroco también se ve abocado cuando olvida la base fundamental de la vida humana que es el Amor —Ágape— entre los hombres. Un nihilismo que los místicos eliminaban por la explícita acción amorosa de Dios:

“Mil gracias derramando
Pasó por estos montes con presura,
Y yéndolos mirando
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura” (Juan de la Cruz)

Pero hoy, en una España que ha conocido la maldita Guerra Civil, el nihilismo sólo puede ser eliminado, tal como nos enseñó **Spinoza**, ya sea por la *alegría* que acompaña a algún objeto que ha sucedido contra lo que se temía satisfaciéndonos, ya sea por la *tristeza* que va acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros, provocando nuestra conmiseración; ya sea por los otros sesenta sentimientos que «**nuestro filósofo en el exilio**» recorrió con minuciosidad, y con la alegría que perfecciona a la criatura humana. El espíritu de la abuela Irene no es sino el cuerpo que cuida amorosamente a otros cuerpos —la tía Paula, la vecina enferma...—, sin los aspavientos ni las sofisticaciones de los nuevos redescubridores del cristianismo, a lo Bill Viola. Irene es la figura de la caridad católico-atea de la tradición hispana que asoma su patita por debajo de la puerta, desdibujada en medio de la «ideología de las emociones» que nos llega de Hollywood.

Tras *Volver* ya pueden descansar en paz *Los Otros*.

⁹ «España Cruzada» la hemos llamado en alguna ocasión, para resaltar: Por una parte, la característica de Frontera –Muro, hacia la que la monarquía hispana se desliza a partir de los Trastámara y en contra de la política alfonsina, una apuesta por la Cruzada cristiana dirigida por el Papado de Roma, defensora ultramontana del catolicismo, que se ha transformado en su singular forma de ser europea. Y, por otra, la derrota a manos del imperio anglosajón, que la obliga a aceptar las formas del Capital y del Mercado modernos y de la ontología atomista del individuo, lo que la hace más Cruzada aun de lo que ya venía siendo tras los cruces de la antigüedad y del medioevo: celtas, íberos, romanos, judíos, visigodos, árabes, persas, francos, almohades, almorávides...

PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA III. EL MUNDO DE LOS VALORES¹

Silverio Sánchez Corredera. Gijón

I. Definición postulativa del concepto de valor. Principios marco.

En los veintidós principios que presentamos a continuación, pretendemos contornear el concepto de valor y abrirlo a una clasificación de los distintos tipos de valor, como marco en donde ha de entenderse inscrita la Justicia.

1. Sea lo que fuere esencialmente el valor, lo entendemos como una realidad material (en el sentido del materialismo filosófico) susceptible de ser localizada en el espacio antropológico. Al margen del espacio antropológico no caben, en nuestro postulado, los valores. Rehuimos, con esto, la interpretación metafísica espiritualista o idealista de los valores, que los haría proceder en su génesis o fundamento de una realidad sobrenatural o extra o meta o para-humana.

2. Los valores son en su génesis construcciones humanas (construcciones de valor dadas en tanto operaciones humanas), pero construcciones con fundamento *in re*. Entre las consecuencias de esta definición postulativa se niega cualquier apriorismo puro, como la del materialismo de los valores de Max Scheler².

3. Los valores tienen la cualidad de encontrarse en los tres ejes del espacio antropológico y, así, caben valores no sólo como resultado de las relaciones humanas entre sí (eje circular. Valores circulares), sino también aquellos otros resultado de las relaciones humanas con la naturaleza (eje radial. Valores radiales), y resultado de las relaciones humanas con los númenes (eje angular. Valores angulares).

4. Llamaremos axioantropología a la realidad conjunta de los valores, en cuanto referidos a su marco más amplio de referencia: el espacio antropológico. Esta realidad (fenoménica y esencial) es disociable -aunque inseparable- de las otras realidades que encontramos en el espacio antropológico: cosas, sucesos, sujetos humanos, &c. Los valores axioantropológicos no pueden asentarse en las exclusivas operaciones humanas

¹ Véanse los capítulos I y II, en esta misma revista, núms. 1 y 3.

² Vid., SCHELER, Max: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Dos tomos. Traducido del alemán por Hilario Rodríguez San. Revista de Occidente, Madrid, 1941 y 1942 [1913 y 1916]

porque precisan para formarse el referirse a cualidades halladas en las mismas cosas con las que el ser humano opera. Junto al registro valorativo y abstracto ha de darse, en su génesis, un registro concomitante descriptivo y fisicalista. Las cualidades convertidas en valores han de darse realmente (descriptivamente, no todavía valorativamente) en las cosas (incluyendo también al sujeto humano como una cosa, a un determinado nivel de consideración). O dicho de otro modo: el fenómeno y la esencia del valor ha de sustentarse, de algún modo, en una realidad de carácter fisicalista. Supuesta esta referencia genética, la conformación de los valores más abstractos y más complejos se construyen por mediación de otros valores previos ya dados y, por tanto, no necesariamente conectados directamente con el nivel fisicalista.

5. El concepto de valor guarda una estrecha relación con el de persona, pero aquél no se reduce a éste. Entre las consecuencias de este postulado, pretendemos alejarnos de la postura kantiana según la cual lo que verdaderamente tiene valor es la persona (o su buena voluntad). Para Kant, las cosas tienen precio y sólo las personas tendrían valor y no precio. Según nuestro postulado, aunque el valor es una construcción humana, éste puede recaer en las personas pero también en realidades no personales. Además, el precio es ya un valor; nos distanciamos de la conceptualización mistificada del valor, que es la de Kant, que en el fondo prosigue de modo laico un sentido del valor articulado desde una fundamentación religiosa y trascendente de la vida. Los valores no han de entenderse, entonces, como «floraciones naturales» que derivarían del hecho puro de la persona sino, al revés, la persona se constituiría ontogenética y filogenéticamente en función de la apropiación de los valores en general y de determinados valores en particular. De este modo, cabe que algunos sujetos de la especie humana no lleguen a adquirir el estatuto de personas o cabe, también, que lo pierdan. De hecho, en la perspectiva filogenética y de la evolución cultural, la persona es un producto histórico, en cuya conformación han de haber contribuido de modo esencial los valores. Con anterioridad a un cierto umbral histórico y antropológico de valores no cabría hablar de personas.

6. Los valores son construcciones históricas. Algunos valores son sólo valores aparentes (pseudovalores), otros muy fugaces, otros cambian en función del contexto social e histórico, otros demuestran una gran perdurabilidad y otros pasan a constituirse como trascendentales al mismo sujeto humano, estableciendo la dialéctica singular entre los valores y la persona, según la cual ésta se constituye desde aquéllos.

7. «Axioantropología». La «axioantropología» la entenderemos como «mundo de los valores» pretéritos y presentes. El «mundo de los valores» en sentido estricto se referiría al conjunto de valores presentes.

8. La «axioantropología» se expresa en el «mundo de los valores». El «mundo de los valores» se intensifica en un «campo de los valores». El «campo de los valores» se desdobra en dos «tramos de valores», el primero más determinado por elementos materiales y el segundo más por criterios formales.

9. Los valores en tanto «axioantropología» indica que están dados necesariamente a través del sujeto humano. Con los valores del «mundo de los valores» se indica que el sujeto humano los construye (como sujeto corpóreo proléptico) en su relación con las «cosas» -lo que no es humano- (númenes y naturaleza). Por su parte, con los valores del «campo de los valores» se indica que el sujeto humano los construye no sólo en relación con las «cosas» sino asentados en modos peculiares de relación –de deber ser- entre los mismos sujetos humanos. El «tramo simple de los valores» se refiere a la construcción de valores guiados por el deber ser y referidos a la preservación de la existencia humana en diversas escalas. El «tramo completo de los valores» se refiere a la construcción de valores que se articulan sobre las relaciones humanas en cuanto guiadas por el esquema formal de la Igualdad.

10. El «mundo de los valores» se despliega intensificándose en el «campo de los valores» y éste, a su vez, en el «tramo de los valores simples» y en el tramo de los «valores completos». Establecemos como criterios que fundamentan estas diferencias los siguientes: el «mundo de los valores» se fundamenta en la consideración global de los valores en cuanto que son, es decir, en cuanto que se basan, al menos, en determinadas relaciones de las materialidades segundo-genéricas (M-2) y primo-genéricas (M-1). La diferencia entre «mundo» y «campo» de los valores se fundamenta en la necesidad de diferenciar entre los valores que son y los que deben ser. Los valores que deben ser no se consideran en sentido idealista (metafísico o utópico) sino en el sentido material de determinadas relaciones entre las materialidades segundo-genéricas (M-2) y tercio-genéricas (M-3). La diferencia entre el tramo de los valores simples y completos del deber-ser se funda en la necesidad de distinguir, supuesto que los valores son construcciones, entre valores de preservación de lo que ya hay (y que debe ser conservado) y valores de construcción de lo que todavía no hay (y que debe ser).

10.A. «Mundo de los valores». En el mundo de los valores cabe distinguir varios planos, en función del tipo de relación constitutiva que el sujeto humano opere, en los distintos ejes del espacio antropológico. El primer plano, más general, lo designamos con la expresión de «mundo de los valores» y lo referiremos a lo que esté dotado de cualidades primarias de valor, es decir, cualidades que aunque construidas por el sujeto humano, se determinan desde rasgos previos constitutivos de las cosas. El mundo de los valores es un mundo de «cualidades» de valor, y es básico y fundante respecto de los demás valores, en cuanto que parte del «ser» y no todavía del «deber-ser».

10.B. «Campo de los valores». Cabe diferenciar un concepto menos general, más circunscrito, que llamaremos «campo de los valores». En él inscribiremos las cualidades de valor en cuanto han entrado, ahora, en calidad de deber-ser. Mientras que el «mundo de los valores» se refiere a aquellos valores que valen en función de determinadas cualidades, el concepto de «campo de los valores» recoge, intensificando más el concepto, aquellos valores determinados por la «calidad» que le da el deber-ser.

10.C. «Tramo de los valores simples». Dentro del campo del deber-ser, diferenciaremos dos tramos, el primero de ellos el tramo de los «valores simples», que se refieren a un deber-ser que tiende a la preservación del ser humano, tanto individual como socialmente considerado. Se constituyen aquí los valores ético-político-morales, en su nivel más básico.

10.D. «Tramo de los valores completos». El segundo tramo del deber-ser es el de los «valores completos», que apunta a un deber-ser que se articula en torno al valor de la Igualdad como estructura capaz de totalizar formalmente a conjuntos de sujetos humanos existentes en un momento dado. Se constituyen aquí los valores ético-morales, y por la relación con ellos también los políticos, en su nivel completo.

11. El valor contiene una polaridad que le es consustancial. Hay un polo positivo, el valor, y un polo negativo, el contravalor. La destrucción de un «valor que es» equivale a un contravalor. La negación de un «valor que es» equivale a un contravalor. La negación de un valor que «debe ser» equivale a un contravalor.

12. Los valores entran en relaciones de compatibilidad, de contrariedad y de contradicción, según los casos.

13. Los valores que dependen más de la capa «Pi» (valores del deber ser) que de la «Phi» (valores del ser) no funcionan autónomamente y separadamente sino dependientemente. Aunque esta dependencia -dada la dialéctica de contradicciones entre los valores- se resuelve a veces mediante rupturas, y, por tanto, puede suponer una cierta independencia.

14. Los valores que dependen más de la capa «Phi» (valores del ser) pueden funcionar normalmente aislándose de sus conexiones con la capa «Pi» (valores del deber ser).

15. Los valores que dependen del «deber-ser aplicado a lo que hay» pueden aislarse fácilmente de los valores del «deber-ser aplicado a lo que debe ser y todavía no es».

16. Los valores que dependen del «deber-ser aplicado a lo que debe ser y todavía no es» no pueden aislarse de los valores del «deber-ser aplicado a lo que hay», puesto que se construyen desde ellos.

17. Propiamente no hay jerarquía de valores en sentido puro o absoluto (en el sentido de Max Scheler), sino que hay una determinada dependencia de unos respecto de otros, de los valores del deber-ser respecto de los valores del ser, y de los valores del deber-ser completos respecto de los valores del deber-ser simples. Se trata, en todo caso, de una «jerarquía de dependencia» que hace a unos valores más elementales o primitivos y a otros más elaborados o formalmente más complejos, pero no sirve para preferir unos a otros sino para señalar nexos de más o menos dependencia. Las preferencias no vienen dadas por lo que valdrían teóricamente los valores (en una jerarquía apriórica pura de mayor y menor) sino en función de la construcción de ese valor y su importancia en las mismas relaciones humanas.

18. Los valores en cuanto aposentados en la conducta humana habitual los traduciremos por habilidades, sagacidades o virtudes. La falta de valores o su destrucción, por incompetencias, defectos o vicios. Mientras que al hablar de valores se adopta más una perspectiva *etic*, al referirse a las virtudes nos referimos más a la perspectiva *emic*.

19. A las virtudes éticas contraponemos los vicios cacoéticos. A las virtudes morales contraponemos los vicios inmorales. A la virtud de la moralidad contraponemos el vicio de la inmoralidad (aquí no hacemos distinción entre lo ético y lo moral, suponiendo que van unidos). A la virtud política de la eutaxia contraponemos el vicio de la distaxia. Donde decimos virtud, podemos decir valor, *mutatis mutandis*.

20. El bien. Los valores en cuanto fines perseguidos y cumplidos se convierten en bienes, o, si se quiere, los sistemas de valores en cuanto sistemas de fines objetivados equivalen a los sistemas de bienes. En sentido general, bien es, por tanto, un valor al que se tiende (fin) objetivado, como un término en las operaciones y relaciones humanas. El bien es así un valor actualizado. En sentido elemental hablaremos de bienes positivos, para referirnos a los fines-valores logrados, en cuanto el valor está aposentado en cualidades fisicalistas. Los bienes positivos se diferencian del resto de los bienes (que podrían llamarse «bienes sociales»: aunque no todos los bienes circulares son sociales, sólo se dan en el eje circular, en el sentido de dependientes de cualidades sociales implicadas en el deber-ser y no directamente fisicalistas). Dentro de los «bienes sociales», cabe diferenciar el simple bien o «beneficio» (propio de los fines de supervivencia ético-político-morales) del «bien» en sentido más elevado (por abstracto, no por celeste o utópico), propio de los valores de Igualdad objetivados en el plano ético o moral (singularmente, la Justicia). Para Max Scheler, los sistemas de bienes se coordinan con los sistemas de fines y todos ellos, a su vez, son deudores de los sistemas de valores, los cuales funcionan como aprioricos y originales. En nuestro caso, los tres sistemas son igualmente originales: los fines describen la actividad humana en cuanto procedente de las operaciones, los valores en cuanto procedente de las operaciones encaminadas a determinadas relaciones (no a cualesquiera fines) en las que el sujeto humano forma parte directa y los bienes en cuanto términos objetivados de determinadas operaciones y relaciones.

21. Los valores aunque se construyen vinculados a la actividad de sujetos operatorios individuales -en cuanto dependen de actos prolépticos-, no pueden concebirse sino en el seno de las relaciones de los sujetos humanos sociales. Cuanto más simples y básicos sean los valores tanto más enmarcados estarán en el contexto individual e inmediatamente interindividual, aunque su lugar de origen siempre serán las relaciones sociales; pero en cuanto los valores se van volviendo más abstractos y más complejos la dependencia genética respecto de la sociedad se hace

más necesaria. Pueden unos pocos hombres dar paso a un valor útil, y de ahí extenderse por irradiación, pero no podrá darse lugar a un valor como la Justicia (que reúne una compleción de valores) si no es en contextos sociales muy complejos.

22. Los valores aunque hayan de quedar analíticamente instalados en los ejes correspondientes al espacio antropológico (valores radiales, angulares y circulares), ámbitos en donde se generan, no por ello han de concebirse fijistamente sujetos a esos marcos de anclaje. Primero, porque los valores se adhieren unos a otros – formando grupos característicos- con gran facilidad y entran en una dialéctica obligada entre sí, en la medida en que transitan el espacio antropológico llevados de las operaciones y las relaciones humanas. Por ello, en segundo lugar, a la concepción radial de los valores ha de unirse la de las relaciones dialécticas múltiples entre sí y, junto a ellas, la de las relaciones sinecoides³ y de sinexión⁴ entre los valores de diversos campos. Un valor puede ser meramente útil, pero puede transformarse fácilmente en un valor ético, y éste en moral, &c.

En el conjunto de estos postulados, la Justicia será conceptuada como un valor, o mejor, como un complejo de valores, que, como veremos, se inscribirá de modo característico tanto en el nivel del tramo simple como en el del tramo completo de los valores.

(Esquematizamos en el diagrama que sigue los distintos ámbitos de valor que hemos diferenciado en los principios marco precedentes)

³ En GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*, podemos ver la siguiente definición. «Sinecoide: [de *sineogmos, ou* = juntura, costura.] Conexión característica de un término *k* con un conjunto de términos $\{a, b, c, d, \dots n\}$ cuando *k* debe ir vinculada necesariamente, pero alternativamente, a alguno o a varios de los términos del conjunto, pero no a ninguno de sus términos en particular (por lo cual la conexión sinecoide del término *k* no lo hace dependiente, sino «libre» respecto de un término dado, aunque dependa del conjunto). Un reostato puede ser analizado como un dispositivo en conexión sinecoide; los vínculos del individuo con otros individuos de su grupo social (sobre todo en sociedades complejas, por oposición a las sociedades con formas elementales de parentesco) suelen ser de tipo sinecoide». Oviedo, Pentalfa, 2000, pág. 60. Véase también en BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*, vol. 5, Oviedo, Pentalfa, 1993, pág. 1440.

⁴ En GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*, vemos también la siguiente definición. «Sinexión: Vínculo entre términos que, siendo diversos, y en cuanto diversos, los enlaza de un modo necesario. El polo positivo y el polo negativo de un imán están vinculados sinectivamente. El reverso y el anverso de un cuerpo dado (dejamos de lado las superficies de Moebius) están unidos por sinexión.» Oviedo, Pentalfa, 2000, págs. 79-80. Véase también en BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*, vol. 5, Oviedo, Pentalfa, 1993, pág. 1440. Pueden consultarse ambos artículos del diccionario filosófico en: <http://www.fgbueno.es/edi/bfe002.htm>

A.) AXIOANTROPOLOGÍA
(Valores en el espacio antropológico)

$$A = A.1 + A.2$$
$$A.2 = A.2.1 + A.2.2$$

A.1) MUNDO DE LOS VALORES
(El valor viene dado en función de cualidades del ser)

A.2) CAMPO DE LO VALORES

(El valor viene dado en función de cualidades de segundo grado (de «calidad»), que están dadas en función del deber-ser

A.2.1) TRAMO DE LOS VALORES SIMPLES

(Dados en función del deber-ser aplicado a la preservación de lo que ya hay valioso)

A.2.2) TRAMO DE LOS VALORES COMPLETOS

(Dados en función del deber-ser aplicado a lo que debe ser, por valioso, y todavía no es)

II. Valores que resultan en el mundo y campo axioantropológicos.

Max Scheler pasa por ser uno de los que más ha trabajado y profundizado en la problemática del mundo de los valores y de su jerarquía; y desde él, Nicolai Hartmann o José Ortega y Gasset habrían elaborado sus propias axiologías. Recordaremos brevemente la propuesta de Scheler para que pueda servir de contraste con la que nosotros defenderemos, que no pretende ser exhaustiva, aunque sí ser sistemática y, también, crítica respecto de axiologías materialistas «puras», como la de Scheler.

En su *Ética*, el fenomenólogo alemán dejó establecida la siguiente jerarquía de valores, definidos como aprióricos, bipolares, de jerarquía estable y absoluta, aunque dependiente históricamente del descubrimiento de los seres humanos⁵:

0.- Valores morales. Los valores que llama morales, se corresponderían con el acierto para aplicar prácticamente de modo correcto el resto de los valores respetando su lugar jerárquico. La jerarquía se cita de menor a mayor importancia:

- 1.- Valores de lo agradable/desagradable
- 2.- Valores de lo vital/no vital
- 3.- Valores espirituales
 - 3.1- Valores espirituales estéticos
 - 3.2- Valores espirituales de la justicia
 - 3.3- Valores espirituales del conocimiento
- 4.-Valores de lo santo/profano.

En el tomo II de la *Ética*, Scheler analiza algunos tipos puros de personas valiosas, que poseerían una validez general, y hace corresponder con los valores superiores al «Santo», con los valores espirituales al «Genio», al «Héroe» y al «Espíritu guía», y con los valores de la franja baja al «Artista del goce»⁶. Creemos que aunque puede hablarse en el límite de determinadas figuras paradigmáticas humanas, es más una realidad conceptual y funcional que personal. No existen santos, genios, héroes, &c., sino acciones geniales, heroicas, &c.

⁵ Ibid., SCHELER: *Ética*, vid. tomo I, págs. 121-156.

⁶ Ibid., tomo II, págs. 406 y ss.)

Para Scheler, los valores superiores han de imponerse sobre los inferiores sin que quepa otra dialéctica. Su carácter apriorístico y su génesis filosófica enraizada a valores immanentes al mundo pero concebidos desde la trascendencia metafísica, establece una rigidez que estimamos gratuita y que, desde luego, para un ateo, nace con el defecto de establecer el valor de lo santo (concebido religioso-numinosamente y no sólo humanísticamente) como el supremo, al que los demás deben supeditarse. En contrapartida, nosotros proponemos el modelo del apartado que sigue.

- Axioantropología del materialismo formalista.

El conjunto de los valores raíces, de los que dependerían el resto de valores, no queda en nuestra propuesta, probablemente, agotado, pero sí pretendemos que el sistematismo de la clasificación dé cabida a todos los que hay, de modo que puedan ir incluyéndose en sus apartados, sin artificio, todos los derivados y, si fuera el caso, algún otro raíz no mencionado.

-1. Primer nivel valorativo o valoración de primer grado (Mundo de los valores)

(Valor = ser. Valores establecidos sobre «cualidades» fisicalistas)

1.1. Valores de las cosas (valores radiales)

Valores útiles, económicos, lógicos, epistémicos, estéticos y valores de lo sagrado referidos a los fetiches⁷.

Valores aplicados a la naturaleza; los valores estéticos pueden ser también circulares y, por otra parte, se adhieren con facilidad a los angulares. Los valores sagrados fetichistas se adhieren con gran facilidad a los valores religiosos -angulares- Los valores fetichistas tendrían un valor operativo en el pretérito; en el presente podrían

⁷ No ha de confundirse lo sagrado con lo religioso. Sólo lo sagrado numinoso es asimilable directamente a la religión. La distinción y clasificación de los valores de lo sagrado (lo sagrado fetiche, lo sagrado numinoso y lo sagrado santo) la tomamos de Gustavo Bueno: «Los valores de lo sagrado: númenes, fetiches y santos». Conferencia pronunciada en la Universidad de León, septiembre de 2000. Puede consultarse en <http://www.filosofia.org/aut/gbm/2000val.htm>

considerarse más bien como un contravalor, cuando funcionan asociados a los valores religiosos -en cuanto asociados a valores falsos-, pero algunos fetiches modernos –la bandera, los objetos de nuestra infancia, objetos en general cargados simbólicamente, &c.- pueden mantener su vigencia positiva.

1.2. Valores religiosos (valores angulares)

Valores de lo sagrado numinoso.

El poder, el temor sobrenatural, la protección que inspiran los númenes, en cuanto que éstos están encarnados en animales o seres con voluntad no humanos o en cuanto realidades numinosas genéticamente derivadas de los númenes originales. Los valores religiosos entran en contacto con los valores de los otros ámbitos, a través de la cualidad sinecoide de lo sagrado, al hallarse en los tres ejes del espacio antropológico, como a) valores de lo sagrado del fetiche, b) valores de lo sagrado numinoso –religioso propiamente dicho- y c) valores de lo sagrado santo⁸.

1.3. Valores circulares

Valores vitales personales: cualidades psicológicas positivas: destreza, inteligencia, &c.

Valores sociales: rasgos sociológicos positivos: productividad, cohesión, &c.

Estos valores circulares de cualidad son los valores referidos a los sujetos humanos, pero tomados como propiedades psicológicas o sociológicas, no directamente como «deberes». Con gran facilidad estos valores dejan de ser cuestiones de hecho y pasan a ser

⁸ Volvemos a recordar que tomamos estos análisis sobre lo sagrado de Gustavo Bueno, Ibíd., León, 2000.

cuestiones de derecho y, por tanto, convierten las cualidades originarias en cualidades de segundo género o en «calidades». Son el puente de conexión fundamental entre los valores de primer grado, aposentados en el ser, y los valores de segundo grado, contruidos desde el deber-ser.

2. Segundo nivel valorativo o valoración de segundo grado (Campo de los valores)

(Valor = deber-ser; a las «cualidades» se le añade la «calidad»)

2.1. Valores circulares de segundo grado

2.1.1. Tramo simple de la valoración de segundo grado

Los valores vitales ajustados a la preservación de la vida. El bien que corresponde a este nivel de valores se expresa como «beneficio», es decir, como un bien que se articula a escala fisicalista (salud, bienestar, economía &c.).

2.1.1.1. Beneficios éticos: el **valor de la Vida personal**

2.1.1.2. Beneficios morales: el **valor de la actividad social (Vida grupal)**

2.1.1.3. Beneficios políticos: el **valor del orden político o de la Eutaxia (vida estatal).**

2.1.2. Tramo completo de la valoración de segundo grado: los «bienes» ético-morales, en virtud del principio de Igualdad; y el bien sagrado de lo santo. Lo santo o la «igualdad» del hombre con lo «divino», pero no en dialéctica con lo divino religioso sino con lo humano «sagrado», en tanto lo humano no quedare clausurado en los ámbitos éticos, morales o políticos.

En sentido ateo, y en consonancia con la negación de la existencia real de un Dios o de dioses –como se sigue del materialismo filosófico-, lo santo ha de corresponder a

la búsqueda de todo equilibrio que vaya más allá de los fines prosaicos, vulgares e inmediatos entre el sistema de valores en contradicción e y m o bien al equilibrio entre el sistema de valores e-m y el sistema de valores políticos. Así, «morir por la patria» puede ser un acto heroico en la guerra, pero «sacrificar la vida» por ella o «entregar la vida a un ideal de la humanidad» podría corresponder a un valor sacro santo. No obstante, lo propio en un contexto ateo en donde lo santo no se oxigena por su puesta en contacto con lo religioso (numinoso) es que estos valores queden imantados por los valores ético-morales y políticos y se resuelvan en ellos -en una especie de inversión atea de los valores ético-morales, ahora no supeditados a los valores religiosos sino imponiéndoles su sello-

En el pasado (especialmente con anterioridad a la inversión teológica sufrida en el siglo XVI y XVII), y mucho más difícil en el presente, para un politeísta, deísta o panteísta, y, sobre todo, para un monoteísta, podría mantenerse fácilmente la vigencia de los valores de lo sagrado-santo, porque podrían más fácilmente alimentarlos con los valores contiguos y en sinexión de lo sagrado-numinoso, en cuanto el comportamiento al que aspiran es comportarse entre los hombres al «modo de la divinidad». Pero desde una perspectiva atea, los bienes sagrados de lo santo, no en cuanto se incardinan con valores religiosos –puesto que pasarían a ser valores interdependientes de lo numinoso- sino en tanto son susceptibles de orientarse en sentido circular, sólo podrían entrar en relación de dinamización a través de los valores éticos, morales y políticos; pero no se ve cómo podría lo santo preservar su contorno propio y no ser absorbido por los valores e-p-m, salvo como una piedad llevada al límite hacia el bien de los prójimos; pero qué fuera este límite, que no pudiera resolverse en una gran generosidad ética, y que resultara distinta de una actividad patológica (obsesiva, por ejemplo) no se ve. Se ve bien cómo puede darse lo heroico, como un valor que depende de los valores políticos, éticos o morales en cuanto sacrificio y generosidad extrema por un bien social o patriótico; pero no se ve igualmente cómo puede pervivir en el ateísmo el modo de comportarse santo, sin que éste haya quedado absorbido por los valores e-p-m.

2.1.2.1. Bienes sagrados: lo **santo**

2.1.2.2. Bienes éticos: la **Igualdad ética**.

2.1.2.3. Bienes morales: la **Igualdad moral**.

En síntesis, los valores pueden quedar clasificados como sigue, teniendo en cuenta 1º) su implantación en el eje antropológico correspondiente, 2º) la condición de valor construyéndose o desde el «ser» o desde el «deber-ser», y 3º) si se trata de bienes positivos, o de «bienes sociales» (circulares de deber-ser): «beneficios» e-p-m o «bienes» e-m-(p).

TIPOS DE VALOR	VALOR = SER	VALOR = DEBER SER	
RADIALES	Útiles Económicos Lógicos Epistémicos Estéticos Fetiches	(Conexiones del deber-ser con el ser)	BIENES POSITIVOS
ANGULARES	Numinosos	(Conexiones del deber-ser con el ser)	BIENES POSITIVOS
CIRCULARES	Vitales Sociales	(Conexiones del deber-ser con el ser)	BIENES POSITIVOS
CIRCULARES	(Conexiones del ser con el deber ser)	-Supervivencia de las personas -Supervivencia de los grupos -Eutaxia	BENEFICIOS E-P-M
CIRCULARES	(Conexiones del ser con el deber ser)	-Lo santo -Igualdad ética -Igualdad moral	BIENES E-M-(P)

Aunque no hay propiamente jerarquía apriorica pura, sí se da una gradación que va de los valores positivos a los beneficios e-p-m y finalmente a los bienes e-m-(p). La frontera entre el bien y el mal en los bienes positivos queda dibujada bastante claramente en función de los objetivos que van implícitos en el sistema de fines aparejados al sistema de valores. Así, una vez contruidos o dados estos valores, la determinación de su frontera entre el valor y el contravalor es clara. Por el contrario, en el otro extremo, los bienes e-m-(p) referidos a los procesos de igualación en las relaciones humanas no establecen de modo tan evidente e inmediato la frontera entre lo bueno y lo malo.

La Justicia tiene que ver en su núcleo con la supervivencia de los grupos de la sociedad y, a escala completa, con la Igualdad moral, pero inmediatamente ha de tenerse en cuenta que guarda relaciones muy estrechas con la eutaxia política, con la supervivencia de las personas y con la Igualdad ética. Y desde aquí, conecta con los valores circulares, angulares y radiales no contruidos desde el deber-ser.

III. Consideraciones sobre la axioantropología y sobre el lugar de la Justicia en este marco de valores⁹

Los valores de un plano determinado de operaciones más complejo toman su ser de estratos anteriores más simples sin los cuales no subsistirían (salvo como pseudo-valores). Cuando los valores no enlazan con valores más básicos pasan a ser ficciones, y, así, todos entran en algún tipo de dialéctica (de la que nacen) con valores útiles o estéticos o lógicos o epistémicos. Los valores lógicos y epistémicos guardan relación con el fin de operaciones encaminadas a la obtención de la verdad; los lógicos, de aplicación más personal y los epistémicos con un carácter más social.

El campo axiantropológico del deber construye sus valores apoyándose en el suelo de los valores útiles, lo que quiere decir que *prima facie* entre ambos no se da una relación de oposición; si los valores útiles o económicos entran en contradicción con los deontológicos lo harán en la medida que se hallan insertos en los conflictos humanos pero no porque esencialmente se repelan los valores entre sí, como a veces se quiere indicar cuando se apela a «intereses materiales» frente a puros «intereses espirituales». El criterio que diferencia los valores del suelo y de los niveles superiores estriba en la capacidad operatoria para atribuir «deber ser» al ser.

Los valores en general no pueden entrar en contradicción con los lógicos o los epistémicos sin que peligre que muden en contravalores, porque ¿en qué consiste un valor que es falso?

⁹ En este apartado reproducimos casi textualmente al cien por cien las páginas 77 a 84 de nuestro *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, Oviedo, Pentalfa, 2004.

Los valores éticos comparten una frontera con los estéticos en la que ambos pueden traducirse de unos en otros. Algunos valores irradian aparentemente de un eje, pero en realidad se constituyen en otro, como le sucede a los «valores religiosos» que se presentan bajo la calidad del «deber-ser» y que, en realidad, funcionan bien como éticos (el amor al prójimo), o morales (la Justicia en nombre de Dios) o incluso políticos (el reino de Dios cuando tiene que ver con El Vaticano, por ejemplo).

Los valores más elaborados se asientan en los más elementales (la Justicia en la utilidad, por ejemplo), y, de ahí que sea paradójico presentar algunos valores «sublimes» como rechazo de lo útil (sobre esta realidad elemental ha querido elevar el utilitarismo su teoría e-m); cuando no se trata de misticismo vacuo, se opera aquí una confusión: lo inadmisible de la reducción de algunos valores en otros («la justicia no se reduce a la utilidad») lleva a postular el enfrentamiento («la justicia es una cosa y otra bien distinta es la utilidad» como cuando se dice «fiat justitia, pereat mundus»). Es absurdo que el deber del hombre más elevado o complejo incluya el rechazo de lo útil o de lo beneficioso; ahora bien, las contradicciones en las que pueden entrar los valores harán que el deber no siempre coincida con lo inmediatamente más útil o beneficioso para un sujeto particular.

El resto de valores no mencionados en nuestra clasificación se incluirían en alguno de los niveles señalados –hasta que no se mostraran otros nuevos valores raíces-, y, por ejemplo, los valores vitales son «beneficios» éticos; el valor de la fuerza o es ético, o moral o político o útil, depende de qué fuerza sea. Los valores económicos cabe reducirlos a los útiles, pero su diferencia es clarificadora cuando ligamos la utilidad a ventajas personales (es útil para las personas, en sentido antropológico) y el valor económico a las cuestiones políticas (es más rentable una política económica que otra) o político-morales (son más justas las consecuencias de esta política económica que las de aquella otra). En todo caso, los valores útiles y los económicos son perfectamente conjugables, aunque es más general el útil que el económico: todo valor económico ha de ser útil, pero no todo valor útil ha de ser económico; de ahí, que se pueda proponer como más elemental el valor útil.

A pesar de la apariencia sustantificada de los valores, que se da al hacerlos corresponder con estratos determinados, no estamos proponiendo una jerarquía con valor ontológico

exento como la que propuso M. Scheler. El mundo de los valores scheleriano tiene autonomía ontológica, pero el que nosotros proponemos no se constituye sino en el transcurso de las mismas operaciones y relaciones de los sujetos del espacio antropológico. Pero no todas las operaciones y relaciones son fortuitas o son meros actos positivos exentos de una lógica determinada. Los valores surgen de los tres modos posibles de relación que el ser humano posee. Dentro de esta condición, los valores se elevan desde las mismas valoraciones humanas, pero éstas pueden referirse al primer nivel valorativo (modo de la cualidad) o al segundo (modo de la calidad), que se corresponden respectivamente con el plano del ser y del deber-ser. A su vez, el deber-ser puede referirse a un objetivo de supervivencia (de la persona, del grupo, del Estado) o, más aún, a un objetivo de universalización (la Igualdad ética y la Justicia moral); mientras que el objetivo de supervivencia es fácticamente posible, el de universalización sólo es idealmente posible, al modo de una estructura formal aplicable en la acción, cuyo dinamismo material se halla en perpetua desestructuración respecto de aquella forma.

Por todo lo dicho no sólo hay que destacar el engranaje «armónico» en el que entran los valores (jerarquía, subsunción e interdependencia, en cierto grado) sino que habría que subrayar con igual énfasis las continuas contradicciones en las que se dan. Las contradicciones surgen del hecho mismo de constituirse desde las propias operaciones humanas. Los actos valorativos de los sujetos y grupos humanos no son homogéneos, es decir, no parten de una armonía preestablecida; por otra parte y consecuentemente con lo anterior, la constitución de los valores depende tanto de que alcancen momentos de estabilidad como del juego de negaciones en la dialéctica de las relaciones. De ahí que quepa hablar de una estática armónica de los valores que ha de conjugarse con una dinámica contradictoria de los valores.

Llamamos axioantropología al conjunto de fenómenos del espacio antropológico que incluye un «mundo» de valores (que han de tener pertinencia onto-gnoseológica) y en el que cabe delimitar un «campo» axioantropológico. Llamamos «mundo de los valores» (o mundo axioantropológico) al conjunto de fenómenos de los tres ejes que tienen que ver con la constitución de valores; es el sentido lato de los valores. Y, en sentido restringido, al conjunto de fenómenos del eje circular capaces de descubrir o investir las propias relaciones

humanas de calidad lo llamamos «campo axioantropológico». El campo axioantropológico en este sentido circunscrito (circunscrito por operaciones deontológicas) se identifica con el nivel valorativo de segundo grado. Pero, porque todos los valores toman su ser de los estratos anteriores sin los cuales no subsistirían, y, porque en definitiva, todos son en alguna medida o útiles o económicos o estéticos o verdaderos, la calidad de los valores e-p-m debe ir unida siempre a las cualidades valorativas en sentido amplio, es decir, que no puede postularse una ruptura o mundo independiente y aparte para los «valores más sublimes»; porque, en conclusión: ¿qué sería del «deber ser» si no se apoyara en el ser?

III.1. Aclaraciones sobre los dos tramos del deber-ser

Dentro del nivel valorativo deontológico se progresa a través de dos tramos, el de los valores primarios o simples y el de los secundarios o completos. En el primer tramo se constituyen los «beneficios» materiales bajo una forma valorativa a medio desarrollar (valores primarios) de la E, la M y la P. En el segundo los «bienes» materiales y completamente formales (valores completos) de la E y la M, y a través de ellos, de la P. En los modos culturales del pretérito, cuando los valores en general eran en su mayor parte dependientes de los valores religiosos, y desde aquí, de los valores más generales de lo sagrado, el valor de lo santo aparecía como un valor completo del deber-ser; en un contexto ateo, este valor ha de ser reinterpretado y, en general, reabsorbido en los valores e-p-m.

Lo que progresa de un tramo a otro lo hace por el redondeo o cumplimiento final de los aspectos formales. El conjunto de beneficios y bienes de la E y la M y a las aplicaciones que ejecuta la P en E y, sobre todo, en M que llamamos campo axiantropológico, comprende tanto las virtudes e-p-m primitivas (donde predomina la vertiente material de la virtud) -que atienden a la preservación del cuerpo personal, del cuerpo de las sociedades concretas o al Estado como cuerpo político-, como las virtudes E-M (y relativamente P) completas, que añaden al objeto material de la virtud una estructura formal de carácter universalizable.

Así, la vida, el placer, el bienestar, la fuerza, la vitalidad, la inteligencia, etc. son virtudes E simples. La supervivencia del grupo es el valor M simple y lo que se encamine a este valor será una virtud M simple. La supervivencia de una sociedad política determinada es el valor

P y lo que se encamine a este valor es la virtud P simple. La supervivencia P se expresa siempre mediante algún tipo de *eutaxia* u orden político-social (que puede degenerar en *distaxia*). A la política no le cabe ir más allá de este valor simple (salvo si se piensa en un «imperio generador universal» realizado), de manera que sólo propenderá a los valores completos en la medida que se coaligue con las fuerzas morales (fundamentalmente a través de las leyes) y éticas.

La Igualdad, y todos los deberes y derechos que toman como eje la Igualdad entre todos los seres humanos, darán como resultado los valores E completos. El valor M completo viene dado cuando la Igualdad se entiende como objetivo de «igualdad ante la ley» (isonomía) de los grupos sociales y de las personas que incluye (todas las personas pertenecen de una manera u otra a algún grupo social, en el límite serán «opinión pública» virtual y consumidor económico) y se configura, así, como una parte de lo que se denomina Justicia social; la otra parte de la Justicia social, en la medida que sobre las igualdades alcanzadas rebrotan de continuo otras desigualdades, es la llamada «lucha por la Justicia».

III.1.1. La política en el tramo del deber-ser

La política persigue la pervivencia de la sociedad (el Estado) en su conjunto mediante la *eutaxia* o buen orden general: esto es lo que sitúa a la P en el primer tramo del deber-ser. La *eutaxia* puede operar al margen de los valores éticos, pero ha de entrar en dialéctica con la Justicia social, en cuanto toma su energía operatoria de los mismos grupos de la sociedad: esto es lo que sitúa a la P fuera del segundo tramo del deber-ser, pero a la vez se halla unido a él en la medida que coincidan los fines políticos con los morales o con los ético-morales.

La política (también la moral, de otra manera) la concebimos como relaciones humanas entre desiguales. Las relaciones lógicas de la política funcionan como una clase atributiva, es decir, como relaciones que son asimétricas (el presidente del gobierno, el guardia de tráfico y un ciudadano cualquiera no se dan como primera función la preservación de las vidas – aunque de entrada tampoco la niegan- sino la de organizar la convivencia política dentro de un orden social, y, en esa medida, son asimétricos, cada cual con su función). A diferencia de la moral, la política persigue la *eutaxia* («buen orden») que no se identifica con la Justicia,

porque mientras que la norma universalizadora de la Justicia no puede excluir a nadie (en teoría), el buen orden social puede mantenerse mirando a la globalidad y no a todos y cada uno. Otra cosa será que la *eutaxia* y la Justicia no tengan más remedio que entrar en una dialéctica propia y entenderse de alguna manera. Entre la política y la moral (que gestiona la Justicia social) surge todo un campo de relación común, que es el Derecho, conectado a las instituciones políticas del poder legislativo y judicial, de una parte, y, de otra, a la defensa por parte de los grupos morales del reequilibrio siempre injusto de fuerzas. Pero, de hecho, la política supone el arte de la supremacía de un grupo social frente a otros, aunque debiendo no basarse en la fuerza destructiva *per se* (puesto que este poder tendría en su exceso de fuerza el comienzo de su destrucción, y desde luego degeneraría en *distáxico*) sino articulando la sociedad en su conjunto dentro de un orden estable. En este sentido, la eutaxia es un «beneficio» político y es así como cubre el primer tramo del deber-ser de la política.

III.1.2. La ética en los tramos del deber-ser

La ética tiene que ver con un conjunto de derechos y deberes del ser humano: con los referidos a la *vida* (por imperativo material) y a la *Igualdad* (por imperativo formal), como dos caras de una misma realidad.

Algunas teorías pretenden asignar a la ética una función teórica (convirtiéndola en una «cuestión de razón») y a la moral una función práctica, la de las costumbres buenas o malas («cuestión de hecho»). Nosotros distinguimos la ética y la moral con una pretensión de mayor alcance.

La ética y la moral tienen mucho en común porque ambas son actividades guiadas por el deber-ser con capacidad de construir «valores completos». En el caso de la ética, cada individuo se relaciona con los demás conservando las propiedades reflexiva, simétrica, transitiva y de equivalencia y, por ello, los seres humanos mantienen relaciones guiados por el criterio formal de la Igualdad. El «mundo formal» de la Igualdad lo identificamos con el mundo ético, posible dentro de clases tomadas de forma distributiva.

Pero la ética no se eleva idealmente sólo sobre un pretendido mundo de iguales, como criterio formal, porque asienta su base en el hecho (material) de que los sujetos humanos son corpóreos (sujetos corpóreos prolépticos: scp). De las condiciones de esta corporeidad proléptica nacen todas las valoraciones, los deberes y derechos éticos. La valoración fundamental (juicio práctico prudencial) reside en la conservación del propio cuerpo vivo y del de los seres queridos del entorno o familia. El derecho a la vida y el deber de la preservación de los seres humanos a los que me ligo con lazos de identidad nace inmediatamente. Los cuidados del cuerpo y de la vida, cuando se realizan en el contexto de relaciones simétricas y transitivas, y, en definitiva, de igualdad, configuran la base de la vida ética. Las relaciones familiares o entre amigos se guían con esta lógica. Se despliegan desde aquí (desde el valor de la vida y las relaciones familiares y entre próximos) todo el amplio abanico de virtudes (o vicios) que tienen que ver con la preservación de la buena vida, que viene denominándose en las teorías éticas *eudemonistas* mundo de la «felicidad», como objetivo fundamental del obrar humano. La primera virtud que precisa el bienestar buscado es la fortaleza, sin ella todo se vuelve más perecedero y volátil para el sujeto. El bienestar, a su vez, propende al placer (hedonismo). La fuerza vital (salud) y mental (el valor y la voluntad que dan las ideas) son las virtudes que cooperan directamente al buen mantenimiento de la vida (Nietzsche centró su teoría ética en este plano). Tras la fortaleza del que posee energía se sigue la firmeza de quien la mantiene para sí y la posibilidad de transmitirla, es decir, la generosidad, que cuando es buena no puede consistir en la mera piedad sino en favorecer el crecimiento de la fortaleza de los que queremos. A la fortaleza y generosidad le son afines la amistad, la fidelidad, la confianza, la veracidad, el buen juicio, el equilibrio, la medida, la valentía, la libertad... y todas las virtudes que cooperan al mantenimiento de la «buena vida» (*eudaimonía*) dentro del grupo de próximos.

Pero obviamente el ser humano hace ya tiempo que convive en un marco que va más allá de los ámbitos familiares o de clanes. En la medida que las relaciones de transitividad van afectando a radios más y más amplios la amistad puede traducirse en solidaridad o fraternidad. Los llamados «derechos humanos» son la regla ética general que la humanidad se ha dado recientemente. ¿Por qué ha sido posible transitar desde los cuidados del cuerpo (tan reales) hasta los derechos humanos (tan ideales)? Las relaciones humanas en contextos de Igualdad ética, están abocadas, por la misma fuerza racional de los caracteres éticos que

se ponen en juego, a ser universalizadas, porque de otra manera ¿cuál sería la norma racional capaz de poner una barrera a la transitividad de las relaciones humanas?, o, si se quiere ¿qué razón hay para excluir a algún ser humano de los bienes éticos? Podemos encontrar estas razones negativas en el plano moral (en parte) y, desde luego, desde una perspectiva puramente política, pero no desde un anclaje ético.

En suma, hay «beneficio» ético cuando se incorpora a un sujeto concreto un valor ético: la salud, el saber, el placer... Hay «bien» ético cuando al perseguir una virtud o un derecho ético se obra siguiendo el criterio formal ético, la Igualdad, que tiende lógicamente a ser universal. Puede haber «beneficio» sin búsqueda de «bien», pero no al revés. El beneficio es algo que es «lógico» buscar en el contexto interpersonal; ¿quién en las relaciones dentro de un grupo amigable busca perjudicarse a sí y a los demás? El bien es también lógico buscarlo, pero su realidad está revestida de operaciones mucho menos obvias (además de entreverado en planos más complejos), por su alto carácter formal, y, en consecuencia, por ser precisa una mayor dosis de abstracción.

III.1.3. La moral en los tramos del deber-ser

La moral nace de las distintas morales, concretas, grupales y enfrentadas en cuanto se relaciona con la política, pero no puede limitarse a ser «ideología política» porque no alcanza a sustraerse al deber ser que marca la idea de Justicia, con la que entra en dialéctica tanto con la política como con la ética.

Mientras que la ética se promueve fácilmente a escala individual (la de un individuo que está, no obstante, siempre enclavado o envuelto en las relaciones grupales) la moral se desarrolla como expresión directa de la dinámica de los grupos que conforman una sociedad. Es fácil apelar teóricamente a una ética universal, puesto que basta con aplicar los valores defendidos a todos los seres humanos, uno a uno, pero es mucho más difícil (incluso teóricamente) apelar a una moral universal, puesto que la moral tiene que ver con el modo cómo se pretende regular la convivencia entre los distintos grupos, desde distintos valores y apreciaciones.

Pero hemos de decir que la moral tiene fuertes conexiones tanto con la ética como con la política. La ética y la política tienen sus puntos de contacto ideales, pero necesitan en la práctica casi siempre la intermediación de la moral. La moral está anclada como la ética en las operaciones de construcción de valores de segundo grado (basados en el «deber-ser») a escala universal, mientras que la política se sustrae de este carácter universalizador. Sin embargo, mientras la ética desarrolla sus virtudes en contextos de Igualdad, la moral ha de hacerlo ya en claros escenarios de desigualdad y disimetría (como la política). Pero a diferencia de la política, a la moral le corresponde la Justicia social y no ya exclusivamente la *eutaxia*.

Las relaciones morales seguirían una lógica inercial distributiva si pudieran, como la ética, porque en definitiva las conductas morales incluyen siempre al sujeto ético, pero el contexto social de fuertes disimetrías entre los distintos grupos sociales que configuran la sociedad imposibilita una lógica distributiva abocando a la lógica atributiva (propia de la política). Esta tensión entre las reglas del juego atributivas (los sujetos morales son desiguales porque pertenecen a grupos distintos, incluso enfrentados, con distintas ideologías) y la exigencia de universalización distributiva (los sujetos morales desean idealmente que los derechos éticos se hagan efectivos entre todos y que «reine la Justicia») se expresa en la realidad social en el doble plano en el que funcionan los grupos sociales:

A1) En cuanto que grupos combinatorios constituidos formalmente como grupo moral (y no simplemente como grupo ético, ocupado en la supervivencia y en la felicidad entre iguales) buscan la supervivencia del propio grupo, su cohesión, porque han de articular a sujetos que son heterogéneos (unos mandan y otros obedecen, &c., y externamente sus miembros quedan diferenciados, enfrentados, a los de otros grupos) e integrar actitudes individuales (convirtiéndolas en grupales) que no son armónicas sino disyuntivas y a veces mutuamente excluyentes. Se trata aquí de conseguir los «beneficios» que todo grupo busca para sí, y, en consecuencia, de la realización de los valores morales simples («beneficios»), es decir, de la propia supervivencia del grupo. Pero caben también valores morales completos («bienes») en otro nivel.

A2) En cuanto que grupos combinatorios los grupos y los sujetos morales han de tender a universalizar las normas que ellos defienden para sí, extendiéndolas a todos los demás en nombre de la Justicia. La Justicia, aquí, es el modo que tiene un grupo social determinado de concebir el mayor grado de Igualdad posible en el contexto de las desigualdades sociales. La Igualdad sigue siendo el motor de la universalización de los valores pero, ahora, las desigualdades que se oponen no son sólo de tipo ético (distinta fuerza personal, distinto talante, distintos gustos e inclinaciones, etc.) sino que comportan diferentes formas de concebir y experimentar la organización social. Es, por decirlo claramente, una Igualdad que resulta imposible de realizar, incluso en el plano ideal. Las utopías siempre han soñado con una humanidad confraternizada, unida, sin diferencias: esto es posible en el plano ético -y sólo en su idealidad, porque las diferencias interpersonales seguirán siendo siempre fuente de conflictos- pero no en el moral, porque las fuertes diversidades entre los grupos y el elevado número de componentes de la especie humana imposibilita que se forme un solo gran grupo humano operativo moralmente. La Justicia arrastra, de esta manera, algo negativo: la imposibilidad de la Igualdad; pero también arroja algo positivo: la determinación de corregir las injusticias siempre fluyentes en la dialéctica social de los grupos y del conjunto de la sociedad. Si no operara la búsqueda de la Justicia universal (que es imposible) el desorden moral se acrecentaría, de forma que su finalidad real no es la Justicia (¿qué es la justicia?) sino la lucha por la Justicia, es decir, operar en el enfrentamiento ideológico y de fuerzas sociales introduciendo el criterio formal de la universalización de la norma que se haya estimado buena. La Justicia es sólo eso: un criterio formal de universalización de una norma (la lucha por la Justicia o «Justicia social»), que no se realiza nunca en la práctica sino que sólo idealmente funciona como geometría de ideas que organiza la acción. Tras de un caso resuelto de justicia, fluyen otras injusticias al correr de las nuevas situaciones y circunstancias siempre en proceso de renovación. El afán de Justicia es el «bien» moral por antonomasia que resume en él todas las acciones que puedan llamarse morales (en sentido completo). La moral trata de establecer aquí intersecciones con la ética (que podrán volverse estables en la trama porfiriana, cuando medie también la intersección con la política).

B1) Pero los grupos no se rigen sólo por una lógica combinatoria sino que también funcionan como clases porfirianas. La clase combinatoria reúne a sujetos heterogéneos (que proceden del mundo ético afectados por modos distintos de ser y comportarse, sometidos a

una práctica de virtudes diferentes) con sus defectos, virtudes y concepciones generales de la vida en disensión (disyuntos), pero estos mismos sujetos se atienen a una lógica porfiriana cuando su actividad queda gobernada por una ideología común, que es capaz de conjuntar las ideas en un dogma o credo único; merced a la ideología compartida, ahora, los miembros de un grupo moral pasan a ser homogéneos, todos iguales (en cuanto que todos comparten la misma norma de organización social), y es a título de esta ideología como pasan a ser relevantes en la actividad política, que podrá utilizar estas fuerzas morales para sus propios fines políticos. El valor de la ideología se mide por el número de adeptos a los que se irradia y, en definitiva, por la fuerza del mecanismo conjuntivo, es decir por el proselitismo. Estamos en el nivel (como en A1) de los valores morales primarios. Implicarse en la defensa de unas determinadas ideas que se estiman beneficiosas para el grupo de referencia constituye la forma básica de moralidad porfiriana. Inhibirse en la defensa de ideas –por dejación o, incluso, por excesiva eticidad o por idealismo e-m- es síntoma de poca moralidad elemental.

B2) En tanto que clases porfirianas, los grupos son también capaces de promover valores universales (de lo contrario no ejercitarían su máxima capacidad formal racional) y buscarán, en consecuencia, la Justicia, que en este nivel han de entenderla como la lucha por que coincidan los valores de la ideología con los valores éticos. Esta intersección sólo es efectiva en la medida que los derechos éticos pasan a consagrarse políticamente en los códigos jurídicos de los Estados, que es la forma de hacerlos comunes y generales; y sólo es posible por la mediación que el grupo combinatorio puede establecer en el interior de su propio credo, transformando parte de la ideología (ideas que benefician al grupo) en ideales (ideas que benefician a todos los seres humanos, es decir, valores éticos completos). El desarrollo de la Justicia puede progresar en cuanto se hallan zonas de intersección entre las ideologías consumadas legalmente, en la medida que respeten o promuevan los valores éticos, pero ello sólo alcanzará el estatuto de derechos formales porque como derechos reales se ven refrenados de continuo por el choque dispar de intereses e ideas que fluyen de las diferencias personales (éticas), y políticas y, claro está, de las que constituyen la razón de ser del grupo moral. De ahí que la Justicia se traduzca en este segundo sentido como «igualdad de derechos de todos ante la ley» (*isonomía*). La moral establece así una fuerte intersección con la política.

IV. Consideración final

Desde la clasificación de los valores aquí realizada, pretendemos poder proceder a esclarecer la complejidad de la implantación ontológica del valor de la Justicia, pero no aspiramos a haber dejado delimitado ni agotado definitivamente, ni mucho menos, el análisis axioantropológico.

Gijón, Abril de 2006

BIBLIOGRAFÍA¹⁰

- APEL, Karl-Otto: *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986.
- APEL, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*, I. *Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. *La transformación de la filosofía*, II. *El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985 [1972-1973].
- BUENO; Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa, 1976.
- BUENO; Gustavo: *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991.
- BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols.
- BUENO, G.: *Etnología y utopía*. Madrid, Júcar, 1971.
- BUENO, G.: *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, 1972.
- BUENO, G.: *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972.
- BUENO, G.: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa, 1996 [1ª ed.: 1975].
- BUENO, G.: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori, 1989.
- BUENO, G.: *Materia, Oviedo*. Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *Nosotros y ellos*. Oviedo, Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *¿Qué es la ciencia?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *¿Qué es la filosofía?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *El mito de la cultura*. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996.
- BUENO, G.: *España frente a Europa*. Barcelona, Alba Ed., 1999.
- BUENO, G.: «Los valores de lo sagrado: númenes, fetiches y santos». Conferencia pronunciada en la Universidad de León, septiembre de 2000. Puede consultarse en <http://www.filosofia.org/aut/gbm/2000val.htm>.
- BUENO, Gustavo- HIDALGO, A. – IGLESIAS, C.: *Symploké*. Júcar, 1997.
- ESPINOSA, Baruch de: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Oviedo, Pentalfa, 2000.
- KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
- KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1989.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. También México, Porrúa.
- MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*. (Comentado por Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- PLATÓN: *La República. El Político. Las leyes*. En *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1981.
- POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, 1981.
- POPPER, Karl: *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, 1983.
- POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962.
- POPPER, Karl: *La miseria del historicismo*. Alianza, 1973.
- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

¹⁰ Se trata de una bibliografía acumulada, es decir, resultado de este capítulo y de los anteriores.

- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2003, págs. 39-60.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Ética, 4º de E.S.O.*, tema 2, Grupo Díaita, Ed. Eikasía, Oviedo, 2003
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Filosofía 1º de Bachillerato*, temas 13 y 17. Grupo Metaxy, Ed. Eikasía, Oviedo, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica.*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Ed. Libertarias, Madrid, 2005, págs. 177-184.
- SCHELER, Max: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Dos tomos. Traducido del alemán por Hilario Rodríguez San. Revista de Occidente, Madrid, 1941 y 1942 [1913 y 1916]
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI de España Ed., 1993.
- TOULMIN, Stephen E.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza Universidad, 1979 [1960].
- WEBER, Max: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1904 y 1917].

LUCES Y SOMBRAS DEL NUEVO CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS DE LAS NACIONES UNIDAS

Carlos Villán Durán

Presidente de la Asociación Española para el Desarrollo
y la Aplicación del Derecho Internacional
de los Derechos Humanos

La segunda Cumbre de Jefes de Estado celebrada en el marco de la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó el 16 de septiembre de 2005 la creación de un “Consejo de Derechos Humanos” que sea responsable de promover “el respeto universal de la protección de todos los derechos humanos y libertades fundamentales”; estudiar las situaciones de “violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos”; y promover la coordinación eficaz y la incorporación de los derechos humanos en la actividad general del sistema de las Naciones Unidas¹.



Declaración de los derechos del hombre

La falta de acuerdo impidió que se concretaran más el mandato, modalidades, funciones, tamaño, composición, calidad de miembro, métodos de trabajo y procedimientos del nuevo Consejo de DH. Los Jefes de Estado confiaron al Presidente de la Asamblea General la tarea de continuar las negociaciones sobre todos estos aspectos. Tales negociaciones culminaron, al menos parcialmente, el 15 de marzo de 2006, con la adopción de una importante resolución de la Asamblea General que establece el primer marco procesal del Consejo de Derechos Humanos² sobre la base de un acuerdo de mínimos.

Sin embargo, las negociaciones deberán continuar porque el Consejo DH dispone

¹ “2005 World Summit Outcome”, doc. A/60/L.1, de 15 de septiembre de 2005, párrs. 157-159

² En adelante: Consejo DH. Resolución 60/251 de la Asamblea General, aprobada el 15 de marzo de 2006 por 170 votos a favor, 4 en contra (Estados Unidos, Israel, Islas Marshall y Palau) y 3 abstenciones (Belarús, Irán y Venezuela). Las consecuencias presupuestarias de esta resolución se han cifrado en una consignación adicional de 4.328.700 dólares (doc. A/60/721, de 15 de marzo de 2006, párrafo 4)

ahora de un año para decidir qué hacer con el sistema de relatores especiales heredado de la Comisión DH, el procedimiento de quejas individuales ante los mecanismos extra-convencionales de protección, así como el futuro de la Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos³. Además, se anuncia que la AG revisará el estatuto del Consejo DH “a los cinco años de su creación”⁴.

Según el texto finalmente adoptado, el Consejo DH tendrá su sede en Ginebra en sustitución de la Comisión DH⁵, como órgano subsidiario de la Asamblea General a la que informará anualmente, formulándole recomendaciones respecto de la promoción y protección de los derechos humanos. Es de lamentar que el Consejo DH no pueda informar directamente también al Consejo de Seguridad, dado que existe una estrecha relación entre las violaciones masivas de los derechos humanos y el mantenimiento de la paz y seguridad internacionales⁶.

El Consejo DH estará compuesto por 47 Estados respetándose una distribución geográfica equitativa⁷. Serán elegidos por períodos de tres años en votación secreta y por mayoría de los miembros de la Asamblea General. Ningún miembro del Consejo podrá optar a la reelección inmediata después de dos períodos consecutivos.

Aunque la participación en el Consejo DH estará abierta a todos los Estados Miembros de las Naciones Unidas, la resolución en comento innova al introducir tres correctivos que tratan de atajar los problemas de politización excesiva en la composición de la antigua Comisión DH, pero de dudosa eficacia:

En primer lugar, al elegir a los miembros del Consejo DH “los Estados Miembros

3 Párrafo 6 de la res. 60/251

4 *Ibidem*, párrafo 1 *in fine*. Por su parte, el propio Consejo DH también “revisará su labor y su funcionamiento cinco años después de su establecimiento e informará al respecto a la Asamblea General” (párrafo 16)

5 La Comisión DH será abolida por el ECOSOC el 16 de junio de 2006 (párrafo 13 de la res. 60/251). Según el párrafo 15, las primeras elecciones al Consejo DH tendrán lugar el 9 de mayo de 2006 y la primera sesión del mismo se celebrará el 19 de junio de 2006

6 Así lo recoge el párrafo preambular 6 de la res. 60/251: “Reconociendo que la paz y la seguridad, el desarrollo y los derechos humanos son los pilares del sistema de las Naciones Unidas y los cimientos de la seguridad y el bienestar colectivos y que el desarrollo, la paz y la seguridad y los derechos humanos están vinculados entre sí y se refuerzan unos a otros”

7 El párrafo 7 de la resolución 60/251 establece que la distribución geográfica será como sigue: Grupo de Estados de África: 13 puestos; Grupo de Estados de Asia: 13 puestos; Grupo de Estados de Europa oriental: 6 puestos; Grupo de Estados de América Latina y el Caribe: 8 puestos; Grupo de Estados de Europa occidental y otros Estados: 7 puestos.

deberán tener en cuenta la contribución de los candidatos a la promoción y protección de los derechos humanos y las promesas y contribuciones voluntarias que hayan hecho al respecto”⁸. Esta cláusula favorecerá a los Estados más ricos porque pueden aportar contribuciones millonarias al programa de derechos humanos de la Organización. Además resulta ambigua, pues es el resultado de una larga negociación en la que se propusieron criterios más objetivos como el exigir a los Estados candidatos que hayan ratificado los siete tratados básicos de derechos humanos.

En segundo lugar, se prevé que la AG podrá suspender por mayoría de dos tercios a todo miembro del Consejo “que cometa violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos”⁹. Aunque la cláusula es innovadora, su eficacia práctica será reducida porque se deja a una mayoría cualificada de la AG -muy difícil de conseguir- la determinación de que un Estado comete o no violaciones sistemáticas de los derechos humanos. Hubiera sido preferible que esa determinación se confiara al dictamen de un experto independiente (relator especial geográfico), lo que evitaría la ineludible politización que una votación de esa naturaleza producirá en el seno de la AG.

En tercer lugar, los miembros del Consejo “deberán defender las más altas exigencias en la promoción y protección de los derechos humanos, cooperar plenamente con el Consejo y ser examinados con arreglo al mecanismo de examen periódico universal durante su período como miembro”¹⁰. En realidad esta cláusula es redundante pues impone a los Estados miembros del Consejo DH las mismas obligaciones de comportamiento genéricas que ya tienen todos los Estados por el hecho de ser Miembros de las Naciones Unidas. Además, como se pone de relieve más adelante, el mecanismo de examen periódico corre el riesgo de convertirse en un puro examen retórico realizado entre pares.

Si bien se pretendió que el Consejo DH tuviera la categoría de órgano principal y permanente de la Organización, con la misma visibilidad política que el Consejo de Seguridad, el ECOSOC o la Asamblea General, las extensas negociaciones condujeron a rebajar su importancia. En efecto, ya hemos señalado que el Consejo de DH se configura como un órgano *subsidiario* de la Asamblea General¹¹. Tampoco será permanente pues

⁸ Párrafo 8 de la res. 60/251

⁹ *Ibidem*, párrafo 8 *in fine*

¹⁰ *Ibidem*, párrafo 9

¹¹ Párrafo 1 de la res. 60/251. También nace el Consejo DH con cierta provisionalidad pues, como ya indicamos, se anuncia que “la Asamblea revisará su estatuto a los cinco años de su creación”.

“se reunirá periódicamente a lo largo del año y celebrará como mínimo tres períodos de sesiones por año -incluido un período de sesiones principal-, por una duración total no inferior a diez semanas”¹². Además, como ya ocurría con la Comisión DH, el Consejo DH podrá celebrar períodos extraordinarios de sesiones, en esta ocasión “a solicitud de un miembro del Consejo, con el apoyo de un tercio de los miembros”¹³.

En cuanto a su *competencia y funciones*, el Consejo DH “será responsable de promover el respeto universal por la protección de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas, sin distingos de ningún tipo y de una manera justa y equitativa”¹⁴. Más precisamente, el Consejo DH se ocupará de:

- Las situaciones en que se infrinjan los derechos humanos, incluidas las infracciones graves y sistemáticas;
- coordinar e incorporar los derechos humanos en la actividad general del sistema de las Naciones Unidas;
- impulsar la promoción y protección de todos los derechos humanos, incluido el derecho al desarrollo;
- promover la educación en derechos humanos;
- prestar servicios de asesoramiento a solicitud de los Estados interesados;
- servir de foro para el diálogo sobre cuestiones temáticas relativas a todos los derechos humanos;
- contribuir al desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos;
- promover el cumplimiento de las obligaciones de los Estados en materia de derechos humanos;
- facilitar el seguimiento de los objetivos y compromisos sobre derechos humanos emanados de las conferencias y cumbres de las Naciones Unidas;
- prevenir las violaciones de los derechos humanos;
- responder con prontitud a las situaciones de emergencia en materia de derechos humanos; y
- supervisar la labor de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas¹⁵.

¹² Párrafo 10 de la res. 60/251. Con todo, ello significa un cierto progreso en relación con la Comisión DH, que estaba autorizada a reunirse durante un solo período de sesiones ordinario al año de seis semanas de duración.

¹³ *Ibidem* párrafo 10 *in fine*

¹⁴ Párrafo 2 de la res. 60/251

¹⁵ Párrafos 3-5 de la res. 60/251

Todas estas funciones ya las desempeñaba *de jure* o *de facto* la Comisión DH, por lo que el valor añadido del Consejo DH se limita a su previsible mayor visibilidad política (al ser un órgano subsidiario de la AG en vez de depender del ECOSOC) y a su mayor número de períodos de sesiones ordinarias (al menos tres por año).

Pero la piedra de bóveda bajo la cual el Consejo DH examinará el cumplimiento por cada Estado de sus obligaciones y compromisos en materia de derechos humanos, será un “mecanismo universal de revisión periódica”, “basado en información objetiva y fidedigna”, realizado por los propios Estados miembros del Consejo DH. El mecanismo garantizará “la universalidad del examen y la igualdad de trato respecto de todos los Estados”. Además el procedimiento se basará en un “diálogo interactivo, con la plena participación del país de que se trate y teniendo en consideración sus necesidades en relación con el fomento de la capacidad”¹⁶.

El mecanismo así diseñado no resuelve los siguientes extremos:

- (a) No se indica cómo se medirá el cumplimiento por los Estados de sus obligaciones en materia de derechos humanos. Hubiera sido lógico que se indicara que el examen se realizará sobre la base de las obligaciones dimanadas de la Carta de las Naciones Unidas, de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de las obligaciones específicas contraídas por cada Estado mediante la ratificación de los tratados de derechos humanos.
- (b) Tampoco se indica cómo se proporcionará al Consejo DH la “información objetiva y fidedigna” sobre la situación real en cada país. Por ejemplo, la Alta Comisionada ofreció que esa información fuera proporcionada por su propia Oficina. En nuestra opinión, sería preferible que tal información se contuviera en un informe anual sobre la situación de los derechos humanos en todos los Estados Miembros de la Organización, que fuera presentado ante el Consejo DH por una comisión de expertos independientes¹⁷ (quizás

16 Párrafo 5.e) de la res. 60/251. Se prevé también que el Consejo DH determinará las modalidades y la asignación de tiempo necesaria del mecanismo universal de revisión periódica en el plazo de un año después de la celebración de su primer período de sesiones

17 Un antecedente muy valioso lo constituye la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT, compuesta de 20 expertos independientes. Informa anualmente a la Conferencia Internacional del Trabajo sobre el cumplimiento de los convenios internacionales del trabajo por cada uno de sus Estados Partes

la misma Subcomisión), que trabajara en estrecha coordinación con el sistema de relatores especiales y grupos de trabajo actualmente existente en el marco de la Comisión DH, así como con los órganos de protección establecidos en tratados internacionales de derechos humanos. La citada comisión debiera contar también con el apoyo técnico no solamente de la Oficina de la Alta Comisionada, sino también de los demás organismos especializados¹⁸ y subsidiarios¹⁹ del sistema de las Naciones Unidas, así como de los departamentos de la Secretaría²⁰ que gozan de una amplia presencia en todos los países del mundo. De este modo se evitaría definitivamente la selectividad entre países, se garantizaría un examen de todos los Estados en régimen de igualdad y se avanzaría sustancialmente en la coordinación real de todo el sistema de las NU en materia de derechos humanos.

- (c) La resolución en comento se limita a decir que el examen será realizado “por los propios Estados miembros del Consejo DH”, pero no precisa si lo harán en sesión pública (sometida al escrutinio de los observadores acreditados, incluidas las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos) o privada. Si en la práctica el Consejo DH se inclinara por realizar ese examen crucial a puerta cerrada, el procedimiento sería una repetición del tristemente célebre “procedimiento 1503” que había sido establecido por el ECOSOC en 1970 para “dialogar” con los Estados violadores de los derechos humanos sin ningún resultado positivo.
- (d) Por último, el mecanismo diseñado insiste en que el examen se hará con la finalidad de identificar las necesidades de cada Estado en relación con el fomento de su capacidad institucional, en vez de identificar el grado de cumplimiento real de sus obligaciones internacionales en materia de derechos humanos. Si así fuera la comunidad internacional estaría renunciando a un mecanismo de fiscalización internacional que ya había asumido la Comisión DH en su práctica, aunque imperfecta, a través de su sistema de relatores geográficos y temáticos.

En nuestra opinión, el Consejo de DH diseñado en la resolución 60/251 de la AG

¹⁸ OIT, UNESCO, FAO, OMS

¹⁹ PNUD, UNICEF, ACNUR, PMA, la Comisión de Construcción de la Paz

²⁰ Especialmente el departamento de operaciones de mantenimiento de la paz o el departamento de asuntos humanitarios

no preserva suficientemente el acervo de experiencias positivas acumuladas por la Comisión DH a lo largo de su dilatada existencia. Se debieran aprovechar los próximos años para revisar el estatuto del Consejo DH, de manera que se recoja e incluso se mejore ese acervo. Se puede concretar en cuatro aspectos:

En primer lugar, la Comisión DH ha desarrollado una extraordinaria actividad en materia de codificación y desarrollo progresivo del DIDH que el futuro Consejo de DH debiera continuar e incluso superar. Debe recordarse que solamente en 2005 la Comisión DH había concluido con éxito la codificación de los “Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones”²¹. La Comisión DH también tomó nota del “Conjunto de principios para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad”, como directrices para ayudar a los Estados a desarrollar medidas efectivas para combatir la impunidad²². Por último, un Grupo de Trabajo de la Comisión DH aprobó el 23 de septiembre de 2005 el proyecto de “Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas”²³.

Es de esperar que el Consejo DH de prioridad a la aprobación definitiva de ese importante proyecto de convención contra las desapariciones, pues entre sus funciones figura la de formular recomendaciones a la AG “para seguir desarrollando el derecho internacional en la esfera de los derechos humanos”²⁴.

Pero es preocupante que la res. 60/251 no preserve la actual arquitectura codificadora de la Comisión DH, en la que la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos juega un papel vital al actuar como el órgano de expertos independientes que, en estrecho contacto con las necesidades de la sociedad civil, debe

21 Res. 2005/35 de la CDH, de 19 de abril de 2005, Anexo. Estos principios fueron confirmados por el ECOSOC y la AG a finales de 2005

22 Párr. 20 de la res. 2005/81 de la CDH, de 21 de abril de 2005. La actualización de estos principios había sido realizada por la Prof. Diane Orentlicher, experta independiente, y se pueden consultar en el doc. E/CN.4/2005/102/Add.1, de 8 de febrero de 2005

23 El texto de la futura Convención está disponible en la Web del Alto Comisionado: www.ohchr.org
El citado proyecto deberá ser aprobado formalmente por la Comisión DH en su último período de sesiones (marzo-abril de 2006) y posteriormente confirmado por el ECOSOC (o el Consejo DH) y la AG a finales de 2006

24 Párrafo 5.c) de la res. 60/251

asesorar al órgano intergubernamental (antes la Comisión DH, ahora el Consejo DH) sobre las prioridades y las materias a codificar y desarrollar progresivamente en el campo del DIDH²⁵. La débil referencia a que el Consejo DH mantendrá un “asesoramiento especializado”²⁶, es manifiestamente insuficiente para asegurar la continuidad de los trabajos de la Subcomisión.

En segundo lugar, no debiera someterse a discusión la continuidad del valioso sistema de relatores especiales y grupos de trabajo (en la actualidad son 17 geográficos y 31 temáticos) de la Comisión DH, lo mismo que el procedimiento de quejas individuales pacientemente construido en el ámbito extra-convencional de protección al calor de la práctica de los diferentes relatores especiales y grupos de trabajo especialmente temáticos, inspirándose en la labor eficaz del Grupo de Trabajo sobre las Detenciones Arbitrarias. Ante la falta de acuerdo entre los Estados se ha alargado la negociación durante un año más²⁷, por lo que la incertidumbre sigue planeando sobre estos aspectos neurálgicos del sistema extra-convencional de protección²⁸.

En tercer lugar, después de arduas negociaciones la AG reconoce la importancia crucial de las ONG en materia de derechos humanos, de manera que seguirán disfrutando al menos de las mismas facilidades de acceso al futuro Consejo de DH que ahora tienen ante la Comisión DH. Hasta ahora el estatuto consultivo vinculaba las ONG al Consejo Económico y Social (ECOSOC) por imperativo de los Artículos 68 y 71 de la Carta NU. Los aspectos prácticos se regulaban conforme a lo establecido en la resolución 1996/31 del ECOSOC²⁹.

El problema que subsiste es el referido a la técnica legislativa empleada por la AG en su res. 60/251, que está en manifiesta contravía con lo establecido en los Artículos 68 y 71 de la Carta NU. En efecto, al configurarse el Consejo DH como un órgano subsidiario de la AG, será necesario modificar esas disposiciones de la Carta para ampliar el estatuto consultivo de las ONG a la propia AG y sus órganos subsidiarios. En cualquier caso, las Naciones Unidas necesitan de la legitimación de la sociedad civil, por

²⁵ Véase, por ejemplo, la decisión 2005/114 de la Subcomisión

²⁶ Res. 60/251, párrafo 6

²⁷ *Ibidem*, párrafo 6 *in fine*

²⁸ Correspondía a la Comisión DH renovar en 2006 el mandato de 21 de esos procedimientos especiales, pero la prematura suspensión de su período de sesiones en marzo de 2006 le impidió pronunciarse sobre este extremo crucial, dejando la decisión en manos del Consejo DH

²⁹ *Ibidem*, párrafo 11 *in fine*

lo que sus representantes genuinos deben ser incorporados con urgencia a los trabajos no sólo de la AG y por ende de su nuevo Consejo DH, sino también del Consejo de Seguridad.

Por último, en cuarto lugar, el gran olvidado del nuevo Consejo DH –a diferencia, por ejemplo, de las instituciones nacionales de derechos humanos- es el sistema convencional de protección de derechos humanos. En efecto, la res. 60/251 solamente hace una referencia en sentido negativo: el mecanismo universal de revisión periódica “no repetirá la labor de los órganos creados en virtud de tratados”³⁰. Por el contrario, sería altamente deseable que en la futura revisión del estatuto del Consejo DH se contemple la coordinación de sus trabajos con el de los diferentes Comités, estableciéndose relaciones institucionales permanentes de trabajo que incluyan el reconocimiento de un estatuto de observadores permanentes ante el Consejo DH para los Comités establecidos en tratados, ya que ambos sistemas de protección –convencional y extra-convencional- son complementarios y convergen en el mismo objetivo: la protección internacional de los derechos de la persona humana.

Ginebra, 4 de abril de 2006

³⁰ *Ibidem*, párrafo 5.e)

LA CIUDADANÍA PARA LOS INMIGRANTES: UNA CONDICIÓN DE LA EUROPA DEMOCRÁTICA Y MULTICULTURAL¹.

Dr. Javier de Lucas Martín

Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad de Valencia

Director Colegio de España en París

Introducción: un debate mal enfocado.

Quiero aprovechar la amable invitación del IEPC, en el marco de un encuentro con un título tan significativo, que nos propone un modelo solidario de Europa centrado en 2 ejes indiscutibles, ciudadanía y cooperación internacional, para argumentar acerca de algunos errores acerca de la integración, ahora que, desde el observatorio privilegiado de París en el que me encuentro, es inexcusable reflexionar en serio sobre ello.

No me aparto así del propósito que nos reúne, porque trataré de mostrar que la condición de un proyecto de integración –a propósito de inmigración o no, quiero subrayarlo- es la integración política: sin ella, no hay integración en serio. Y por eso es relevante discutir sobre las condiciones de presencia en la vida pública, lo que obliga a discutir sobre ciudadanía.

En efecto, desde mi punto de vista, la mayor parte de los debates actuales sobre integración, cuando se plantean a propósito de la inmigración, son un buen ejemplo de cómo los árboles no nos dejan ver el bosque. Mi intervención se justifica precisamente para tratar de apuntar al bosque, es decir, para salirme aparentemente del debate sugerido, porque es la única forma a mi juicio de resolverlo en serio.

Trataré de explicarme. Lo que sucede con frecuencia, en mi opinión, es que cuando trabajamos en el contexto de la inmigración hay como una tendencia instintiva a sugerir que la cuestión de la integración debe plantearse en términos de la inclusión de la diferencia, la diferencia cultural sobre todo, sin advertir que, de esa forma, el riesgo es que el debate se *culturalice*, si se me permite la expresión, y se discuta casi exclusiva

¹ .- Conferencia pronunciada en las Jornadas: UNA EUROPA SOLIDARIA: CIUDADANÍA Y COOPERACIÓN INTERNACIONAL, organizadas por Instituto de estudios para la Paz y la Cooperación-IEPC. Oviedo 2005 (www.universidadabierta.org).

y prioritariamente sobre cómo integrar las diferencias culturales, o en todo caso se mantenga en la dimensión *social*, o sea, que se circunscriba a la gestión de la convivencia plural en la vida cotidiana, de la vivienda al trabajo pasando por la educación. No niego la pertinencia de todo ello, pero creo que de esa forma no tomamos la perspectiva que necesitamos y que nos lleva a la primera condición de la integración, que es, según creo y como decía al principio, política, coherentemente con una tesis básica que sostengo desde hace tiempo: la inmigración es sobre todo una cuestión política, incluso el escenario privilegiado del debate político en la actualidad.

No creo que nadie se atreva a negar que el debate central sobre la política, hoy, sobre la democracia, tanto en el orden estatal como en el internacional, tal y como advierte Dahl, es sobre todo la discusión en torno a las condiciones y los retos de la democracia pluralista, es decir, de cómo gestionar democráticamente una realidad –el mundo globalizado– que no puede ni debe no ser multilateral. Y creo que es imposible dejar de reconocer la aportación decisiva que ha supuesto a ese respecto la polémica en torno a las demandas de reconocimiento planteadas por los agentes de la “nueva” multiculturalidad y, en particular, las propuestas de Ch. Taylor². Pero la democracia multicultural no es una cuestión uniforme, porque no lo son tampoco las exigencias y los problemas que plantean los diferentes agentes de la condición multicultural, aunque haya algunos hilos conductores, como la aparente contradicción entre el proceso de globalización y el resurgimiento de las demandas identitarias, que suelen centrar las aportaciones más conocidas, como las de Habermas o Castells por mencionar dos nombres que no se sitúan en la misma línea de análisis³.

Insisto. La dificultad más importante a la que deben hacer frente nuestras sociedades hoy, y que se incrementará en los próximos años, tanto en términos de legitimidad como de eficacia, es cómo gestionar su transformación en realidades multiculturales, respetando las exigencias de la legitimidad democrática y del Estado de Derecho, pero manteniendo los mínimos de cohesión y estabilidad sin los que corren el peligro de desaparecer. Y esto es particularmente evidente si hablamos del proyecto europeo. No me refiero sólo a cada uno de los Estados de la UE. Hablo de la UE como

² Aunque el lector interesado conocerá algunos de los trabajos más destacados del filósofo canadiense, me permito destacar la relevancia de un conjunto de ensayos que ha pasado desgraciadamente desapercibido. Me refiero a Ch Taylor, *Acercar las soledades. Ensayos sobre Constitucionalismo y Federalismo en Canadá*, Bilbao, Gakoa, 1999.

³ Obviamente, aparte de las de Taylor o Gutman. Para Habermas puede verse Habermas, *La inclusión del otro*, Madrid, Anthropos. Me permito también remitir al lector a de Lucas, *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria, 2003.

un proyecto político que arranca de una realidad social que es y va a ser cada vez más multicultural. Todo ello nos exige ser capaces de reflexionar y proponer argumentos y medidas que permitan un modelo pluralista e inclusivo, o, dicho de otro modo, igualitario, en el orden jurídico y político, y, al mismo tiempo, abierto a la inserción de nuevos sujetos de lo público, lo que comporta romper el postulado de homogeneidad cultural y social (que no económica, jurídica ni política), que es una condición no expresa pero constitutiva de nuestras democracias, incluso en los modelos aparentemente antagónicos de los EEUU y Francia.

Y así se explica, a mi juicio, la necesidad de superar el enfoque reductivo que todavía se mantiene en la UE y en España, a propósito de las políticas de inmigración. Porque el desafío de la la inmigración es mucho más importante que la dificultad de acomodar estadísticas y recursos en relación con las necesidades del mercado laboral, o las medidas a adoptar para mantener el standard de orden público. Hay que mirar más allá y entender que los flujos migratorios son el catalizador que nos sitúa ante la necesidad de volver a pensar *a radice* nuestras respuestas a la construcción democrática del vínculo social y político, porque estas comportan hoy un déficit de inclusión y pluralidad en la medida en que institucionalizan la exclusión de los inmigrantes como sujetos del espacio público, su imposibilidad conceptual de llegar a ser ciudadanos.

Al hilo del problema de fractura social que hoy estalla en Francia, pero que late un poco en todas partes, parece cada vez más evidente que sin igualdad no cabe hablar de integración. Y la igualdad es igualdad plena, o no es igualdad. Por eso, *la idea de igualdad o integración debe significar también la integración política*, porque la plenitud de derechos incluye los derechos políticos, el status de ciudadanía o su equiparación a él.

Sostener lo anterior no significa ignorar el reconocimiento de una cuestión previa, la necesidad de evitar la identificación de este grado creciente de multiculturalidad exclusivamente con el incremento de los flujos migratorios. Estos son sin duda el factor externo, alógeno, de la multiculturalidad, pero nuestras sociedades ya eran multiculturales por la presencia de factores propios, endógenos, de diversidad cultural: minorías lingüísticas, religiosas, nacionales, culturales. Factores internos que, en la mayoría de los casos, no eran visibles porque nuestro modelo de gestión de la multiculturalidad constitutiva (el caso español es particularmente elocuente al respecto) ha consistido muy abrumadoramente en marginar, segregar, invisibilizar o expulsar, es decir, excluir, el reconocimiento de esa presencia en términos de igualdad. Hasta ahora,

hemos gestionado la multiculturalidad como un peligro para la cohesión social. El problema es que intentemos mantener e incluso incrementar esa respuesta cuando –o más exactamente, precisamente por ello- el origen de la multiculturalidad es externo y por tanto la diferencia se hace más visible. Es también en ese sentido en el que sostengo que nuestra respuesta a la inmigración es un test de cómo entendemos la gestión de la multiculturalidad.

O sea que, a mi entender, lo más urgente, en la Europa de los 25, y por supuesto en España, es definir otro modelo de gestión de la pluralidad ya existente y del incremento de pluralidad que se va a producir, porque el que tenemos no es aceptable. Y el problema es que ni lo poco que existe en materia de políticas migratorias de la UE (ni lo mucho –pero aún peor- de políticas migratorias de sus Estados miembros, como en el caso español), ni el marco del que pretendemos dotarnos, el actual proyecto de Tratado por el que se establece una Constitución para Europa (dejando de lado su estado cadavérico) son herramientas suficientes -diría incluso que no son adecuadas- para garantizar ese objetivo. Probablemente el test del acceso de los inmigrantes a la ciudadanía es uno de los criterios más claros de ese déficit. La cuestión es si los europeos trabajamos en el sentido correcto para asegurar este objetivo. Pero hay argumentos que sugieren que no es así. Por eso, voy a dedicar estas páginas a discutir si el modelo de integración pasa por ofrecer otro modelo de ciudadanía a los inmigrantes.

La omisión del debate político en los discursos de política de inmigración en la UE.

Volvamos a nuestra mirada sobre la política europea de inmigración. A mi juicio, lo más relevante de los discursos sobre política de inmigración en la UE, con algunas notables excepciones, desde luego (las recomendaciones de Tampere de octubre de 1999, algunas tomas de posición del Parlamento, de la Comisión y del CES), es la ausencia de un verdadero enfoque político, del reconocimiento de la profunda dimensión política de la inmigración (no partidista, ni electorilista, que esa sí está muy presente: la inmigración como problema, que se gestiona para conseguir votos), y eso se ve con más claridad si reparamos en la ausencia del término ciudadanía -de sus contenidos y exigencias- cada vez que las instituciones europeas, y, desde luego, los principales representantes políticos europeos (los Consejos Europeos) nos proponen modelos de políticas de inmigración.

Creo que esa omisión puede deberse a dos clases de planteamiento, que traducen por decirlo así dos tipos de omisión, que denominaré, respectivamente, *ostentosa* o desvergonzada y *cínica* o vergonzante:

a) La omisión ostentosa o desvergonzada, es la que se pretende justificada, aludiendo a la supuesta obviedad, a la existencia de un presupuesto indiscutible o, mejor, a un dogma, que excluye la cuestión de la ciudadanía de los discursos sobre políticas de inmigración: ese dogma asegura que si hablamos de inmigrantes no podemos emplear la cuestión de la ciudadanía, porque, por definición, no les corresponde al tratarse de *extranjeros*. Por eso, la omisión no causa vergüenza alguna quienes la practican.

Esta omisión es criticable porque quienes la practican sostienen una concepción que se sostiene en dos errores, si no en dos prejuicios. El primero, una tesis propia de la ignorancia, del atavismo característico de una cultura política anclada no ya en el XIX, sino en los albores de la Edad moderna, si no incluso en la antigüedad clásica. Una concepción que parte de la identificación entre ciudadanía y nacionalidad, entre ciudadanía y Estado-nación o ciudad-Estado. Una concepción que ignora, por supuesto, las consecuencias del proceso histórico de globalización que se incrementaron cualitativa y no sólo cuantitativamente con la aceleración de dicho proceso en el último tercio del siglo XX. El segundo presupuesto, como el primero, constituye en realidad un prejuicio: se trata de la tesis según la cual las políticas de inmigración tienen como objetivo la gestión de los flujos migratorios para su adecuación a las necesidades del mercado de trabajo.

Por eso, la presencia de los inmigrantes que protagonizan los flujos debe ajustarse, según esta concepción, al modelo *Gastarbeiter*, ergo lo que se trata de construir, de ofrecer a los inmigrantes, es un contrato jurídico y político, si se me permite la expresión, provisional. Por eso, es completamente ridículo que quienes tienen esa concepción traten de hablar de integración, o de inserción o de acomodación, como sostiene mi colega Zapata: para el caso es igual. Por definición, no les interesa el proyecto migratorio, no lo tienen en cuenta, ergo no les interesa en realidad su integración con los proyectos de nuestras sociedades, porque esta concepción parte como un dogma –según denunció Sayad– del mito del retorno: el inmigrante viene aquí para volver luego a su país. Aún más, no hablan en realidad de inmigrantes, sino, como ha mostrado Castles, de otra cosa, del verdadero y buen inmigrante, una noción para la que el Derecho de inmigración que han creado, como he tratado de explicar en otros

lugares, cumple una función decisiva, al construir el concepto normativo –jurídico- de inmigrante, que reduce la realidad del inmigrante a una categoría instrumental, el verdadero y buen inmigrante, que es y será, por definición (jurídica) extranjero. Porque el verdadero y buen inmigrante es el trabajador extranjero extracomunitario que disciplinadamente viaja para cumplir una función y regresa a su lugar de origen sin dejar rastro, sin alterar la sociedad de destino y sin costes. Al contrario, con beneficios para esa sociedad. Por eso este Derecho de inmigración, los instrumentos jurídicos de las políticas de inmigración que proponen (casi) todos los partidos políticos en nuestro país que comparten semejante concepción, tiene como función extranjerizar al inmigrante. La tarea de ese Derecho es enviar a los ciudadanos (antes que a los inmigrantes) el mensaje inequívoco de que vienen extranjeros, pero no hay que preocuparse, porque el Derecho los mantendrá en su lugar, el de los no-ciudadanos, los que no pueden ser como nosotros, porque en realidad no quieren ser como nosotros, ya que desean volver a su país. Y el Derecho se encargará de marcar siempre las barreras, la diferencia, por ejemplo, señalando distintos derechos, distintos tipos de garantías de derechos. Insisto: si son extranjeros, según esta concepción, no tiene ningún sentido plantearse el derecho a la ciudadanía. Es el discurso que puede encontrarse en claudius de parábola, en el film de R. Scott, *Blade Runner*, basado en la novela de Ph K. Dick, según he tratado de mostrar en otros trabajos⁴. Algunos la han denominado una “política hidráulica” de inmigración, en la que se trata de compensar vasos comunicantes, de obtener un equilibrio cero: los inmigrantes son sólo volúmenes, números, estadística. No debe entrar ni uno más –pero tampoco uno menos- de los que necesitamos, pero sólo mientras los necesitemos, e inmediatamente deben desaparecer.

b) La segunda posición es la que conduce a la omisión cínica o, como mínimo, vergonzante, la propia de quienes tratan de omitir cuidadosamente la cuestión de la ciudadanía porque, aun conscientes de que difícilmente se puede justificar en términos de igualdad y democracia, no es rentable electoralmente. Esta es una concepción en el fondo cínica, porque sabe de los dos prejuicios a los que hemos aludido ya, pero renuncia a cambiar de paradigma (pido disculpas por la pretenciosa expresión) debido a consideraciones cortoplacistas que, en el colmo de los males, se asientan en prejuicios que los propios dirigentes políticos han contribuido decisivamente a crear, en un círculo vicioso o, más exactamente, infernal.

⁴ Cfr. de Lucas, *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2003.

Quienes la sostienen alegan que la opinión pública tiene miedo de la invasión, de la amenaza que suponen los inmigrantes (en el clásico triple discurso de la inmigración como problema) para enviar el mensaje del prejuicio, el mensaje instrumental de la defensa frente a la amenaza. Eso obliga a los partidos políticos (insisto: no sólo en sus mensajes en los medios de comunicación, especialmente en los períodos de contienda electoral⁵) un discurso sobre la inmigración que no sólo es reaccionario, sino incompatible con las exigencias del Estado de Derecho.

La estrategia de utilizar la inmigración como problema, obliga a la presentación de la inmigración en clave de política de orden público y seguridad y por eso los discursos sobre la inmigración se recrudecen en una espiral que parece no tocar fondo y que, en el caso concreto de España, en el modelo de política de inmigración que sostiene el gobierno actual, evidencia no pocas contradicciones. Debo advertir que esas contradicciones son, a mi juicio, positivas. Porque, también a mi juicio, lo que resulta extraordinariamente peligroso es la coherencia en el monocorde discurso reaccionario que con pocas excepciones mantienen no pocas fuerzas políticas, y no sólo las de extrema derecha, sino las de derecha e incluso las que se reclaman de centro. Aunque lo más interesante en materia de política de inmigración lo ofrecen, en nuestro país, algunas CCAA (Catalunya, País Vasco, Andalucía) en sus planes de inmigración, y algunos Ayuntamientos.

Una ocasión perdida para un (nuevo) concepto europeo de ciudadanía

Volvamos al ámbito de las políticas europeas de inmigración. ¿Se abrió una nueva esperanza para los inmigrantes a propósito de las líneas maestras de política de inmigración propuestas en el Tratado Constitucional europeo (TCE)? ¿Les ofrecíamos alguna apertura en el acceso a la ciudadanía?

Esas preguntas que hoy, con el Tratado en vía muerta, parecen ociosas, en realidad no son la verdadera cuestión. Lo que debemos preguntarnos, con o sin Tratado Constitucional europeo, no es si hay que abrir grietas –y de qué tamaño– por las que los inmigrantes puedan penetrar en el *sancta sanctorum* que sería la ciudadanía,

⁵ Aunque hay estrategias que convierten la acción política cotidiana en permanente contienda electoral, en precampaña eterna, precisamente pro su intento de llegar a esa contienda de forma adelantada. Creo que la estrategia actual del PP a propósito de la gestión de la política de inmigración se enmarca en ese tipo de estrategia más general y, a su vez, tiene el efecto contaminante sobre el Gobierno de obligarle a endurecer sus propios mensajes para no aparecer como “blando”.

privilegio⁶ exclusivo de los ciudadanos de los Estados nacionales europeos (y por extensión, de los ciudadanos europeos que lo son precisamente qua ciudadanos de esos estados, según el modelo de ciudadanía que establece el artículo 10 del TCE).

No. La verdadera pregunta es mucho más importante y muestra hasta qué punto la inmigración es una cuestión política radical, que nos afecta a todos, nacionales y extranjeros. La cuestión es si la asimetría, las condiciones de discriminación y dominación que configuran el status jurídico que ofrecemos a los inmigrantes no exigen, de una vez, revisar nuestra respuesta sobre cómo formular el vínculo social y político, sobre nuestro modelo de soberanía y de ciudadanía, para acomodarlo a las exigencias de una gestión democrática de las sociedades multiculturales (que lo son también por la presencia estructural de los flujos migratorios), es decir, acorde con los principios del Estado de Derecho, de los derechos humanos. ¿Qué ciudadanía debemos ofrecernos a nosotros mismos y también a los inmigrantes? ¿Camina Europa hacia la construcción de una nueva ciudadanía?

Lo llamativo a ese respecto es que aunque nadie puede negar que los nuevos flujos migratorios –un rasgo estructural y definitorio de la sociedad internacional, conforme al modelo de globalización imperante– son uno de los factores decisivos de la nueva configuración de la Unión Europea, el TCE, este super-Tratado entre Gobiernos que han dado en llamarse Constitución Europea, es un ejemplo de oportunidad perdida para dar esa respuesta adecuada a los desafíos que implica esa nueva realidad, las sociedades multiculturales que lo son por muchos factores, pero desde luego también por la presencia de la inmigración.

Mi respuesta es sencilla y contundente. No. El TCE se limita a profundizar en los dogmas (en los prejuicios) de nuestra mirada sobre la inmigración, que inspiran nuestra respuesta, nuestra mal llamada “política migratoria”. Unos dogmas que se resumen en la reducción de las migraciones a su dimensión económico-laboral, en una mirada instrumental, reductiva y egoísta, obsesionada por cómo obtener el máximo beneficio de este fenómeno que, a nuestro pesar, hemos acabado reconociendo como

⁶ Hablo de privilegio en el mismo sentido en el que Ferrajoli sostiene que hoy la vieja noción de ciudadanía, la que critiqué antes como exponente de un prejuicio, ya no puede sostenerse como un derecho, sino que es contraria a la lógica de la extensión de los derechos, y por eso aparece como un privilegio. Y también en el sentido que recuerda Balibar: la ciudadanía nacional fue una palanca de emancipación del pueblo en 1789, al reivindicar la condición de sujeto para todos los que forman la nación, frente a la sumisión como status que afectaba a la mayor parte de la población en la sociedad estamental que es aún la sociedad del *ancien régime*. Hoy, la nacionalidad como fundamento de la ciudadanía es un mecanismo de exclusión que no se puede justificar.

necesario, pero que nos negamos a considerar en su integridad, como fenómeno social global. Una mirada que sólo quiere ver la llegada no de trabajadores, de mano de obra, y no de personas, de culturas. Un prejuicio que quiere que el inmigrante sea sólo un trabajador extranjero invitado a realizar una función y a marcharse en cuanto haya cumplido con ella. Y que produce una mal llamada política de inmigración, reducida a la función de policía de fronteras y de contabilidad estadística que permita esa fórmula mágica del número de inmigrantes estrictamente necesario y soportable que nadie sabe cómo diablos se puede establecer. En todo caso, ampliada al ámbito de la seguridad internacional, por mor de la paranoia que, tras el 11-S ve en cualquier inmigrante (no digamos si es árabe o parece musulmán) un terrorista en potencia. Ese es el cóctel que resume nuestra política de inmigración: blindar los cauces por los que han de llegar provisionalmente los trabajadores extranjeros necesarios y luchar denodadamente contra el supuesto cáncer de la inmigración *ilegal*. Como nos resulta impensable que los inmigrantes puedan albergar la intención de quedarse (siquiera sea de forma estable, no definitiva), lo de la integración parece letra pequeña.

En ese sentido, el TCE ni siquiera supone, a mi juicio, una recuperación de la breve inflexión que supuso en nuestra mirada sobre la inmigración las recomendaciones del Consejo Europeo de Tampere en octubre de 1999, que acertó a apuntar una nueva concepción de los flujos migratorios como un fenómeno estructural que debía gestionarse en clave de democracia, desarrollo y derechos humanos, conjugando la legitimidad que exige el respeto a los derechos universales en condiciones de igualdad, con la cooperación con los países de origen de los flujos migratorios para conseguir que avancen en desarrollo humano, en el estado de derecho y en la democracia. Una apuesta que tendía hacia la prioridad de las políticas de integración, entendidas como procesos bidireccionales, que exigen negociación entre la sociedad de destino y los *new comers* (a los que nos negamos a considerar nuevos vecinos, porque no queremos que piensen en quedarse) y que significan sobre todo igualdad plena de derechos entre los ciudadanos nacionales y los inmigrantes. El TCE ha sido una oportunidad perdida. Se limita a remachar el modelo centrado en el inmigrante como *Gastarbeiter* y a insistir en el proyecto de dominar la gestión de los flujos para que nos lleguen los inmigrantes deseables, ligados a la noción de *skilled worker*.

Lo cierto es que, aunque el Tratado de Amsterdam fijaba en mayo de 2004 la comunitarización de las políticas de inmigración, hoy, un año después, no tenemos más que algunos pocos elementos europeos de esa política y no precisamente de los más presentables. Las últimas iniciativas de las instituciones europeas de carácter ejecutivo

(Consejo, Comisión) reiteran la obsesión securitaria y el lenguaje de la inmigración como asunto de equilibrio de mercado laboral. El Consejo Europeo de La Haya de noviembre de 2004, ya con el texto del TCE en procedimiento de ratificación, ofrece una filosofía europea sobre política de inmigración aparece detallada en las 11 páginas correspondientes al punto 1 del apartado III, en el que el establecimiento de controles biométricos para inmigrantes recibe más atención que las cuestiones de integración⁷.. Por su parte, la Comisión acaba de hacer balance insistiendo en el prejuicio: en el mes de enero de 2005 se presentó su *Libro verde sobre la inmigración económica*, en el que insiste en esa obsesión de que los buenos y verdaderos inmigrantes son sólo los trabajadores extranjeros necesarios en nuestras coyunturas de mercado y dispuestos a aceptar las condiciones que les imponemos. Por eso sus prioridades son una vez más fijar los procedimientos para incentivar el reclutamiento en las condiciones más beneficiosas de los trabajadores que queremos recibir y en ese contexto se plantea si no habría que mejorar para esos trabajadores el régimen de reagrupamiento familiar: dicho de otra forma, obviamente, no considera la unidad familiar como un derecho, sino como una medida de política de gestión de flujos⁸

Con estos antecedentes se entiende que el TCE no de mucho de sí. Comenzando por lo que sabemos, el rechazo de los *preciosos ridículos* convencionales a la propuesta de ampliar la noción de ciudadanía europea, para incluir a quien tuviera la condición de residente estable, tal y como se lo pidieron el movimiento *Appel pour la citoyenneté* y el *Manifiesto desde Madrid*, de junio de 2004. El artículo I-10 es claro: “Toda persona que tenga la nacionalidad de un Estado miembro posee la ciudadanía de la Unión, que se añade a la ciudadanía nacional sin sustituirla”. Nada de abrir la noción de ciudadanía más allá de los nacionales. Nada de ciudadanía plural e inclusiva. Y eso pese a que el lema o divisa de la UE (artículo I-8) se ligue a la valoración de la diversidad: *unida en la diversidad*. Pero el TCE lo tiene claro, cuando habla de diversidad cultural, lo que constituye un bien a promover es la diversidad cultural europea, la suya, no la de fuera: pues aunque el artículo II-82 dice que la Unión “respetará la diversidad cultural y

⁷ Una nadería comparada con los asuntos verdaderamente importantes como el establecimiento de la Agencia Europea para la gestión de la cooperación operativa de las fronteras exteriores el 1 de mayo de 2005; la creación de un Fondo para la gestión de las fronteras para finales de 2006 y de un fondo europeo de repatriación antes de 2007, y la designación de un representante especial para la política común de readmisión.

⁸ Basta con leer la directiva sobre reagrupamiento familiar para entender nuestra mentalidad: de acuerdo con esa norma europea, es posible que pasen tres años entre la solicitud de reagrupación y su resolución, se establece que las personas reagrupadas pueden pasar hasta cinco años en situación de dependientes de quien los reagrupa sin poder obtener su propio permiso de residencia (el viejo concepto del cabeza de familia, como único sujeto jurídico) e incluso contempla la posibilidad de limitar el derecho de reagrupación sólo para los hijos menores de 12 años

lingüística, en realidad el artículo I-3.4 precisa: “la Unión respetará la riqueza de *su* diversidad cultural y lingüística”. Por cierto, ¿qué querrá decir eso de que la diversidad cultural sea europea?. ¿acaso hay una diversidad cultural de la UE, otra de Europa, y otra ajena que nunca podrá llegar a ser europea? ¿qué noción de cultura, de procesos culturales, traduce esa propuesta?⁹.

Los constituyentes (la Convención y luego la Conferencia intergubernamental) tienen una lógica hobbesiano-estatalista, para la que el ciudadano (y mucho es que no hablen de súbdito) sólo puede serlo si es nacional del Estado. Y lo mismo sucede con la cultura: hay una cultura que es la *neutra*, definida al parecer en términos esenciales, estáticos, cerrados, excluyentes. Por tanto, nada de igualdad plena, ni siquiera para los ya mencionados residentes estables o permanentes (unos 20 millones, es decir, el séptimo país de la UE): por ejemplo, éstos podrán moverse libremente dentro del espacio de la UE, pero no elegir libremente su asentamiento profesional. Tal parece que los derechos que reconocemos a quienes no son europeos de pata negra se los concedamos con la boca pequeña, como privilegio o acto de generosidad paternalista...

Así, en lo referente a la política de inmigración, se incluye en el Capítulo IV (Espacio de Libertad, Seguridad y Justicia), dentro de su sección 2ª, que lleva por título “Políticas sobre controles en las fronteras, asilo e inmigración”, lo que da una idea de qué concepto se tiene de la cuestión de la inmigración. Así, en el artículo III-265.2 del TCE se prevé la elaboración de una ley o ley marco europea para la regulación del control fronterizo, la expedición de visados, las condiciones de ingreso, estancia y expulsión y la definición de los derechos de los nacionales de terceros países que residen legalmente en el espacio comunitario. Pero en realidad y aunque se proclame que la Unión desarrollará un *apolítica* común de inmigración destinada a garantizar, en todo momento un trato equitativo de los nacionales de terceros países que residan legalmente en los estados miembros”, apenas se habla de integración, salvo para decir que la ley o marco europeo “podrá establecer medidas para fomentar y apoyar la acción de los países miembros destinadas a propiciar la integración de los nacionales de terceros países que residan legalmente en su territorio, con exclusión de toda armonización de las disposiciones legales y reglamentarias de los Estados miembros” (Artículo III-267.4). Lo que interesa es otra cosa: como hacer más eficaz la impermeabilidad de nuestras fronteras y de los mecanismos de tránsito de los

⁹ Me he extendido sobre ello en mi contribución al monográfico dedicado al Tratado constitucional por la edición española de *Le Monde Diplomatique*, *Europa: momentos decisivos*, Valencia, 2005, que tiene por título “Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo”, pp28-36.

inmigrantes deseables, y cómo conseguir que todo ello se traduzca en nuestro beneficio, con el menor coste¹⁰. Por no hablar de unas políticas de relación con los países de origen de los flujos, que se proclaman regidas por principios de cooperación e incluso codesarrollo pero a duras penas esconden una óptica de asociación en las funciones policiales, desde una concepción geoestratégica –el papel de la UE en el mundo– que en este punto parece revelar una perspectiva neocolonial que vuelve a tratar de configurar a la UE como metrópoli de los pobres dependientes, ocultando mecanismos de dependencia que perpetúan, como ha explicado Sassen, la división entre centro y periferias y su relación con los propios flujos migratorios.

Integración política y ciudadanía: ¿imponer la ciudadanía?

Llegamos así a lo que importa de verdad, es decir, al proyecto de hacer accesible a los inmigrantes la ciudadanía. Pero no todo es de color rosa en ese proyecto. Algunos han señalado contradicciones que harían rechazable lo que denominan proyecto de “ciudadanización” de los inmigrantes.

Me refiero muy concretamente a la posición de Sandro Mezzadra y Saskia Sassen, dos ejemplos de lo que puede y debe ser la provocación intelectual, la imprescindible tarea de puesta en cuestión de lo que se nos presenta como obvio, ya se traten de los habituales dogmas del pensamiento único, como de los lugares comunes en los que se basa una buena parte del pensamiento políticamente correcto, y en particular de la *biblia progresista*. En dos libros traducidos recientemente¹¹, se aborda desde una perspectiva crítica el análisis de los modelos de políticas de migración, en el que se concentran importantes dosis de uno y otro tipo de argumentos que –*extrema se tangunt*– tantas veces coinciden en un mismo resultado, la tranquilidad de las buenas conciencias y el mantenimiento del *statu quo*. Mezzadra opta por cuestionar lo que sólo unos pocos se han atrevido a denunciar, con el coste casi inevitable de ser denunciados como irresponsables, ingenuos incurables o presas de una enfermedad infantil: el derecho de movilidad en serio, provocativamente planteado desde la fórmula “derecho de fuga” y muy lejos, obviamente, de la selectiva movilidad impuesta por el modelo de mercado global que mientras abate todas las fronteras para el capital y las mercancías,

¹⁰ Eso explica la aparición del debate sobre ese purgatorio jurídico que serían los “portones de inmigración”, así como los mecanismos para perfeccionar el establecimiento de cupos –un dogma al parecer inamovible que exige a su vez cuantificar las entradas temporales y reguladas de inmigrantes cualificados y no cualificados– y de nichos laborales, los sectores donde hay huecos de mano de obra porque los nacionales/ciudadanos europeos no quieren hacer esos trabajos.

¹¹ Mezzadra, *Derecho de fuga*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005..

se empeña en construir canales estrechos y muros de contención a los inmigrantes que son a la vez prófugos. Este planteamiento es quizá lo más interesante del libro, pues rehuye los dos extremos habituales en el análisis crítico de los actuales flujos migratorios, el de idealización de los inmigrantes que llegan a ser presentados como el nuevo sujeto revolucionario universal, y el que los presenta como víctimas de la nueva fase de colonización emprendida por el capitalismo global. Mezzadra sostiene una necesaria ambivalencia que le permite una aproximación realista y crítica, radical, ilustrada con un inteligente glosa de los trabajos que realizara un joven Max Weber (1891-1896) sobre la escasez de mano de obra en el campo, en Prusia, para la que parecía imponerse el recurso a trabajadores inmigrantes extranjeros –polacos-, un recurso tan viejo como el mundo que puede ilustrarse con la figura de Ruth, el arquetipo femenino bíblico del Gastarbeiter. En ellos, Weber explica la estructura dual del mercado de trabajo creado en torno a ese recurso de la migración y que explica con una metáfora que es un clásico en las ciencias sociales, la referencia a los “estómagos polacos” para explicar la lucha por la existencia entre dos tipos nacionales de trabajadores, que es el trasfondo del mensaje de la inmigración como competencia desleal en el mercado laboral, la idea del dumping social que, por otra parte, justifica también los procesos de deslocalización, a la búsqueda de la mano de obra menos costosa, fragmentando los procesos de producción y llevándolos a otros países.

La tesis más interesante para el debate sobre la ciudadanía, es la que, en línea con Sassen, trata de argumentar que el ideal del acceso o inclusión de los inmigrantes a través de la ciudadanía presenta no pocos riesgos, comenzando por el de romper el respeto a la autonomía del propio proyecto migratorio, que no pasa necesariamente por el establecimiento definitivo (e incluso ni aun estable) en el país del destino. Mezzadra, como Sassen, trata de ir más allá de una lectura ingenua del mensaje *progresista* que se centra en la inevitable crítica sobre el vínculo entre nacionalidad y ciudadanía para construir una política de la ciudadanía que venza el lastre de la naturalización como rito obligado, pero no advierte el riesgo de que así se propicie lo que califica como un proyecto de *ciudadanización* que no puede no ser alienante, una forma más de domesticación¹².

Esta crítica sería complementaria de la denunciada por Sassen, quien, asimismo más allá de lo que hoy parece un lugar común en la izquierda (la defensa del voto

¹² Cfr. Mezzadra, 2005: 31 y ss y 100 y ss. Asimismo, Sassen, S., *Contrageografías de la globalización*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003. una crítica del modelo de ciudadanía como imposición, ideológicamente distinta de la de Mezzadra, puede hallarse en el trabajo de Moya y Rubio incluido en VVAA, 2004.

municipal como derecho de los inmigrantes residentes) advierte que antes de la cuestión de ciudadanía y residencia habría que plantear la crítica del discurso homogeneizante que pasa por alto cómo la política de inmigración y sus instrumentos (el derecho de inmigración) crean género, y refuerzan los mecanismos de discriminación, jerarquización y dominación que sufren las mujeres inmigrantes. Porque en el núcleo de esa contrageografía de la globalización a la que se refiere, se encuentran no sólo nuevos territorios, sino sobre todo nuevos sujetos, nuevos agentes (no tan nuevos en realidad): en primer lugar, las mujeres, y ello explica la feminización creciente de la fuerza de trabajo y de la pobreza, presentes en los modelos de gestión de los flujos migratorios.

A mi juicio, no les falta razón si se examina la óptica paternalista, unilateral, que subyace a buena parte de las expresiones de ese proyecto europeo, incluso cuando se atreven a hablar de ciudadanía y derechos de participación. Pero creo que no conviene generalizar. Hay experiencias positivas, proyectos hacia una ciudadanía plural e inclusiva, ejemplos como el del actual borrador de Plan de ciudadanía e inmigración de la Generalitat de Catalunya y, sobre todo, algunas iniciativas municipales, que no merecen esa descalificación.

Por mi parte, he defendido reiteradamente la legitimidad de un proceso de acceso a la ciudadanía –a la integración cívica, que es política- que comienza en el ámbito municipal y que debe entenderse en términos de inclusión, pluralidad y gradualidad, como un derecho en todo caso, no como una obligación, pero ni mucho menos un privilegio ni una coartada para proletarizar y domesticar a esos sujetos. Un proyecto que arranca de la noción de los vecinos, de los residentes, como ciudadanos de esas primeras comunidades políticas que son las ciudades, con todos los derechos y deberes de los demás vecinos, de los habitantes de las ciudades que llegaron antes que ellos y al ser nacionales del estado son *naturalmente* ciudadanos. Ese proyecto contribuye a revisar las condiciones de reconocimiento y garantía de los derechos políticos en lo que se refiere a esos *new comers* que son los inmigrantes. Pensar de nuevo en los criterios para definir la pertenencia, el título de soberanía y de derechos. Y eso significa volver a examinar nuestras respuestas acerca de los derechos de participación política. Una parte importante de esa respuesta, a mi juicio, pasa por incentivar los instrumentos de asociacionismo de y por los inmigrantes. En otros lugares me he ocupado de esa cuestión.

Se trata por lo demás de un argumento que cuenta con un considerable respaldo

social y ciudadano, a través de movimientos e iniciativas de amplio espectro que coinciden en anclar el acceso a la ciudadanía en la residencia estable (desde tres años), en el ámbito local, es decir, ciudadanía como vecindad, con derechos políticos plenos en el ámbito municipal (lo que es algo más que el derecho a sufragio activo y pasivo, el derecho a voto), desde una concepción de la ciudadanía como ciudadanía multilateral (doble, y aún más, cuádruple ciudadanía) y además ciudadanía gradual: desde la vecindad al ámbito autonómico primero, y al estatal y europeo después.

Una concepción, además, que tiene apoyo en las recomendaciones de Tampere¹³, y en algunos pocos instrumentos –casi todos no normativos– de política de inmigración de la Comisión¹⁴, el Parlamento europeo y el Comité Económico y Social¹⁵. un proyecto que trata de construir el proceso de ciudadanía cívica. Esa ciudadanía cívica debe comenzar por el reconocimiento de que el residente (aunque sea sólo residente temporal y no definitivo o permanente) en la medida en que paga impuestos y contribuye con su trabajo y con sus impuestos, con su presencia como *vecino* y no sólo como trabajador a la construcción de la comunidad política, comenzando por la primera, la ciudad, tiene no sólo derechos civiles e incluso sociales, sino políticos: derecho a participar al menos en ese nivel. El primer escalón de la ciudadanía cívica sería de nuevo el primer escalón de la idea europea, las ciudades, la comunidad política municipal.

13 Hay que recordar, por lo que se refiere a la UE en sentido estricto, que el Tratado de Maastricht de 1992, al conceder el derecho de voto y de elegibilidad para las elecciones municipales únicamente a los súbditos de los demás países de la Unión Europea, mejoró los derechos cívicos de un número importante de extranjeros, pero creó nuevas desigualdades para los extranjeros extracomunitarios. Se reconoció la ciudadanía europea a cinco millones de personas que residen en los Estados miembros y son nacionales de otro Estado miembro. Pero se discrimina a entre 15 y 20 millones de personas que residen en la Unión Europea y no poseen la nacionalidad de ninguno de los Estados miembros. Hoy, en la UE, hay una campaña lanzada por el grupo *Lettre pour la citoyenneté*, que busca obtener un millón de firmas para pedir la reforma del Tratado de la Unión (ahora sería de la Constitución europea: se apoya en lo dispuesto en el artículo 2.46.4 del texto del proyecto aprobado y ahora sometido a la ratificación por los Estados miembros) a fin de conseguir que el artículo 1.8.1. diga lo siguiente. “quienes ostenten la nacionalidad de un Estado miembro o sean residentes estables, poseen la ciudadanía de la UE”. Se trataría entonces de posibilitar una interpretación extensiva de los derechos reconocidos en la parte segunda de la Constitución, por ejemplo en el artículo 2.40 (elecciones municipales), en el 2.45.2 (libertad de circulación y residencia), en el 2.47 y ss. Esta reivindicación se presentó a la Convención que ha elaborado el proyecto de Constitución europea, pero no fue tomada en cuenta.

14 Por ejemplo, COM (2000) 757 final de 12 de noviembre de 2000 (“Comunicación a la Comisión sobre política europea de inmigración”, del Comisario de Justicia e Interior, A. Vitorino), (reiterada en la COM 2002 262 final de 30 de mayo de 2002)

15 Dictamen CES 365/2002 de 21 de marzo de 2002 (Comité Económico y Social Europeo, “Dictamen sobre La inmigración, la integración y el papel de la sociedad civil organizada”, en relación con el establecimiento del Programa Marco Comunitario para promover la integración social de los inmigrantes. Con posterioridad, el Dictamen 593/2003 de 14 de mayo de 2003 “Incorporación a la ciudadanía de la UE”

A mi juicio, la vía más adecuada para alcanzar ese objetivo es combinar ese principio de integración política con los de ciudadanía multilateral y ciudadanía local. A esos efectos, puede ser útil recuperar la noción de políticas de presencia, de participación en el espacio público, enunciada por Phillips, en relación con los grupos "desposeídos de poder", como propone Sassen¹⁶, y en particular los inmigrantes, las mujeres. En cierto que Sassen incluye en esa política de presencia dos objetivos diferentes, el de dar poder a los que están privados del acceso al poder y a la riqueza, y el de explicar la paradoja de la capacidad política creciente de grupos a los que se niega la titularidad de la ciudadanía. Por eso recurre a la noción de presencia y a la de ciudadanía de facto para tratar de superar la nacionalización de la ciudadanía y su contaminación de género. Más allá del interés de la propuesta específica de Sassen a propósito de la cuestión de género, me interesa señalar que sus sugerencias apuntan en la misma dirección que proponía. Se trata de abrir esas dos *jaulas de hierro* que aprisionan la ciudadanía, la del vínculo nacionalidad-trabajo formal-ciudadanía, y la de ciudadanía-espacio público-género. Se trata de crear nuevas formas de ciudadanía, plurales, multilaterales, y de carácter gradual, que conectan con la ciudadanía como "derecho a la ciudad", "derecho a la movilidad", "derecho a la presencia", sobre todo de quienes han sido arrinconados a los territorios donde oficialmente (al menos para quienes siguen sin entender a Foucault) no reside, no juega el poder, teniendo en cuenta que desde esos espacios, esos actores –las mujeres, los inmigrantes, sobre todo los sin papeles- están tejiendo una nueva política.

En cuanto a los principios de ciudadanía múltiple o multilateral y local, como concreción de la democracia inclusiva y plural, lo que propongo es aprovechar las tesis defendidas por Bauböck o Rubio (y acogidas por Castles) a propósito de la ciudadanía transnacional¹⁷, para definir la idea de ciudadanía o integración cívica antes enunciada. Se trata de una ciudadanía entendida no sólo en su dimensión técnico formal, sino social, capaz de garantizar a todos los que residen establemente en un determinado territorio plenos derechos civiles, sociales y políticos. La clave radica en evitar el anclaje de la ciudadanía en la nacionalidad (tanto por nacimiento como por naturalización), una identidad que pone de relieve la incapacidad de la propuesta liberal para superar las raíces etnoculturales del pretendido modelo republicano de ciudadanía.

16 Cfr. S. Sassen, 2003, Las tesis a las que me refiero se encuentran en el último capítulo de ese libro,

17 Cfr. Bauböck, R., 2004. Sobre ciudadanía multilateral y el acceso automático a la ciudadanía a partir de una residencia estable, sin exigencias de "integración" que considera etnoculturales, cfr. Rubio, R., 2000. Me parece más útil y viable en términos jurídicos y políticos su propuesta que la idea de ciudadanía posnacional basada en la universalidad de los derechos, tal y como la formulara Soysal, 1996.

La ciudadanía debe regresar a su raíz y asentarse en la condición de residencia. Por eso la importancia de la vecindad, de la ciudadanía local, que por otra parte es la que nos permite entender más fácilmente cómo los inmigrantes comparten con nosotros –los ciudadanos de la ciudad, los vecinos– las tareas, las necesidades, los deberes y por tanto también los derechos propios de ésta.

La dificultad, como apunté más arriba, estriba en cómo hacer asequible esa condición de residente estable equiparada a la de ciudadano, y hemos discutido si debe tratarse de una condición que se adquiere simplemente tras un período consolidado de residencia (y en ese caso, la duración del mismo: 3, 5, o más años) o si hace falta además superar un test de adaptación o integración y de lealtad constitucional, tal y como, a la imagen de lo dispuesto en los EEUU se ha establecido en recientes reformas en algunos de los países de la UE (pruebas de lengua, de conocimiento de la Constitución).

Por mi parte, de acuerdo con Carens o Rubio Marín, entiendo que debe tratarse de un efecto automático derivado de la estabilidad de residencia. Pese al carácter razonable de algunos de los requisitos enunciados, no puede ignorarse que todo lo que excede un principio simple, la libre aceptación del ordenamiento jurídico-constitucional, me parece que bordea peligrosamente un modelo de asimilación cultural como condición de la integración política. Como hemos visto, la receta es muy simple: a los inmigrantes, como a los ciudadanos, lo que se les debe exigir es el respeto, o, mejor, el cumplimiento de la legalidad jurídico-constitucional (porque el término respeto y sobre todo otros equivalentes, cuando se utiliza la figura del “contrato cívico de adhesión de los inmigrantes”, como ha propuesto en Francia Chirac, está preñado de subjetividad). Ni más ni menos¹⁸. Y la reciente propuesta de modificación de las condiciones de acceso a la ciudadanía en el Reino Unido, el test de conocimiento de la cultura inglesa que parece reproducir las líneas maestras del modelo canadiense, difícilmente supera la sospecha de que, tras la prueba de constitucionalidad subyace un modelo de asimilación cultural que vincula ciudadanía y cultura nacional hegemónica. ¿Acaso no estamos repitiendo de esa manera el modelo monocultural característico del nacimiento del Estado nación?

¹⁸ Dejo de lado por razones de tiempo otro tipo de exigencias incluidas en esos contratos de adhesión que, como se ha hecho en Francia desde la iniciativa de Chirac y el gobierno Raffarin, parecen incluir también algunos requisitos sobre los que había que hablar más despacio, como el conocimiento de la lengua, o el de la cultura. Son las que inspiran las reformas producidas en las legislaciones de buena parte de los países de la UE y de las que me he ocupado en otros trabajos.

Por lo demás, queda en pie la objeción básica: ¿es suficiente la condición de extranjero/inmigrante para justificar la exigencia de que nos ofrezcan un plus que no se exige a los ciudadanos?. ¿Por qué deben demostrar que conocen la Constitución, y los ciudadanos no? ¿Acaso los ciudadanos portan consigo desde el nacimiento –antes- una carga genética relativa a la Constitución? En cualquier caso, debemos exigirles ese deber sin darles previamente los medios?

El modelo de gestión democrática de una sociedad plural como las nuestras, en la que los inmigrantes son un factor relevante y además representan aquello que genuinamente constituye el contrato democrático, pues nos han elegido como su sociedad de destino, no puede resistir por más tiempo esta exclusión institucionalizada en la que una parte de quienes están y contribuyen a la sociedad y a las cargas del Estado se ven privados de aquello que exige la democracia: el derecho, los derechos a intervenir y decidir sobre los criterios de gestión de la vida pública. Esos son los derechos políticos, que van más allá del derecho al voto. Y esos derechos –la ciudadanía, la participación política, más allá del derecho a representar y ser representado, el ejercicio del control del poder y de la determinación de lo que los politólogos llaman la agenda política- deben poder estar al alcance de quienes quieren formar parte de nuestra sociedad.

Nota Bibliográfica

- BALIBAR, (1994): "Qué significa la ciudadanía europea", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 4/1994
- BALIBAR, E., (1992): *Race, nation, classe*, Paris, L'Harmattan
- BAUBÖCK, R., (2004): Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía, en VV.AA. (Aubarell y Zapata, eds), *Inmigración y procesos de cambio*, Barcelona, Icaria
- BENHABIB/CORNELL. (2002), (eds.): *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Catedra, Valencia.
- CASTELLS, M., (2004): *Europa en construcción. Integración, identidades, seguridad*, Barcelona, CIDOB
- CASTLES, S., (2004): Globalización e Inmigración, en VV.AA. (Aubarell y Zapata, eds), *Inmigración y procesos de cambio*, Barcelona, Icaria
- FERRAJOLI, L., (1998): *Las razones jurídicas del pacifismo*, Madrid Trotta(2004)
- FERRAJOLI, L., (1998): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta(1998)
- FERRAJOLI, L., (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta (trad de g pisarello y P.A. Ibáñez)
- FERRARI, V., (2003): "Fra utopia e scetticismo. Consideración sulla costituzione europea", *Sociologia del Diritto*, 1/2003.

- HABERMAS, J., (1999): *La inclusión del otro* (trad y estudio preliminar de J.C Velsaco), Madrid, paidós.
- HALPER, J., (2002): "Accommodation, Cultural space, contact Zones and the Management of Diversity in situations of Conflict: an anthropological Perspective", *Paper* en el *International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*, Barceloa, 2002, publicado en Aubarell y Zapata (eds.), *Inmigración y procesos de cambio*, Barcelona, Icaria, 2004
- LUCAS, J. de, (2003): *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, Cine y Derecho. Imágenes del Derecho en el cine.
- LUCAS, J. de, (2003): *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria.
- LUCAS, J. de, (2003): *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria.
- LUCAS, J. de, (2005): "Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo", en el monográfico dedicado al Tratado constitucional por la edición española de Le Monde Diplomatique, *Europa: momentos decisivos*, 2005.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. /GIRÓ MIRANDA, J.,(Coords.) (2003): *Inmigración y ciudadanía:perspectivas sociojurídicas*. La Rioja, univ. De la Rioja, serv de publ.
- MEZZADRA, S., (2005): *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005
- RAMÓN CHORNET, C.: "Inmigración y codesarrollo. Razones de un cambio de estrategia en el 2002", *Tiempo de Paz*, nº 66, 2002.
- REQUEJO, F. (ed), (1999): *Democracy and national pluralism*, London, Routledge
- SASSEN, S, (2003): *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Traficantes de sueños.
- SOLANES (2004): "Las deficiencias de la política española sobre inmigración" y "Breve comentario sobre la reforma de la Ley de Extranjería y las últimas modificaciones que afectan al régimen jurídico del extranjero en España". VV. AA. *Inmigración, Sociedad y Estado. Una cuestión abierta*. Junta de Andalucía. Consejería de Asuntos Sociales. Dirección General de Bienestar Social.
- SOLANES, A. (2002): "El padrón municipal como mecanismo de inclusión de los extranjeros indocumentados". Baño, J. M. y Climent, J. (coord.). *Nuevas perspectivas del régimen local. Estudios en homenaje al profesor José M^a Boquera Oliver*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- TAYLOR, Ch., (1999): *Acercar las soledades. Ensayos sobre federalismo y constitucionalismo en Canadá*, Bilbao, Gakoa.
- VV.AA., (2003): Ciudadanía e inmigración, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 37/2003
- VVAA (2004), (L Miraut, ed): *Justicia, Migración y Derecho*, Madrid, Dykinson.
- ZAPATA, R., (2004): *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid, Síntesis, Colección Ciencias políticas.

REFLEXIONES EN TORNO AL SEMINARIO LATINOAMERICANO PEDAGOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

Manuel Mejía¹. República Dominicana

Introducción:

Durante mucho tiempo la realidad de injusticia de América Latina ha llevado a comprender la lucha por los derechos humanos como un gran esfuerzo por reivindicar el elemental derecho a vivir, que era a veces sólo sobrevivir. Tantos esfuerzos han ido fraguando progresivamente otra concepción más global del problema. Las llamadas “generaciones” de los derechos humanos nos redimensionaron el derecho a vivir con calidad. Y así entraron en las reivindicaciones por la vida, los derechos sociales, culturales, económicos, además de los políticos. Hoy nuestro reto es seguir siendo, pasar de las declaraciones formales de los derechos para todas y todos a la práctica de estos. Pero además el reto es seguir reivindicando como derecho, todo lo que vamos descubriendo como necesario para fortalecer nuestras identidades propias y para fortalecer diálogos más amplios de solidaridades y reciprocidades, hasta poder hablar de “globalización solidaria”. Los derechos humanos son, desde esta perspectiva, una tarea iniciada en la historia y un proyecto de humanización permanente.

Es desde este horizonte que en el Centro Poveda venimos impulsando una propuesta sociopedagógica en la que el proceso de construcción de conocimiento, la organización de los espacios educativos y las relaciones están permeadas por una dimensión ética y política de manera que la acción educativa propicie la constitución de sujetos (individuales y colectivos) con capacidad de incidir democráticamente en su realidad.

En esta propuesta, las pedagogías posibilitan la constitución de sujetos con capacidad de relacionarse con la realidad natural y social; con capacidad para asumir compromisos y acciones en ámbitos compartidos; de contextualizar, explicar, organizar y expresar las informaciones adquiridas en las distintas formas de experiencias y de seleccionar las pertinentes para resolver los problemas que se confrontan; capacidad para imaginar, diseñar y proponer nuevas acciones que mejoren la calidad de vida y gestionar habilidades para la interrelación con la realidad posibilitadoras de formar individuos libres pero conectados con lo público; aprendiendo a convivir y decidir con la ausencia de verdades absolutas.

¹ Miembro del Equipo del Centro Poveda.

Desde esta visión, la propuesta sociopedagógica apuesta por un desarrollo no colonizado por la racionalidad instrumental y por tanto un desarrollo que acoge otras racionalidades (intuición, emoción, juego, comunicación, placeres...) Y no excluye a determinados sujetos sociales. Un desarrollo inclusivo de los sectores mayoritarios de nuestro país que entiende las necesidades básicas como creación de capacidades y competencias para que las personas puedan ejercer las oportunidades y los derechos. Puedan así mismo, influir en la sociedad para transformarla, según sus ideas y proyectos.

Con estos planteamientos participamos en el seminario “Pedagogía y Derechos Humanos” organizado por la Red de la Paz y Los Derechos Humanos del Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL), organismo al que pertenece en Centro Poveda.

En este evento se recogieron preocupaciones fundamentales como: ¿Cuál es la intencionalidad política de la pedagogía vista desde la educación popular? ¿Cómo se concibe la relación pedagogía, ética y Derechos Humanos en el contexto latinoamericano actual? ¿Cuáles concepciones sobre Derechos Humanos se debaten hoy?. Las presentamos junto a nuestras reflexiones, ofertando desde ahí una perspectiva de trabajo.

Algunas pistas para avanzar en al pedagogía en Derechos Humanos.

Dentro de la línea de trabajo del evento fue necesario hacer algunos subrayados metodológicos que facilitaron construir racionalidades mínimas, en un esfuerzo de no apostar por una racionalidad común homogénea, sino a múltiples aproximaciones, reconociendo las dificultades del momento en la construcción de certezas. En tal sentido, se enfatizó en los siguientes indicadores de interés metodológico:

- la contextualización
- los sujetos
- la visión: pedagogía y cultura
- lo ético
- la voluntad política
- el vitae
- los contenidos

Visión: Pedagogía y Cultura

La acción educativa popular, indudablemente se sustenta en una visión o un modo de entender y situarse en lo educativo.

La visión es una aproximación conceptual de la acción educativa, los espacios en que se realiza, los dispositivos didácticos y los principios que la organizan u orientan.

La metodología de la acción popular, como los proyectos, son componentes implícitos de la visión. Por ende, visión, metodología y proyecto formando un hábeas o urdimbre de relación entre principios, quehaceres y propósitos de la educación popular.

Está sobre el tapete de discusión cómo entender la pedagogía, qué dimensión de la realidad abarca, cuáles espacios de debate prefiere, cuál es su intencionalidad política y por vía de consecuencia, cuáles son los contenidos de su práctica. Las preguntas buscan, en definitiva, una aproximación al sentido de las prácticas de la educación popular.

De cara a la visión, habremos de considerar que desde un principio la acción social de la pedagogía estuvo orientada como práctica cultural; por tanto, como práctica que construye sentido o significaciones sociales. Dicha orientación sigue teniendo valor hoy.

Un enfoque de esta naturaleza, despoja a la pedagogía del velo de la ingenuidad y de neutralidad frente a sus discursos y frente a sus prácticas, a sabiendas de que la cultura es juego de sentido, matizado por intereses y conflictos. Por eso la pedagogía, al construir sus propios discursos y prácticas educativas, no puede perder de vista que el asumir esa tarea se convierte en negociación de sentido cultural por vía de consecuencia, como negociación de poder cultural.

Esta práctica de negociación cultural no es algo delineado en el marco de pactos cerrados entre personas particulares o grupos e instituciones. La pedagogía asume un carácter democrático en la negociación cultural. Esta ha de ser una práctica comunicativa abierta a la sociedad, mostrando con su discurso el rostro de su intencionalidad y reconstruyendo desde el diálogo o el debate público, las nuevas significaciones a la que apuesta como reconstrucción cultural.

Situados en una visión que reflexiona su práctica cognoscitiva vemos la pedagogía, como hermenéutica que interpreta de manera global y críticamente su

fundamentación teórica y filosófica así como los elementos de carácter instrumental. ¿Qué es?, ¿qué hemos logrado?, ¿cómo lo hemos logrado? Y ¿para qué lo hemos logrado? Son preguntas del repertorio crítico de la pedagogía como hermenéutica, que contribuyen la interpretación y reinterpretación de los procesos pedagógicos y sus resultados. Esta perspectiva es la que le posibilita asumirse como teoría y práctica socioeducativa política.

La pedagogía como hermenéutica ha de plantearse una crítica serie ante todas las teorías sobre la postmodernidad, rescatando de ellas lo que verdaderamente supone una ruptura con el pasado que aniquila y el pasado y presente que liberan, colocándonos en un sentido de construcción de nueva humanidad.

Proyecto pedagógico e intencionalidad política

Un rasgo distintivo de la pedagogía popular es mostrar la intencionalidad política de la acción educativa vigente, al situarse críticamente frente a los modelos de dominación y mediante la búsqueda y propuesta de alternativas democráticas viables.

De lo anterior se desprende la idea de que para la pedagogía popular no existe práctica educativa sin una perspectiva de poder. Contrario a ello, se ha de estar vigilante frente a enfoques que quieran presentarla como un ejercicio técnico de saberes indiferentes a las estructuras y relaciones sociales; los sistemas culturales, las condiciones de vida de la población, sus modos organizativos; las formas de intervención colectiva, y sus condicionamientos económicos e históricos. Se podría decir de otra manera que la pedagogía popular ha de adentrarse reflexivamente en una práctica que busca construir y convertir los ejes cognoscitivos, valorativos, afectivos y políticos de la educación en elementos de poder de transformación.

Planteada así, la pedagogía se ubicaría en una línea de acción en que sujetos del proceso educativo sean como sustenta Hugo Zemelman, formas particulares de expresión social que se constituyen como mediaciones de poder y de lucha entre la estructuración de la sociedad, y en sus roles sociales ser actores con capacidad de actuar en medio de los conflictos y transformadores de la realidad.

La actual pedagogía por lo tanto se compromete con tipos de estructuración social en los cuales se van procesualmente constituyendo los sujetos, expresando así el proyecto social que define su horizonte de transformación.

Desafíos de la pedagogía hoy

Para tener una idea más acabada de este proceso, bastaría considerar los cambios del movimiento social en América Latina. Hoy los movimientos sociales alternativos, se reorganizan: ambiental, derechos humanos, de género y de participación en el sistema.

Se trata, en lo fundamental, de un movimiento político amplio, extrasistémico, extra-parlamentario, pero que no renuncia su derecho de negociación con el Estado y con otras fuerzas de la sociedad. De manera que vivimos un momento político en que el fusil es cada vez superado por el recurso del diálogo, la negociación y la propuesta; es decir, la confrontación desde otra perspectiva social y política.

Estos cambios parecen resultado de la interacción de varios factores de alcance mundial, tales como los avances científicos y tecnológicos, los procesos de difusión masivos de conocimientos, las articulaciones de bloques de poder económico, político y militar, y el primado de los principios económicos sobre lo político de carácter público y privado. Sin embargo, la entrada de América Latina a esta nueva realidad no ha significado, como dijimos, superar serios problemas estructurales como la pobreza, bajos salarios, analfabetismo absoluto y analfabetismo científico-tecnológico, problemas etno-raciales y violencia cada vez más generalizada.

Tampoco deja resuelto el conflicto político que supone las debilidades de los sistemas democráticos vigentes. Por ejemplo: en Chile, continúa presente el poder militar sobre el poder civil, al imponerse en la jefatura del ejército el General Augusto Pinochet y la impunidad de que gozan muchos militares responsables de crímenes; en Perú, la presencia en el poder del Presidente Fujimori tiene por antecedente el golpe de Estado al Congreso Nacional; en Panamá se sufren los efectos de la invasión norteamericana que dio al traste con el gobierno de Noriega; y en países como Ecuador, Bolivia, Venezuela, Colombia, República Dominicana, es obvia la crisis institucional. Todas las instituciones se violentan y la corrupción se prolonga como signo de poder.

Desde esta realidad preguntamos ¿cuáles serían los grandes desafíos sociopolíticos de la pedagogía frente a la nueva situación?

La pregunta no tiene una respuesta o propuesta única ni acabada y difícilmente se pueda afirmar que estamos ante un mínimo de certeza, sino en un proceso de

búsqueda. Lo cierto es que más que certezas tenemos muchos desafíos, como los siguientes:

1.-Trabajar lo existencial de manera diferente, potenciando las individualidades- no el individualismo-, a propósito del reconocimiento del sujeto como persona situada ante la vida como un modo particular de vivir y percibir la existencia. Esto implica preguntarnos cómo asegurar la expresión espontánea, respetar la intimidad, desarrollar la capacidad de asombro y la creatividad personal.

2.-Crear nuevas estrategias culturales en una perspectiva de interculturalidad, para construir sujetos y actores con identidades comunes, y sobre todo, respetar cada espacio y cada cultura como elemento de poder.

En todo caso, cuando se piensa la cultura será importante, no perder de vista que estamos atravesados por la mundialización cultural, con interacción de signos y símbolos globales, regionales y locales, lo que condiciona cualquier proyecto pedagógico-político. Es decir, es necesario tener presente los nuevos códigos mundiales que cruzan los ámbitos de derecho, la economía, lo ambiental, lo ético, y algo muy importante, la subjetividad a través del consumo. Todo ello conlleva a una nueva sensibilidad de poder. Y es evidente que al darse un cambio de dimensión y sentido cultural, la pedagogía popular está desafiada a crear nuevas imágenes en el campo de la comunicación y nueva política de animación socio-cultural. De lo contrario, la pedagogía popular estaría propiciando una cultura política anacrónica.

3.-Pensar en una estrategia pedagógica para un movimiento social con fuerzas y actores diversificados. Movimiento que emerge y construye poder desde lo cotidiano y que tiene diversas formas de lucha: en lo económico, ético, ambiental, género, territorial, etc.

Esto también plantea ampliar los escenarios de la acción pedagógica y tejer nuevas comunicaciones.

4.-Rescatar la memoria histórica de los excluidos.

5.-Partir de la realidad de los sujetos y utilizar varios dispositivos culturales para trabajar contextos específicos.

6.-Asumir como eje las relaciones de poder, lo cognoscitivo, lo político-social y lo valorativo.

7.-Convertir los espacios de aprendizajes en escenario de relaciones democráticas contrario a un orden tecnocrático y autocrático.

8.-Propiciar una reflexión profunda sobre:

- La forma en que la pedagogía ha de entrar en el marco de las nuevas categorías mentales.
- La reconstrucción de lo social.
- El funcionamiento de las nuevas discusiones.
- Los avances de la pedagogía en la escuela, para propiciar relaciones de poder alternativo.
- Los niveles de certeza y valoraciones de los paradigmas socio-políticos.
- La complejidad de la marginalidad social y la pedagogía de la participación que propicie superarla.
- La relación de los grupos en los colectivos.
- El papel de las redes de educación popular sobre los conflictos de cada país y de la región.
- Las metodologías que contribuyan a generar poder, no desde abstracciones universales sino desde la continuidad.
- La pedagogía popular como proyecto investigativo que recupere la problemática aprendizajes sobre los procesos de cambio.

Pedagogía, Ética y Derechos Humanos

En un primer lugar digamos que al hablarse de ética nos referimos al universo de valores de los actos humanos. La ética en tal sentido, hace referencia a unas normas, actitudes y relaciones, consideradas necesarias a la vida. Por tanto, constituye un criterio o un significado de las acciones o de cuanto hacemos.

La ética en tanto criterio de vida ofrece claves respecto en qué consiste la vida humana con calidad y ofrece requisitos mínimos para establecer políticas que favorezcan una calidad de vida. Se entiende que la ética de nuestros tiempos son justamente los derechos humanos (Maldonado 1994)².

² Ver Maldonado, Carlos Eduardo. **Ética y cultura Latinoamericana. La ética de los derechos humanos**. Red Latinoamericana para la paz y los derechos humanos. Santafé de Bogotá. 1996

Por su parte, el concepto de derechos humanos, en los términos en que lo plantean los organismos miembros, de la Red, recoge tres nociones diferentes complementarias entre sí:

- a) Integralidad referida al ser humano que abarca lo que hoy suele llamarse tres generaciones, es decir, las personas requieren de condiciones espirituales (derechos civiles y políticos), materiales (sociales y económicos) y de una relación armónica con el medio ambiente. Aquí resulta clave el concepto democrático o con capacidad de participar y decidir en lo público y privado.
- b) Integralidad referida a las relaciones sociales. Se hace más énfasis en la integración de la democracia y la justicia social, la necesidad de abordar lo cotidiano, las actitudes, los valores, la convivencia, las identidades culturales y lo intercultural, lo afectivo, la violencia intra y extrafamiliar.
- c) Integralidad como interdisciplinaridad. En este caso se hace referencia a lo jurídico, la historia, la psicología, la economía, la ética, la antropología, entre otras (Rojas 1996)³. En el enfoque interdisciplinar se valoran todos los espacios del saber. Y desde el diálogo de saberes se ha de redimensionar el concepto de derechos humanos.

Cuando se hace una conceptualización de la ética y de los derechos humanos, inmediatamente se entiende lo antes dicho, en el sentido de que la ética de nuestros tiempos son los derechos humanos. La ética en consecuencia aporta lo normativo para hacer posible los conceptos de integralidad que envuelven los derechos humanos, y sobre todo, criterios para la acción en aras de frenar las fuerzas estructurales y las mentalidades colectivas que atentan contra la vida.

Sin embargo, es evidente que siendo la ética lo propio de los derechos humanos, estamos retados a superar una perspectiva y el propio concepto de derechos humanos, y más bien referirnos a derechos de vida, y asumir una perspectiva ecologista, admitiendo la necesidad de armonía entre seres humanos y las demás especies (Integralidad referida a la tercera generación).

La ética está referida al presente y al futuro; a lo que se hace y se quiere.

Una mirada panorámica al transcurrir de la década de los 90, presenta varios obstáculos a un orden de vida en que se puedan realizar las personas, conviviendo con la naturaleza y en el ejercicio pleno de la ciudadanía (Osorio, 1996)⁴, por ejemplo:

³ Rojas R, Carlos Eduardo. **Desde la reflexión de nuestras prácticas. Hacia una pedagogía de los derechos humanos**. Santafé, Bogotá, 1996.

⁴ Crf Osorio, Jorge. **La educación para los Derechos Humanos, su transversalidad e incorporación en los proyectos educativos: Construyendo la agenda**. UNESCO Y WUS. Santiago, Chile, 1995.

- a) La vigencia de democracia tutelada o arbitrada, corrupción, narco-poder y descrédito de lo político.
- b) La fuerza de la competencia y un sistema económico que organiza la producción para favorecer a grupos, negando los bienes y servicios para toda la humanidad. Derivado de esto, se da una situación de hambre y de desempleos, despoblamientos crecientes e imposibilidad de millones de personas para alcanzar educación científico-técnica, tan necesarias para vivir en la vida moderna.

Además, predomina la violencia que radicaliza los problemas en lo doméstico, en lo económico, lo político-estatal, con una secuela de muertos, desagregación de núcleos familiares y comunitarios y por qué no decirlo, de núcleos de naciones. En este tenor, diría Santuc⁵ es sorprendente como la internacionalidad de la máquina productiva “cruza y desborda el principio de autonomía y de soberanía nacional, imposibilitando el fortalecimiento de las identidades culturales y los ciudadanos nacionales”. Además, sostiene el mismo autor, cada vez más los países que controlan los grandes complejos de armamentos bélicos se imponen sobre las demás naciones y constituyen verdadera amenaza a la sobrevivencia de la humanidad.

Esta humanidad, de hecho, conjuga en términos amplios un principio de violencia que según Maldonado (1996) elimina total o virtualmente las personas como necesidad:

“Es porque existe un régimen de violencia político, social, militar, psicológico por lo que existen problemas de derechos humanos”.

“Vivimos en un siglo de guerra, una época de muerte en la que la vida está amenazada sobre la que pierden cada vez más peligros por diversas razones.

...El individuo se hace perfectamente innecesario, accidental”.

La cruda realidad descrita obliga a la pedagogía popular a grandes cambios, recuperando y resignificando, la articulación con la ética y los derechos de la vida.

Pedagogía: tareas pendientes en derechos humanos

Cualquier tarea referida a la pedagogía en derechos humanos ha de ser declarada insuficiente, pero no menos necesaria para hacer posible la vida.

⁵ Santuc Vicente. **Tendencias filosóficas, éticas y culturales**, (Mimeo). Lima 1995. pág. 2

En todo caso, resulta un trabajo de reconstrucción cultural, apoyado en una concepción integral del ser humano en las tres perspectivas de integralidad abordadas.

De manera general tenemos la tarea de lograr mediante la pedagogía popular una gran participación de los sujetos en la creación de esa cultura, impulsando la idea de la valoración personal, la valoración de los otros (personas y especies) y por lo tanto, crear conciencia y actitudes para contribuir al mejoramiento de la vida. Aquí se presentan algunas miradas desde las cuales se entiende que se ha de hacer énfasis en esta creación cultural.

a) **En primer lugar tenemos una mirada antropocéntrica existencialista**, de una cultura basada en el reconocimiento de la otra persona. La persona, en su dimensión individual y colectiva ha de reconocerse en interacción con otras, y está desafiada a recuperar la existencia de los demás como una realidad absoluta e incuestionable y no como algo que sencillamente va de suyo. Maldonado (1996) sostiene al efecto lo siguiente:

“El sentido de los derechos humanos consiste exactamente en recuperar la existencia del individuo...los derechos humanos exigen de parte nuestra una sensibilización hacia sus situaciones y condiciones de manera que nos vemos interpelados por su estado como si fuera exactamente el nuestro”.

El principio presente en esta mirada, obviamente, ni es de carácter instrumental ni asume la perspectiva de contrato social mediante el cual se busque ventajas comparativas. Tampoco se parte de un principio de perfección mediante el cual se juzgue a las personas como entes perfectos, sin posibilidad de ejercer el derecho al error. El principio se fundamenta en la justicia, la compasión y el amor.

Ha de reconocerse que emprender cualquier tarea desde esta mirada, resulta siempre difícil. Y es que, la cultura de la sospecha, instrumentalización y de sentido de competencia en nuestras relaciones, indudablemente albergan muchos temores que se constituyen en barreras hacia las demás personas, por lo que, hay que formar contra los miedos históricos en las relaciones humanas.

b) una segunda mirada es de carácter cósmica. Las personas han de reconocer la dimensión particular y universal de las relaciones humanas, y a la vez, considerarse parte del universo en que ha de vivir en armonía con la realidad física y natural.

En esta mirada se ha de reconocer que el mundo gira hacia procesos de universalización, y que se ha de asumir desde la pedagogía un compromiso ético por el derecho a la ciudadanía universal y capacitar para tales fines. Paralelo con ello, ha de ir propiciando los canales que hagan posible el ejercicio de la ciudadanía y denunciando las estructuras y medidas de exclusión social.

Sin embargo, cuando se piensa en la universalidad, resulta obvio que las sociedades se constituyen históricamente desde ámbitos muy concretos, en los cuales se identifica y constituye la ciudadanía. Para el caso de América Latina, esta ha de entrar en el ámbito de la universalidad, pero sin hipotecar su legado cultural ni la originalidad y autonomía de sus movimientos sociales ni sus demandas. La pedagogía de la educación popular, consciente de esta situación, ha de pensar como conjugar la particularidad de América Latina con la dimensión de universalidad.

De vuelta a la relación seres humanos, medio físico y naturaleza, la pedagogía popular no sólo tendrá que abordar en una mirada cósmica la unidad sistémica de esta relación, sino asumir desde un criterio bio-ético la vida del universo, la cual ha de preservar. Le incumbe asumir el universo como problema de poder en el manejo del espacio, lo cual no se resuelve con sólo medidas orientadas a los dominios científicos y tecnológicos, sino, con políticas creadas desde diálogo y bajo normativas que rijan a todas las naciones.

c) una tercera mirada es interlingüística. Una mirada que desafía a la pedagogía a propiciar nuevos códigos sobre la vida, sin perder de vista el efecto de la imagen universalizada de las máquinas que cruza la vida y que absolutiza la existencia en una sola dirección.

Según Santuc (1995) el reto de la pedagogía sería “regresar a la palabra y al lenguaje en lo que son y siempre han sido: espacio de intersubjetividad, y espacio en donde un grupo asume el riesgo de poner en forma, de poner en sentido y de poner en representación un mundo suyo”.

América Latina no escaparía a este desafío. El mismo Santuc plantea en tal sentido lo siguiente:

“el lenguaje no es; es espontaneidad; en él se revela el ser: el ser humano y el ser del mundo. Todo “hay” está en él. El es la inteligibilidad siempre renaciendo; es

acto de abrir el mundo que nunca acaba, y que compartimos con todas las culturas y con el ser humano de siempre. Nuestro desafío, en América Latina como en el planeta era su totalidad, es regresar al lenguaje en esa fuerza y creatividad suyas”.

Estas miradas se cruzan entre si desde ese cruce habría que trabajar, conscientes de que nuestras posibilidades son mínimas, pues si es verdad lo que hemos planteado sobre los problemas más arriba señalados, requerimos mayor profundidad de reflexión mediante la cual alcancemos delinear mejor los ejes, dimensiones, estrategias, instrumentos y espacios de una pedagogía en derechos humanos. Nada parecería mejor para esos fines que iniciar una política de intercambios entre el conjunto de educadores/as de América Latina y las instituciones estatales y de la sociedad civil, y dejando un gran espacio al debate público para intercambiar opiniones y tener nuevas certezas.



Bitácora se refiere a los cuadernos de navegación; aunque actualmente se utilice en la 'red' con el nombre de 'blogs' para recoger todo tipo de noticias, textos u opiniones. Del mismo modo esta sección que recoge las ideas generales y los fenómenos actuales, así como las morfologías y tendencias que configuran el mundo junto con las reflexiones que al respecto nos resultan más destacadas. Así pues, ni crítica de libros, ni crítica de filosemas o teorías, es un intento de «navegar, orientándonos por la razón, en el confuso océano del presente y en cambios constantes..».

LA CIENCIA NO PIENSA

Die Wissenschaft denkt nicht

Nuestros recorridos anteriores por algunos de los planteamientos recientes a partir del dominio mundial de las técnicas y de las ciencias, no han hecho otra cosa que vislumbrar ese territorio surcado tanto por la filosofía de la ciencia como por la sociología, así como por la antropología e incluso la ética. Al recorrer los análisis y reflexiones tanto de Stiegler como de Simondon¹, los aspectos más oscuros del quehacer técnico, las operaciones, van cobrando, mediante las relaciones que establecen, nuevas dimensiones que, desde el nihilismo dominante, parecían condenar al fenómeno de las técnicas a ese *destino* negativo, fuera del mundo, donde Heidegger las emplazaba y con ellas al hombre, al hombre científico y técnico, sujeto operatorio envasado en el cálculo y el dominio de lo ente, ciego ante el desocultamiento del ser, el cual precisamente se oculta tras el velo de lo aparente. Sin embargo este planteamiento postula una desvinculación radical entre lo sensible y lo inteligible, el *pensar* meditativo del ser.

Así pues, no perteneciendo ni las ciencias ni las técnicas a lo inteligible, según los postulados heideggerianos acerca de la “verdad” y “el sentido”, no debe extrañarnos su célebre frase: *la ciencia no piensa*, que lanza provocativamente Heidegger en sus escritos de los años treinta del pasado siglo, los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de los cuales ya se han dado a conocer entre nosotros algunos de los más importantes textos, como “La época de la imagen del Mundo” o “La pregunta por la técnica”, entre otros.²

¹ Cfr. Bitácoras sobre B. Stiegler y G. Simondon en los números 2 y 3 de esta Revista.

² “La época de la imagen del Mundo”, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. En Caminos del Bosque, Alianza editorial, 1996. “La pregunta por la técnica”, en Conferencias y artículos, traducción de Eustaquio

Según creemos, el vínculo entre lo sensible y la conducta racional inherente a las ciencias, y a las técnicas, se encuentra en el hacer mismo, en las operaciones supuestamente ciegas de los sujetos que, sin embargo, mediante las mismas producen instrumentos, útiles, así como alcanzan a desarrollar habilidades, conductas operatorias compartidas y transmisibles, que son la condición misma no sólo de la existencia del grupo social de pertenencia, sino de las ciencias mismas que surgen de estos espacios del quehacer humano. Toda la teoría evolutiva y antropológica sobre el paso de los homínidos al *homo sapiens* se cifra en estas diferencias sustanciales que tienen una vertiente neurofisiológica – la verticalidad y la liberación de las manos, así como el aparato fonador entre otras “conquistas”- y otra conductual, simbólica y social, manifiesta en la transmisibilidad de las habilidades adquiridas, de las rutinas y de las “técnicas” de elaboración y manejo de los útiles, pero también de los modos de comportamiento, de caza, de construcción de habitats, etc.. Aquí, como es notorio, no sólo las palabras salvan “las cosas”, sino que “las cosas” dan a las palabras un contenido hasta entonces inexistente. Pero ahí el comportamiento *etológico*, es decir, el comportamiento dirigido por y para la supervivencia, se transforma en comportamiento *moral*, pues la transmisión de las técnicas, de las rutinas, de los comportamientos adecuados queda mediante las palabras y los gestos no sólo mostrado, reiterado, sino y sobre todo, *normado*. Las *normas* representan el vínculo entre el comportamiento habilidoso del sujeto individual, etológico, del *técnico* o del *bricoleur* por utilizar la terminología al respecto de Lévy-Strauss, y el grupo. En realidad sólo podremos hablar de técnico o ‘bricoleur’ desde el grupo, pues son las normas del grupo las que otorgan esa categoría a los sujetos operatorios que desarrollan diversas habilidades, que ejecutan estas o aquellas operaciones, pues un sujeto operatorio, en cuanto individuo, no sólo no existe sino que, en todo caso, sería incapaz de desplegar una conducta operatoria eficaz, “técnica”.

Aquí aparece como consecuencia, una primera conclusión: la supuesta ceguera de las operaciones, que es una de las características negativas, inesenciales de la técnica, sería tal en tanto en cuanto aquellas son consideradas como ejecutadas aislada, individualmente, es decir, reducidas al hacer corpóreo “del sujeto operatorio”, a sus manos, sus piernas, su percepción, etc... pero es precisamente en cuanto inserto en el grupo, en su operatividad técnica, en el aprendizaje, en la experiencia compartida, en la percepción de los otros ejercitando unas u otras operaciones, en los resultados y en la semánticidad que las normas

Barjau. Ediciones Serbal, 1994. En este mismo orden de cosas, acerca del concepto de la verdad y del pensar, en Heidegger, puede consultarse la reciente traducción al español de su célebre *Parménides*, traducción de Carlos Másmela, en Ed. Akal 2005.

recogen, que la oscuridad de las operaciones se aclara, sale a la luz como una operación de sentido, de sentido moral práctico: el grupo sobrevive, se hace más fuerte precisamente en la medida en que conoce y amplía sus técnicas, sus modos y maneras de relacionarse entre sí, frente a otros grupos y el medio. Entonces, las operaciones cobran sentido, transparencia en sus resultados. Es decir, el grupo permite la re-flexividad acerca las operaciones, de lo que “cada cual” hace, del hacer mismo, de los resultados, precisamente porque el grupo es el espacio del “lenguaje”, de las normas, de los gestos, de los ritos que son un resultado de sus relaciones y operaciones y no debido a un *a priori* donde la Lengua, como el Espacio o el Tiempo, se donasen a los hombres, o estos alcanzaran tal ‘*arché*’ por medio de la intuición mágica, la cual les sacaría de su estado “natural, salvaje”. Es el hacer, el enfrentamiento, la “metaestabilidad” por usar la terminología simondiana la que conduce transductivamente, otro modo de apelar a la dialéctica, a una individuación nueva, la del *homo sapiens sapiens* en este caso, superando su estadio anterior o la línea evolutiva, *homínida* hasta entonces seguida frente a otras líneas evolutivas dejadas atrás en el proceso mismo de su individuación.

Hay conductas, hay normas reguladores de esas conductas, hay grupo y porque hay grupo hay sujetos operatorios “técnicos”, que no son sino aquellos que reciben y aprenden de otros las reglas, los modos, las “técnicas” precisas. Entonces el individuo deja de serlo paradójicamente: pues cuanto más aprende, cuanto más incorpora las experiencias de los otros, las tradiciones, los ‘bricolages’, mediante este ejercicio, más sujeto integrante del grupo resulta ser, más “sujeto técnico”, y menos “individuo abstracto”, como precisa Simondon, respecto a la evolución que va del existente individual al ciudadano, extremos de un proceso de individuación que tiene en el “sujeto técnico operatorio” su momento individuante necesario. Lo que sucede es que, a nuestro juicio, Heidegger sigue preso del dualismo cartesiano al cual critica e invierte (de ahí que frente al *cogito* oponga la prioridad del *sum*) y donde sitúa la modernidad que, a su vez, inicia un alejamiento del Mundo y de la relación ontológica tan peculiar que él denominará *Ereignis*, el “acontecimiento propicio” en la precisa traducción de Félix Duque de este concepto tan controvertido. La única salida, que hemos esbozado en los párrafos anteriores, es precisamente la que Simondon recorre a su modo y la que nosotros seguimos desde otra perspectiva no excluyente, como es la del pluralismo inherente al *materialismo filosófico*, pues éste como se sabe postula una pluralidad de términos, de operaciones y de relaciones, es decir, no reduce las operaciones técnicas a los sujetos tomados individualmente, separados, enfrentados al “objeto”. Sujetos y objetos se extienden en una red que hace Mundo, el cual es una resultancia, una “construcción “ donde no son unos primero que los otros ni unos sin los otros y donde los

fenómenos tienen su enclasmiento, su configuración categorial y su determinabilidad, no siendo unas clases mensurables con o por otras ni por tanto unas reducibles a otras, configurando precisamente por esto una totalidad en devenir y cambio, en transformación, lo que Simondon, según su peculiar filosofía, define como “proceso de individualización” y cuyos resultados son las individuaciones que, a su vez, mediante la metaestabilidad, producen nuevas individualizaciones. Pero tanto en el caso del *materialismo filosófico* como en el de la filosofía de Simondon, el dualismo heideggeriano y sus aporías nihilizantes quedan superados en unas construcciones filosóficas capaces, en ambos casos, de dar cuenta de las técnicas y de las ciencias, por caso, como morfologías pertenecientes al Mundo y no como “estructuras de emplazamiento”, como el almacén mecánico de una *Gestell* que nos arrojaría fuera, sometiéndonos al dominio ciego de las operaciones, del cálculo, de la medición y explotación de los recursos de la “naturaleza”. Sin duda el realismo pesimista de Heidegger da cuenta de las ideologías que envuelven este proceso, que tiene en la posmodernidad, y el “fin del hombre y de la historia” su culminación nihilista, pero creemos que no es negando la subjetividad ni el humanismo, la historicidad y la eticidad que le es propia como este oscurecimiento de la era técnica del mundo, del dominio global de las tecnologías, del “americanismo” como podremos reflexionar críticamente sobre el fenómeno de las tecnologías, de su extensión, de su realidad. Eso está bien para la ficción y el esteticismo de *Blade Runner* o *Matrix*, que pertenecen al imaginario ideológico de este proceso de dominación del Mercado Pletórico.

Aquí de lo que se trata es de leer a Heidegger, y con él a sus herederos, desde otras perspectivas capaces de superar las aporías, el nihilismo y la claudicación política sin caer en la ilusión ni el idealismo. En definitiva, creemos que las operaciones no se pueden reducir el fenómeno maquinal, ciego, no pensante de los dispositivos técnicos, considerando a estos no sólo en cuanto “objetos técnicos” sino también aplicables a comportamientos grupales, reproductores de comportamientos automatizados, de obediencia a las normas del grupo y a la reiteración de las conductas así reguladas. Este tipo de comportamiento alienante y maquinal correspondería en cierto modo a ese fenómeno estudiado por Heidegger de la *nivelación y la medianía*, pero aún así, las operaciones de cada sujeto, en tanto en cuanto requieren una eficacia, en su relación con el cuerpo mismo, con la percepción y el juicio así pues de lo realizado, parecen negar en este plano la supuesta ceguera de las operaciones mismas. La “ceguera del pensamiento”, la maquinalidad calculadora se nos muestra más bien en cuanto *Gestell* precisamente, es decir en cuanto dispositivos supra-individuales y que no se reducirían a las técnicas y a las ciencias, sino que podríamos identificarla con aquellos dispositivos sociales que someten a

los sujetos a realizar operaciones maquinales, a ejecutar los movimientos, los ajustes, las vinculaciones simbólicas predeterminadas por la “estructura” de la “máquina”: sea un partido político, una secta, sea el sistema de mercado y consumo con sus dispositivos publicitarios, mediáticos, bancarios, etc., que apenas dejan margen de elección y reflexión a los sujetos. Ceguera y maquinabilidad que nos mantendrían “fuera-del-mundo”, así pues, ajenos al pensar propio del “ser-en-el mundo”.

Acerca de toda esta problemática, Marc Richir ha escrito un agudo artículo³, del cual extraemos precisamente unos párrafos que se refieren concretamente a estos últimos aspectos: “ La gran debilidad, incluso la ceguera de Heidegger, es el no haber concebido la *Gestell* más que como ligada a las técnicas y a las ciencias, no haber visto que la *Gestell* amenaza todo pensamiento, y eso, desde el origen, lo mismo que toda práctica. Si la *Gestell* adquiere de este modo una tal dimensión de generalidad es que, de un parte, no está *esencialmente* vinculada a la ciencia y a la técnica, que son en cuanto a ella “manifestaciones” modernas, no exclusivas frente a otras, donde se pone en juego a riesgo de su disolución la relación del ser con el mundo, y que, de otra parte, más que tecnológica, la *Gestell* es esencialmente, *simbólica*. En este sentido, la *Gestell* sería una tendencia permanente y remanente de instituciones simbólicas (de lenguajes, de prácticas, de pensamientos) a “degenerar”, y esto, *desde el origen*, en “máquinas” o en “sistemas” que no tienden a “ir solos” más que en la medida en que ellos se toman por *el todo* de lo que hay, mutando así toda praxis de pensamiento o de acción en práctica codificada. Otra manifestación sorprendente de la *Gestell* en nuestro tiempo es en este sentido el estructuralismo como ideología del bricolage generalizado – así como el “postmodernismo”, completamente fantasmagórico, como ideología de la disposición lúdica más o menos ciega de los artefactos: es una nueva forma ideológica de eso que se ha llamado, no hace mucho tiempo, “sociedad de consumo”. Habría *Gestell* o *machin* (en francés coloquial: chisme..), en este sentido, desde que una ideología, una doctrina (religiosa o filosófica), un conjunto de prácticas, fueran concebidas por los hombres como detentando por principio y por preterición todas las respuestas a todas las cuestiones posibles. Como si la “machin” regulara en principio el juego de las preguntas y de las respuestas, toda cuestión no tendría “efecto de sentido”, fuera de tiempo, estando las respuestas ya siempre dispuestas por otros...”

³ Marc Richir. **Science et monde de la Vie, la question de l’ “éthique” et de la science**, agosto de 1990. En línea en Multitudes.samizdat.net. Al respecto, son muy destacables las dos obras más importantes de este filósofo francés, y que inciden en la cuestión aquí planteada: *Meditations Cartesiens* y, sobre todo, su estudio sobre el pensamiento simbólico y sus instituciones continuación de las investigaciones anteriores: *L’expérience du penser*. Ambas publicadas en la colección Krisis de la Ed. J. Millon, que él mismo dirige.

Hay un aspecto que no debemos dejar de apuntar, aunque solo sea como insinuación, como esbozo: se trata del paso del grupo, del colectivo como “verdadero individuo”, a las sociedades modernas, a las naciones y estados donde una de sus características esenciales son, precisamente, las ciencias y las técnicas. Este paso, esta “individualización”, en la terminología simondiana, que matiza y resalta el sentido del proceso- proceso de individualización- frente a la individuación clásica, requiere un germen, un acontecimiento que lleve a la metaestabilidad al sistema que, hasta entonces, permanecería en un relativo equilibrio, en una homeostasis precaria. Es así como, desde la red dibujada anteriormente (grupos, sujetos operatorios, técnicas, medio, normas...) podemos aceptar el resultante de su *metaestabilidad*: la ciudad, sus leyes y política, el “estado”, las ciencias y la filosofía... El “germen” metaestabilizador en esta *ontogénesis* podemos situarlo en las guerras, en las relaciones tribales-comerciales, en un asolamiento natural, etcétera, pues es en el devenir de estos grupos, y de su dialéctica misma, que la “individualización” puede rastrearse, asociarse a una serie de procesual donde algunos eslabones permiten asentar el proceso mismo sobre líneas materiales, que es de lo que se trata. Así, del grupo y de los sujetos, pasamos a las normas y los símbolos, y de estos a las leyes, a las instituciones cuyo resultado es una sociedad organizada sobre el modo “político” de la ciudad-estado...

Es esta “red asociativa” la que desaparece en planteamientos como los de Heidegger y en muchos postmodernos, como pueda ser el caso de Foucault, en donde la desvinculación radical no permite sino un planteamiento dualista en donde lo continuo y lo discontinuo surgen como problemas irresolubles y donde el “sujeto y el objeto” agudizan un planteamiento clásico que no vemos pueda resolverse apelando a la muerte del sujeto e introduciendo una subjetividad ciega o un vitalismo que no es acaso sino otra forma de designar al “espíritu”, es decir el “vinculante” necesario. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, y en cierto modo desde la de Simondon, el vínculo se establece por el proceso mismo, por el devenir en su dialéctica reticular, de donde que unas partes enlacen con otras y algunas se separen de estas para enlazar con otras distintas en un proceso totalizador que, por esas características, “se” organiza según las figuras categoriales correspondientes a su materialidad regional. Si no fuera así, si redujésemos entonces “lo ente” a su aspecto fisicalista, el dualismo permanecería y con él el enfrentamiento clásico entre “la naturaleza y el espíritu” que es lo que creemos seguir rastreando en los planteamientos sobre la técnica y las ciencias de Heidegger, en donde “la estructura de emplazamiento”, o *Gestell*, se convierte en el destino del hombre, en tanto en cuanto este dedica su esfuerzo, su ratio, su saber hacer a dominar lo ente, la “naturaleza”, midiéndola, extrayendo de ella la energía

necesaria, calculando, racionalizando las relaciones “formales” que los entes manifiestan, al tiempo que por eso mismo nos “ocultan” su causalidad interna, el sentido de su ser, el “acontecimiento propicio” o *Ereignis*, mediante el cual el ser-ahí que es el hombre se haya en el Mundo, no en la mera “Tierra”.

Mas, por causa del dominio de las técnicas y de las ciencias, el hombre se sustrae a o de su “ser mismo” y del pensar verdadero, que es el pensar que medita el sentido del Mundo, del “ser del Mundo”, reduciéndose a su estancia en la Tierra, a su dominio y racionalización calculadora, ajustándose a la corrección de la *veritas*, olvidándose de la verdad en sentido griego, de la ‘*aletheia*’. Y es por todas estas consideraciones y diferencias que el ser humano “americanizado”, el heredero del *modo imperial romano cristiano*, y su forma actual de dominio del Mundo, vive fuera-del-mundo, en el modo de la *Gestell* de las técnicas y de las ciencias dominantes y conformadoras de los asuntos humanos, según el modo del mercado global. Ahora bien, tanto el “mercado pletórico”, como la política y los otros modos de la existencia humana, se estaría rigiendo por unas estructuras ciegas, fundadas sobre unas tecnologías que, según Heidegger, ‘no piensan’, así pues se elevan sobre su propia mecánica, mediante la “voluntad de poder” de los grupos dominantes: económico-políticos y científico-técnicos. Nuevos odres para vinos viejos.

Lo opuesto, y a su vez correlativo de la *Gestell* es la *Ereignis*, en la cual o por medio de la cual, el mundo se hace Mundo y donde el sentido, ante el horizonte de la muerte, temporalizándose-espacializándose se hace sentido mediante el “lenguaje”. Es decir, el “acontecimiento propicio” lo es por cuanto propicia precisamente el acontecer del mundo, el hacer mundo, el lugar y el modo donde los hombres se reconocen como tales hombres “ahí emplazados”. La *Gestell*, como dispositivo y destino, nos desviaría del sentido mismo del “estar-en-el-mundo”, del acontecimiento propicio, del sentido cuyo correlato sería precisamente “el pensar”. Heidegger, en una de sus últimas entrevistas⁴ que versó precisamente sobre este asunto, aclara en más de una ocasión que él no es enemigo de las técnicas ni de las ciencias, sino que su crítica se refiere al dominio técnico del mundo, a su maquinalidad, a su desviar al hombre del trazo del propio mundo, a sacarlo fuera del mundo y, por tanto, del pensar, del sentido de su ser-en-el-mundo.

Diremos, para terminar con esta controversia, que en esos mismos años, en 1933, Husserl pronuncia su ya célebre conferencia sobre la crisis de la ciencia, y donde sin dejar

⁴ En una entrevista para la TV alemana ZDF, realizada por R. Wisser en 1970.

de denunciar, según su criterio, la deriva sociopolítica de la ciencia, lo que conoceremos por tecnocientificismo, no consideró jamás que la ciencia no pensara, sino todo lo contrario, pero justamente en *Krisis* advierte y lamenta el riesgo más que evidente de un oscurecimiento del quehacer científico-técnico, del olvido de su pertenencia a la “teleología de la Razón”...Así, según Husserl, el riesgo de desviarse de la Razón universal era cierto, pero éste no suponía que la ciencia no pensara, sino que la ciencia parecía abocada a someterse a lo maquinal, a lo inmediato y contingente, a la evanescencia del sentido. Tanto Husserl como Heidegger escriben acerca del “sentido de las ciencias y las técnicas” en una época realmente confusa, desgarradora; acaso lo que habría que estudiar es la consustancialidad, en cada caso, de la filosofía husserliana o heideggeriana con respecto a la consideración del pensar o no de las ciencias y de su relación con el hombre, el mundo y la historia.

2 .-

Pese al auge de la filosofía de la ciencia y a la implantación de las tecnologías, o acaso precisamente por ello, frente a este dominio del positivismo y de la ideología envolvente, el postmodernismo recoge los planteamientos sobre las ciencias y las técnicas que la filosofía de Nietzsche y Heidegger expusieron frente al dominio técnico de la naturaleza que el mercado iba imponiendo, por un lado, y el marxismo impulsaba por el otro. Uno de los aspectos más notorios de estas derivas ha sido el vaciamiento de la idea del hombre, la muerte del sujeto y, con ello, la “historia y su dialéctica”, las clases sociales y sus enfrentamientos, el humanismo en fin que tenía en el marxismo, aunque no exclusivamente, una plataforma y su fundamento. Estas polémicas aún tienen vigencia, se perpetúan y agudizan, como podemos comprobar en el escándalo que supuso la aparición del “cometa” Sloterdijk, al cual dio respuesta Habermas, pero al que precisamente Sloterdijk califica como el último vestigio de la Escuela de Frankfurt, y con él de la operatividad crítica de sus teorías. No entraremos en esta polémica, en la que participó Félix Duque entre nosotros⁵, y que desvía el sentido de la marcha que nos trazamos, aunque sin duda tiene relación con la problemática que las ciencias y las técnicas plantean, como

⁵ Félix Duque, *En torno al humanismo*. (Heidegger, Gadamer, Sloterdijk). Tecnos, 2002. También en la Revista Sileno, Nov.2002. La problemática planteada por Duque no podemos abordarla explícitamente en este texto, pero sin duda, coincidiendo o no con él, es acaso su motivación mayor. Nuestro propósito es modesto, y no puede sino ir acotando el espacio, esbozando líneas de posible tratamiento de la cuestión. Encarecemos, pues, a quienes nos lea considere la relación Heidegger-Sloterdijk y la cuestión del humanismo y la técnica planteada sutil y agudamente por Félix Duque. En este sentido, no podemos sino citar su ya clásica *Filosofía de la Técnica de la Naturaleza*, editada también en la editorial Tecnos, en 1986.

es el caso de la “biotecnología” y la “creación genética del superhombre”, de los “hombres de elite”, etcétera.

En este sentido, recuperaremos a Deleuze, de donde su elogio a Simondon ya en los primeros años sesenta, pues pese a una extendida creencia aliñada y torpe respecto a Gilles Deleuze, éste sí tuvo siempre en cuenta a las ciencias y a las técnicas, de lo cual da testimonio toda su obra, cimentada a partir de las investigaciones en psicología, en etnología, en etología, así como en la física, en la lingüística, etcétera. Deleuze es plenamente consciente de la relación entre la filosofía y las ciencias y su compromiso social y político lo convierten en un filósofo materialista, por pluralista, por su misma concepción del cuerpo, del deseo, de la inmanencia...Es precisamente este el vínculo posible entre un discípulo de Derrida, tan peculiar como Bernard Stiegler y Simondon, el vínculo que pasa por Deleuze como medio para superar el agujero negro de la postmodernidad. Parece como si, tras el vitalismo de los años veinte y treinta del pasado siglo, y sus nefastas consecuencias, el genetismo y el biopoder ocuparan hoy su lugar, de la mano de las nuevas conquistas tecnológicas en una exhumación ideológica que tiene en la psicología cognitiva y sus afluentes nuevos recursos, incluso aquellos que apelan al concepto marxista del *general intellect* y de los mundos “virtuales” que el soporte terciario, en la terminología de Stiegler, propiciaría. En realidad, parece que tras el triunfo del capitalismo global y la caída de su alter ego soviético, la postmodernidad se hubiese desfondado, succionada por un nuevo torbellino que se habría iniciado alrededor de 1990- y cuyos rastros y trazas son todavía insuficientes para constituir un *ismo sustitutivo*, un nuevo espacio pensante que justamente debe roturarse a partir del despliegue de las tecnologías, del desarrollo de las ciencias, de sus teoremas y teorías, así como de las novedades estéticas y las formas socioculturales en transformación.

Desde esta perspectiva, el “caso Simondon” al que nos asomamos en el número anterior de esta Revista, cobra entonces pleno sentido. Su marginalidad, el silencio y escasa repercusión de su obra no son efectivamente debidos a la exigencia inherente a la misma, a una peculiaridad “psicológica” del autor. Como ya enunciábamos entonces, la obra de Simondon se ve obturada por el desarrollo de lo que se dio en llamar “postmodernidad”; por el ascenso y triunfo del bricolage estructuralista, primero, que ilumina una escena donde Simondon queda borrado, pese a ciertas semejanzas, pero sobre todo por la crítica al “sujeto”, después, y al devenir histórico que la modernidad había ido construyendo desde el Renacimiento.

Un cierto humanismo parecía abocado a su desaparición, a ser laminado por este nuevo hombre que se había gestado a finales del siglo XIX y en los años veinte y treinta del siglo XX. Frente al humanismo de corte marxista, que veía en la industria, en las técnicas y las ciencias modernas una oportunidad, a la vez que un peligro sin duda, el superhombre nietzscheano anunciaba un desierto, la “muerte del último hombre”, lo cual sería llevado hasta sus últimas consecuencias por el pensamiento heideggeriano de la *Gestell* y la *Ereignis* y que, como se sabe, culminaría pocos años después al escribir su famosa *Carta sobre el humanismo*, tras la derrota del proyecto nazi en la segunda guerra mundial, ¿habríamos asistido durante la guerra fría a la muerte del “hombre” tras el final del delirio germano en pos del hombre puro, del “superhombre”?

Agotado este enfrentamiento, la postmodernidad es ya un resto incapaz de enfrentarse al nuevo siglo, a las tecnologías desplegadas por el mundo, al terrorismo global y la ascensión del fascismo moral. Pero el “hombre” tiene ahí su oportunidad, líneas de evolución e individualización, un devenir que aún no ha mostrado su rostro según creemos, y que ha de agotar las figuras del pasado, incorporándolas, trezándolas en un proceso de construcción del Mundo que las ciencias y las técnicas no deben, efectivamente, gobernar ni dirigir, imponiéndose reductora e ideológicamente, como formas mistificantes del dominio político, de la enajenación y dependencia mecanicista absolutas. Pero estos fenómenos económicos y sociales, así pues políticos y morales, no pueden reducirse a su vez a una estructura antropológico-filosófica como la de Heidegger, cuyo esencialismo antidialéctico no permite más conclusión, efectivamente, que la corroboración de la extensión mundial del “dispositivo de la *Gestell*”, como destino del ser humano actual, abocado a no pensar, a descuidar su ser, al sinsentido.

Sin embargo creemos que esa época ha concluido hace tiempo, que el siglo que se inaugura, en palabras de Alain Badiou al respecto⁶, en 1914 y finaliza en 1989, es no sólo un siglo convulso, dominado por la “pasión de lo real”, sino un siglo que tiene en el vitalismo y en el pesimismo algunas de las claves que manejamos aquí. ¿Estamos, así pues, defendiendo un ingenuo optimismo, una nueva esperanza para el “hombre” ? ¿Postulamos la desaparición de lo negativo, de la muerte, del dolor y de la guerra? ¿Sospechamos el final de la esclavitud, el ascenso de la razón, el triunfo de la democracia planetaria?

⁶ Véase la reseña del libro de Alain Badiou, *Le Siècle*, PUF, 2006. En la sección Libros del número anterior de esta Revista.

En la misma línea que Badiou utiliza para trazar respecto a la “cronología” del siglo XX, sin duda la suya particular, nosotros concluiremos este apartado diciendo que acaso el siglo XXI no ha comenzado aún. A lo que hemos asistido en las últimas dos décadas es al agotamiento de la postmodernidad y a la implantación mundial del capitalismo, así pues, a la extensión de las redes tecnológicas que lo hacen posible. En ese sentido, tal vez la llamada *hipermodernidad* no sea la continuación de la postmodernidad sino el nombre que recubre una situación “metaestable”, de tránsito y paso, no sin violencia, a nuevas formas mundanas y que tienen en el agotamiento de las energías fósiles, entre otros, los ‘signos-señales’ de un final no de la historia ni del hombre, sino de algunas relaciones y modos de existencia de unos hombres con otros, y de unos modos y maneras de ser que abocarán a concepciones acerca del “sujeto” histórico-político resultante que ya no pueden sustentarse en nuestras ilustradas plataformas, incluyendo en ellas tanto la crítica marxista cuanto la nihilista y vitalista que, fugaz pero intensa, ocupó las últimas décadas del pasado siglo. La *hipermodernidad* parece más bien el rótulo de una fase de transición, de algo en construcción que, por tanto, no puede aún nombrarse. En algunos aspectos no es más que un juego retórico, que muestra cansancio y desasosiego, de ahí que el *hipertexto* parezca reclamar un demasiado fácil *hipersujeto*. El superhombre nietzscheano no justificaba, ni siquiera de la mano de Heidegger o la más literaria de la postmodernidad francesa, la llamada *french theory*, una recaída en semejantes ídolos. Los hombres de carne y hueso, eso sí, siguen siendo el soporte material, corpóreo, existencial de esas ficciones, de esos decaimientos morales, de esos estados de desconcierto político e ideológico que no pueden ser sustituidos por los avances de las ciencias y de las técnicas, pero que sí son nuevamente engañadas, manipulados y enajenados por ellas.

La *técnica* existe, pero qué sea realmente la *técnica* es mucho más complejo. Entre nosotros, no sólo Félix Duque, al que hemos citado, sino también Ortega y, por supuesto, Gustavo Bueno, han desplegado sus análisis, su aguda y crítica mirada sobre este problemático *fenómeno*. Técnicas, ciencias y tecnología configuran una matriz donde el “hombre” encontraría su surgimiento, ese *modo primordial de “salir del ocultamiento”* (F. Duque: *En torno al humanismo*, pag.178.) En 1953, Heidegger imparte en Munich una conferencia sobre “La cuestión de la técnica”, donde critica el proyecto matematizador de la naturaleza a partir de Galileo y Descartes, lo que ha hecho que hasta el día de hoy domine el “cálculo y dominio de la ‘naturaleza’”, pero aquí deja ver que su posición no es la del tecnófobo, sino la de quien busca mantener una relación más libre con la técnica, criticando precisamente este desvío.

Si consideramos que la “técnica” y el “trabajo” son inherentes a ese ser al que llamamos “el hombre”, y que su “surgimiento” en el Mundo es la consecuencia de su quehacer (*homo faber*), como constructo resultante que nos diferencia de los animales, de los mamíferos superiores con tan escasas diferencias genéticas por otra parte, la cuestión entonces adquiere un sentido que ni las ciencias ni las técnicas pueden por sí mismas afrontar; de donde que, por otro lado, la “filosofía” que se dice espontánea de los científicos no sea sino una manifestación de la ceguera reduccionista de sus quehaceres gremialistas. Pero por mucho que critiquemos a los científicos y a los tecnólogos, la cuestión sigue abierta para nosotros. Y es aquí donde, por caso, las investigaciones sobre el “modo de existencia de los objetos técnicos”, que habíamos visto en nuestro trabajo anterior sobre Simondon, cobran una importancia determinante, pues el “proceso de individualización”, en este caso de “la técnica” es el que *ontogenéticamente* produce el objeto técnico, lo mismo se diga de la tecnología como sistema de “objetos técnicos concretos”, en la terminología simondiana, en tanto en cuanto incorpora los teoremas de las ciencias. Claro está, la técnica es un quehacer determinado que llevan a cabo los hombres, pero a su vez, los hombres no lo son sin el quehacer técnico.

Círculo interesante, pero no vicioso, pues aquí el “espacio antropológico” determinado a su vez “genética y dialécticamente” por las relaciones de los hombres con y frente a otros animales que, por ejemplo los simios, también utilizan instrumentos y desarrollan habilidades, y el “medio”⁷. En esta estructura, en su devenir, la “técnica” se destaca, se individualiza diríamos, como el trabajo y las instituciones simbólicas, que alcanzan su estatuto normativo, a través de las palabras, de la “estética” que es, como se sabe, un modo de ser del fenómeno de la técnica. El “espacio antropológico”, o el espacio de surgimiento en el lenguaje hermeneútico-heideggeriano, el *lichtung*, rompe el círculo vicioso anterior y se muestra como un devenir dialéctico. El hombre, la técnica, el trabajo, y por ende, las ciencias, la filosofía y el arte son los “fenómenos” que surgen de este devenir del ser, son las manifestaciones de su “individualización” colectiva. Pero si esto es así, tanto las técnicas como las ciencias, a su vez, nos permiten reflexionar sobre “el

⁷ Al finalizar la redacción de este trabajo recibimos la revista *El Basilisco*, nº 37 2ª época, donde Gustavo Bueno expone un breve pero intenso ensayo sobre las Instituciones, en relación con su antiguo ensayo, también aparecido en la revista citada (El Basilisco, nº 16, de la primera época) donde analizaba el concepto de “ceremonias”. En ambos encontramos un tratamiento filosófico exhaustivo y extremadamente importante sobre estos temas aquí esbozados. Por otro lado, “la categoría institución” implica la racionalidad y, por tanto, desde la perspectiva del “materialismo filosófico”, la conducta misma “racional”, pensante y en contraposición al dualismo esencialista heideggeriano precisamente, pero también crítico y superador del cartesianismo que, por otro lado, es la cruz de Heidegger según creemos.

origen”, sobre el surgimiento, sobre el Mundo en definitiva y porque existen, la re-flexión permite pensar el *Dasein*.

No es menos cierto que a este espacio antropológico primigenio no le corresponde en absoluto ni la *Gestell* ni siquiera su fontanal aparición, la cual Heidegger remite a la Grecia clásica. Las técnicas, las artes, el lenguaje, las costumbres prehistóricas ni siquiera son “la condición de posibilidad” del dispositivo técnico y su expansión y dominio planetario. En el regreso a estos estadios prehistóricos queremos resaltar los “elementos” de esa transformación, ese “paso al hombre” que, posteriormente, re-conocemos como la Técnica. Será, es cierto, en la transformación, a su vez, de estas bandas y tribus prehistóricas en ciudades, de estos lenguajes y enseñanzas en “arte” y escritura, normas y leyes, que la “historia” abra un espacio nuevo, tallando Figuras donde Ciencia, Técnica o Filosofía, por caso, manifestándose como fenómenos precisamente de la “historia del Espíritu”. Aquí se nos presentaría el siguiente problema: “¿qué es anterior, “la cosa” o “el concepto”? Si conjugamos ambos acaso nos acerquemos a la solución de este círculo del cual no parece salgamos con buen pie, y menos por los caminos del esencialismo – la primacia “del ser”- heideggeriano, que el mismo dirá que no llevan a ninguna parte. Decir que la Técnica no puede ser a priori del Hombre, pero que el Hombre no puede ser sin la Técnica es acaso ensombrece el propio devenir, los pasos dialécticos que son inherentes a una exposición del problema más completa y poderosa según creemos. Por una parte, el monismo del Espíritu y sus Formas: Hombre, Técnica, Ciencia, donde el Trabajo adquiere una dimensión de clivaje transcendental. De otra, el realismo adecuacionista de Heidegger y el *Dasein* unificador. Nosotros nos inclinamos por el pluralismo, de donde los tres géneros de materialidad que estructuran dialécticamente esa Materia General (el *Ser*) indeterminada -similar al *Apeyron*, “el límite de donde parte” la *ontogénesis* simondiana- implicada en esta problemática y perteneciendo, así, la Técnica o el Hombre, al tercer género de materialidad (M3), cosa que en cierto modo recoge el concepto de “manifestaciones simbólicas” de Marc Richir, pues todo símbolo precisa de los signos y de los significantes, de los referentes plurales, de su “institucionalización”.

Los hombres y sus posibilidades, sus habilidades, su devenir antropológico e histórico pertenecen, como seres vivientes, biológicamente considerados, al primer género de materialidad (M1), como las rocas, las neuronas o los átomos de silicio; pero los

hombres como existentes, como sujetos, operatorios y cognoscentes, que hablan y están sociológica e históricamente determinados, son parte de M2.⁸

El monismo y el dualismo parecen quedar en esta estructura incorporados, es decir “superados”. Y es en este sentido que la filosofía de Simondon nos parece más cerca del materialismo filosófico que del idealismo hegeliano, precisamente por su tratamiento de los objetos técnicos, y su “allagmática”, o teoría de las operaciones, así como la crítica que lleva a cabo del “principio de individuación” y sus consecuencias.

En un seminario celebrado en 1951 en Suiza, Heidegger afirma : (que) “es en este sentido que el “Dispositivo planetario actual- la *Gestell*- es la “metafísica acabada”. Así, de la fisión nuclear a las manipulaciones genéticas, de la conquista del espacio a la informatización, lo real es requisado para ser manipulado y en tales proporciones que las dimensiones humanas han sido simple y llanamente sobrepasadas...

Esta *revolución ontológica* es lo propio de los tiempos modernos y su inicio, con Galileo, de la matematización de la “naturaleza”, llegando a situar Heidegger la era atómica en Descartes.

La postmodernidad, el *homo deceptus* como lo representa el nuevo profeta literario parisino, Michel Houellebecq, son los herederos estéticos de este dominio planetario que se rotula con el nombre de Tecnología Global, y que corresponde más bien a la manifestación “formal” del Imperio del Mercado Pletórico triunfante.

Nosotros no nos contentamos con la estética, ni siquiera la optimista, menos aún participamos en los funerales ideológicos y anticipados del Hombre y de la Historia. Tampoco anhelamos ninguna tierra prometida donde hallaríamos el fruto deseado de nuestras investigaciones: “el sentido”. El “sentido” parece estar contaminado de una psicologización de la “verdad”, que muestra su orfandad y deja ver cómo los problemas de la “existencia” y de la “esencia” se solapan de continuo; pues los problemas, apenas esbozados aquí, nos sugieren una dependencia absoluta del momento histórico en el que

⁸ Sobre la Idea de Materia y los géneros de materialidad aquí expuestos, así como la concepción dialéctica y trimembre tanto del “espacio antropológico” cuanto de las estructuras inherentes al mismo, remitimos a la obra de Gustavo Bueno, en especial: *Ensayos Materialistas*, ed. Taurus 1972. Opúsculo, *Materia*, Ed. Pentalfa y, respecto al “espacio antropológico”, ver sobre todo *El Animal Divino*, ed. Pentalfa, En este sentido, y en el nº 2 de esta misma Revista, aparece una precisa exposición de Alberto Hidalgo bajo el título “**Materialismo Filosófico**”, que nos sirve de marco e ilustración a cuanto estamos exponiendo en estas líneas.

fueron planteados, los cuales sin dejar de influir en nuestro presente sin embargo no son sino trazos, ecos sísmicos de aquel inicio del siglo XX en el cual pereció el mundo romántico y luminoso que nos parece añoraba sin pudor Heidegger tras la estela del gran Nietzsche.

Nos quedan las “ideas”, la racionalidad *del* Mundo y las “verdades” parciales que, con todo, podemos alcanzar como resultado de las operaciones, técnicas y científicas, que iluminen nuestras oscuras existencias y nos posibiliten una “concepción de este Mundo”, una filosofía así pues, capaz de entenderlo y entendernos, de vincularnos participativamente en su devenir. La nostalgia del “sentido”, la dicotomía aporética entre *Gestell* y *Ereignis* no debería llevarnos a la conclusión nihilista que se deduce de los textos. El “pensamiento” es, según creemos, el devenir de una estructura que tiene tanto en la técnica como en la ciencia sus enclaves irrenunciables, sin los cuales no podríamos avanzar no sólo en la filosofía sino, y sobre todo, en la vida política, en la convivencia racional, re-flexiva.

En definitiva, al unir y oponer “verdad y sentido” hemos creído encontrar un eco del dios muerto del idealismo alemán, una llamada a su renacimiento, y una decepción ante la era dominante del mundo de la técnica y de la ciencia que pretende construir un mausoleo donde enterrar a ese dios definitivamente. Contra este Mundo sin dios creemos se rebeló el supuesto ateísmo de Heidegger. No es necesario insistir en que nuestra posición no es, tampoco, la de defensores del modelo dominante, la de fieles creyentes “en el progreso de las ciencias y de las técnicas”, en las que tendríamos puestas nuestras esperanzas. Sí, en cambio, ‘optamos’ por la racionalidad del mundo, su devenir transformador y dialéctico, y cuanto ello comporta.

“La ciencia no piensa” es en definitiva un sintagma imposible, que convierte en sujeto pensante a una institución que se resuelve en las operaciones de múltiples sujetos, no sólo científicos. Pero en la época de ese dictamen provocador, Heidegger efectuaba la *kehre*, el giro hacia la estética, hacia el refugio del lenguaje y la poesía, a la espera del “dios que vendrá”, de ese destino que la *Gestell* enuncia a la vez que oculta, donde se resolvería el sinsentido del Mundo actual.

Desde el *materialismo filosófico*, el “sujeto” no se reduce a sus operaciones ni, por tanto, al “sujeto operatorio”. A su vez, el “sujeto cognoscente” no es el polo opuesto de aquel, no es un sujeto técnico-operatorio que re-flexionase acerca de lo que hace y descubriese el conocimiento. Ambos, sujeto operatorio y sujeto cognoscente, pertenecen a una estructura compleja y al devenir de la misma, de donde que tanto la temporalidad- su historicidad- como su despliegue reticular nos exijan una consideración acerca tanto de la “antropología filosófica” de Heidegger cuanto de la antropología positiva, en este caso, la de Leroi-Gourhan, la cual es utilizada tanto por Stiegler como por Simondon. El *materialismo filosófico*, por su parte, contempla y analiza estos dos polos de la cuestión del sujeto desde su perspectiva pluralista, es decir, desde el entramado que configuran los diversos sujetos y los múltiples objetos. Las “totalidades atributivas” nos procuran una línea intensiva respecto a la construcción de la idea de “sujeto”, así como “las totalidades distributivas” nos son útiles y necesarias para recorrer su extensión. Con estos mimbres podamos acaso recoger lo que, según vamos viendo, está en cuestión.

En un caso, el heideggeriano, nos parece que el cartesianismo inherente a la concepción de la modernidad y, por tanto, a la concepción de las ciencias y de las técnicas, mantiene al pensamiento interpretante de Heidegger ante los problemas del alma-cuerpo, de la esencia-existencia, del ser y de lo ente, en un adecuacionismo que solo el pensar, el Logos hipostasiado, permitiría vincular a la región de los fenómenos con la región (oculta) del ser, la ontología. Pero si esto es así, este ‘logos’, este pensar no se corresponde con el “razonar”, con la función racional, calculadora, descriptiva, del *animal racional*. El hombre entonces en cuanto *homo faber* no piensa, solo actúa en correspondencia con su corporalidad, en función de la supervivencia, “etológicamente” diríamos...sino fuera que este *animal racional* es humano, es decir, es el *Dasein*. No se niegan las líneas evolutivas, el progreso de las técnicas, de la cultura y de las ciencias, la historia del hombre, lo que se resalta es la caída, el abandono del ser que el hombre además es, “el ser en cuyo cuidado le va el propio ser”. Y es en este sentido que el hombre se ha instalado en la *Gestell*, según Heidegger, de la mano de su dominio tecnológico de la naturaleza.

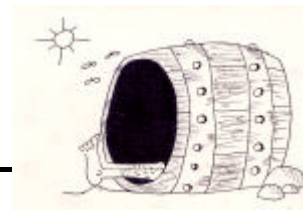
Stiegler y Simondon, entre otros, recogen los estudios paleontológicos llevados a cabo por Leroi-Gourhan, que influye y es influenciado por cierto por el mismo Heidegger, y siguen su concepción evolutiva, donde el concepto de “externalización” del organismo humano en los objetos técnicos tendrá gran repercusión, como es el caso de la relación que

establece entre la técnica del tratamiento del sílex y la cerebralización, es decir la relación entre la utilización de las manos, de los ojos y los objetos tallados con el desarrollo del córtex. Aquí, para ir cerrando estas consideraciones, recogeremos la evolución de los objetos técnicos según Simondon, que el autor francés considera como un paso del objeto abstracto – el útil de la época del sílex por caso- al objeto concreto – un teléfono móvil digamos- que no sólo recoge la historicidad de su propio dominio, sino que “incorpora” el medio, (de donde que la relación sujeto-objeto quede ahora mediatizada, asociada, vinculada al quehacer sociohistórico y al mundo) y contiene en su materia interna las teorías, el sistema, el proceso constituyente mismo de su concreción..

¿Nos ocultaría la red mundial tecnológica el Mundo mismo? ¿El dispositivo maquinal sustentado en una industria ávida y en una ciencia a su servicio nos alejan del sentido del ser-en –el mundo? El sentido tomado así parece más bien un arcano, el ser mismo, muy lejos de ser un producto, o una consecuencia del hacer, de las construcciones de los hombres, que incluyen a las ciencias y a las técnicas, pero también a las ‘humanidades’ y a la filosofía.

La nostalgia heideggeriana de un tiempo mejor, de la inocencia de la vida arcádica de la infancia, sesgada por la gran guerra y las convulsiones socioeconómicas subsecuentes, así como la avidez de novedades, el dinamismo de una industrialización mundial que se iniciaba entonces precisamente en la Alemania en declive, vencida y humillada, amenazada ¿ no es el fundamento último de este pensamiento que divide en dos el mundo, el aquí del Dasein, el cual tiene en el “sein”, en el ser, la fuente ontoteologizante de su sentido posible. El “sentido”, y su búsqueda sólo la podemos entender desde la teologización encubierta del “sum”, pero nos resulta imposible en la infinitud del mismo: es decir el “sum” en cualquier caso es la propia ‘negación’ de todo sentido posible; el ‘sentido’, si lo hay, pertenece más bien al polo existencia, o sea es psicología. Desde el materialismo filosófico, la verdad no es un concepto absoluto (y la postulación de un de la existencia “sentido” no sería sino un sinsentido, que iluminaría el quehacer del hombre, sino que es parte de este quehacer mismo, de donde que sólo podamos hablar de “franjitas de verdad”, de resultados. Pues el “materialismo” de la corporalidad inherente al mundo, que sin duda analiza y rastrea Heidegger, que es su mejor aportación, choca con una realidad atea a la que pese a todo se resiste. Ya que la pregunta entonces sería: ¿ Cómo Alemania ha dejado de tener sentido cuando estaba llamada a ser la nueva Grecia? ¿ Por qué se han retirado los dioses de Germania? ¿ Cual es el pecado, la caída, el desliz cometido por los alemanes? La respuesta es la filosofía entera de Heidegger: la Gestell que nos aparta del Ereignis. Hemos

dejado de ser precisamente por eso, “los pastores del ser” y nos hemos volcado en el urbanismo desaforado, en las fábricas, en las cadenas de montaje, en la lucha por el dominio técnico del mundo. Nuestros científicos, desde Heisenberg a Einstein, sustentan esa “imagen técnica mundo” que destaca a la “naturaleza” como la reserva infinita de energía, de potencialidades. Heidegger, a diferencia de Husserl que también denuncia la crisis de las ciencias europeas, la pérdida de sentido de lo que Europa sea, sin embargo sí vea en estos autores a hombres de pensamiento, sí cree que Heisenberg o Bohr, como vimos en nuestra Bitácora anterior, que no solamente hacen ciencia sino que piensan, que la racionalidad se manifiesta en la institución científica como también en la institución técnica, pues las instituciones son fenómenos racionales, son manifestaciones de la racionalidad del mundo, surcos y ‘morfologías’, como aclara Bueno en su ensayo citado sobre las instituciones, de la racionalidad. Surcos y morfologías que nos permiten entretejer sin “rupturas”, un tejido estructural, y estructurado, mediante el cual “recogemos” todos estos fenómenos con mayor potencia explicativa y con una relación entre sí material y formalmente exhaustiva, en el sentido más radical del término. Y tal cual que el planteamiento dualista, sea del esencialismo heideggeriano o del reduccionismo no menos esencialista del formalismo científicista queden superados, por cuanto esa trama nos permite recorrer los pasos, los momentos, el acaecer mismo de esas transformaciones que el sujeto operatorio ejerce, de tal suerte que es por su hacer .

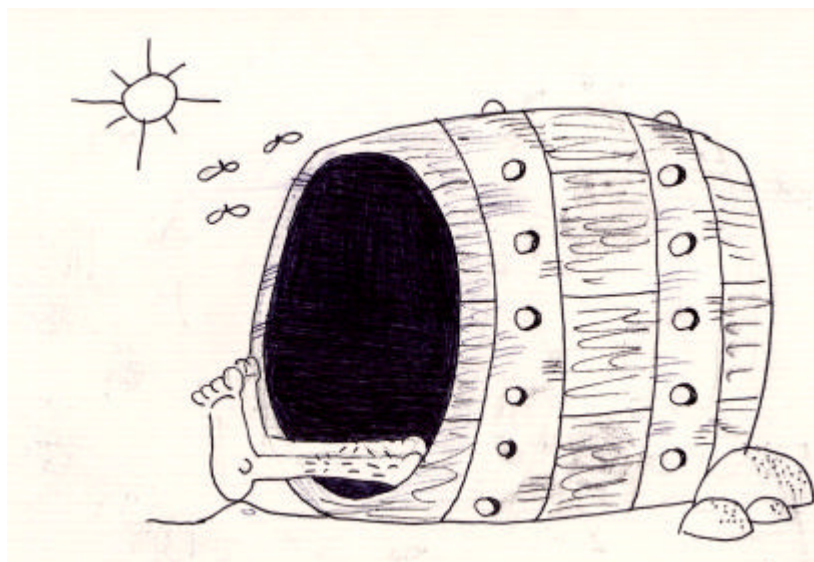


FILOSOFÍA REFRACTANTE

Fernando Miguel Pérez Herranz

Si se ha de hacer honor a su nombre, una filosofía *refractante* es una filosofía que lleva la intención de quebrar, quebrantar o despedazar las filosofías al uso —ortodoxas o heterodoxas, administradas o mundanas—, pues con esos términos traducen los eruditos el verbo latino *refringo*, de la que procede y se deriva. Un verbo cuyos significados van desde «destruir un poder tiránico», usado por el amigo de Cicerón, Cornelius Nepos, hasta el «mascullar palabras», usado por el naturalista Plinio el Viejo. Una filosofía *refractante* ha de estar hecha, entonces, de un material muy especial si ha de reflejar las filosofías, quebrándolas, quebrantándolas o despedazándolas.

Luego vinieron los metalúrgicos del fuego y los alquimistas del mercurio, que dieron con el sutil invento que es el *espejo*. Y con él desaparecieron los matices derivados del quebrar, quebrantar o despedazar, disueltos en el contexto técnico de la óptica y en el contexto psicológico de la reflexión. Ni el espejo ni la mente quiebran, quebrantan o despedazan. El espejo simplemente refleja la luz que choca con su superficie, plana



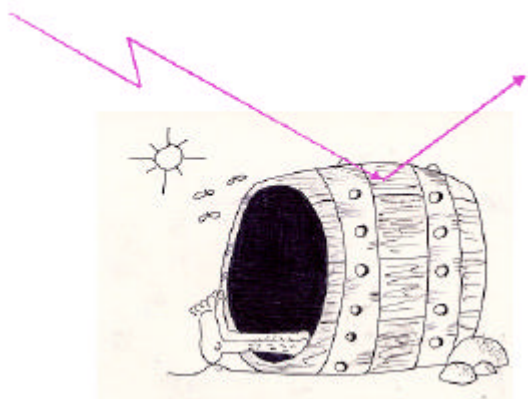
Antonio José López Cruces

o curva; la mente, espejo de la naturaleza, reflexiona sobre el reflejo de la realidad en un acto puramente mental, doblado hacia atrás, volviendo a pensar en algo ya pensado. Y ello con consecuencias muy convenientes. Por ejemplo, los ópticos investigan los grados y ángulos de la luz para que los automovilistas dispongan de faros óptimos; los psicólogos indagan en aquello que hizo el paciente, y en cómo y por qué y en qué derivó, para su entendimiento y curación.

El contexto del filósofo *refractante* no es el del espejo ni el de la mente, sino el de los majestuosos Sistemas filosóficos, las solemnes Argumentaciones de la Razón, las meticulosas Sentencias y las acaparadoras Sumas, las totalizantes Enciclopedias, los inacabables Compendios... El filósofo *refractante* ha de aprender a mirarlos de soslayo,

acertar con el ángulo oblicuo que los descompone, rastrear sus efímeras estelas trascendentales; porque la filosofía *refractante* es una filosofía tortuosa, irónica e interrumpida. Es la filosofía que choca con la superficie refractante que fue aquel tonel en el que caracoleaba Diógenes de Sínope (c. 404-323 *ane*), que sabe venderse como el más astuto de los concursantes televisivos: “¿Qué sabes hacer? — Mandar: ¿Quién compra un amo?”, para, a continuación, sorprender al mismísimo Alejandro el Grande, a quien le pide se retire, pues con su sombra le impide calentarse al sol. Un Diógenes que aprende a resguardarse de la violencia y de la estupidez humanas sentándose justo en el blanco de quien arrogante lanza flechas con su arco y falla todos los disparos.

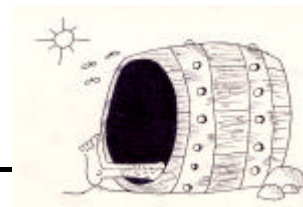
FILOSOFÍA REFRACTANTE



El tonel —un cilindro algo embarazado— rugoso, estriado y carcomido quizá en algunas de sus partes, quiebra, quebranta y despedaza la circumspecta seriedad, la casual riqueza, la fiera humanidad, la indiferente conmiseración, la cacareada valentía... Las consecuencias de esa filosofía también pueden ser muy convenientes: secularizar lo majestuoso, hacer afable lo solemne, disfrutar de lo local y evitar dolerse por la totalidad...

Algunos de aquellos quiebros, quebrantos y despedazos vuelven a expandirse hoy al chocar en la superficie del tonel desde el que lee y observa el mundo ALOC, que es el nombre refractado de Antonio José López Cruces, autor de los volúmenes *Humoremas* (Almería, 1988), volumen publicado en homenaje a Ramón Gómez de la Serna, y *Humoremas finiseculares* (Madrid, 1998). El humorema pertenece, según explica su creador, a la literatura «menor»; ligero, superficial e intrascendente, es un juego inocente que carece de inocencia, una maldad que carece de maldad; se graba fácilmente en la memoria; previene contra el dogmatismo y los prejuicios; es el mejor amigo del hombre de ingenio, y parece cosa de jíbaros.

Y lo que sigue son algunos humoremas filosóficos refractados en su tonel.



EL TONEL DE DIÓGENES

HUMOREMAS FILOSÓFICOS

Por Antonio José López Cruces

Dios antes de la Creación: “Nada por aquí, Nada por allá...”.

La dependienta que te pregunta: “¿Desea usted algo más?” desconoce la naturaleza humana.

¡Por qué poco Aristóteles no fue Aristófanes!

“Maestro, ¿qué he de hacer para llegar a ser un gran filósofo?”. “Empieza por aprender a escribir Schopenhauer y Nietzsche”.

Luchaba sistemáticamente contra todo sistema.

En vez de ideología tenía odiología.

El filósofo: “Yo nunca me desmayo. No me gusta perder el conocimiento”.



“Sólo sé que los ordenadores lo saben todo” (Sócrates).

El Tiempo hace los años añicos.

Devanarse los sesos no es tan sólo un devaneo.

Es mejor sacar unas elecciones que unas oposiciones.

El que pierde el prejuicio es un cuerdo.

Metro: subconsciente de las grandes ciudades.

Era tan nihilista, que no creía ni en la Nada.

La paloma de la paz interior.

El dogmador.



Al revés “líder” da “redil”.

El intelectual corrosivo tiene ideolejía.

Al coger la radio: SER o no SER.

Sobre la existencia de Dios se puede estar discutiendo toda una eternidad.

“El sentimiento trágico de la vida” (Unamuno).

Desconfiad de la visión del mundo de un intelectual miope.



En “corazón” sobra “razón”.

El inteligente: “Lo cerebro mucho”.

Anonadarse no es una nonada.

Mitoilógico.

Doctor en Fantasías Exactas y Ciencias de la Imaginación.

El sinsentido común.

Vivo en la contradicción 9ª derecha.

El filósofo planteó una cuestión muy spinoza.



Los Derechos Autonómicos del Hombre.

Nunca logré cobrarle el alquiler al tipo que vive dentro de mí.

Si la letra con sangre entra, el alumno no necesita profesores, sino transfusiones.

En “mentalmente” o sobra “mente” o sobra “mental”.

Analfabeto: no sabía leer dentro de sí mismo.

El cerdo: “Pienso, luego existo”.

Sañas de identidad.

Insultos: silogismos del débil mental.

“Razón” no deriva de “Raza”.

El filósofo daba a sus alumnos aceite de raciocinio.



Creía que Rousseau era ruso.

El teólogo aseguraba tener listo el genoma de Dios.

Al dogmático le encanta decir: “No me cabe la menor duda”.

El perro del filósofo debe ser un kantnietzsche.

Freud hallaba las confesiones de sus pacientes bastante ano-dinas.

Aquel extraño filósofo se preguntaba por el sentido penúltimo de las cosas.

¿Y si un día el espejo en lugar de devolvernos nuestra imagen se la queda para siempre?

No hay que llamar “fundamentalista” a gentes carentes de todo fundamento.

Se-mental: sus ideas resultaban contagiosas.



El filósofo inventó una brújula que siempre apuntaba a la Verdad.

Aquel moralista se ponía fren-ético.

Tenía una gran capacidad de a-ná-li-sis y de síntesis.

Hay filósofos que son una verdadera kantera.

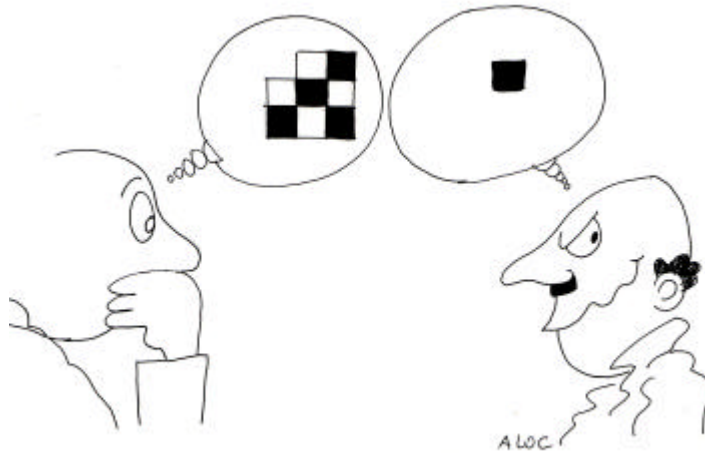
El budista les exigió un poco de karma.

Los orígenes de la filosofía están en Dió-genes.

“Asnalicemos detenidamente la cuestión”, dijo el asno.

Hay verdades como puños y verdades como dedos meñiques.

El filósofo: “Sí, en mi juventud sostenía esos argumentos, pero ahora estoy tan débil...”.



Uni-verso, sí, pero ¿de qué poema?

Miró en su interior y sólo vio un cactus y una lagartija.

“El pensamiento moderno...”, dijo el Neardenthal.

En “profundizar” sobra “izar”.

Los prejuicios rápidos son más rápidos que los juicios rápidos.

El filósofo se refugió en su capa-razón.

Al hombre primitivo se le asustaba así: “¡ Tabúúú!”.

Un filósofo debe pensar vehe-mente-mente.

Se hizo donante de sentido común.

Se arruinó porque quiso mantener la racionalidad a cualquier precio.

Tenía una doble moral y una triple ética.

En “individual” sobra “dual”.

El humor tiene razones que la razón no comprende.

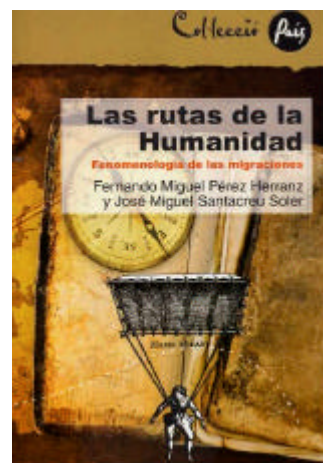


LAS RUTAS DE LA HUMANIDAD. *Fenomenología de las migraciones*.

Fernando Miguel Pérez Herranz y Jose Miguel Santacreu Soler
Edicions la Xara, Simat de la Vallidigna, 2006.

Por Pelayo Perez

Brillantes, vivaces, inteligentes, ¿qué más se puede pedir a estos dos autores que ya han colaborado en otras empresas no menos fecundas? Sin embargo, las manos tanto de Pérez Herranz como las de Santacreu parecen aquí y ahora, en este texto que comentamos y que hemos recibido y leído con gozo confeso, liberadas de las mallas estrictas de sus construcciones anteriores, las cuales exigían seguir una metodología que no desaparece en estas páginas, ni mucho menos, pero que se oculta, se disfraza, se hace menos ardua para un gran número de lectores que podrán sumergirse en este breve pero intenso ensayo como en un torrente de sabiduría y perspicacia. Pues la hay, y mucha.



Reiteramos esta virtud primera, la posibilidad de efectuar un ‘recorrido’ por estas páginas sin requerir de un gran esfuerzo: las “rutas textuales” han sido allanadas, y la dinámica del discurso lleva como en volanderas al lector que así lo quiera. Lo advertimos, hay una perversa belleza en estas páginas que las vuelve seductoras, que engaña en su aparente facilidad. De pronto, nos vemos convertidos en lectores ansiosos por agotar una página tras otra sin importar el cúmulo de datos y cifras, de avatares, de bifurcaciones, encuentros y desencuentros. Ante nuestros ojos todo el tejido del Mundo se trama a partir del concepto de *Ruta*, verdadero núcleo de ese cuerpo que Pérez Herranz y Santacreu van reconstruyendo ante nuestros ojos ávidos, y cuya esencia es la *movilidad*.

Así pues, este imprescindible texto puede ser leído por el más común de los lectores, y ese es su mayor mérito, tanto como por los historiadores u otros especialistas del avatar humano. Y, claro está, el mérito que anteriormente concedíamos a los autores no provenía de la “facilidad” deslizante de su discurso, sino por causa de su notorio esfuerzo por “extenderlo”, por allanarlo sin que pierda ni por un instante su trama filosófica ni *el fin* de tal despliegue. El “ensombrecer” su aparato conceptual, sin llegar



claro está a ocultarlo, sino al contrario, remarcándolo en momentos oportunos de la argumentación, lo que corresponde a la primera parte del libro y cuyo límite argumental situaríamos en la página 60 del capítulo segundo, donde el “concepto Ruta” quedaría ya cincelado, mediante la categorización modulada de la misma y tras las definiciones expuestas en las páginas precedentes, nuestros autores ponen sobre esa malla categorial los “datos”, las fechas, los personajes y los fenómenos en fin con los que pretenden llevar a cabo su investigación esencial, precisamente aquella que el subtítulo del libro resalta: *fenomenología de las migraciones*.

Llegados aquí, otra lectura se impone y otra mirada y otro comentario. Pero esta segunda lectura exigirá un análisis pormenorizado y filosófico, que en esta reseña no podemos ni debemos intentar, aunque acaso esperamos se esboce como índice para todo posible lector, el cual deberá entonces remontar el seductor torrente de estos escritores mediterráneos que, además, acogen en sus páginas a varios profesores y especialistas de distintos campos del saber, como enclaves nodulares de su entretejimiento.

Ahora bien, esta pequeña joya que debiera ofrecerse en un “cofre” más cuidado y con una distribución adecuada- esperemos que la incipiente editorial Xara haga un esfuerzo por acercar o posibilitar el acceso de libros como este-, deja ver perfectamente el trazo geométrico de su construcción.

Ya desde las primeras páginas tuvimos la sensación de encontrarnos con dos autores que, a la manera de Gilles Deleuze y Félix Guattari, estaban exponiéndonos trazados, vías, rutas, territorios. Como se sabe, Deleuze, tras su etapa “académica” y de ajuste de cuentas con el historicismo hegeliano y la transcendentalidad de la fenomenología alemana del siglo XX, realiza un giro definitivo a partir de mayo del 68 y del encuentro con Félix Guattari, pues con el *Antiedipo*, *Kafka* y *Mil Mesetas*, ambos construirán una cartografía del conocimiento o *rizomática* o, como se ha dado en llamar, *una geopolítica*: territorios, fluidos, máquinas, cuerpo sin órganos, deseo, estratigrafías y territorios, planos de inmanencia, mesetas, fugas e intensidades nómadas (cfr. Pag.130.) Todo ello ha ido configurando una filosofía política cuya potencia acaso ahora empezamos a entrever y utilizar, cuando ese Mundo de la postguerra y del enfrentamiento de bloques, de la industrialización y los Estados ha sido sometido, por sus *devenires*, a transformaciones homogeneizantes, al despotismo tecnológico de un Capitalismo sin límites, acaso la condición de su propio fin.



Perez Herranz y Santacreu no hacen *geopolítica*, no manifiestan una filiación deleuziana, al que sin duda tienen en cuenta y es citado en la bibliografía final por otra parte, pero sí ejecutan una *topología política*. Red topológica que permite sujetar el vuelo del Espíritu hegeliano, contrafigura nos parece de su espléndido esfuerzo, que cristaliza en este breve texto y que tiene en otros ensayos anteriores “rutas” no menos ricas, materiales, fructíferas (véase por caso el número anterior de esta misma revista, donde ambos autores dan otra muestra de su fértil colaboración.) He aquí creemos el índice adonde apunta el subtítulo del libro: *La Fenomenología del Espíritu*. O dicho de otra manera, este breve texto tiene como contrafigura el idealismo de corte hegeliano, las especulaciones espiritualistas, incluso “humanistas”, que suelen ejercitarse en la mayoría de los intentos por capturar el devenir de la humanidad. Pues estas *rutas de la humanidad*, asentadas sobre los trazos del *materialismo filosófico*, bosquejan otra idea del Hombre como resultancia de estos lugares, de estas líneas, de estas rutas que construye su propia *movilidad*, es decir su corporalidad y cuanto ella implica. Véase páginas 127 y 128, *rutas por analogía*.

Devenir y deseo, potencia de actuar, enfrentamientos y ese “ser que persevera en su ser” y, por tanto, abre espacios, asentamientos, lugares y formas en donde llevar a cabo semejante perseverancia, pero de tal suerte que, al contrario que las estrellas o los animales – trazos y trayectorias-, el hombre construye *camino*s, *rutas*, *redes*. En poco más de cien páginas, los *fin*es del deseo, de la voluntad, del poder, de la supervivencia, del saber y del hacer, dejan ver sus rastros, su significante mayor, los signos de su escritura secreta. Fernando Miguel Pérez Herranz y Jose Miguel Santacreu han expuesto una clasificación de las Rutas según sus fines, *formales y materiales* (Capítulo 5), tras las definiciones previas que enmarcan una *topología de las Rutas* que permite abarcar el “género Ruta” (capítulo 1) y tras el cual, los términos, las operaciones- debidas a los actantes- y las relaciones, adquieren consistencia y capacidad operatoria, es decir, gnoseológica en este caso, pues es esta una operación del conocimiento, una ruta (método) capaz de desbrozar y reconstruir no sólo las migraciones empíricas, sino las abstractas, las que toda fenomenología persigue como es el caso.

Pues *el fin* de este breve ensayo, y con ello concluiremos también nosotros este comentario, no es ni puede ser otro que el presente: cruce, en definitiva, de tantas rutas, de tantas migraciones, de tantos flujos y devenires. El presente *homogeneizado* del *Ciberespacio*, y su icono el *Rutter*, de la llamada Globalización. Aquí llegamos al *final* de este estimulante libro que comentamos, y con él a la categoría que la *Ruta* impone



como contrafigura, por su misma necesidad, la *Frontera*. El movimiento dialéctico sutilmente ejercitado por ambos autores, y representado a lo largo de sus páginas jugosas, alcanza su momento álgido, el atisbo de las nuevas rutas, la interpretación del presente, es decir, su trituración, lo que supone estos recorridos, esta analítica donde Materia y Forma, lo Uno y lo Múltiple, el Sujeto y el Objeto, las Partes y el Todo...quedan trenzadas en la “red”, que ahora sus *postulados* finales pueden recoger con promesa de futuridad, que es lo que esperamos.

Pues al llegar al final de este recorrido por las “rutas de la humanidad” entenderemos mejor por qué tras las *categorías* que, desde el Neolítico, recubren el Mundo, hasta la modernidad ya en vías de trans-formación, nuestros autores postulan la necesidad de *Hiper-categorías*, como puedan ser las *singularidades*, también roturadas como “acontecimientos imprevisibles”; o la *Ruta* en pos de la “energía”, sin la cual no es posible el movimiento y, junto con aquella, su condición misma, la *Frontera*, que es su límite protector, al par que conector. Todas ellas configuran la Hiper categoría por excelencia: la *Complejidad*, sea de las diversas culturas, de las técnicas o de los planes que se entrecruzan, anudan, convergen y divergen (véase Epílogo, pág.154.)

Lo múltiple, la dialéctica, el materialismo crítico y filosófico , y las mil fuentes que configuran este incesante ir y venir, este quehacer por medio del cual el Mundo insiste y consiste, son las *zonas* a las que estas rutas nos permiten acceder y en las que no podemos detenernos. He aquí todo un programa, un discurso propio y potente y del que esperamos tenga no sólo continuidad sino que alcance esa misma “singularidad” que caracteriza a las grandes obras y que, como es el caso, vienen anunciadas, esbozadas, ensayadas en páginas como estas, no por breves menos ambiciosas, ni por modestas menos brillantes.

Desearíamos, por último, se solventen las dificultades editoriales, incluso tipográficas que hemos observado, haciendo posible, insistimos, que libros como éste encuentren en el torbellino confusionario donde nos encontramos su lugar y su efectividad, la de apuntar hacia donde van los trazos, las posibilidades, los nuevos senderos que, a despecho de Heidegger, sí nos han de llevar a alguna parte fuera del bosque, allí donde el empuje de la humanidad pueda por su potencia misma actuar, ser y perseverar. Es decir moverse y, al hacerlo, traspasar las supuestas fronteras y crear las condiciones para ir más allá del fin de la historia, del fin del hombre.

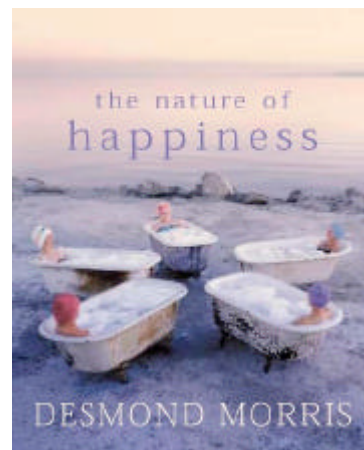


MORRIS, Desmond: *La naturaleza de la Felicidad*. Conocer la verdadera felicidad nos ayuda a alcanzarla. Barcelona, Planeta, 2006.

Por Román García

El libro que nos presenta Desmond Morris (Purton¹, 1928) es ya un best seller, debido al ingenio de los llamativos símiles que este autor utiliza, y, que duda cabe, por su coherencia en el reduccionismo zoológico que le viene caracterizando. Este estilo de Desmond Morris, que viene empleando de forma habitual en sus libros anteriores, como *The Naked Ape* (*El mono desnudo*, 1967); *The Human Zoo* (*El Zoo Humano*, 1969); o *Intimate Behaviour* (*Comportamiento Íntimo*, 1971) por poner algunos

ejemplos. La característica en los planteamientos de Morris es establecer una continuidad entre el comportamiento animal y humano, para lo que utiliza el símil de una forma exagerada, de forma que en el libro comentado llega a establecer un paralelismo entre el fútbol, como elemento sustitutivo de la caza.



Portada de La naturaleza de la Felicidad en la edición inglesa (2004)

Un claro ejemplo de lo que decimos se puede encontrar en las páginas 17 a 31, en las que hace un recorrido por la historia de la humanidad, y apunta y describe los fundamentos zoológicos, a los que van íntimamente unidos aspectos biológicos, que se confunden con otros conductuales. Todo ello al estilo de Lamarck pero, al igual que éste, sin llegar a explicar cuáles son los mecanismos de la interrelación entre lo biológico, lo zoológico y lo conductual y cuándo y por qué un determinado patrón biológico o zoológico desemboca en una conducta cultural y no en otra.

Morris, quien para nada utiliza las teorías sobre la felicidad de los moralistas y la Filosofía clásica o moderna, se sitúa en un espacio subjetivo. Frente a la filosofía clásica, para la que la felicidad reside en la posesión o disfrute de un objeto o estado tales que necesariamente habrían de hacer feliz a quien consiga alcanzarlos -de ahí la pretensión de validez universal que subyace en las éticas de la felicidad-

¹.- Un pueblo de Wiltshire, en la campiña inglesa.



para Morris, como decimos, la felicidad es una cuestión subjetiva, ya que se trata de un problema de adecuación a nuestro temperamento.

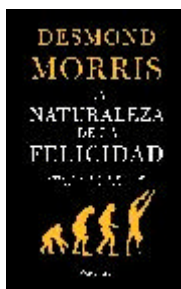
De esta forma establece una clasificación sobre la felicidad, que él mismo reconoce como incompleta (p.31), y que sostiene en las tradiciones del pasado:

Felicidad por la finalidad	Cazador
Felicidad competitiva	Sociedad tribal
Felicidad cooperativa	Ayuda mutua para sobrevivir
Felicidad intelectual	Actos inteligentes

La crítica que se le puede hacer no es necesario extraerla fuera del mismo ámbito en el que se mueve Morris: Si los comportamientos zoológicos influyen como arquetipos de la conducta, entonces, ¿por qué nos influye la caza que no es propia de los monos?. Y, por otra parte, ¿cómo se puede producir la diversificación entre hombres y simios, entre cazadores y recolectores?

Alfonso Fernández Tresguerres², para quien la felicidad no tendría una dimensión especialmente filosófica, y en eso coincidiría con Morris, clasifica las teorías sobre la felicidad en dos grandes grupos, sensualistas e intelectualistas, y nos aporta una visión más amplia y sistemática que Morris.

².- Aunque en este punto discrepamos, tanto de Tresguerres como de Morris, pues creemos que la idea de felicidad es sumamente importante en filosofía (y no reducible al mero ámbito subjetivo-psicológico) , así y todo, en nuestra opinión, resulta más interesante el artículo del primero, que el ensayo del segundo, ya que contiene un amplio recorrido de las distintas posiciones sobre la felicidad, Vease: FERNÁNDEZ TRESGUERRES, A.: "De la felicidad", El Catoblepas 14 (abril 2003). Para negar la importancia filosófica de la idea de felicidad Tresguerres se apoya en el docto Kant, al que seguidamente transcribimos por su interés, como el comentario de Alfonso Fernández Tresguerres: "«Ser feliz –escribirá Kant– es necesariamente la exigencia de todo ente racional, aunque finito, y, en consecuencia, inevitable motivo determinante de su facultad apetitiva (..) o sea, algo que se refiere a un sentimiento de placer o dolor que subjetivamente sirve de fundamento, y mediante él se determina lo necesario para estar contento de su estado. Pero precisamente porque este motivo determinante material sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, porque ésta, como objetiva, debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales exactamente el mismo motivo determinante de la voluntad, pues aunque el concepto de felicidad sirva siempre de fundamento a la relación práctica de los objetos con la facultad apetitiva, no es más que el título general de los motivos determinantes subjetivos y no determina nada específico (...) En efecto, dónde haya de poner cada cual su felicidad, depende en cada uno de su particular sentimiento de placer y dolor, y aun en un mismo sujeto, de las necesidades provenientes de las modificaciones de este sentimiento». La felicidad es, pues, relativa –señala Tresguerres- por partida doble: lo es cuando se considera sujetos distintos, que podrían colocar su felicidad en cosas diferentes (y aun opuestas); pero lo es también referida al mismo sujeto, porque nadie puede estar enteramente seguro de que aquello en lo que hoy cifra su felicidad continuará haciéndole igualmente feliz en el futuro, para ello sería preciso, como observa Kant, ser omnisciente. Algo que, además de ser cierto, recuerda aquel viejo proverbio oriental: piensa muy bien lo que deseas, no vaya a ser que te sea concedido."



Como ha señalado claramente Alfonso Fernández Tresguerres, ambas teorías coinciden en considerar la felicidad como algo objetivo, es decir, que residiría en la posesión o disfrute de un objeto o estado tales que necesariamente deberían hacer feliz a quien consiga alcanzarlos. Para Morris, al contrario que para sensualistas e intelectualistas, la felicidad es un estado psicológico-subjetivo, distinto y variable según los individuos, lo que supone de hecho que no tiene una base objetiva, para explicarla Morris acudirá a la zoología.

Sin embargo, el libro de Morris no carece de cierto interés, especialmente en la crítica que hace a Hobbes (p.19), posicionándose a favor de la concepción del hombre como un ser social, al estilo aristotélico, ya que, de no ser así, hubiese desaparecido. Según se expone, este carácter social le vendría ya de sus antecesores evolutivos.

El hombre, de esta manera, estaría constituido por distintas características zoológicas, como, por ejemplo, la caza, que supone la cooperación entre los individuos (p.44).

Más curioso nos parece el análisis que hace de la felicidad masoquista que, sin decirlo explícitamente, considera una desviación evolutiva, en la que incluye también al fanatismo puritano (p.73 y ss.).

Sin embargo, y a pesar del éxito explicativo de estos reduccionismos, al estilo del antropólogo Marvin Harris, no debemos olvidar que es necesaria una conceptualización en todo proceso evolutivo; y así, que la idea propia del hombre suponga una cooperación, en cuanto miembro de una tribu, no debe hacernos olvidar que las tribus se enfrentan de manera sanguinaria. Es necesario el desarrollo filosófico estoico para entender a la humanidad como una tribu.

Por último, no queremos dejar de señalar que la defensa de la felicidad desde un punto psicológico-subjetiva, como lo plantea Morris, supone un planteamiento absurdo, pues ésta no puede ser formulada en términos de todo o nada, como señala Tresguerres. Sucede como con el problema de la libertad: ¿somos libres o no lo somos? La pregunta misma resulta ridícula: sin duda somos libres *de* muchas cosas y no lo somos *de* muchas otras, y, desde luego, no lo somos en términos absolutos.



Desde nuestro punto de vista, si es posible un planteamiento que no sea psicológico-subjetivo, sí filosófico, y éste sería el Ético, donde se recupera la dimensión universal de la felicidad para el género humano, pero desde la perspectiva de cada individuo.

Bibliografía en español sobre Desmond Morris

- 1967: *El Monos Desnudo*. Traductor J. Ferrer Aleu; Barcelona: DeBolsillo, edición 2003;
- 1969: *El Zoo Humano*. Traducción de Adolfo Martín; Barcelona: Plaza & Janes, 1972.
- 1975: *Comportamiento Intimo*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 1985: *El Cuerpo al Desnudo*. Barcelona: Editorial Folio. ISBN: 84-7583-109-5
- 1988: *Observe a su Gato*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 1991: *El Contrato Animal*. Buenos Aires: Emecé Editores
- 1991: *El Arte de Observar el Comportamiento Animal*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 1993: *Tradiciones de Navidad* Buenos Aires: Emecé Editores
- 1994: *Observe a su Perro*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 1994 *El Caballo*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 1996: *Cómo es su bebé*. Buenos Aires: Emecé Editores
- 1999: *El mundo de los animales*. Traductora Anne-Hélène Suárez; Madrid: Ediciones Siruela.
- 2000: *Masculino y femenino "Claves de la sexualidad"*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 2001: *Guardianes del cuerpo: Amuletos y objetos protectores*. Barcelona: Plaza & Janes.
- 2002: *El animal humano: una vision personal de los seres humanos*. Traducctora Matuca Fernández de Villavicencio.
- 2002: *Razas de Perros: una exhaustiva guia con mas de 1000 razas diferentes*. Ediciones Omega.
- 2005: *La Mujer Desnuda: un estudio del cuerpo femenino*. Traductor Miguel Hernández Sola y Virginia Villalón; Barcelona: Planeta.
- 2006: *La naturaleza de la felicidad*. Barcelona: Planeta.



Bibliografía en ingles: <http://www.desmond-morris.com/books.php>

Pagina Web de Desmon Morris: <http://www.desmond-morris.com/>



4

eikasia
revista de filosofia