



5

eikasia
revista de filosofia

www.revistadefilosofia.com

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

Eikasia 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 Corredera, 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: Eikasia Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasia.es
eikasia@eikasia.es
ISSN 1885-5679

INDICE

1.-Vásquez Rocca, Adolfo

PETER SLOTERDIJK; ESFERAS, HELADA CÓSMICA Y POLÍTICAS DE CLIMATIZACIÓN.

2.-Suárez Ardura, Marcelino Javier

NADA HAY NUEVO BAJO EL SOL O VOLVER DE PEDRO ALMODÓVAR.

3.- Buganza, Jacob

LA ÉTICA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX. UNA REFLEXIÓN SOBRE SUS PRINCIPALES REPRESENTANTES.

4.- Arias, Mariano

SARTRE SIGLO XXI. (LECTURA MATERIALISTA DE L'IDIOT DE LA FAMILLE).

5.-Garrido Fernández , Javier

ASALTAR LA INMANENCIA: UNA LECTURA DEL ANTI-EDIPO.

ÉTICA, DERECHOS HUMANOS Y COOPERACIÓN

1.-Pérez Herranz, Fernando Miguel

FIGURAS DE LA MIGRACIÓN.

2.-Sánchez Martínez, Cristina A.

INMIGRACIÓN LATINA EN EUROPA GÉNERO Y CIUDADANÍA: LA DIALÉCTICA ATRACCIÓN REPULSIÓN ANTE EL AVANCE DE LA GLOBALIZACIÓN.

3.-Hidalgo Tuñón, Alberto

ÉTICA, POLÍTICA Y CIUDADANÍA PARA UNA EUROPA SOLIDARIA.

QUID PRO QUO: FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN. Sección dirigida por Julián Arroyo

Presentación.

LA FILOSOFÍA RENACIDA DE SUS CENIZAS. EL ANTEPROYECTO DE LA L.O.E.

LOS MORALISTAS. sección dirigida por Alfonso Fernández Tresguerres

Jean de la Bruyère (1645-1696).

Edición bilíngue (epañol-Francés) del Libro IV Del corazón, de Los caracteres o las costumbres de este siglo, de Jean de la Bruyère. Traducción española de Alfonso Fernández Tresguerres.

«Bitácora: La vergüenza de ser hombre. » por Pelayo Perez (proximamente)

EL TONEL DE DIÓGENES

Humoresma lingüísticos. Por Antonio José López Cruces

Crítica de libros

Materia y movimiento. James Clerk Maxwell. Edición y traducción de Jose Manuel Sánchez Ron. Editorial Crítica, 2006. Por Pelayo Perez.

Contar las experiencias en el aula de Secundaria. García Moriyón, F., Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula. Ediciones de la Torre, Madrid 2006, 302 páginas. Por Julián Arroyo.

Carlota SOLÉ (Coord.); Inmigración comunitaria: ¿discriminación inversa?

Peter Sloterdijk;

Esferas, helada cósmica y políticas de climatización.

Adolfo Vásquez Rocca

Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Universidad
Complutense de Madrid

Esferas gravita alrededor de los espacios de coexistencia, que se pasan por alto o se consideran comúnmente como dados encubriendo así la información crucial para desarrollar una comprensión de cómo son los seres humanos. La exploración de las esferas comienza con la diferencia básica que existe entre los mamíferos y otros animales; la comodidad biológica y utópica que los seres humanos intentan reconstruir mediante la ciencia, la ideología y la religión. De estas microesferas (relaciones ontológicas del tipo feto-placenta) a las macroesferas (los macro-úteros, estructuras políticas que adoptan la forma de naciones o de Estados), Sloterdijk analiza así las esferas donde los seres humanos intentan sin éxito morar y refiere a una conexión entre la crisis vital (como la separación narcisista) y las crisis que se generan cuando una esfera estalla.

Palabras Claves: Esferas - intimidad - globalización - modernidad - antropotécnica - ontogénesis - post humanismo.

Peter Sloterdijk; Spheres, cosmic frost and politics of climatization

Spheres gravitates around the spaces of coexistence, which are commonly overlooked or taken for granted and conceal crucial information to develop an understanding of what humans are. The exploration of the spheres begins with the basic difference that exists between mammals and other animals: the biological and utopian comfort that humans try to recreate via science, ideology, and religion. From these micro-spheres (ontological relations as fetus-placenta) to the macro-spheres (macro-uteri such as political structures like

nations or States), Sloterdijk analysis the spheres where humans unsuccessfully try to dwell and traces a connection between vital crisis (narcissistic detachment) and the crises that are created when a Sphere shatters.

Key words: Spheres - privacy - globalization - modernity - anthropotecnic - ontogeny - post humanism.

1.- Esferas, imperios y provocaciones.

¿Quién es Peter Sloterdijk? La nueva estrella de la filosofía mundial, que dirige la Universidad de Karlsruhe. Célebre por su ya legendaria 'Crítica de la razón Cínica'¹. Un visionario, un "nuevo y genial Nietzsche", el filósofo alemán más célebre después de Jürgen Habermas o el supuesto responsable -a través de la publicación de su "Reglas para el Parque Humano" de abrir las puertas a la eugenésia y con ello convocar los fantasmas del nacional-socialismo -que aun se ciernen sobre el inconsciente colectivo de Alemania, que reviven con el anuncio de una era antropotécnica caracterizada por los experimentos² y la manipulación genética.



De una gran cultura filosófica, bella retórica y un estilo provocador. Sloterdijk enfrenta los problemas de su tiempo con las armas de un fenomenólogo agudo, atento y perspicaz, que desea escribir una "ontología de nosotros mismos". Su independencia le lleva, sin reparos, no sólo a mostrar su vasta discrepancia con "el sueño ilustrado", sino que además a hacer suyas las propuestas de filósofos incómodos y no siempre bienvenidos en Alemania: Nietzsche y Heidegger

¹.- SLOTERDIJK, Peter: *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Siruela, 2004

².- SLOTERDIJK, Peter: *Experimentos con uno mismo*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2003.

En su trilogía *Esferas*, su más reciente obra -esperada con verdadera expectación en Alemania- y que constituye, sin duda, su *opus magnum*, Peter Sloterdijk ensaya una teoría de la intimidad, una ontogénesis del espacio interior, para explicar su concepción general del mundo y de la historia. Más allá de fundamentos filosóficos e historia política profundiza sus tesis en torno a que el problema fundamental de la Filosofía no es el tiempo, sino el espacio. Esto, aun cuando, paradójicamente, la exposición de *Esferas* aparece como temporal. La mayor parte del libro es una reconstrucción de las tres etapas de nuestra historia como habitantes de esferas.

El concepto de esfera se ofrece para recapitular el tránsito desde el pliegue o clausura de la que el ser humano surge al estallido del espacio donde se ve psicológicamente expuesto y vulnerable. Así Sloterdijk transita del espacio más íntimo al más extenso y abarcante, donde se patentiza un extraño impulso a lo inmenso e inquietante.

La teoría de las esferas es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia coherente de extraversiones; ella reconstruye el fenómeno de la gran cultura como la novela de la transferencia de esferas desde el mínimo íntimo, el de la burbuja dual, hasta el máximo imperial, que había que representar como cosmos monádico redondo. Si la exclusividad de la burbuja es un motivo lírico, el de la inclusividad del globo es uno épico³.

'Burbujas', 'Globos' y 'Espumas' son los títulos de los tres volúmenes que integran *Esferas*.⁴ El discurso de Sloterdijk se abre en múltiples direcciones, explorando los caminos más excéntricos y sugerentes hasta nuestros días para ocuparse de cuestiones tan inmediatas como la globalización.

Sloterdijk hace estallar la herencia de la ilustración y la creencia en el progreso, proclama el fin del totalitarismo metafísico y la caducidad de la fatiga nihilista para encarar el mundo contemporáneo, abriendo una brecha entre los apocalípticos y los entusiastas de las nuevas tecnologías, incluida la genética, ha cambiado el eje del preguntar filosófico desde el tradicional ¿quiénes somos? al innovador ¿dónde estamos? Una filosofía espacial en la que el autor, un particular neo-nietzscheano, combina, renovándolas, numerosísimas

³.- SLOTERDIJK, Peter: *Esferas I. Burbujas*. Madrid, Ediciones Siruela, 2003, p. 71

⁴.- Ibid

fuentes, desde Platón hasta Hegel, desde Heidegger hasta Foucault, el psicoanálisis no-freudiano, el eurotaoísmo, la antropología, la biología moderna o el iluminismo tecnológico.

Sloterdijk había denunciado, en otros de sus escritos el error de la ontología y la lógica tradicionales. No es cierta -decía- la división entre cuerpo y alma, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismos, ni siquiera entre el yo y el mundo o, más allá, entre cultura y naturaleza.

2.- Microesferas íntimas y "úteros fantásticos para masas infantilizadas".

El hombre emerge como una utopía bio-ontológica que intenta -por medio de construcciones científicas, ideológicas y religiosas- recrear su original *caverna* confortable y protectora, las microesferas íntimas, de las parejas no eróticas, sino ontológicas, los gemelos, la relación feto-placenta, individuo y colectividad, alma y Dios, y también las grandes esferas o "úteros fantásticos para masas infantilizadas" que son los imperios o los Estados-nación. Unas estructuras políticas que se comunican como los paranoicos, imponiendo la forma patológica del monólogo: el paranoico habla con el otro en su propia mente.

Esferas comienza convocando los sentidos, las sensaciones y el entendimiento de lo cercano; aquello que la filosofía suele pasar por alto: el espacio vivido y vivenciado. La experiencia del espacio siempre es la experiencia primaria del existir. Siempre vivimos en espacios, en esferas, en atmósferas. Vivir es crear esferas. La díada "madre-hijo" es la primera formación esférica, llena de tonos y de espacios sonoros. Un lugar de cobijo donde comienza la solidaridad con entre los seres humanos, la madre, el núcleo de la familia, los grupos próximos y finalmente la cultura en la que se vive. Las historias amorosas y las comunidades solidarias no son sino la creación de espacios interiores para las emociones escindidas.

Desde la primera esfera en la que estamos inmersos, con "la clausura en la madre", todos los espacios de vida humanos no son sino reminiscencias de esa caverna original siempre añorada de la primera esfera humana. Sloterdijk comienza así su relato desde la primera esfera en que estamos inmersos, con la "clausura de la madre". Pertenece al drama de la vida el que siempre haya que abandonar espacios animados, en los que uno esta

inmerso y seguro, sin saber si se va a encontrar en los nuevos un recambio habitable. El primer traslado, exilio o extrañamiento, el primer acto del drama, pues, sucede con el nacimiento. ¿Dónde venimos cuando venimos “al mundo”?, pregunta Sloterdijk. El modo de afrontar el mundo fuera del seno materno viene determinado de manera difícilmente analizable por los restos de memoria prenatales. Todos hemos habitado en el seno materno un continente desaparecido, una “íntima Atlántida” que se sumergió con el nacimiento, no en el espacio, desde luego, sino en el tiempo, por eso se necesita una arqueología de los niveles emocionales profundos.

El drama esferológico del desarrollo -la apertura a la historia comienza- en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unicidad salen de él a los mundos multipolares de adultos⁵. Cuando estalla la primera burbuja sufren irremisiblemente una especie de *shock* de transcolonización, un desenraizamiento existencial. Los seres humanos experimentan fascinados y tristes cómo entre cielo y tierra hay más cosas muertas y exteriores de las que puede soñar hacer suyas cualquier niño del mundo. Al despedirse los adolescentes del regazo materno les invaden magnitudes sin sujeto, externas, provocadoras e indómitas.

Todo concuerda, así pudo ser, piensa uno al leer estas seductoras narraciones de nuestro antiguo flotar en el líquido amniótico, de la elástica y suave angostura allí dentro, del espacio interior acústico, de la escucha fetal y del primer vínculo, del ahogo al nacer cuando falta el aire precisamente porque se accede de improviso a él. Se trata de sucesos extraños, de situaciones mediales tempranas que dejan huellas, ecos, resonancias que ni siquiera desaparecen cuando comenzamos a establecernos y delimitarnos como sujetos. En palabras de Robert Musil: “Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero, sino un algo humano que se mueve en un líquido nutriente universal”⁶. En este sentido, cada uno es un medio: un ser de alta permeabilidad que necesita resolver los aspectos íntimos de su surgir en el mundo; la conformación de esferas dentro de sí mismo y entre los otros seres humanos. Vacío de sentido, con el tejado de su vieja casa derrumbado desde dentro, el hombre busca nuevas formas de reaseguramiento, nuevas *pólizas*, su habitación se constituye en la prolongación de su piel. Allí vive en el interior de una burbuja individualista en la que en *apariencia* no necesita recurrir al otro, creándose la ilusión de

⁵.- SLOTERDIJK, Peter: *Esferas I. Burbujas*. Madrid, Ediciones Siruela, 2003, p. 59.

⁶.- MUSIL, R.: *El hombre sin atributos*. Barcelona, Seix Barral, 1988.

formar pareja consigo mismo.

Sloterdijk analiza así la conexión entre crisis vitales y los intentos fracasados de conformar espacios habitables; examina las catástrofes, cuando estalla una esfera, como sucedió con el giro copernicano, que hizo saltar las cubiertas imaginarias del cielo en el que habían vivido durante siglos los seres humanos. Los ciudadanos de la época moderna hubieron así de acomodarse a una nueva situación en la que, con la ilusión de la posición central de su patria en el universo, desapareció también la imagen consoladora de que la tierra estaba envuelta por bóvedas esféricas a modo de cálidos abrigos celestes. Desde entonces, los seres humanos de la época moderna tuvieron que aprender a arreglárselas para existir a la intemperie, expuestos al nuevo aliento frío de fuera. El ser humano descascarado desarrolla su psicosis epocal respondiendo al enfriamiento exterior con el desarrollo de curiosas políticas de climatización.

3.- El giro copernicano, la helada cósmica y las políticas de climatización.

Sloterdijk desarrolla la teoría de que el hombre ya no puede construir el todo a partir de su posición en el mundo, de su exigencia de intimidad, porque allá donde mire encuentra la extrañeza⁷ absoluta e inquietante de las heladas cósmicas. Aquí Sloterdijk refiere las consecuencias del giro copernicano que dio comienzo a la historia moderna del conocimiento y del desengaño. Se pierde el centro cosmológico, es el inicio de progresivas descentralizaciones. Se pierden las viejas protecciones, las cubiertas celestes que protegían nuestro mundo. "A fuerza de investigación y toma de conciencia, el ser humano se ha convertido en el idiota del cosmos; se ha condenado él mismo al exilio y se ha expatriado en lo sin-sentido, en lo que no le concierne, en lo que le ahuyenta de sí, perdiendo su inmemorial cobijo en las burbujas de ilusión entretejidas por él mismo. Con ayuda de su inteligencia incansablemente indagadora, el animal abierto derribó el tejado de su vieja casa desde dentro"⁸. Tomar parte de la Modernidad significa poner en riesgo sistemas de inmunidad desarrollados evolutivamente. Los ciudadanos de la época moderna hubieron de acomodarse a una situación en la que, con la ilusión de la posición central de su patria en el universo, desapareció también la imagen consoladora de que la tierra estaba envuelta por

⁷.- SLOTERDIJK, Peter: *Esferas III. Espumas*. Barcelona, Editorial Siruela, en Prensa.

⁸.- SLOTERDIJK, Peter: *Esferas I. Burbujas*. Madrid, Ediciones Siruela, 2003, p. 30.

bóvedas esféricas a modo de cálidos abrigos celestes. Desde entonces los seres humanos de la época tuvieron que aprender a arreglárselas para existir sin las viejas protecciones, sin los sistemas de inmunidad desarrollados psicológica y evolutivamente, expuestos a la helada cósmica. Helada y descentramiento de los cuales ya en el siglo XVI se acusan los primeros vértigos.

La humanidad de la era moderna contrarresta la helada cósmica que entra en la esfera humana por las ventanas violentamente abiertas de la ilustración con un pretendido efecto invernadero: tras la quiebra de los receptáculos celestes, acomete el esfuerzo de compensar su falta de envoltura en el espacio mediante un mundo artificial civilizador. Ése es el horizonte último del titanismo técnico euroamericano. La era moderna aparece a esta como la época de un juramento hecho por una desesperanza agresiva; a saber: que, ante la perspectiva de un cielo abierto, frío y mudo, había que conseguir la edificación de la gran casa de la especie y una política global de calentamiento.

Se blindan contra los horrores de un espacio sin límite, ampliado hasta el infinito, mediante la construcción, pragmática y utópica al mismo tiempo, de un invernadero universal que les garantice un habitáculo para la nueva forma moderna de vida al descubierto.

La civilización altamente tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial, la esfera de los media: todos esos grandes proyectos quieren imitar en una época descascarada la imaginaria seguridad de esferas que se ha vuelto imposible. Ahora, tiene que procurarse redes y pólizas de seguros han de ocupar el lugar de los caparazones celestes; la telecomunicación debe imitar a lo envolvente. El cuerpo de la humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro de una piel electrónico-mediática.

4.- El olvido del ser desde todos los altavoces y las masas desespiritualizadas.

La era de la falta de albergue metafísico, por recordar la definición de modernidad de Lukács, generaliza el hábito de la huida. Con su disposición formal de progreso, el mundo huye de sí mismo en sí mismo; de cada posición del mundo fugitivo, se aprestan continuaciones de fugas. Así y todo, el mundo acelerado del dinero y de la comunicación absoluta parodia la relación metafísica con lo efímero; no dispone ni de una idea del pleroma de la metafísica ni de una concepción del vacío positivo. Las necesidades

acósmicas del hombre en una época sin monjes tienen que buscarse otras salidas -caminos que, con todas sus diferencias, tienen el común que discurren en contradicción con el principio de plenitud de la burguesía secular-. El término burguesía se refiere aquí al tipo humano que no busca el enriquecimiento en la ampliación del espacio interior sino en atracarse con contenidos que proporcionan el propio hartazgo interrumpido.

No en vano el giro copernicano, está al comienzo de la historia moderna del conocimiento y del desengaño. Ese giro significó para los seres humanos del Primer Mundo la perdida del centro cosmológico y dio lugar, en consecuencia, a una época de progresivas descentralizaciones. Desde entonces se acabaron para los habitantes de la tierra, los antiguos mortales, todas las ilusiones sobre su situación en el regazo del cosmos, por más que tales ideas parezcan estar aferradas a nosotros como engaños innatos. Con la tesis heliocéntrica de Copérnico comienza una serie de instancias investigadoras dirigidas al exterior, vacío de seres humanos, a las galaxias, inhumanamente lejanas, y a los más espirituales componentes de la materia. Pronto se percibió el nuevo aliento frío de fuera, e incluso algunos de los pioneros del saber revolucionariamente transformado acerca de la situación de la tierra en el universo no callaron su desazón ante la infinitud propuesta; así, el mismo Kepler protesta contra la doctrina de Giordano Bruno del universo infinito diciendo que “precisamente esa idea no sé qué secretos y ocultos sobresaltos trae consigo; en realidad, se vaga sin rumbo por esa inmensidad a la que se le niegan límites y punto medio y, por tanto, cualquier lugar fijo”. A las evasiones hacia lo más exterior se siguen invasiones de frío en la esfera interior humana provenientes de los helados mundos cósmicos y técnicos. Desde el inicio de la edad moderna el mundo humano tiene que aprender en cada siglo, en cada decenio, en cada año, cada día a aceptar e integrar verdades siempre nuevas sobre un exterior que no concierne al ser humano. Comenzando en las capas sociales ilustradas y siguiendo, progresivamente, en las masas informadas del Primer Mundo, desde el siglo XVII se expande la nueva y relevante sensación psico-cosmológica de la que los seres humanos no han sido el punto de mira de la evolución, esa diosa indiferente del devenir. Cualquier mirada a la fábrica terrestre y a los espacios extraterrestres basta para acrecentar la evidencia de que el ser humano es sobrepasado por todos los lados por exterioridades monstruosas que exhalan hacia él frío estelar y complejidad extrahumana. La vieja naturaleza del *Homo sapiens* no está preparada para esas provocaciones del exterior.

Pero quien ayuda a construir el invernadero global de la civilización cae en paradojas termopolíticas: para que su construcción se lleve a cabo -y esta fantasía espacial está en la base del proyecto de globalización-, ingentes cantidades de población, tanto en el centro como en la periferia, tienen que ser evacuadas de sus viejos cobijos de ilusión regional bien temperada y expuestas a las heladas de la libertad. El constructivismo total exige un precio inexorable. Para conseguir suelo libre para la esfera artificial de recambio, en todas las viejas naciones se dinamitan los restos de creencia en el mundo interior y las ficciones de seguridad, en nombre de una ilustración radical del mercado que promete mejor vida, pero que lo que consigue, para empezar, es reducir drásticamente los estándares de inmunidad de los proletarios y de los pueblos periféricos⁹. De pronto, masas desespiritualizadas se encuentran a la intemperie sin que jamás se les haya aclarado correctamente el sentido de su destierro. Decepcionadas, resfriadas y huérfanas se cobijan en sucedáneos de antiguas imágenes de mundo mientras éstas parezcan conservar todavía un hálito de la calidez de las viejas ilusiones humanas de circundación.

5.- Provincialismo global, frío estelar y complejidad extrahumana.

Así, Sloterdijk rastrea la historia de las grandes esferas, desde los imaginarios globos celeste y terráqueo hasta las reales circunvalaciones terrestres y conquistas del mundo, hasta lo que hoy llamamos “globalización”. La globalización electrónica informática, en la que -dice Sloterdijk- los hombres superan las distancias, y el mundo vuelve a hacerse más pequeño, porque si la segunda etapa generó el cosmopolitismo, la tercera globalización produce un provincianismo global.

A las evasiones hacia lo más exterior se siguen invasiones de frío en la esfera interior humana provenientes de los helados mundos cósmicos y técnicos. Desde el inicio de la edad moderna el mundo humano tiene que aprender en cada siglo, en cada decenio, en cada año, cada día a aceptar e integrar verdades siempre nuevas sobre un exterior que no concierne al ser humano. Comenzando en las capas sociales ilustradas y siguiendo, progresivamente, en las masas informadas del Primer Mundo, desde el siglo XVII se expande la nueva y relevante sensación psico-cosmológica de la que los seres humanos no han sido el punto de mira de la evolución, esa diosa indiferente del devenir. Cualquier mirada a la fábrica terrestre y a los espacios extraterrestres basta para acrecentar la

⁹.- SLOTERDIJK, Peter: *Esferas I*. Barcelona, Editorial Siruela, 2003, p.34

evidencia de que el ser humano es sobrepasado por todos los lados por exterioridades monstruosas que exhalan hacia él frío estelar y complejidad extrahumana. La vieja naturaleza del *Homo sapiens* no está preparada para esas provocaciones del exterior¹⁰.

En estas preguntas aparece el vacío que, en su agitada histeria, pasan por alto los discursos actuales acerca de la globalización. En tiempos descascarados, sin orientación en el espacio, superados por el propio progreso, los modernos tuvieron que convertirse masivamente en seres humanos enloquecidos. La civilización técnica, y en especial sus aceleraciones durante el siglo XX, puede verse como el intento de ahogar en confort al testigo fundamental de Nietzsche, aquel trágico Diógenes. Poniendo a disposición de los individuos alimentos técnicos de una perfección inusitada, el mundo moderno quiere quitarles de la boca inquietas indagaciones acerca del lugar en el que viven o desde el que se precipitan constantemente al vacío. Con todo, fue precisamente a la Modernidad existencialista a la que se le revelaron los motivos por los cuales para los seres humanos es menos importante saber quiénes son que saber dónde están.

Mientras la banalidad sella la inteligencia, los hombres no se interesan por su lugar, que parece algo dado; fijan su pensamiento en los fuegos fatuos que les rondan la cabeza en forma de nombres, identidades y negocios. Lo que algunos filósofos contemporáneos han denominado olvido del Ser se manifiesta sobre todo como una actitud de pertinaz ignorancia frente al inhóspito lugar del existir. El plan popular de olvidarse de sí mismo y del Ser se lleva a cabo por medio de un petulante no darse cuenta de la situación ontológica. Esta soberbia mueve hoy todas las formas de proceso acelerado de vida, de desinterés civil y de erotismo anorgánico. A sus agentes los lleva a aferrarse a unidades de cálculo para males menores; los ambiciosos de los últimos tiempos ya no preguntan dónde están con tal de que se les permita siquiera ser alguien. Cuando se intenta, por el contrario, plantear aquí de nuevo y de modo radical la pregunta sobre el dónde, lo que se pretende es devolver al pensamiento contemporáneo su sentido para la localización absoluta y, con ésta, el sentido para el fundamento de la distinción entre lo grande y lo pequeño.

Artículos relacionados en torno a Peter Sloterdijk.

- 1.- Peter Sloterdijk: 'Extrañamiento del mundo'. Abstinencia, drogas y ritual / Adolfo

¹⁰.- SLOTERDIJK, Peter: *Esferas I*. Barcelona, Editorial Siruela, 2003, p.29.

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo : «Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización».

Vásquez Rocca. En: Gazeta de antropología, Universidad de Granada – España UE. ISSN 0214-7564, Nº. 22, 2, 2006.

http://www.ugr.es/~pwlac/G22_12Adolfo_Vasquez_Rocca.html

En Revista Zona Moebius, Año 4 / enero, 2006.

http://www.zonamoebius.com/00002006/nudos/avr_0106_sloterdijk.htm

y Cuaderno de Materiales, Nº22 Enero 2006, publicación oficial de la Universidad Complutense de Madrid, indexada en el registro internacional de publicaciones seriadas con el número de ISSN: 1138-7734

<http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/Sloterdijk.htm>

2.- Artículo “**Peter Sloterdijk; La música de las Esferas y el olvido del ser desde todos los altavoces**”, En Opinitatio, Sitio Web Especializado en Filosofía y Religión, Barcelona,
<http://usuarios.iponet.es/ddt/elolvido-c.htm>

En A Parte Rei 45, Mayo 2006. Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez45.pdf>

3.- “**Peter Sloterdijk; El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos**” En Observaciones Filosóficas, Nº 3, 2006

<http://observaciones.sitesled.com/posthumanismo.html>

4.- Dossier En Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo, Número 12 Año III Mayo 2006.

“**Peter Sloterdijk ¿dónde estamos, cuando escuchamos música?**”

<http://www.konvergencias.net/musicaps.htm>

“**Peter Sloterdijk; la música de las esferas y la era antropotécnica**”

<http://www.konvergencias.net/musicaps01.htm>

Nada hay nuevo bajo el Sol o Volver de Pedro Almodóvar

Marcelino Javier Suárez Ardura. Laviana, Asturias (España)

1. Para el historiador británico Eric Hobsbawm las vanguardias pictóricas del siglo XX han significado un rotundo fracaso en su intención revolucionaria, aun restringiéndonos exclusivamente al propio “círculo del arte”¹. El mismo Hobsbawm dice que “la verdadera revolución del arte del siglo XX no la llevaron a cabo las vanguardias del modernismo sino que se dio fuera del ámbito de lo que se reconoce formalmente como “arte”. Esta revolución fue obra de la lógica combinada de la tecnología y el mercado de masas, lo que equivale a decir de la democratización del consumo estético. Y en primer lugar, sin duda, fue obra del cine, hijo de la fotografía y arte capital del siglo XX.”² Seguramente, las palabras de Hobsbawm pueden ser discutidas o matizadas. Los ecos benjaminianos que se oyen en su opúsculo pueden ser interpretados en otro sentido, pero sí parece evidente que ellas constatan la importancia que el cinematógrafo ha tenido en el siglo XX, que no puede ser dado por muerto.

El “círculo del cinematógrafo”, ese conjunto de instituciones constituido por festivales, salas de proyección, revistas especializadas, programas del corazón , publicaciones académicas, tesis doctorales, cintas de largometraje, etc. es un claro ejemplo de la dimensión pragmática que atañe al cinematógrafo. Una película puede ser interpretada, sin duda, como un programa iconográfico dado en el “círculo del cinematógrafo”, y como programa iconográfico –quizás mejor, como “ortograma”³ cinematográfico- debe ser interpretada a la manera como lo son las grandes portadas góticas de los siglos XIII y XIV: Paul Willianson documenta cómo en algunas catedrales se articulaban programas muy precisos –por ejemplo en Notre-Dame de París- orientados a una audiencia determinada (de élite dirá Willianson)⁴. Con todo, las obras de arte no lo son tanto por su carácter apelativo cuanto por su condición de representaciones.

¹ DICKIE, G.: *El círculo del arte*. Paidós. Barcelona, 2005. 154 págs. La idea de “círculo del arte” ha sido elaborada por George Dickie desde una teoría institucional del arte. Acaso sus pretensiones sean demasiado generalizadoras, porque es posible que no haya que hablar tanto de círculo del arte cuanto de categorías artísticas organizadas en torno a un campo de términos muy preciso. Desde la perspectiva del Cierre Categorial cabría ver el concepto de círculo del arte como siendo postulado desde la parcialidad del eje pragmático de una categoría artística.

² HOBSBAWM, E.: *A la zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*. Crítica. Barcelona, 1998. 55 págs.

³ BUENO, G.: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Mondadori. Madrid, 1989. 478 págs.

⁴ WILLIAMSON, P.: *Escultura gótica, 1140-1300*. Cátedra. Madrid, 1997. 457 págs.

En las líneas que siguen, ofrecemos una interpretación de las películas *Volver* de Pedro Almodóvar y *Crash* de Paul Haggis. No tratamos de ver tanto lo que los autores parecen querer plantear cuanto la efectividad real de sus respectivos ortogramas. Si Almodóvar pasa por un defensor del genero femenino, si su película es un “homenaje a las mujeres”, es porque quien lo interpreta así no ha podido desvelar el secreto se su planteamiento. La “racionalidad” que se suele atribuir a Pedro Almodóvar se desmorona cuando la oponemos a la obra de Haggis. Porque el cineasta norteamericano, a nuestro juicio, incorpora a su cinta una opción política definida, al contrario de Almodóvar quien recurriría en su obra a arcanos propios de un conocimiento sibilino.

2. Recientemente el director de cine manchego Pedro Almodóvar ha sido premiado y reconocido, una y otra vez, por el público del “círculo cinematográfico” con motivo de su última película, *Volver*. Se podría decir que con *Volver* cristaliza definitivamente una forma “muy española” de hacer cine. Pero, ¿acaso es sólo una cinta de cine español en la que se “expresan” las “filigranas”, el “encaje de bolillos”, de un autor obsesivo con los temas de un psicoanálisis puesto al día, como exige la moda de lo políticamente correcto?, ¿o se tratará más bien de una cinta vanguardista en la que el director manchego, de una manera muy estilizada, casi sublimada, representa las reflexiones más profundas a propósito del hombre que se hayan hecho en el cine español en los últimos tiempos? ¿A qué obedecen todos los aplausos y las loas dados en el seno del “círculo cinematográfico”?

Brevemente, tres líneas diferentes van conformando la textura ideológica de esta película. Tres líneas que, desde luego, son introducidas por nuestro análisis, pero no de una manera arbitraria o antojadiza, porque existen suficientes elementos objetivos en la cinta que nos permiten realizar la interpretación que vamos a defender. Según esto, el trabajo de Almodóvar es, entonces, algo más –más profundo o más superficial, según se mire– que la historia de una mujer desamorada y despechada que, tras el asesinato de su marido, en compañía de la amante, se oculta durante varios lustros, periodo tras el cual “vuelve” para refugiarse, para seguir oculta, en el corazón de su familia, de sus hijas. En principio, este es el argumento –el secreto– de una película en la que prácticamente no existen personajes masculinos (acaso podamos reducirlos a tres, de los cuales dos resultan ser, de alguna manera, el mismo). De ahí que se haya dicho que *Volver* es una película de mujeres, sobre mujeres. Incluso se ha podido leer que consistía en un homenaje a las mujeres. Pero tanta apariencia de claridad esconde el secreto objetivo de una rancia metafísica que no se ajusta a las cosas mismas. No haría falta negar su condición de homenaje a las mujeres; ni siquiera que sea un alegato contra el

terrorismo doméstico perpetrado por los varones. E incluso podríamos decir que a través de sus líneas de construcción este film resulta un “ingenio”⁵ a través del cual se pone en marcha una textura nematológica⁶ (“filosófica”) muy precisa constituyéndolo en la plataforma de su argumentación.

Volver es una película de generaciones. En efecto, el film se organiza a través de personajes femeninos dados en una perspectiva sincrónica (la de la pirámide de población), pues el tiempo en el que viven es el tiempo del presente (la misma historia se narra desde el presente). Pero el encadenamiento de los personajes presupone una perspectiva diacrónica. Esta perspectiva diacrónica se ejerce a través de las relaciones entre las distintas generaciones de mujeres: abuelas-madres-hijas (repárese en la importancia de la tríada en la estructuración de los personajes). Pero también, aunque los personajes masculinos no mantienen entre sí relaciones de parentesco, se concatenan generacionalmente a través de los personajes femeninos. El espectador tiene la impresión de que el director de *Volver* nos quiere situar, como si estuviera posicionado en una perspectiva “antropológica general”⁷, en el contexto de una estructura social matriarcal a la manera de las familias Nayar de la India.

Volver nos remite a escenarios muy precisos –pero que a la vez suponen un telón de fondo general- en los que tiene lugar la acción. Hay básicamente dos escenarios. Por un lado, está el escenario rural (el pueblo) y, por otro, el escenario urbano (la gran metrópoli). En términos geográficos, podríamos hablar de la “dialéctica entre el campo y la ciudad”⁸. Mas estos escenarios no se mantienen independientemente sino que entre ellos se dan flujos de relaciones mediadas por los personajes, a su vez enclásados en distintas generaciones. Las generaciones femeninas del presente son generaciones urbanas; las generaciones del pasado son generaciones rurales. La conexión que Almodóvar establece entre el campo y la ciudad es la misma conexión que se establece entre el “pasado” y el “presente”⁹. El resto de secundarios que transitan por la película a medida que ésta va evolucionando lo hacen sin pena ni gloria: así las plañideras en el

⁵ BUENO, G.: “Los “ingenios” de Mingote” en *Antonio Mingote, 50 años en ABC*. Ayuntamiento de Madrid, Madrid 2003 Págs. 69-98.

⁶ Para la idea de nematología ver BUENO, G.: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Mondadori. Madrid, 1989. 478 págs. No es nuestra intención analizar pormenorizadamente el ejercicio de la nematología que opera en *Volver*. Simplemente tratamos de plantear el esquema general en el que parece estar Almodóvar.

⁷ Y en esto estriba en parte la argumentación metafísica de *Volver*.

⁸ La dialéctica que los geógrafos y los sociólogos han descrito a través de conceptos como “éxodo rural”, “desplazamiento”, “desarraigamiento”, “migraciones interiores”, “población flotante”etc.

⁹ Hay que hacer notar aquí cómo el pasado y el presente que nos sugiere el director manchego están despojados de referentes históricos concretos (políticos). Su historia parece ser más la del “tiempo largo”.

funeral de la tía, así las inmigrantes que se mencionan como excusa para la ocultación de la madre que ha “vuelto”, así las clientes de la peluquería ilegal, así el grupo de actores ad hoc que sacan del apuro a la protagonista –brillantemente interpretada por Penélope Cruz-. Podríamos decir que todo ello no pasa de un socorrido oropel. Y, sin embargo, el escenario es un escenario español¹⁰. Debe ser entendido de esta forma si se quiere comprender completamente su significado, el finis operis de la película, con independencia de que éstas hayan sido o no las intenciones del director manchego. Primero porque lo ponen de manifiesto determinados fotogramas: el cuidado de las tumbas en vísperas de Todos los Santos, ceremonia que nos sitúa ante una de las tradiciones más arraigadas de España. Segundo, la banda sonora con la que comienza la película. Y tercero, la constante repetición de los generadores eólicos evocación moderna de los molinos áureos de La Mancha. En suma, situados en esta línea, las reflexiones de Almodóvar no se trenzan efectivamente en tanto que dirigidas al género femenino en general, es decir, su película no es una cinta que tenga como tema estrella “las mujeres y su sufrimiento”. Y, si ha perseguido esto, el director, ha sido para demostrar una tesis de otro orden. Los criterios en los que se mueve el autor son, sí, criterios genéricos, pero no de género. Su ortograma ideológico nos desvela otras cosas.

La tercera línea, a partir de la cual se vinculan entre sí las dos anteriores, podría resumirse en la siguiente frase: “Tú eres el maestro del eterno retorno”¹¹. Está claro que la idea del eterno retorno viene sugerida, sin duda, por el título de la película: *Volver*. Un título que es repetido varias veces en la canción de la banda sonora y que la protagonista principal interpretará casi al final de la misma. Pero el título de la película, sino interpretamos mal, remite a otros contextos que potencian la idea metafísica del eterno retorno, bien que relacionado con ella.

Por de pronto, es importante tener en cuenta la etimología latina de la palabra “volver”, instalada en español desde el siglo XV. En su origen “volver” significa “hacer rodar”, pero también “hacer ir y venir”, “enrollar” y “desarrollar”. Pero “volver” es también sinónimo de “repetir” y “reiterar”; acaso porque quien hace rodar algo, en cada una de las rodadas, repite una vuelta. Es posible encontrar en el título de este film y, por supuesto, en su despliegue tres instancias disociables, pero íntimamente maridadas.

¹⁰ Evidentemente, el director tiene que insertar ciertas notas que permitan al público identificar, “cerrar el círculo” –adaptar la “escultura” al marco que impone la arquivolta en la que se encierra el ortograma iconográfico–, la referencia concreta.

¹¹ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zarathustra*. Alianza Editorial. Madrid, XII^a reimpresión, 1985. Pág. 303.

Volver es un hacer ir y venir. En principio, esta parece ser la referencia primera del título, por las trayectorias que describen las protagonistas. “Hacer ir y venir” tiene aquí una connotación operatoria; las operaciones de acercarse y alejarse son ejecutadas por una de las protagonistas, interpretada por Carmen Maura, que hace el papel de madre y abuela. Se trata de una mujer a la que se supone muerta en un incendio junto a su marido y que ahora regresa, es decir, viene o vuelve para resolver ciertos asuntos pendientes. Ahora bien, este aspecto de la película a nuestro juicio constituye la parte “humorística” (irónica y) –sin dejar por ello de encerar ciertos aspectos dramáticos (y a la vez críticos)-. La madre, que ya es abuela, y que pertenece a la generación más vieja- a los tramos más altos de la pirámide de población- vuelve para pasar el “relevo” a las generaciones más jóvenes –la base de la pirámide- y completar así el círculo, es decir, una vuelta. De manera que *Volver*, en este contexto, es un regresar. Sin embargo –y ésta es la paradoja-, este regresar ni siquiera es un regresar de entre los muertos –acierta el profesor Fernando Pérez Herranz¹²- porque los personajes y los espectadores saben que no se había ido a ninguna parte; pues el más allá está aquí, en cuerpo, al menos desde una perspectiva etic que incluso es ejercida por el director. No había muerto ni tampoco había huido, siempre estuvo en el lugar al que pertenecen las generaciones mayores en la España del siglo XX, en el pueblo; oculta pero no desaparecida. Difícilmente esta parte de la trama resiste el peso de un título como *Volver* porque nadie vuelve de un supuesto más allá. A lo sumo, vuelven sus hijas al pueblo todos los años por la fecha de los Difuntos; estas trayectorias sí son operaciones reales. Vuelven cíclicamente para ejecutar la ceremonia de restauración de las tumbas y para recoger los dulces y las galletas de su tía, que en realidad preparaba su propia madre. Pero esta vuelta periódica, anual, no tiene importancia, no es más que un pretexto para dar comienzo a la película. Es la vuelta que corresponde al enlace de la obra.

Volver es un repetir. “Volver” como repetir parece estar más ajustado al desarrollo de la película. Es repetición la vuelta al pueblo, en fechas señaladas, como hacen las protagonistas. Pero la repetición nuclear es la “reiteración” –como si fuese una recaída en el pecado arcádico- que se da a través de las generaciones de las mujeres y que parece formar parte del nudo constitutivo de toda la obra. Son la nieta y la abuela las que se ven involucradas en sendos asesinatos por motivos parecidos. En el fondo –en lo más profundo se intuye la refluencia de la barbarie en plena civilización-; se trata de un tabú antropológico. Es la abuela (Carmen Maura) quien mata al marido adulterio que, a la vez, parece el responsable del embarazo de su hija (Penélope Cruz). Y es la nieta

¹² PÉREZ HERRANZ, F. M.: “Notas sobre el barroco contemporáneo: De Amenábar a Almodóvar”. *Eikasia. Revista de filosofía*. 4 (Mayo, 2006)

quien mata a su padrastro que busca mantener relaciones sexuales con ella; ante esta situación será su madre (Penélope Cruz) quien asuma toda la responsabilidad, hasta el punto de estar dispuesta a cargar con la “culpa” de su hija. A partir de estos hechos, las tres generaciones quedan vinculadas por un secreto que va pasando de una a otra. El maridaje entre ellas se da a través de la expulsión de los hombres del círculo femenino. El secreto –siempre ha sido así– se guarda en la frialdad de una urna. Este esquema de la repetición, como un estigma que brota una y otra vez, como una sombra que persigue a las mujeres generación tras generación, es también un esquema operatorio. Es el esquema de la reiteración el que quizá mejor soporta el rótulo *Volver* que titula la película. El asesinato cometido por una adolescente es un tornar, un volver de aquel que había cometido una anciana. Pero, sobre todo, volver es la vuelta de la tortura a la que el hombre somete a las mujeres. Almodóvar no nos da las claves del porqué de esa reiteración o repetición más allá de relacionarlo con el género masculino.

Volver es rodar. Esta idea aparece representada, sobre todo, en el girar de las aspas de los molinos. El núcleo tecnológico (basal) de esta idea de volver son las vueltas de las aspas de los generadores eólicos, que, como el coro de las tragedias griegas –“con sus movimientos coreográficos estrictamente prescritos y sus formas de lenguaje y de canto mágicamente ordenadas”¹³–, parecen cantar la idea del eterno retorno. Por un lado, el giro constante de las aspas: todo gira cíclicamente como las aspas; girar es un repetirse de una y otra vueltas impulsadas por las fuerzas ciegas de la barbarie (la muela neolítica inscrita en el generador eólico). Por otro, los molinos que giran en el presente lo hacen en La Mancha castellana. Se trata de la misma comarca en la que giraron una y otra vez los mismos molinos que derribaban a don Quijote. De ahí, que estas máquinas estén sugiriendo el retorno de aquel tiempo, de aquellas otras generaciones y aun otras más antiguas.

En suma, todo vuelve, dirá el director con *Volver*. La película de Almodóvar logra así determinar el significado del título en un sentido muy preciso. Un título al que nosotros interpretamos de la siguiente manera. En la España del siglo XXI nada parece haber cambiado. A pesar de ciudades que son verdaderas metrópolis, a pesar de la tecnología moderna de producción eléctrica, a pesar del relevo generacional, a pesar del automóvil nada ha cambiado. Todo retorna como una sombra negra desde lo más profundo de la tierra; y las cosas, las acciones y las operaciones se ven envueltas en el retornar de la barbarie que ocupa el primer plano de la vida –porque quizás sea el único;

¹³ FISCHER, E.: *La necesidad del arte*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1993. Pág. 197.

la historia sólo ataÑe a la superficie-. Sólo importa este mundo de la vida: ahí están los verdaderos problemas y entre ellos los que amenazan y azotan a las mujeres. Ni siquiera una tecnología tan sutil como la televisión puede hacer nada que no sea bucear en el reflujo de la barbarie. Este es el sino del hombre español de hoy. Por eso quizás puedan atribuÍrsese a Almodóvar las palabras de Nietzsche: “Mira, nosotros sabemos lo que tu enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros...”¹⁴

3. La referencia de *Crash* no son las “grandes ciudades” –las metrópolis postindustriales-, pensadas desde una perspectiva geográfica general o demográfica (sociológica). Y, aunque “crash” se traduzca por “colisión”, tampoco está referida, al menos representacionalmente, a esos sujetos perplejos, “flotantes”, de la metrópoli moderna, la urbe que los aboca al proyecto cero o plan nulo. Los hombres de *Crash*, como sujetos actuantes de una sociedad política no carecen de atributos. *Crash* – insistimos- no se refiere al hombre en general ni a la ciudad en general. Es el microcosmos de una sociedad política concreta con la que tenemos que contar para entender este film. Sin ella serían incomprensibles las trayectorias, las conductas, las ceremonias que se despliegan en su curso.

Tampoco la referencia de *Crash* es el ‘Bloom’¹⁵, o los “Bloom”, como una suerte de “recuerdo” disimulado de las “multitudes” desarraigadas de las sociedades postindustriales (sería muy pertinente dejar clara la diferencia entre esos ‘Bloom’ de la “sociología antisistema” y los “individuos flotantes” del materialismo filosófico¹⁶). La referencia de *Crash* no puede disolverse en la “Teoría del Bloom” por su genericidad, porque la Teoría del Bloom está trazada a otra escala.

Quizás sea más ajustado interpretar *Crash* como un microcosmos coral de la propia sociedad estadounidense que sufre las consecuencias de sus mismas ataduras; las de una política multiculturalista que acaso haya construido su edificio a través de las representaciones sustancializadas de las culturas como esferas megáricas. Una sociedad que a la altura del siglo XXI acaso tuviera que gritar el título de aquel famoso libro de Revel¹⁷: ¡ni Marx, ni Jesús! Los pocos reflejos moralizantes que puedan verse en ella no empañarían, sin embargo, la vocación representacional de la cinta, ni eliminarían la

¹⁴ NIETZSCHE, F.: *Opus Cit.* Pág. 303.

¹⁵ TIQQUN: *Teoría del Bloom*. Melusina[sic]. Barcelona, 2005. 143 págs.

¹⁶ BUENO, G.: “Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de “heterías soteriológicas”” en *El Basilisco*, nº 13. Noviembre, 1981-Junio, 1982. Págs. 12-39.

¹⁷ REVEL, J.-F.: *Ni Marx, ni Jesús*. Ediciones GP. Barcelona, 1976. 251 págs.

“libertad” de los personajes, porque el empeño moralista lo es de ellos mismos: es la refracción colorista de sus propias representaciones. La sociedad norteamericana aparece encorsetada por el sistema ideológico del multiculturalismo (quizás por la ideología de la ciudadanía multicultural al estilo de Will Kymlicka¹⁸), aprisionada por una ideología que entra en contradicción (falsa conciencia) con el propio ejercicio inscrito en las trayectorias realmente existentes. Una ideología que deja perplejos a los propios personajes cuando “interactúan”. *Actu signatu*, la etnia, la raza, la cultura, el género, la condición sexual, etc. aparecen como envolventes del estar en sociedad numerosos estadounidenses (la convivencia no es un valor, ha de darse). Pero las contradicciones a que conducen las aberraciones de estos envolventes nematológicos generan una colisión que hace saltar por los aires (*Crash*) toda representación en beneficio del *actu exercitu*, el cual aparece representado en el film como el verdadero existir de la sociedad norteamericana.

Pero, entonces, ¿qué significado atribuir a toda representación? ¿como mecanismos o como resortes obstaculizadores?: “las ideas inadecuadas y confusas se siguen de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”¹⁹. La hoguera final –la quema del vehículo, espacio testimonial del crimen de la representación- es el símbolo de la inmolación de la misma sociedad, el símbolo de la necesidad de la “racionalización holizadora”²⁰ que le tocaría vivir a la sociedad norteamericana si quiere salir del atolladero del multiculturalismo megárico.

¿Es aquí donde acaso quepa dar la razón a Revel y decir que el futuro está en América? Más para ello el *regressus* habrá de disolver los baluartes legales, los privilegios del “antiguo régimen”. Arrasarlos, barrerlos por completo, con todo lo que ello signifique. Quemarlos hasta el límite de los individuos para poder recomponer (*progressus*) la sociedad política conforme a otra definición. Hacia aquí apunta el análisis –tal nos parece- que Paul Haggis nos representa en esta colisión cinematográfica. Este *Crash*, incluso para el mismo espectador, presupone una sociedad en la que el conflicto aparece representado de una forma diamérica (*in media res*), no maniqueísta. Porque el crash, simbolizado por la colisión de los automóviles, no es un choque de culturas sino de “instituciones”²¹.

¹⁸ KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*. Paidós. Barcelona, 1996. 303 págs.

¹⁹ ESPINOSA, B.: *Ética*. Sarpe. Madrid, 1984. Pág. 101

²⁰ BUENO, G.: *El mito de la izquierda*. Ediciones B. Barcelona 2003. 319 págs.

²¹ BUENO, G.: “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones” en *El basilisco*. Segunda Época. N° 37 Julio-Diciembre, 2005. Págs. 3-52.

La ética en la segunda mitad del siglo XIX. Una reflexión sobre sus principales representantes

Jacob Buganza.

Instituto Tecnológico de Monterrey, Campus Central de Veracruz
(jbuganza@itesm.mx)

1. Introducción

Este artículo tiene un objetivo: comentar las principales tesis éticas de algunos sistemas de finales del siglo XIX. Para alcanzar este objetivo, se ha tenido que hacer una selección de los principales autores y sus respectivos movimientos filosóficos. Esta selección, que en buena medida lleva algo de empobrecimiento, ha quedado como sigue: el utilitarismo de John Stuart Mill, el pesimismo de Arthur Schopenhauer, la importancia de la decisión que remarca Sören Kierkegaard, la reflexión humanista de Karl Marx y, finalmente, la crítica a los valores de Friedrich Nietzsche.

Para comentar estas tesis éticas, se han tomado las principales obras de los respectivos autores, sin agotarlas, ni mucho menos. El artículo se limita a comentarlos sin entrar en un examen crítico; no se buscará la crisis de los sistemas éticos comentados. Esto último se le dejará como trabajo al lector. Tampoco será un trabajo exhaustivo. Muchos otros han dedicado estudios consagrados y libros a ello.

2. John Stuart Mill y el utilitarismo

La ética de John Stuart Mill es uno de los sistemas con mayor penetración en el mundo contemporáneo, especialmente en el anglosajón. Este apartado se centrará en estudiar algunas de las aristas de este sistema. Para esto, se seguirán algunas partes del libro *Utilitarismo* de Mill, publicado hacia 1863.

Según Mill, el utilitarismo es una teoría ética diferente a otras¹. En cierta medida es diferente a otras teorías como la escolástica y la kantiana, a la que critica con mucho tino. Ambas escuelas parecen insistir en la necesidad de *leyes generales*; leyes que se aplicarían en cada situación concreta. Si se aplica adecuadamente la ley, entonces la acción particular es buena; si no se aplica adecuadamente, entonces es mala². Sin embargo, en el caso de la teoría kantiana, la fórmula sugerida por el filósofo de Königsberg es que hay que actuar “de tal manera que tu norma de acción sea admitida como ley por todos los seres racionales”; este principio es sumamente formal, y en donde no se da ninguna pauta de interpretación para decir que algo debe hacerse o no, a reserva de la *universalización* de la norma, como ya apuntará en el siglo XX Richard Hare.

Para Mill, las dos teorías precedentes fracasan en su intento constructor de una ética. Por ello, pasa a mostrar su tesis, a la cual llama Teoría de la Felicidad o Utilitarismo. Sin embargo, lo que se llamaría *prueba*, como en el caso de las ciencias experimentales, no puede darse en el campo de la ética. Lo único que puede hacerse es “presentarse consideraciones capaces de determinar al intelecto a dar o rehusar su asentimiento a la doctrina; y éste es el equivalente de la prueba”³. En otras palabras, Mill sólo puede ofrecer argumentos filosóficos, los cuales pueden tomarse como válidos y verdaderos, dado del caso, y así aceptar la teoría ética que él propone. Pero, antes de entrar en la argumentación, es necesario mostrar qué es el utilitarismo, porque con ello se resuelven un gran número de cuestiones e, incluso, puede darse el convencimiento del intelecto para adherirse a la propuesta del utilitarismo.

Pues bien, lo primero que puede decirse es que esta teoría ya tiene sus antecedentes en Grecia. Desde la antigüedad clásica, se considera que es Epicuro el padre de la teoría, y poco anterior en el tiempo a Mill, ha sido Jeremy Bentham el continuador de la teoría. Esta teoría ética no se contrapone al placer, como podría parecer a simple vista gracias al nombre de ésta, sino que se enfoca, ciertamente, a ella, buscando, además, la ausencia del dolor⁴. Hay quienes, a pesar de esto, y por no conocer verdaderamente a lo que se refiere la

¹ Hay otro tipo de utilitarismo, al que se ha llamado “utilitarismo amoral”, que propone que si la ética pone en juego la supervivencia individual, entonces no hay que ser morales, Cf. GUERRERO, Luis, *La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano*, ITESM, México, 1997, pp. 6-7.

² Cf. MILL, John Stuart, *El utilitarismo* (traducción de Ramón Castilla), Aguilar, Buenos Aires, 1980 (6^a ed.), p. 21.

³ Ibid., p. 24.

⁴ Según Mill, el concepto de naturaleza humana para Bentham es el siguiente: “El hombre es concebido por Bentham como un ser susceptible de placeres y dolores, y gobernado en toda su conducta, en parte por las

doctrina utilitaria, han expresado hacia ella repulsión o menosprecio. Por ello, Mill enuncia su famosa definición de Utilitarismo de la siguiente manera: “El creo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer”⁵. Para que esta teoría no quede incompleta, es necesario introducir la cláusula según la cual lo deseable (que lo que todo hombre desearía, racionalmente) es el placer y la exención del dolor. Las cosas y las acciones son deseables o por el placer que ellas mismas producen, o por el placer que promueven (como medios); además, ellas buscan eliminar, lo más que se pueda, al dolor⁶.

Ahora bien, esto puede traer interpretaciones que, siguiendo la opinión de Mill, son incorrectas. Esas interpretaciones pueden proponer que el hombre se limita únicamente al placer, como si la vida no tuviera un fin más elevado. Por eso, Mill va a decir que hay de placeres a placeres. Hay placeres sensibles y otros, por englobarlos con un solo término, intelectuales. Opina Mill que el hombre no es como el cerdo; hay placeres que son más altos para el hombre que los de la mera sensibilidad. Por ello opina Mill que “los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano”⁷. La bestia se podrá contentar con el comer y el beber, pero el hombre tiene, ontológicamente hablando, cierta diferencia con respecto a la bestia, lo cual hace que también haya diferentes placeres por este respecto. El hombre puede tener, pues, placeres intelectuales, emotivos y de la imaginación. Estos sólo el hombre puede tenerlos. Sólo el hombre puede contentarse con el saber, con el amor, y con las creaciones que su facultad imaginativa le permite construir. Hay, como ya es patente, diversidad de placeres, entre los que cabe el más y el menos; en otras palabras, en los placeres hay grados, lo cual es compatible con cualquier teoría utilitarista.

Para Mill hay dos maneras de *medir*, por decirlo de alguna manera, al placer. Una es la cuantitativa y otra es la cualitativa. La primera consiste en la cantidad de placeres, es

diferentes modalidades del propio interés y, por las pasiones que por lo común son calificadas de egoístas, y en parte por simplistas –u, ocasionalmente, antipatías- hacia otros seres”, MILL, John Stuart, *Bentham* (Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo), Tecnos, Madrid, 1993, p. 45-46.

⁵ MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Op. cit., p. 29. De hecho, Mill, en su *Bentham*, comenta que este principio es llamado también “Principio de utilidad” o “Principio de mayor felicidad”, Cf. MILL, John Stuart, *Bentham*, Op. cit., p. 81ss.

⁶ MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Op. cit., p. 29.

⁷ Ibid., p. 30.

decir, en la repetición de un placer en un sujeto. La segunda se refiere a la intensidad del placer. Hay quienes prefieren un solo placer por la intensidad que este provoca en el sujeto a muchos placeres que no son tan deleitables como el primero. Pues bien, aún con esto queda la pregunta acerca de cuál es el criterio de mayor preferencia entre dos placeres cualitativamente superiores, a lo que Mill responde diciendo que el mejor placer es el que la mayoría escoja, siempre y cuando los sujetos tengan experiencia de ambos. Habría, pues, que ponerse de acuerdo en cuál es el mejor, en algo que parecería ser una *democratización* del placer.

Esto traer un problema adicional. Hay, incluso dentro de los hombres, sujetos que se contentan con menos y otros con más. Hay quienes sienten placer con la cultura culinaria o con el placer que provoca dormir; pero hay quienes tienen aspiraciones más elevadas, como el intelectual, el cual se deleita con las cosas aprendidas, con el estudio y con la investigación. Ante este problema, Mill responde con la siguiente frase, convertida hoy en día en clásica: “Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser un Sócrates insatisfecho, a un loco satisfecho”⁸. Es decir, es preferible, en primer lugar, ser un hombre a un cerdo, aunque no se satisfagan completamente los placeres; además, es preferible ser un intelectual insatisfecho a una persona con detrimento de sus facultades mentales satisfecho, puesto que “ningún ser humano inteligente consentiría en ser un loco”⁹.

Otro problema, que merece aclararse, es el referente al egoísmo que este sistema parece incentivar. El sujeto, en este caso, parecería querer satisfacer *únicamente* sus placeres. Pero Mill pone una cláusula más: “la mayor cantidad de felicidad general”¹⁰. E incluso más adelante plantea que puede elevarse el principio utilitarista a toda realidad sentiente, no sólo a los hombres¹¹. Sin embargo, en el texto citado se centra únicamente en lo que puede denominarse “la humanidad”. El criterio utilitarista quedaría, pues, de la siguiente manera: una acción es justa si trae el mayor placer para el mayor número de personas, pues todas ellas tienen la misma dignidad¹².

⁸ Ibid., p. 33.

⁹ Ibid., p. 31.

¹⁰ Ibid., p. 35.

¹¹ Cf. Ibid., p. 36.

¹² Para esta última afirmación, Cf. Ibid., p. 32.

El utilitarismo se muestra, por todo lo anterior, como una teoría consecuencialista. “Las acciones, las políticas y las instituciones no se juzgan en función de su naturaleza intrínseca, en función de las intenciones que las han inspirado, de las virtudes que expresan o de los deberes a los que se ajustan, sino que deben juzgarse en función de las consecuencias que se les pueden atribuir con mayor o menor certeza”¹³.

Pero no todo acaba con esta enunciación, sino que Mill menciona que un verdadero utilitarista sería aquel que promoviera el bien de todos por encima del suyo propio. Si todos los hombres se comprometieran de esa manera con la sociedad, la pobreza y la enfermedad serían disminuidas considerablemente, infinitamente, diría Mill¹⁴. El sacrificio personal en beneficio de la felicidad general sería lo más loable; sin embargo, si ese sacrificio no trae esa felicidad general, entonces sería un desperdicio.

Entre las normas éticas que propone Stuart Mill, hay dos que son consideradas las principales: (i) que las normas jurídicas armonicen el interés individual con el colectivo; y (ii) que la educación lograra mostrar a las mentes de los educandos la equivalencia entre la felicidad propia y la colectiva. La virtud principal para Mill es, en consecuencia, la multiplicación de la felicidad general¹⁵.

Otras tres objeciones se le imponen al utilitarismo. La primera es que se le considera atea; a esto Mill responde que es falso, que incluso debería ser considerada mucho más religiosa que otras teorías éticas. La segunda dice que el utilitarismo es inmoral, por hacer surgir en los sujetos la conveniencia (¿personal?) por encima del interés general; con la cláusula milleana acerca de buscar la felicidad de la mayoría esta objeción dejaría de tener peso. La tercera, y la más importante, es que no hay tiempo en cada acción para poder sopesarla conforme a la felicidad general; a esto Mill responde que se ha tenido toda la historia de la humanidad, pues “Durante todo ese tiempo, el género humano ha estado aprendiendo por experiencia las tendencias de las acciones (...) como si el comienzo del curso de la experiencia hubiera sido diferido hasta el momento presente, y como si el momento en que algún hombre siente la tentación de intervenir en a propiedad o en la vida

¹³ ARNSPERGER, Christian – VAN PARIJS, Philippe, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa* (traducción de Ernest Wikert García), Paidós, Barcelona, 2002, p. 28.

¹⁴ Cf. MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Op. cit., p. 40.

¹⁵ Cf. ibid., p. 43-46.

de otro, fuera la primera vez en que se ha de considerar el asesinato o el robo son perjudiciales a la felicidad humana”¹⁶.

La mayor ventaja que ve Mill en su sistema es el hecho de que no necesita, como otros sistemas morales, de una autoridad independiente o exterior a ella. El utilitarismo tiene como norma la el *mayor* placer, la *mayor* felicidad, para la *mayoría*. El utilitarismo es la búsqueda, pues, de estos tres superlativos.

Sin embargo, hay quienes sostienen que el utilitarismo, en una de sus vertientes, evoluciona hacia lo que se conoce como pragmatismo, cuyos principales representantes han sido William James y John Dewey (el primero es el gran sistematizador¹⁷, mientras que el segundo un gran perfeccionador y aplicador de la teoría). Este sistema ha ejercido gran influencia en el mundo actual (siglos XX y XXI), especialmente en sociedades desarrolladas, aunque su influencia también comienza a sentirse cada vez más en los países subdesarrollados. Hay autores que proponen que el pragmatismo es una variante egoísta del utilitarismo, en donde lo importante es el yo, no la mayoría, como pensaba John Stuart Mill.

La definición sobre el pragmatismo puede encontrarse ya en el mismo James. Para él “El término se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir “acción”, de la que vienen nuestras palabras “práctica” y “práctico””¹⁸. Ciertamente es así, aunque podría entenderse mejor el pragmatismo si se considera que la palabra griega *pragma* se puede utilizar para cualquier cosa del mundo, como cuando se usa en plural (*prágmata*), que quiere decir algo como “cosas”. Con ello, puede verse que esta filosofía se inclina hacia las cosas, hacia la realidad. Por ello dice James que “un *significado* que no sea práctico es, para nosotros, como si no existiera”¹⁹.

Para James la vida psíquica y la acción (uno de los temas predilectos de la ética) son inseparables. Con esta premisa se entiende que “el fin primero de la vida psíquica es la conservación y defensa del individuo”, es decir, de cada uno de nosotros. Por ello muchos han tachado a esta doctrina de egocéntrica, pues la primacía es la del individuo frente a la

¹⁶ Ibid., p. 52.

¹⁷ Cf. BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual* (traducción de Eugenio Ímaz), Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (2^a ed.), p. 136-137.

¹⁸ JAMES, William, “Pragmatismo”, en: *Los grandes pensadores*, SARPE, Madrid, 1984, p. 61.

¹⁹ Ibid., p. 62.

colectividad, lo cual implica a los otros. La función de la inteligencia es, por ello, preponderantemente práctica, en el sentido de que vela por la conservación de cada cual, vela por la defensa de cada uno. La inteligencia sirve, pues, para colmar nuestras aspiraciones.

Para James, la verdad y la utilidad están estrechamente unidas. De hecho, ambas significan lo mismo. Una idea “es útil porque es verdadera” o bien una idea “es verdadera porque es útil”. Esto se aplica también al campo de la ética, pues hay una equiparación o equivalencia entre la verdad y la bondad y, por lo tanto, entre esos dos conceptos y la utilidad. “La verdad *es una especie de lo bueno* y no como se supone corrientemente una categoría distinta de aquello coordinada con ello”²⁰. Pero ello no es todo, sino que James propone que, como la verdad puede cambiar, asimismo la bondad es mutable. Hay que estar dispuestos, diría James, a aceptar que lo que hoy es bondad, mañana sea maldad; que lo que hoy es verdad, mañana sea falsedad.

Sólo hay que mencionar, antes de concluir este punto, que esa utilidad de la que habla James es una utilidad personal; por ello, la bondad (la utilidad) puede cambiar de caso en caso, de situación en situación, de persona en persona.

Ésa es la diferencia con John Stuart Mill, pues para este último “el bienestar del hombre, pero no sólo individual, sino procurando que sea el de la mayoría”²¹. En James esta teoría cambiará, enfocándose primordialmente al bien individual.

3. Shopenhauer y el pesimismo

Para Schopenhauer, es en el hombre en donde la naturaleza culmina ontológicamente la conciencia, la libertad y la voluntad. De alguna manera, en todos entes, como los animales superiores, voluntariedad. De hecho, toda la naturaleza está llena de voluntad de vivir; todo está lleno de “la voluntad, que es la esencia de la vida universal”²². Todo cuerpo tiene una voluntad, algo que le hace querer, pues lo propio de la voluntad es la querencia; y esa querencia es infinita, nunca se detiene, pues no hay algo que satisfaga

²⁰ Ibid., p. 80.

²¹ BEUCHOT, Mauricio, *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, p. 50.

²² SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (traducción de Eduardo Ovejero y Maury), Porrúa, México, 1992 (3^a ed.), p. 242.

completamente. Por eso Schopenhauer recuerda a Jacob Boehme y dice que “No hay ningún cuerpo sin afinidades, es decir, sin aspiraciones, sin pasiones y sin apetitos”; pero esas aspiraciones, pasiones y apetitos no encuentran un fin, algo en lo cual se detengan, algo que las satisfaga definitivamente; en otras palabras, nada puede encontrar reposo. Toda la realidad está incompleta, está necesitada de ulteriores perfecciones.

Ahora bien, la tesis de Schopenhauer es que precisamente en el hombre es cuando esa conciencia y esa voluntad llegan a su máximo, a su más acabada perfección, pues el hombre, en cierta medida, sabe que quiere. Y es que en el hombre también se aplica la necesidad, pues siempre está necesitado y, según Schopenhauer, mientras esa necesidad no se cubra, hay un cierto dolor. “Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho”²³. Sin embargo, y es aquí donde la tesis de Schopenhauer tiene algunas dificultades, propone que “la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay un descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor”²⁴. El argumento schopenhaueriano es válido, sin embargo alguien podría discutir la premisa de la satisfacción plena de un deseo contraponiendo la tesis contraria. En este momento, y para los fines de este trabajo, esta última premisa no será puesta en cuestión. La situación según la cual toda necesidad implica dolor por la falta de su satisfacción, y el dolor que proviene si es que se satisfizo la necesidad, está presente en toda la naturaleza, pero en el hombre se ve de manera más patente y clara, pues, siguiendo la tesis del *Eclesiastés*, “qui auget scientiam, auget et dolorem, entonces a más conocimiento más dolor. El hombre es el que tiene más conocimiento dentro de la Naturaleza y, por lo tanto más dolor. Y al interior del universo humano, los más sabios tienen, también, mayores dolores que los ignorantes. Hay algo que se encuentra en toda manifestación, en toda vida (en la vida de la Naturaleza), y ese ingrediente es, pues, el dolor. ‘Toda vida es dolor’”²⁵. El hombre, al culminar un deseo, rápidamente encuentra otro, y otro, hasta el infinito. Pero hay una excepción, y es cuando el hombre culmina todos sus deseos. Para poder fundamentar esta tesis, Schopenhauer hace uso de la metáfora. Dice que la vida es como un péndulo, en donde los dos extremos entre los que oscila el peso son simbolizados con el dolor y el hastío. El dolor es la falta de satisfacción de los deseos, el cual si se logra satisfacer nos conduce irremediablemente al

²³ Ibid., p. 243.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

hastío, al hartazgo. Al culminar el deseo, simplemente es cuestión de breves momentos en el cual se siente un gozo (que muchos confunden con la felicidad); pero pasando esos breves instantes, el aburrimiento aqueja al hombre, volviéndolo a colocar en una situación dolorosa. Incluso quienes logran asegurar su vida, por ejemplo económicamente, es necesario que “sacudan” la carga de hastío que esto ocasiona. Schopenhauer lo dice con estas palabras: “La voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones, siente un vacío aterrador, el tedium”²⁶. Este filósofo alemán resume, de manera muy concienzuda, toda su tesis:

El deseo es por su naturaleza doloroso; la satisfacción engendra al punto la saciedad; el fin era sólo aparente; la posesión mata el estímulo; el deseo aparece bajo una nueva figura, la necesidad vuelve otra vez, y cuando sucede esto, la soledad, el vacío, el aburrimiento, nos atormentan y luchamos contra éstos tan dolorosamente como contra la necesidad²⁷.

El dolor es, pues, *a priori*, porque siempre estamos queriendo, deseando, “y todo querer nace de la carencia de algo y, por tanto, de un dolor”²⁸. Así, el dolor viene implicado dentro del concepto de vida, y, más exactamente, dentro de la vida real. El dolor siempre se encontrará presente mientras haya vida; es, pues lo substancial, lo esencial a ella. Lo que puede cambiar es la manera mediante la cual se manifieste ese dolor, es decir, la manera de presentarse es accidental. Según Schopenhauer, muchas veces el hombre niega esta idea, pensando que el dolor proviene del exterior. Sin embargo, el dolor proviene del interior mismo de la vida, “como un manantial que no se agota”. No puede eliminarse, porque si se da el caso, el hastío, la falta de actividad, nuevamente genera dolor. El causante de nuestros dolores es, pues, nuestro propio ser.

Lo único que podría ser considerado como felicidad²⁹ es el hecho de suprimir un dolor. La felicidad no es positiva en Schopenhauer, sino negativa. Es negativa en cuanto que lo único que puede alcanzarse es la supresión de algunos dolores y ello nos hace sentirnos felices; por ejemplo, erradicar una enfermedad a la que estábamos expuestos puede hacernos felices, pero no hay que olvidar que esa felicidad es momentánea, pues el dolor vuelve a acecharnos al instante. Esto es lo que nos muestra el arte (por ejemplo la

²⁶ Ibid., p. 244.

²⁷ Ibid., p. 246.

²⁸ Ibid., p. 280.

²⁹ Uno de los temas más importantes en la ética de Schopenhauer es el de la felicidad. Cf. SUÁREZ-ÍÑIGUEZ, Enrique, *La felicidad. Una visión a través de los grandes filósofos*, Patria, México, 1999, p. 145.

tragedia) y la música. Puede haber buenos momentos, pero siempre llegarán nuevos dolores. De hecho, en el teatro, y en muchas historias, el final parece ser feliz, pero inmediatamente se cierra el telón, para no mostrar que lo que sigue es una serie de sucesos infelices, de dolores. Se encuentra, pues, lo mismo de siempre: el dolor. De igual manera, en la música se escuchan diversidad de notas, y cuando la melodía suena alegre, llegando a tocar la nota más fundamental, si se sostuviera llegaría a ser monótona, pesada y ociosa, es decir, aburrida³⁰.

Pero además la vida humana, como una tragedia, como una colección de dolores que rayan en lo cómico, puede ser constatada *a posteriori*. Es mucho más fácil demostrar, después de la experiencia, que la vida es dolorosa. No hay más que recurrir a nuestra propia historia, a la vida de los otros, a la vida de los grandes personajes, para convencerse de que todas ellas son dolorosas. “Su confirmación *a posteriori* la encontrará el lector fácilmente donde quiera (...) cada biografía es una historia de dolor”³¹.

Además de lo anterior, en Schopenhauer se encuentra un desarrollo muy interesante sobre la muerte. En el caso del hombre, “su existencia, si la consideramos sólo desde el punto de vista formal, es un constante caer del presente en el pasado muerto, un constante morir”³². El hombre, según Schopenhauer, pasa su vida tratando de alejar la muerte, tratando de postergarla lo más que pueda. Por ello es que los hombres dedican especial interés a su cuerpo, a su salud, podría decirse. La vida es una lucha continua, en la cual el resultado está más que claro: la victoria de la muerte. Por más que se quiera, la muerte es un aspecto *formal*, como dice Schopenhauer, es decir, la muerte es estructural, es ontológica³³.

La vida del hombre es trágica, pues toda ella está llena de desilusiones, tormentos, temores y, al final, la muerte. Los pequeños ratos de felicidad lo son porque se ha evitado un dolor, una pena. Y si se lograran satisfacer todos nuestros deseos, entonces caeríamos en el aburrimiento, en el tedio. La muerte, que es el final de la vida, es la “destrucción violenta

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., p. 250.

³¹ Ibid., p. 253.

³² Ibid., p. 244.

³³ Cf. BUGANZA, Jacob, “Ensayo de una ontología del mal”, en: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, No. 18, (2005). Baste recordar, por ejemplo, el comentario heideggeriano acerca de la muerte: “La muerte en cuanto fin del “ser ahí” es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable del “ser ahí”, HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo* (traducción de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1971 (2^a ed.), p. 282.

del error fundamental de nuestro ser”³⁴. Nuestro ser, en este sentido, es un error, es una maldad ontológica, pues guarda dentro de sí los dolores. No podemos liberarnos de ellos, y en comparación los placeres de la vida son ínfimos al lado de los dolores, pues el dolor es estructura.

Ahora bien, Schopenhauer también da unas notas acerca de qué es lo bueno y lo malo, tema predilecto de la ética. La posición que él sostiene es un relativismo. Y esto es consecuencia de que el *bonum summum* es inalcanzable, pues ello equivaldría a la felicidad en sentido pleno, a una satisfacción final de la voluntad. Ya no se desearía, pues, nada más. Para Schopenhauer tan bien es inexistente, es, incluso, imposible, pues “Para la voluntad no existe una satisfacción definitiva que colme para siempre sus aspiraciones”³⁵. De hecho compara a la voluntad con el tonel de las Danaides, el cual, como se sabe, está agujereado y por más líquido que se vierta sobre él nada lo llena. La única manera de entender el *bonum summum*, en el pensamiento de Schopenhauer, sería como un querer que se suprime y se niega a sí mismo, pero ello parece ser imposible, incluso con la muerte.

El bien y el mal, como se ha dicho, son relativos; pero en el caso de Schopenhauer se sostiene, al parecer, un *relativismo relativo*, pues lo bueno es relativo a la voluntad. Lo bueno es lo que la voluntad desea, lo que la voluntad quiere. La definición que brinda este pensador es la siguiente: ‘*la conveniencia de un objeto con alguna tendencia determinada de la voluntad*’³⁶. Así, lo bueno es aquello a lo cual tiende la voluntad; lo bueno es todo lo que es como nosotros deseamos. Y lo bueno puede ser de dos maneras. La primera es lo que satisface inmediatamente nuestra voluntad, es decir, aquello que nos produce placer o gozo al momento; la segunda es la que puede satisfacer la voluntad en el porvenir, es decir, lo bueno como útil. Para Schopenhauer, la voluntad tiende a estos dos tipos de bienes, unos *per se* y otros *per allum*. Según este autor, los sistemas filosóficos sólo se refieren a este tipo de bondad, que está configurado en sentido pasivo. Hace falta hacer referencia al sentido activo de la palabra bueno, pues el concepto central sería la acción del sujeto (es activo porque el sujeto actúa de una cierta manera), lo cual, tradicionalmente, es la virtud. Esta virtud, dice el filósofo de Dazing, no se puede enseñar porque no es un conocimiento abstracto, sino un conocimiento práctico. La virtud no puede transmitirse por medio del

³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, “La muerte”, en: el mismo, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid, 1993, p. 108.

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., p. 280.

³⁶ Ibid., p. 278.

lenguaje (*velle non discitur*); la virtud (o el carácter) no se puede enseñar a querer, sino sólo se pueden dar nuevos conocimientos para que en un determinado momento se cambie ese carácter³⁷.

Además, no se debe caer en el engaño del *principio de individualidad*, que caracteriza al actuar del perverso. Quien se considera el único existente, sólo toma como única su voluntad, pues sólo la suya existe. Sólo se daría, pues, una sola voluntad, una voluntad violenta, destructora³⁸. La voluntad de poder de Nietzsche, como se podrá apreciar, está a un sólo paso. En un momento posterior se volverá sobre la postura nietzscheana.

Finalmente hay que comentar que el influjo de Schopenhauer ha tenido sobresalientes frutos, especialmente en el siglo XX-XXI, como es el caso del filósofo brasileño Julio Cabrera y su ética negativa. Él es un deudor, sin duda, del sistema filosófico schopenhaueriano³⁹.

4. Kierkegaard y la importancia de la decisión individual

Otro de los sistemas ético-filosóficos más influyentes ha sido el kierkegaardiano. Para poder entender el sistema ético de Kierkegaard, basado primordialmente en el hecho de que hay *saltos* existenciales, es necesario distinguir entre el hombre como un ser religioso por naturaleza y, por otro lado, la idea o el concepto de creyente. El primero es “el hombre religioso (que) no se compromete ni con creencia ni con credo particular alguno”⁴⁰, pero busca algo trascendente (entendiendo esto como un más allá), mientras que el creyente implica una elección, implica, pues, un acto de libertad que, en el caso de Kierkegaard, es la opción personal.

En Kierkegaard puede encontrarse tres modos de ser hombre. Estas son conocidas con la mota de *esferas* de existencia. Para este autor danés, las tres esferas de la existencia pueden englobar la actitud del hombre ante la vida; estas esferas pueden o no darse

³⁷ SAVATER, Fernando, “Schopenhauer”, en: CAMPS, Victoria (comp.), *Historia de la ética*, II, Crítica, Barcelona, 2002 (2^a ed.), p. 517.

³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., p. 283.

³⁹ Cf. CABRERA, Julio, *Crítica de la moral afirmativa*, Gedisa, Barcelona, 1996.

⁴⁰ SÁDABA, Javier, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 45.

necesariamente en toda vida humana, pero con la salvaguarda de que siempre se tiene una de ellas.

La primera es la esfera estética, que simboliza una vida consagrada a los placeres ónticos, a los placeres concretos, como el comer, el dormir, las relaciones sexuales, etcétera. La segunda es la ética, en donde se muestra una obediencia plena a los preceptos, a lo moral (como quería Kant con su universalización ética). La tercera es la que importa en este momento: la *esfera religiosa*.

En esta última esfera es cuando el hombre existe de modo más pleno. Se caracteriza por el hecho de sostener una fe (en Kierkegaard es el caso del protestantismo), y el sufrimiento que surge en el sujeto al momento de mantener dicha fe, porque ésta se encuentra en desacuerdo con la razón, pues esta última es absurda desde el punto de vista lógico e, incluso, contradictoria con algunos preceptos de la moral. Con ello, incluso podría afirmarse que *la fe no tiene sentido para aquel que no vive en ella*. Para llegar a la fe es necesario realizar una opción personal, una decisión (algo que no es consecuencia de un silogismo⁴¹, por decirlo de alguna manera); esa decisión, ese acto de libertad, es lo que Kierkegaard llamaría *salto existencial*. Desde la perspectiva del danés, este *salto* puede lograrse mediante un salto dialéctico (no lógico, sino existencial), en donde se muestra la insuficiencia de los dos estados o esferas anteriores. No es suficiente vivir estéticamente, pues los placeres en algún momento dejarán de satisfacernos, o bien, no podremos acceder a ellos. Esa existencia moral no tiene una base sobre la cual sustentarse. La razón práctica no es suficiente, no hay un por qué mayor que nos motive a actuar de manera adecuada. Es por eso que el creyente, desde la visión de Kierkegaard, supera ampliamente a las dos esferas anteriores, aunque varias de sus acciones resulten absurdas para aquellos que no se encuentran en ella, para los que no se encuentran en la fe.

El que es creyente simplemente cree y no muestra fatiga ante su creencia. Incluso logra soportar que sus acciones estén en contra de la ética y la razón práctica. Es por eso que el *paladín* de la fe, para Kierkegaard, es Abraham. Es el ejemplo más claro de un verdadero y fervoroso creyente. “Abraham fue todavía más grande que ellos (se refiere a aquellos que vencieron al mundo y a sí mismos de manera heroica): grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura,

⁴¹ Así lo menciona Vilchis cuando comenta el pensamiento de Kierkegaard: VILCHIS, Javier, *Persona, educación y destino*, Plaza y Valdés, México, 2003, p. 184.

grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo⁴². Todo esto lo asume Kierkegaard después de trabajar, de diversas maneras, el relato bíblico de Abraham que se encuentra en el Génesis⁴³.

Pues bien, ¿por qué tanto hincapié en lo absurdo de la religión que se muestra en Abraham? Por la promesa que le hace Dios a este personaje bíblico. Esta promesa tiene dos aspectos. La primera es un hijo, que tarda mucho en llegar, incluso llegando a nacer cuando Abraham y Sara son ya unos ancianos⁴⁴. Para Kierkegaard es absurda la postura de Abraham por esperar tanto tiempo, pero ahí también radica su grandeza: confía en su divinidad. Por eso dice Kierkegaard, quien se deleita contemplando a Abraham: “Creer es más grande y contemplar al creyente es más exaltante”⁴⁵. Lo mismo ocurre con el segundo aspecto de la promesa: una descendencia incalculable para el hombre, que incluso parecerá o será similar a la arena del mar, o a las estrellas del firmamento. Esto es nuevamente un absurdo porque Dios mismo dice a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac. No hay, éticamente, algo que justifique dicho acto, y por lo tanto es absurdo matar al hijo. Por eso dice Kierkegaard, cuando considera el relato fragmentariamente, antes de su desenlace: “¿Qué sentido podía encerrar (que la divinidad le concediera un hijo a Abraham) si había de sacrificar a Isaac?”⁴⁶. Es una prueba ante lo absurdo del mandato. Y, según el relato, Abraham está dispuesto a obedecer, cuando la mano de un ángel detiene su mano, y su Dios le muestra un carnero, el cual será sacrificado en lugar de su hijo. Esta prueba es la fundamental. Esta prueba sólo puede llevarla a cabo alguien comprometido con su fe y que ha realizado una opción personal para asumirla. Es la única forma de comprometerse con ella. Y esta prueba es un acto de locura gloriosa, pues a partir de ahí Abraham se ha convertido en *el padre de la fe*⁴⁷. Sin embargo, apunta Kierkegaard que la imitación de la fe no debe verse en el asesinato del hijo, sino en su temple, en su fuerza a la hora de mantener la fe que él ha elegido⁴⁸.

Ya en el siglo XX Sartre parece retomar el individualismo de Kierkegaard, pero de manera atea. Lo importante, y en donde hay semejanza entre ambos, es en acentuar la

⁴² KIERKEGAARD, Sören A., *Temor y temblor*, Fontamara, México, 1999 (4^a ed.), p. 71.

⁴³ Cfr. Ibid., p. 61-66.

⁴⁴ Aunque hay que recordar que Abraham ya tenía un hijo antes de Isaac.

⁴⁵ Ibid., p. 72.

⁴⁶ Ibid., p. 75.

⁴⁷ Ibid., p. 73.

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 89.

libertad individual, pues cada quien decide su vida, la concretiza, la determina. El hombre es, pues, libertad, y no hay libertad en ello. Esta es la paradoja de la libertad: no se puede elegir ser libre o no; se es libre necesariamente.

5. Marx y el problema del hombre alienado

La importancia de Karl Marx para la ética puede encontrarse en la relación que existe entre la economía política y el hombre⁴⁹. Él denuncio abiertamente, y de manera certera, la degradación humana en el capitalismo, pues el trabajador se conoce sólo “como un animal de trabajo, una bestia reducida a las más estrictas necesidades corporales”⁵⁰. Y es precisamente en el sistema capitalista donde esto sucede porque hay hombres que no tienen capital para el trabajo, y es precisamente este sistema el que diferencia tajantemente entre *proletario* y *capitalista*, siendo el segundo quien posee los medios para producir, es decir, el capital. El proletario, en cambio, debe *vender* su mano de obra (de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda, según parece) al mejor postor. En otras palabras, el proletario se convierte en una especie de mercancía. Lo dice mejor Marx:

La existencia del trabajador, por lo tanto, está reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El trabajador se ha transformado en una mercancía y tiene suerte si puede venderse. Y la demanda de la cual depende la vida del trabajador, depende del humor de los ricos y capitalistas⁵¹.

Pero, ¿qué es el capital? El capital fundamentalmente es el dinero, que es un mecanismo de intercambio de bienes (Marx dice que tiene la “capacidad” de comprarlo todo⁵²). Sin embargo, lo importante de él es lo que simboliza, lo cual, según Marx, es *trabajo acumulado*, recordando la definición de Adam Smith de éste: “*Une certaine quantité de travail amassé et mis en réserve*”⁵³; el capital es, pues, trabajo guardado y

⁴⁹ Se dejará para otro momento la discusión de la distinción entre ética y moral en Marx, en donde la primera parece ser la justificación de la segunda, siendo que la moral expresa los modos de producción (y de consumo?) de una clase social.

⁵⁰ MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda), Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000, p. 57.

⁵¹ Ibid., p. 48.

⁵² Ibid., p. 179.

⁵³ Ibid., p. 67.

puesto en reserva⁵⁴. Aquí Marx vuelve a denunciar al sistema capitalista, al declarar que el capitalista no trabaja verdaderamente el capital, sino que simplemente lo invierte; el que realmente trabaja es el *asalariado*, el capataz, el proletario. El trabajo del capitalista se reduce a casi nada, exigiendo las ganancias que el proletario produce, pues él ha sido originalmente el dueño del capital invertido⁵⁵; sin embargo, la imagen que parece proponer Marx es la de un capitalista parásito, pues no hace sino vivir con el trabajo del proletario. Lo importante es, pues, el capital. Por ello Marx realiza una distinción importante en este tema, pues hay diferencia entre el *capital fixe* y el *capital circulant*. El primero es el que se invierte en las mejoras, sean éstas de la tierra, técnicas, motoras, instrumentos, herramientas, etcétera (de hecho, la máquina puede llegar a competir con el trabajador⁵⁶). El capital fijo, en cambio, es el que se invierte en la producción, sea ésta de la especie que sea; este capital no da ganancias mientras no se transforme en el objeto final, que estaría destinado a la venta⁵⁷.

Además de esto, el trabajador se hace más pobre en proporción con la riqueza que genera, es decir, mientras más produce. Por ello Marx dice que “El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce”⁵⁸. El trabajador se convierte en *mercancía*, y más barata mientras más *mercancías produzca*. Por ejemplo, el trabajo en serie es mal pagado, mientras que los trabajos que producen poca mercancía son mejor pagados, son, puede decirse, más selectos. Esto no hace otra cosa más que *deshumanizar* al hombre; en otras palabras, la *mercancía humana* cada vez se hace menos⁵⁹.

Lo siguiente que es pertinente comentar es con referencia a la operación que el trabajador desempeña, es decir, el trabajo. En el texto que se sigue fundamentalmente en este apartado, que es *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx ya sostiene una de sus tesis más sobresalientes: la alienación del trabajo. Y esto puede decirse desde tres puntos de vista, según el autor. En primer lugar, el trabajo se aliena en la relación del

⁵⁴ Con respecto al trabajo, se deben revisar las notas que Marx y Engels escriben en “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, en: los mismos, *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre/Manifiesto del partido comunista/Ideología alemana*, Colofón, México, 2000 (6^a. ed.), en donde se sostiene que el trabajo ha creado al hombre.

⁵⁵ Cf. MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Op. cit., p. 66-67.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 52.

⁵⁷ Cf. Ibid., p. 76.

⁵⁸ Ibid., p. 106.

⁵⁹ Ibid., p. 124.

trabajador con los productos de su trabajo; la vida del trabajador ya no le pertenece a él, sino al objeto. En segundo lugar, se aliena en el acto mismo de producción; sería absurdo afirmar que el producto del trabajo esté alienado sin que la actividad que lo produce lo sea; la actividad, la producción, no hacen otra cosa que negar al trabajador, castigándose, autosacrificándose, puesto que su trabajo, su actividad, no le pertenecen⁶⁰. Y en tercer lugar, en tanto que el trabajo alienado degrada la propia actividad humana (le llama Marx *genérica*), el cual es un corolario de los anteriores, y que consiste en que el trabajo deja de ser un fin (una actividad libre) para convertirse en un medio, es un medio de supervivencia física⁶¹. Por ello, “En una primera aproximación, vemos que el proyecto ético marxista consiste en abolir la *alienación*, entendida como el hecho de que las actividades humanas no tienen su fin en sí mismas no en la autorrealización que proporcionan a los que las ejercen, sino en la obligación de subvenir a necesidades materiales”⁶².

Otro punto que hay que comentar brevemente es el de la propiedad privada. Él critica expresamente, a la propiedad privada burguesa. Dicen Marx y Engels lo siguiente: “La propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de unos sobre otros”⁶³. Esta afirmación se aclara si se recuerda la tesis de que la sociedad (la sociedad capitalista, burguesa) está dividida en dos grupos: los capitalistas y los trabajadores, que en el lenguaje del *Manifiesto* es el de opresores y oprimidos⁶⁴. Sin embargo, para Marx la economía política no ha justificado de ninguna manera la propiedad privada; es más, la da como un supuesto, como una premisa indiscutible⁶⁵. Por ello, Marx argumenta que el *comunismo* consiste precisamente en la superación de la propiedad privada, de aquella que no puede ser disfrutado por todos⁶⁶, como parece ser la tierra. A esto, agrega Marx lo siguiente: “La superación positiva de la *propiedad privada*, como la apropiación de la vida *humana*, es, por ende, la superación positiva de toda alienación”⁶⁷, es decir, de la alienación del trabajo. Es por ello que

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 109-110.

⁶¹ Ibid., p. 114.

⁶² ARNSPERGER, Christian – VAN PARIJS, Philippe, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa* (traducción de Ernest Wikert García), Paidós, Barcelona, 2002, p. 62-63.

⁶³ MARX, Karl – ENGELS, Friedrich, “Manifiesto del partido comunista”, en: los mismos, *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre/Manifiesto del partido comunista/Ideología alemana*, Op. cit., p. 140.

⁶⁴ Ibid., p. 123.

⁶⁵ Cf. MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Op. cit., p. 104.

⁶⁶ Cf. Ibid., p. 139.

⁶⁷ Ibid., p. 143.

Marcuse afirmaba, en la década de los setentas, la tesis del “humanismo socialista” que se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, versus el modelo soviético burocrático autoritario, como atinadamente comenta Samuel Arriarán⁶⁸. De hecho, Erich Fromm encuentra ciertas similitudes entre Marx y ciertos aspectos del existencialismo, pues dice que “La filosofía de Marx, como una gran parte del pensamiento existencialista, representa una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa; es un movimiento contra la deshumanización y automatización del hombre, inherente al desarrollo del industrialismo occidental”⁶⁹.

Como se ve, parece que de alguna forma es un deber alzar la voz en contra de los que oprimen y humillan a la mayoría, para ayudar a aquellos que son explotados y sobajados por los menos. El trabajo, el trabajo alienado, degrada al hombre, lo hace menos, e incluso le arrebata su propia vida. Por ello Marx afirmaba tajantemente lo siguiente:

El trabajo produce obras maravillosas para los ricos, pero produce desposeimiento para el trabajador. Produce palacios, pero cavernas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Suprime trabajo introduciendo máquinas, pero hace retroceder a una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, en tanto convierte a la otra parte en máquina. Produce espíritu, pero produce estupidez, cretinismo para el trabajador⁷⁰.

¿Es actual el pensamiento de Marx? Sin duda más que nunca. La crítica marxista debe seguir siendo punta de lanza para la ética, especialmente para la reflexión sobre las grandes mayorías, sobre los desprotegidos, sobre los países del tercer mundo. Hoy en día se puede ver con buenos ojos una gran cantidad de tesis de Marx, en especial las expuestas en estas breves líneas.

6. Nietzsche y la crítica a los valores cristianos

Nietzsche es, sin duda, pilar de la reflexión ética actual, y al parecer no precisamente por su propuesta en sí (muchas veces mal interpretada), sino por la manera de reflexionar y de hacer filosofía. Eso no quiere decir que sus ideas no tengan un impacto directo; decir eso sería ir en contra de los hechos, de aquello que se ve en la literatura

⁶⁸ ARRIARÁN, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997, p. 63-66.

⁶⁹ FROMM, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 (15^a reimp.), p. 7.

⁷⁰ MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Op. cit., p. 108-109.

filosófica. Simplemente que no todas sus ideas han sido acogidas sin reservas (por ejemplo, la tesis del superhombre, que impone a los otros sus valores). Sin embargo, al parecer es la manera de filosofar, de hacer ética, de criticar, lo que más influencia ha tenido.

Además de esto, su crítica al cristianismo, en la que parece concretizarse el decadente sistema de valores de su tiempo, es sencillamente demoledora y con una influencia tal que es imposible taparla⁷¹. Varias páginas de su obra se dedican a atacar al cristianismo, especialmente en *Así habló Zarathustra*, *El Anticristo* y *Aurora*. En este momento se revisarán algunas de las principales ideas de Nietzsche con respecto a la ética, siempre con la visión orientadora del superhombre.

Para él, el someterse a una moral como la cristiana no tiene nada de moral, sino de esclavitud. Por ello dice que “El someterse a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión (...) En sí, no tiene nada de moral”⁷². El cristianismo, para Nietzsche, es la moral de los esclavos, de los débiles, la cual cambió desde sus inicios la verdadera moral, que parece estar presente en los griegos (el egoísmo, tal cual lo entiende Nietzsche⁷³). Puede ponerse como ejemplo la esperanza, la cual hace que los hombres esperen en el futuro una redención o un estado de bienaventuranza que, para Nietzsche, no existe. Dice él que “Mientras que nosotros nos contentamos con la esperanza, los griegos, basándose en las profecías de los adivinos, la menospreciaban, colocándola incluso entre los males y los peligros”⁷⁴. La moral cristiana, en consecuencia, es peligrosa y mala, pues coloca la esperanza como un valor, como algo digno de estima. Es perjudicial en cuanto que coloca una especie de cortina de humo frente a la verdad, que es la vida.

⁷¹ Ciertamente no todo mundo está de acuerdo con la propuesta nietzscheana, pues “Imbuido de esta cultura (occidental) y resentido con ella, Nietzsche reacciona con todas sus armas lingüísticas –ironías, sarcasmos, insultos, grandilocuencia– en su esfuerzo prometeico por superar la debilidad de su naturaleza, su frágil salud psicofísica, sus fracasos amorosos y profesionales”, JIMÉNEZ, Emiliano, *¿Dios? ¡¿Para qué?!*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1991, p. 190.

⁷² NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, en: el mismo, *Aurora – El Anticristo*, Edivisión, Madrid, 2000, p. 75.

⁷³ Nietzsche, no hay que olvidarlo, era un filólogo, y me parece que en el amplio sentido del término, a saber, 1) como experto en filología (como ciencia) y 2) como los que ven en la asimilación del modelo de existencia humana de los antiguos, es decir, como *kalokagathos*, Cf. GUITIÉRREZ GIRARDOT, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica – La poesía de Nietzsche*, Editorial Panamericana, Bogotá, 2000, p. 59-60. Rafael Gutiérrez se apoya, para decir esto, en la lección inaugural de Nietzsche titulada *Homero y la filología clásica* (1869). En *Aurora* menciona que la moral antigua ignora el sacrificio personal, como propone Epicteto, Cf. NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, Op. cit., p. 105.

⁷⁴ Ibid., p. 36.

Para lograr argumentar contra el cristianismo, debe eliminar la creencia en una vida después de la muerte; se debe buscar el triunfo de Epicuro. Y eso es precisamente lo que Nietzsche hace. Él elimina la visión esperanzadora de una vida beatífica después de la muerte (con Dios) y, también, una eternidad de sufrimiento (el infierno). Lo que hay es, pues, una muerte definitiva; no existe la inmortalidad, ni la beatífica ni el eterno castigo⁷⁵.

También critica lo antinatural del cristianismo en cuanto a lo sexual, en cuando a este apetito que constituye parte de la naturalidad del hombre. En este aspecto adelanta a Freud. Se pregunta Nietzsche lo siguiente: “¿No es horrible convertir sensaciones necesarias y constantes en una fuente de torturas interiores, haciendo que estas torturas interiores las sufran, de un modo necesario, todos los hombres?”⁷⁶. Estas torturas las ha practicado el cristianismo; es otro punto en contra de esta doctrina religiosa. Pero no sólo estas sensaciones (placenteras) se han convertido en torturas, sino que también el cristianismo ha minado la imaginación de las personas, pues si alguien tiene “malos” pensamientos es sólo porque se es una persona “moralmente reprobable y reprendible”.

También se rectifica, desde Nietzsche, la libertad individual. Libertad entendida como “Tener voluntad de responder sí; es mantener las distancias que nos separan; es ser indiferente a las penas, a las asperezas, a las privaciones, a la vida misma; es hallarse dispuesto a sacrificar los hombres a su causa”⁷⁷. De esa manera, “La libertad del individuo se convierte en el centro, uniéndose al hecho de que no haya verdad última con el presupuesto de la libertad. El individuo aparece como algo absoluto, como valor infinito, incalculable desde los juicios morales y ontológicos”⁷⁸. Hay que tener, para Nietzsche, que hacer uso de nuestra libertad.

Todo lo anterior lleva a lo siguiente: “Cuando, finalmente, queden destruidas todas las prácticas y costumbres en las que se asienta el poder de los dioses, de los sacerdotes y de los salvaguardadores, y muera la moral, entendida en el sentido antiguo, llegará... ¿Qué llegará?”⁷⁹. Por ello Nietzsche propondrá una nueva moral, que está volcada al fuerte, es decir, es una *moral de la fuerza*. De hecho, Nietzsche se pregunta en *El Anticristo* qué es lo bueno, y se responde así: “Todo lo que aumenta en el hombre el sentimiento de poder, la

⁷⁵ Cf. Ibid., p. 59.

⁷⁶ Ibid., p. 60.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Editores mexicanos unidos, México, 2002, p. 118.

⁷⁸ CORTINA, Adela – MARTÍNEZ, Emilio, *Ética*, Akal, Madrid, 2001 (3^a ed.), p. 89.

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, Op. cit., p. 73.

voluntad de poder, el poder mismo”. De esa manera, lo malo sólo puede ser definido así: “Todo aquello en lo que se origina la debilidad”⁸⁰. Y esta debilidad de la que habla Nietzsche no puede ser otra que el cristianismo, pues al ser la religión de la compasión, es ella quien origina la debilidad. Esa compasión, que es la marca del cristianismo, es contraria a los afectos tónicos, que fortalecen y aumentan la vida⁸¹. Hay un pasaje muy ilustrativo de nuestro autor en *La voluntad de poder o de poderío*, donde afirma lo siguiente:

¿Cuáles son nuestras valoraciones y nuestras tablas de bienes morales dignos de tal nombre? ¿Qué saldo positivo arroja su vigencia? ¿A favor de quién? ¿En razón de qué? Respuesta: para la vida. Pero, ¿qué es la vida? Urge dar una nueva y más precisa comprensión del concepto de vida. Mi fórmula es: vida es voluntad de poder⁸².

Es por ello que Savater dice sobre la moral nietzscheana lo siguiente: “*La lucha contra el formalismo moral es el combate liberador para volver a convertir la virtud en fuerza... para el fuerte*”⁸³. La fuerza es la virtud de los fuertes, como indica la misma raíz latina del término (*vis*). Según Nietzsche, la palabra *bonus* proviene de *duonus*, que a su vez procede de *bellum=duellum=duenlum*; por ello hay que regresar a lo que originalmente significa el término, hay que regresar al hombre en disputa, en constante pelea, al hombre guerrero, al hombre divisionista⁸⁴. Ese hombre que Nietzsche propone es el superhombre, el hombre superior⁸⁵. Este concepto, como se vuelve patente, sirve de orientación a toda la reflexión ética de Nietzsche. Por ello muchas veces ha sido interpretado como un ideólogo del nazismo, y más si se considera el parágrafo 272 de *Aurora*, en el que habla de las razas puras: “Las razas depuradas son siempre más fuertes y más hermosas” y “es de esperar que algún día se logre también crear una raza y una civilización europeas puras”⁸⁶.

No es esto todo lo que este pensador ha reflexionado sobre el tema de la moral. Muchos párrafos suyos contienen una porción de su pensamiento con respecto al tema, habiendo críticas certeras y ciertas, y otras que no gozan de buen tino y sin mucho

⁸⁰ Ibid., p. 289.

⁸¹ Cf. Ibid., p. 292.

⁸² NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder o de poderío*, Edaf, Madrid, 2002, Afor. 254.

⁸³ SAVATER, Fernando, *Nietzsche*, Aquesta Terra – UNAM, México, 1993, p. 152.

⁸⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 35-43.

⁸⁵ Cf. BUGANZA, Jacob, “El hombre y el superhombre en Nietzsche”, en: *Revista Sin Recreo (Revista de Pedagogía)*, No. 9, (2004).

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich, “*Aurora*”, Op. cit., p. 185.

fundamento. Sin embargo, es un filósofo con una gran influencia en nuestro tiempo y que ha tenido la atención debida, siendo motivo de reflexión de los más grandes, entre los que se cuentan Heidegger (*Nietzsche*), Bataille (*Sobre Nietzsche. La voluntad de suerte*), Foucault (*Nietzsche, Freud, Marx*), Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), Habermas (*Sobre Nietzsche y otros ensayos*) y Vattimo (*Introducción a Nietzsche*), entre otros.

7. Conclusión

Parece que se ha logrado el propósito de este ensayo, que ha sido el comentar los principales sistemas éticos de la segunda mitad del siglo XIX, centrándose en Mill, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Sin embargo, es patente que la división temporal no ha sido exacta, pues algunos de los principales trabajos examinados se publicaron poco antes de la segunda mitad del siglo en cuestión.

Las reflexiones de ellos todavía son vigentes, incluso algunas de ellas, como en Marx, reclaman hoy mayor urgencia. Por ello hay que leerlos y reflexionar sobre sus propuestas, pues tienen mucho que seguir aportando al mundo de hoy.

Sartre siglo XXI

(Lectura materialista de *L'Idiot de la Famille*)

Mariano Arias

No se es escritor por haber decidido decir ciertas cosas, sino por haber decidido decirlas de cierta manera.

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, 1948.

Me he desinvestido pero no me he exclaustrado: sigo escribiendo. ¿Qué otra cosa se puede hacer? Nulla dies sine linea. Es mi costumbre y además es mi oficio. Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré, libros; hacen falta, aun así sirven. La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre, el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo le ofrece su imagen este espejo crítico. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos. Todos los rasgos del niño, desgastados, borrados, humillados, arrinconados, dejados en silencio, han quedado en el quincuagenario”.

Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, 1964.

El presente ensayo se inscribe en el centenario del nacimiento de Jean-Paul Sartre. Las palabras primeras son de reconocimiento hacia la figura del escritor que desde la segunda mitad del siglo XX ha estado presente en los debates ideológicos, filosóficos, políticos y literarios. Hoy, a veinticinco años de su muerte, se debate en un marco diferente en muchos aspectos de la pretérita generación a la que perteneció: el presente ahora es el de la denominada globalización, el de la Unión Europea, el conflicto étnico y cultural, la caída de la Unión Soviética... y se debate, por circunstancias históricas y de progreso en un mundo que discute críticamente, y precisamente, sobre el filósofo y escritor francés.

Nos proponemos estudiar, desde las coordenadas del materialismo filosófico, los componentes filosóficos presentes en *L'Idiot de la Famille*, el último trabajo de Jean-Paul Sartre antes de su fallecimiento en 1980. Obra que es producto de una larga reflexión iniciada en su juventud con la lectura de *Madame Bovary* y latente a lo largo de su vida como escritor, para concluir en los años setenta con su publicación y en el marco de los acontecimientos revolucionarios del París de mayo del 68.

Para emprender su estudio seguiremos un orden analítico que enunciamos del siguiente modo:

- I. Proemio.**
- II. La evolución filosófica hacia *L'Idiot de la Famille*.**
- III. El psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo.**
- IV. Lo universal singular.**
- V. Realidad y ficción en *L'Idiot de la Famille*.**
- VI. Hombre Sartre / Hombre Flaubert.**

I. Proemio.

En la primavera de 1971 Sartre publica los dos primeros volúmenes de *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert*,¹ un voluminoso estudio sobre Gustavo Flaubert al que le siguió un tercer volumen al año siguiente y que como sucediera años atrás con *L'Être et le Néant*² y *Critique de la Raison dialectique*,³ la obra quedó inconclusa.

Si dejamos aparte escritos póstumos como *Cahiers pour une morale*⁴ o los diarios de guerra *Carnets de la drôle de guerre*⁵, *L'Idiot de la Famille* representa el último ciclo de la filosofía de Sartre, acaso la apuesta más arriesgada por salvarse de la literatura, de la abominable literatura de salón o del falso compromiso, y cerrar con un nuevo estilo de ejercer el oficio de escribir, hacer filosofía.

L'Idiot... no es una obra fácil, ni de mejor digestión que *L'Être et le Néant* o *Critique de la Raison dialectique* y, como veremos, emparejada de modo muy directo con *Les Mots*⁶. A la vez es una obra de extraña calificación, se diría que híbrida si tal vocablo no resultase sospechoso de infidelidad al rigor crítico desplegado: ensayo, novela, crítica literaria, metaliteratura, exposición y aplicación de principios filosóficos, etc. Bien podría ser denominada, para hablar en términos de géneros literarios, el testamento literario y filosófico, e ignorando el libro publicado años después, en colaboración con Pierre Victor *On a raison de se révolter*⁷.

¹ *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857*, Gallimard, Paris, 1971-1972.

² *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

³ *Critique de la Raison dialectique*. Précede de “Questions de Méthode”, Gallimard, Paris, 1960.

⁴ *Cahiers pour une morale* (ed. Arlette Elkaim-Sartre), Gallimard, Paris, 1983.

⁵ *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983.

⁶ *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1963. Sobre *Les Mots* consultese la excelente obra colectiva *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, bajo la dirección de Michel Contant, P.U.F., Paris, 1996. Asimismo, el estudio de Enzo Paci, “Le parole”, en “Aut Aut”, nº 82, julio de 1964, págs. 7-17.

⁷ *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974.

Pero si en verdad queremos hablar hoy de Sartre a propósito del centenario de su nacimiento (por mor de ceremonias, actos simbólicos, recuerdos y ritos constitutivos de los afectos humanos), y deseamos no sólo *recuperar* ni siquiera *superar*, ni por supuesto *dividir* a Sartre ni en dos etapas como hace Henri Lévy⁸ ni en tres etapas como podía deducirse si *L'Idiot de la Famille* se considera la última obra importante, Sartre en *L'Idiot...* se ha propuesto expresar el sentido que tiene el estudio del hombre, de *todo hombre*. Esta es la cuestión esencial para nosotros: el sentido de todo hombre, la totalización que significa la praxis, el actuar y hacer humanos en tanto el hombre es el *sujeto totalizador de la historia*. Sólo desde los parámetros ontológicos, materialistas, desde la crítica a las posiciones marxistas de los años sesenta, desde el psicoanálisis de mediados de siglo pasado y desde la trayectoria del *humanismo existencialista* puede hoy comprenderse la apuesta arriesgada que *L'Idiot...* significa para la filosofía, el alcance de la crítica al *Hombre Flaubert* desde el mapamundi desplegado por Sartre.

Sin embargo, esta obra clave para nuestro tiempo, con consecuencias literarias, filosóficas y escriturales de primer orden en el pensamiento actual plantea múltiples caras para ser sometida a un solo análisis, a una crítica extraña a la dialéctica de las Ideas.

Con tal fin estudiaremos dos niveles de análisis: por una parte un planteamiento del *estado de la cuestión*, de por sí imprescindible si se quiere alcanzar una rigurosa lectura de las tesis sartreanas; y en segundo lugar, alcanzar una crítica de la obra polimorfa sartreana que tendría su conclusión última en *L'Idiot de la Famille*, en tanto es en esta obra en donde se funde el pensamiento desplegado en la práctica totalidad de los escritos previos y fundamentalmente la noción de lo *universal singular*, noción a nuestro juicio clave en el desarrollo gnoseológico de la Idea de *Hombre* expuesta en *L'Idiot de la Famille*. Bien podemos afirmar que es posible hacer una relectura de Sartre a través de *L'Idiot de la Famille* reconociendo que la obra sartreana si concluye con *L'Idiot...* significa la *suma de la obra anterior*, como si los pasos previos mediando la narrativa, la ficción, el teatro, la crítica literaria, el ensayo, etc., hubieran sido eso, pasos que, como veremos, abrirán el camino a un empecinado fin: estudiar no sólo biográficamente la personalidad dúctil, ácida, neurótica, obsesiva, poliédrica de Gustavo Flaubert, sino alcanzar la comprensión de todo hombre en su *subjetividad* y en su significación *objetiva* histórica.

⁸ Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Grasset, Paris, 2000.

II. La evolución filosófica hacia *L'Idiot de la Famille*.

II.1. Abordar la cuestión Sartre-*L'Idiot de la Famille*, según nuestro criterio, requiere partir de un esquema materialista, más precisamente desde los presupuestos críticos del *materialismo filosófico*. Pero el materialismo objeto de nuestro estudio no es una doctrina filosófica más, inserta en otras doctrinas, o parte de una teoría; es un *materialismo* vinculado de hecho a la “conciencia filosófica”. Sólo desde este materialismo sustentado en un motor “ideológico” (en el sentido de que la filosofía trabaja con *ideas*) que tiene, como elementos firmes y como clave de bóveda la herencia pretérita de la historia de la filosofía (y no sólo de Marx, sino de Platón, Espinosa, Hegel o Kant, etc.) puede estudiarse los presupuestos del existencialismo sartreano. Filosofía materialista, pues, que sitúa *more geometrico* el pensamiento de Sartre en sus ordenadas y abscisas, para resaltar los postulados críticos deducidos de su propósito humanista de situar al Hombre en el centro de su filosofía existencial. Sólo desde este principio, creemos, puede abordarse su utilidad, en la medida que, suponemos, sea un eslabón en el presente de nuestro proyecto. Decimos eslabón por cuanto el *materialismo filosófico* recibe la herencia pretérita mientras bebe del caudal de la actividad mundana.

¿Podemos considerar estas palabras previas como un “ajuste de cuentas” con el Sartre humanista, con el antihumanista de Bariona ⁹ (ya veremos su periplo desde los años cuarenta hasta los setenta), con el heredero stendhaliano y nietzscheano, etc.? Puede ser, lo afirmaremos aunque también mantengamos que *L'Idiot de la Famille* debe ser *reescrito* en la medida que las condiciones materiales, ideológicas, hermeneúticas incluso y metodológicas han alterado el ingente material desplegado en sus tres mil páginas.

II.2. En *L'Idiot...* están presentes todas las categorías y filosofemas que Sartre ha ido desarrollando en obras anteriores, desde la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant* hasta la teoría de conjuntos prácticos que sustenta la crítica al marxismo planteada en *Critique de la Raison dialectique*:

“El Flaubert es una aplicación concreta de los principios abstractos que he ofrecido en *Critique de la Raison dialectique* para fundar la inteligibilidad de la Historia”¹⁰.

⁹ Obra teatral escrita y representada por Sartre en el campo de concentración en 1940. Reproducida en Michel Contant y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, pág. 565.

¹⁰ *On a raison de se révolter*, op. cit., pág. 77.

Puede decirse incluso, en palabras del propio Sartre, que hay una “ósmosis”¹¹ entre estas dos obras de referencia. Salvando las contradicciones y polémicas suscitadas, *L'Idiot de la Famille* se construye en sucesivas etapas desde 1943 hasta la década de los sesenta cuando Sartre dedica prácticamente todo el tiempo a su redacción definitiva¹².

Desde la aparición de *L'Idiot...* se ha incidido especialmente en las diferencias y contradicciones insuperables que separan las dos grandes obras, o *sumas* filosóficas en expresión de Claude Ambroise¹³, *L'Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Esclarecer el desarrollo del pensamiento sartreano a través de estos escritos ha llevado a algunos críticos a establecer dos grandes posiciones; por una parte a contraponer radicalmente el Sartre marxista al Sartre existencialista viendo en el *segundo* Sartre un simple cambio de discurso; por otra, a establecer el *corte epistemológico* entre los dos Sartres que frenaría la posibilidad de un pensamiento coherente. Tales posiciones extremas no dan cuenta exactamente del fondo del pensamiento existencial y marxista en su caso. Respecto a la segunda, por cuanto que el *corte* no supone en Sartre más que una transición de los filosofemas y categorías políticas —en su caso— que cierran un campo existencial. Es posible que impidan una unión entre la filosofía existencial, que se ha comportado como ideología, y la filosofía marxista, pero el terreno abonado por este salto ha integrado en un nuevo *corpus* las categorías existenciales. Nuestras posiciones por tanto están alejadas de este punto de vista, puesto que nos parecen superficiales y groseras y no descubren el hilo interno conductor. Es más, en el pensamiento de Sartre se encuentran, como veremos, suficientes resortes capaces de aclarar tales extremos y que haremos girar en torno a la Idea de *Hombre*, a su evolución.

Por ello, recurrir a un *corte epistemológico* o edificar una crítica sustentada en que el *segundo* Sartre remite al *primero* con una diferencia sólo sustancial en el lenguaje, nos parece cuando menos poco seria, salvo excepciones matizadas en su momento. Además, en estos últimos años ambas posiciones han sufrido sustanciales transformaciones, y la polémica de la década de los sesenta, quizás la más radical, ha dado paso a una crítica (ciertamente seguida por pocos adeptos) en la cual las obras

¹¹ Consultar Madeleine Chapsal *Les Ecrivains en personne*, Ed. Julliard, París, 1960. Reproducido en *Situations IX, Mélanges*, Gallimard, París, 1972.

¹² “Desde *Les Séquestrés d'Altona* no me he dedicado más que a trabajar en *L'Idiot de la Famille*”, responde en la entrevista “Sur *L'Idiot de la famille*”, en “Le Monde”, 14 mayo 1971, reproducida en *Situations X, Politique et AutoBiographie*, Gallimard, París, 1976. Consultar Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, París, 1999, en donde relata las circunstancias en las que Sartre escribió *L'Idiot de la Famille*. Asimismo, “Jean-Paul Sartre répond”, “L'Arc”, nº 30, *Sartre aujourd'hui*, 1966, pag. 87ss.

¹³ Claude Ambroise, “La cosa humana”, “Le Magazine littéraire”, nº 176, septiembre 1981.

posteriores a *Critique de la Raison dialectique* son esclarecedoras de las posiciones antropológicas de Sartre. Más bien podríamos decir que habría que considerar *La Nausée*¹⁴ como pre-existencialista y *L'Idiot de la Famille* como la obra que resuelve el postmarxismo sartreano.

Por otra parte, si se exceptúan algunos textos recogidos en *Situations I y II*, incluso *Qu'est-ce que la Littérature?*¹⁵, podría decirse que la crítica literaria ejercida por Sartre tiene como fondo el retrato y análisis de escritores y artistas, incluso de “escritores ilustres” (según la feliz expresión de Geneviève Idt¹⁶). No sólo Flaubert, Mallarmé o Tintoretto sino coetáneos como Giacometti, Gênet, Merleau-Ponty o André Gorz son estudiados por Sartre desde el punto de vista de su actividad creadora (artistas plásticos, poéticos o literarios). Tales retratos literarios, imaginarios o no han seguido un método cuidadosamente estudiado y progresivamente enriquecido, diríamos que narrados dialécticamente, en sus dos *sumas* y que concluirán en *L'Idiot de la Famille*, en donde cuaja el método y el análisis de tal suerte que los anteriores retratos no serían sino jalones en el camino que alcanzan su *cierre* en *L'Idiot...* Retratos que integran el “marco material”, entendiendo por ello lo que podríamos denominar “historia interna” e “historia externa”, una inteligibilidad comprensible desde los principios críticos de *L'Idiot...*

II.3. Para hacer efectiva críticamente la evolución del pensamiento sartreano, y siendo consecuentes con los presupuestos materialistas, los principios filosóficos sartreanos deben ser reexpuestos siguiendo las anteriores precisiones, aunque ello implique recurrir a la crítica heterodoxa¹⁷. Habrá que considerar, aparte de las obras de referencia básica, escritos posteriores y anteriores o meramente contemporáneos a las dos *sumas*. Sartre ha evocado la diferencia sustancial que ha marcado su pensamiento y que se correspondería con la categoría de lo *vivido*. Esta es la cuestión.

Mas, ¿cuál es el fundamento de la ontología sartreana, heredera crítica de Heidegger, deudora parcialmente de Husserl, anclada en el *cogito* cartesiano, así sea para superarlo?

¹⁴ *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.

¹⁵ *Qu'est-ce que la Littérature?*, Gallimard, Paris, 1948.

¹⁶ “Les vies illustres de Sartre”, “Le Magazine littéraire”, nº 192, février 1983, pág. 26-27.

¹⁷ Consultar Michel Sicard, *Entretien avec Jean-Paul Sartre*, “Obliques”, nº 18-19, *Sartre*, 1979, págs. 8-29.

Puede decirse que Sartre construye un *sujeto* sin interioridad, un sujeto que se descarna, se aísla sin sentido. Podría decirse: “Ya nos hemos librado de Proust y al mismo tiempo de la vida interior”. Diríamos más: Amiel cumpliría también con tal aserto. Es el antihumanismo, al menos el que enfrenta a Heidegger, sólo que en Sartre el sujeto sólo se entiende en relación a las cosas, al mundo exterior, al *mundus aspectabilis* diríamos desde los presupuestos del *materialismo filosófico*. Es el sujeto de los primeros escritos, el de *La Trascendence de l'Ego*¹⁸ (redactado en 1934) cuando escribe: “Toda conciencia es conciencia de algo”, o del estudio sobre Husserl:

“No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”¹⁹.

Y ello por más que Sartre prefiere no hablar de subjetividad en sentido estricto sino de “interiorización de la exterioridad”, acaso rehuyendo una caída en el positivismo literario.

En suma, la conciencia no existe en sí misma más allá de su negación, si cabe, más allá de su negatividad, nunca existe en estado puro y cristalino, necesita, pide la proyección “fuera de ella”, en el mundo. Si esta idea es la de Husserl es también la de Hegel, incluso la de André Malraux: “Un hombre es la suma de sus actos”. Más aún: está en el pensamiento de la Francia y la Europa de los años treinta (de Hyppolite, de Aron, de Kojéve, de Merleau-Ponty, de Lévy-Strauss, en suma de *L'École Normal Supérieur*, la cuna de la “intelectualidad parisina” de la época, etc.). Es la idea de que la conciencia no tiene esquinas ni recovecos, en suma, interioridad. Así, el sujeto no nace, se hace, se hace en el *proyecto* y en una *situación* determinada, desde luego marcada en el campo de la exterioridad, que es el que le da su posible sentido, su *intención*. Sin embargo, el *Ego trascendental* de Husserl es negado, no planea por encima de las conciencias ni de las cosas. Tampoco el *cogito* de Descartes escapa al control de la significación de la existencia: el sujeto cartesiano descansa sobre un mundo que no existe sin la conciencia del mundo, y el sujeto sustancial, el *ser para-sí*, no es dueño de ese “señor de la naturaleza”. En el relato *L'Enfant d'un chef* escribe: “*cogito ergo non sum*”²⁰. Así, el sujeto cartesiano es echado de su refugio. Como hizo con Husserl. Pero es también una concepción que rechaza la concepción del hombre bíblico “dueño y

¹⁸ “La Trascendence de l'Ego”, en “Recherches philosophiques”, 1936-37. Editée en Vrin, Paris, 1966.

¹⁹ “Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l’Intentionnalité”, “Nouvelle Revue Française”, LII (janvier, 1939). Reproducido en *Situations I. L'Homme et les choses*, Gallimard, 1947.

²⁰ Reproducido en *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939.

señor de la naturaleza”. Y sin embargo, el sujeto en Sartre ya es un sujeto dividido.²¹

II.4. Ya en sus primeros escritos y particularmente en *L'Être et le Néant* Sartre se propone desarrollar una filosofía racionalista de la conciencia que por más que lo desease no podía llegar a dar cuenta de la totalidad del hecho psíquico, lo que la hacía caer, inevitablemente, en el irracionalismo al no racionalizar convenientemente los procesos que intervenían “por debajo” de la conciencia, procesos que aun siendo racionales no son vividos como tales. Es lo que puede denominarse lo *vivido*. Tal noción representaría, según el propio Sartre, el salto cualitativo en cuanto “presente en sí” y “ausente de sí”²².

“Con la ayuda de esta noción —escribe Sartre—, he tratado de superar la tradicional ambigüedad psicoanalítica del hecho psíquico” (*Ibid.*).

Sartre va a denominar lo *vivido* a las zonas que corresponden a las vivencias acontecidas en el mundo psíquico, que son de algún modo “ópacas” para el hombre, para la conciencia (y que correspondería al vocablo freudiano de “inconsciente”). Aunque tal ámbito psíquico es susceptible de comprensión no lo es sin embargo de conocimiento. Será el lenguaje, en tanto hace comprensible ese ámbito, el que puede dar significado al mundo psíquico, y por extensión al proceso de la actividad del sueño. Sartre se refiere a Jacques Lacan cuando éste señala que el inconsciente se estructura bajo la forma del lenguaje, aunque Sartre considera que ese lenguaje, su forma de expresión en el inconsciente no tiene sino la estructura del sueño, o en otros términos, no tiene una clara expresión.

Es más, la concepción de lo *vivido* arrastra una situación que en Sartre marca una disposición especial: la de establecer aquello que está por debajo de la conciencia (en términos freudianos: inconsciente) y que a la vez pretende conservar esa “presencia en sí” y la “ausencia de sí” que es lo que significa la aparente irracionalidad del hecho psíquico (sinestesias, la propia corporeidad, el lenguaje, etc.).

Lo *vivido* puede ser definido entonces como el conjunto del proceso dialéctico de la vida psíquica:

²¹ Compárese esta concepción con la de M. Merleau-Ponty: Lo que el *cogito* descubre es “el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pág. 214).

²² *Situations IX, Mélanges, op. cit.*

“un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización, y una totalización que no puede ser consciente de lo que ella es. Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente la conciencia”²³.

Simone de Beauvoir se refiere a esta categoría en *La cérémonie des adieux*²⁴. En declaraciones de Sartre a Beauvoir, recogidas en la última parte del libro, Sartre declara:

“Ése es mi objetivo, probar que todo hombre es perfectamente conocible, siempre que se utilice el método apropiado y se tengan los documentos necesarios (...) Cuando muestro cómo Flaubert no se conoce a sí mismo y cómo al mismo tiempo se comprende admirablemente, indico lo que llamo lo vivido, es decir la vida en comprensión consigo misma, sin que denote un conocimiento, una conciencia ética”.

En la entrevista mantenida con Michel Contant²⁵ (y a la que se refiere indirectamente Simone de Beauvoir en la anterior cita) cuando a Sartre se le pregunta acerca de la noción de lo vivido en tanto equivalente al de conciencia responde:

“Para mí representa el equivalente de consciente-inconsciente (...) Quise dar la idea de un conjunto cuya superficie es totalmente consciente y el resto opaco a esa conciencia y, sin ser el inconsciente, se nos oculta (...) Esta noción de vivido es una herramienta de la que me sirvo pero que aún no he teorizado. Lo haré pronto. Digamos que en Flaubert lo vivido se da cuando habla de las iluminaciones que tiene y que al punto lo dejan en la sombra sin que pueda volver a hallar el camino. Por un lado, está en la sombra antes y en la sombra después, pero, por otro, existe el momento en el que vio o comprendió algo sobre sí mismo”.

El camino hacia *L'Idiot*, pues, como horizonte de nuestra reflexión lleva consigo plantear premisas fundamentales que permitan la comprensión de tal empresa que, como hemos visto, ha ocupado gran parte de la vida intelectual de Sartre²⁶. Si *L'Idiot* ha

²³*Ibid.*

²⁴ Gallimard, Paris, 1981, pág. 18-19.

²⁵ “Sur *L'Idiot de la famille*”, *op. cit.*

²⁶ En entrevista con Simone de Beauvoir, incluida en *La Cérémonie des adieux*, *op. cit.*, Sartre subraya su trabajo sobre Flaubert: “Estoy dedicado desde hace diecisiete años a una obra sobre Flaubert que no podrá interesar a los obreros porque está escrita en estilo complicado y ciertamente burgués... A ella me encuentro atado, es decir, tengo sesenta y siete años, trabajo en ella desde los cincuenta y con ella soñaba

significado, como es nuestra tesis, su obra definitiva y la que de algún modo puede dar la clave de su pensamiento, ella es resultado lógico de los embates filosóficos, políticos y existencialistas que han protagonizado la vida intelectual de Sartre. Incluso la ausencia de una *filosofía moral sistematizada*, y prometida desde el final de *L'Être et le Néant*, en los años cuarenta, no es óbice para que considerado como *filósofo moral*, Sartre haya expuesto en sucesivos textos posteriores sus principios morales²⁷.

Por tanto, emprender su estudio quiere decir, a nuestro juicio, que las referencias deben sostenerse en dos pilares fundamentales: por una parte la sucesiva implantación del método denominado por Sartre “Psicoanálisis existencial”, y por otra el método “progresivo-regresivo”. Tales pilares tienen que ver, se corresponden de hecho, con la implantación del existencialismo como ideología y con lo que el propio Sartre denominará *existencialización del marxismo*. De ahí que el estudio de estos presupuestos se imponga como paso previo a un estudio formal de *L'Idiot*.

III. El Psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo.

III.1. Si la categoría de *lo vivido* a la que hemos hecho referencia es, a juicio de Sartre, el momento clave en el ínterin de su evolución hacia *L'Idiot*, en *L'Être et le Néant* y en *La Nausée* Sartre se propuso estudiar cómo la libertad era el único fundamento, el único origen y cómo mi cuerpo, mi situación en el mundo se explican en última instancia a la luz de mi proyecto en un ser-en-el-mundo. Ser para-sí, proyecto, situación y libertad: cuatro vocablos presentes desde los inicios de la filosofía existencialista y adscritos a facticidad, contingencia, alienación, objetivación, al ser para

desde mucho antes... Mientras escribo sobre Flaubert, soy un *enfant terrible* de la burguesía que debe ser recuperado”.

²⁷ Sobre los *Cahiers pour une morale*, textos póstumos publicados en 1983, consúltese la nota del editor italiano: “Tenemos aquí una obra deliberadamente y no accidentalmente abandonada por el Autor. [...] Aun abandonada y rechazada quizás en su diseño general, permanece inutilizada, ya que muchas de las ideas expresadas en los *Cuadernos* aparecen esparcidas en otras obras sartreanas de esa época, y todo su incesante trabajo acerca de la posibilidad de la moral, se encuentra, aunque con el intento paradójicamente invertido de mostrar la imposibilidad de la Moral, en el *Saint Gênet, comediante y mártir*, para el que Sartre empieza a trabajar poco de tiempo después”. “Nota del editor”, en Jean-Paul Sartre, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991, pag. III. Cf. asimismo S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, París, 1960; Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, París, 1963, para la reconstrucción del periodo de redacción de los *Cahiers*, y Jean-Paul Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, en *Situations X Politique et Autobiographie*, Gallimard, París, 1976 ; Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des Adieux*, op. cit.; Jean-Paul Sartre et Michel Sicard, *L'écriture et la publication*, in “Obliques”, op. cit., pág.14. cfr. Michel Contat, *Enquête en cours sur un livre inexistant. Genèse d'un inédit de Sartre*, en “Leçon d'écriture”, Minard, París, 1985.

otro, que constituye, además, parte del carácter de mi libertad y de mi carácter. Una cita pertinente puede dar cuenta de este camino iniciado en los años cuarenta:

“Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los seres aparecen, se dejan *encontrar*, pero jamás se les puede *deducir*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una imagen falsa, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, por consiguiente la gratuitad perfecta. Todo es gratuito, ese jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando uno cae en la cuenta de ello se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, como el otro día en el ‘Rendez-vous des Cheminots’: he aquí la Náusea”²⁸.

El para-sí en Sartre surge como nada desde lo que denomina “fondo de mundo”. Se construye desde la facticidad, como opuesto al en-sí, y en cuanto éste ya no es conciencia sino ser cerrado y opaco. Será la “nada” la que separa a ese para-sí del ser en-sí de donde surge; “nada” que no es sino la libertad. Será esa posibilidad para la realidad, escribe Sartre en *L’Être et le Néant*, “de segregar una nada que lo aísla la que hasta ahora se ha denominado libertad”

El para-sí o sujeto se encuentra enraizado desde su origen en la alteridad, es estable fuera de sí mismo, en la realidad, ahora entendida como Naturaleza o como mundo (más adelante hablaremos de la consideración de Naturaleza y Mundo). El para-sí, en este sentido, necesita fundarse, ser causa de si, o en otras palabras recuperar aquella unidad original, anular la distancia del Otro.

Es entonces cuando el “Psicoanálisis existencial” se erige como el método que Sartre introduce para estudiar al sujeto, al hombre desde ese *deseo de ser*, desde ese *deseo de ser causa de sí* para anular la facticidad originaria, para ser objeto petrificado, cosa, puro existir y ser a la vez.

Incluso frente a Heidegger Sartre considerará que

²⁸ *La Nausée*, op.cit., pá. 185.

“la existencia del otro tiene la naturaleza de un hecho contingente o irreductible. Uno se encuentra con el otro, no lo constituye”²⁹.

Si ésta es una condición necesaria para aprehender el problema del otro, para salir de la posición solipsista, se impone, según Sartre, que mi relación *a otro* sea fundamentalmente una relación “de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento”³⁰. Es más, tal dialéctica existencialista subrayará que la forma elemental de mi relación con el otro es una negación en la medida que el otro es el yo que no es yo, aunque una negación que no es exterior sino interior por cuanto establece la

“distinción original de otro y de mí mismo en la medida exacta en que me determina por otro y determina a otro por mí”³¹.

El ser para otro marcará de este modo el límite de mi libertad y la mirada será una de las variadas formas de relación entre Yo y el Otro, mirada que modifica el sujeto. Y ello por cuanto el problema es el de la relación constitutiva del para-sí como ser-para-otro. Y a tal fin la mirada aparece en primer lugar como “congelando” en objeto al ser mirado, mi yo.

“El otro, al surgir, confiere al para-sí un ser-en-sí-en-medio-del-mundo como cosa entre las cosas. Esta petrificación por la mirada del otro es el sentido profundo del mito de la Medusa”³².

Máxime cuando respecto del otro soy un ser que encuentra en medio del mundo unas cualidades, valores, virtudes y vicios encerrados en un deseo aprisionado a un proyecto y con un destino. Es por tanto ante la mirada del otro mi libertad se aliena, aunque el otro sea el mediador indispensable entre *yo* y *yo mismo*³³ y necesite del otro para captar indispensablemente todas las estructuras del ser. “Yo soy como él me ve”³⁴. Concepción que remite al Hegel del “yo soy un ser para sí que es para sí únicamente por otro”³⁵. En suma, la definición de Sartre se dirige a considerar al conflicto como el

²⁹ *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 307.

³⁰ *Ibid.*, pág. 300.

³¹ *Ibid.*, pág. 288.

³² *Ibid.*, pág. 502.

³³ *Ibid.*, pág. 276. Cf. Asimismo Simone de Beauvoir, “Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme”, (“Les Temps Modernes” 10:114-115 (June-July, 1955) 2078), en donde se hace una defensa de la filosofía de la existencia de Sartre frente a las objeciones de “Filosofía del sujeto”.

³⁴ *Le sursis*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 320.

³⁵ Hegel en *Fenomenología del Espíritu*, citado por Sartre: *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 293.

sentido original del ser-para-otro³⁶ traducido en *Huis-Clos*³⁷ por “el infierno son los otros”. Relación que en primera instancia se apoya en la dialéctica del amo y del esclavo expuesta por Hegel y que en *L'Être et le Néant* ocupa un puesto representativo. El otro se encuentra, pues, ligado a las cosas externas:

“se me presenta y se presenta a él mismo como *inesencial*. Es el *Esclavo* y yo soy el *Amo*”³⁸.

Y el carácter de la relación se acentúa ante la sensación de “estar de más” respecto a un mundo habitado por los *otros*. Mis relaciones con los otros por tanto se clasificarán en relaciones concretas a través del amor, del odio, de las relaciones sádicas o del masoquismo, en fin, a través de nosotros.

Por tanto, respecto del Otro, dirá Sartre, me encuentro ante una libertad que aspira a reconocerse en él: soy considerado como esencia aunque se me niega la libertad. La alienación perpetua en la que se encuentra el ser respecto de los otros y del exterior parecería querer ser asumida por ese ser. *L'Être et le Néant* al estudiar la libertad como fundamento último de la acción demuestra, según André Gorz:

“la posibilidad en principio de una reconquista sobre la alienación en su dimensión subjetiva, al mismo tiempo que fundamentaba la posibilidad formal de esta alienación”³⁹.

III.2. *L'Être et le Néant* finaliza con el estudio del psicoanálisis existencial en cuanto método que delimitará el estudio del proyecto existencial originario de la persona humana a partir de la ontología desplegada. El Otro, siguiendo las anteriores reflexiones, sería ese *alter ego*, como diría muy exactamente Jean Hyppolite⁴⁰.

“En la reflexión, escribe Sartre, el para-sí se ve casi conferir un exterior a sus propios ojos, pero este exterior es puramente virtual. Veremos después al ser-para-otro realizar el bosquejo de este exterior”⁴¹.

³⁶ *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, pág. 431.

³⁷ *Huis-Clos*, Gallimard, Paris, 1945.

³⁸ *Op. cit*, pág. 293.

³⁹ *Le socialismo difficile*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, pág. 229.

⁴⁰ “La libertad en J.-P. Sartre”, en el libro colectivo *Dialéctica y Libertad*, Fernando Torres editor, Valencia, 1976, pág. 67.

⁴¹ *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, pág. 196.

Mas las relaciones con el otro ocupan un lugar dentro del proyecto de ser fundamental, un lugar comprendido dentro de la dialéctica del para-sí, y el psicoanálisis existencial pretende estudiar y clasificar los fines del hombre (Sartre diría la realidad humana). El libre proyecto, implícito en la acción del sujeto será el impulso por el cual el para-sí se arroja hacia su fin, siendo este impulso una perspectiva del para-sí. De lo que se trata será justamente de desarrollar este fin en cuanto forma parte de la “subjetividad absoluta”.

III.2.1. El análisis psicológico emprendido por Sartre para fundamentar su “Psicoanálisis existencial”, si se tienen presentes los principios de su ontología fenomenológica, es crítico respecto de la psicología, tanto de la freudiana como de la empírica. Por una parte critica el error sustancialista de creer hacer inteligible al hombre por sus deseos desviando la atención de una trascendencia. Siendo necesario no considerar a los deseos

“como pequeñas entidades psíquicas que habiten la conciencia: son la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia *de algo*”⁴².

El otro error consistiría en reducir la “personalidad compleja de un adolescente a unos cuantos deseos primarios”. Paul Bourget⁴³ refiriéndose a Gustave Flaubert escribe:

“La abstracción, los deseos abstractos, la satisfacción simbólica en lecturas escogidas, etc. amparados y sostenidos en una exaltación permanente serán las bases primarias de la génesis de la actividad literaria de Flaubert”.

Frente a este criterio Sartre se exalta. El texto de Bourget reproducido en *L'Être et le Néant* da la medida de la exposición y crítica del psicoanálisis existencial. Al decir de Bourget:

[Flaubert] “parece haber conocido como estado normal, en su primera juventud, una exaltación continua producto del doble sentimiento de su grandiosa ambición y de su fuerza invencible... La efervescencia de su sangre joven se convirtió, *pues*, en pasión literaria, como acontece hacia la

⁴² *Ibid.*, pág. 643.

⁴³ *Essais de psychologie contemporaine: Gustave Flaubert*, 1883.

edad de dieciocho años a las almas precoces que encuentran en la energía del estilo o en las intensidades de una ficción el modo de engañar esa necesidad, que los atormenta, de mucho actuar o de sentir en exceso”.

Tal análisis psicológico pierde toda su fuerza cuando se lo considera al amparo del postulado de subordinación de un hecho individual a leyes abstractas y universales (“La necesidad de sentir en exceso”) puesto que según Sartre esto es lo que en verdad se trataría de demostrar.

Es cierto que se exige un irreductible (del tipo: es ambicioso, temperamental, etc.) pero es necesario que sea *verdaderamente* irreductible y evidente

“y que no se ofrezca como el postulado del psicólogo y su negativa o incapacidad a ir más lejos, sino que, al ser verificado, produzca en nosotros un sentimiento de satisfacción”⁴⁴.

Negando el reduccionismo psicologista y empirista y afianzándose en una fundamentación “preontológica” de la realidad humana es posible entonces alcanzar la unidad que es el ser del hombre por rechazo al olvido del hombre, de lo personal que siempre encierra la acción humana:

“*Ser*, para Flaubert como para cualquier sujeto de ‘biografía’, es unificarse en el mundo”⁴⁵.

Lo que se exige, por tanto, y siguiendo el argumento sartreano, es que la investigación nos revele la unificación de un *proyecto original*, proyecto que se observa en cada una de las tendencias. El problema puede ser planteado en los siguientes términos: la persona humana es una totalidad y de ningún modo se puede suponer que es posible intentar “recomponerla” mediante la suma de tendencias o inclinaciones parciales de la personalidad, puesto que en cada inclinación o tendencia va expresada la totalidad de esa persona. Esta será la primera de las bases del psicoanálisis existencial. Su objeto será descifrar los comportamientos empíricos del hombre:

“Su punto de partida es la *experiencia*; su *punto de apoyo* la comprensión

⁴⁴ *L’Être et le Néant*, op. cit., pág. 647.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 648.

preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana”⁴⁶.

Psicoanálisis que como veremos se sustenta en los análisis que Sartre elabora en el caso de Charles Baudelaire, Jean Gênet o Gustave Flaubert y que conforman las finas *capas* de lo que a nuestro ojuicio no es sino un corpus de estudios antropológicos.

Bástenos decir que el psicoanálisis existencial desde la fenomenología y la ontología desarrolladas en *L'Être et le Néant* se proponía, como hemos visto, comprender la elección original *de ser*, o lo que es lo mismo, encontrar los fines últimos. Sin embargo, tal método, concebido como el desvelamiento minucioso de la personalidad en el plano de la acción y de la libertad, hará surgir las motivaciones del sujeto sobre el *medio* que le rodea. Pero en modo alguno los resultados, calculados sobre el *individuo* pueden servir para otro individuo o para ese individuo en un momento distinto de su historia. Sobre todo este método no es la salvaguarda del individuo ante los análisis pertinentes que se realicen sobre él: sirven en el *instante* en que se realice; con otras palabras, tal método está

“destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es”⁴⁷.

Es más, las informaciones que la ontología sustenta acerca de las conductas y el deseo le sirven a Sartre como principios al psicoanálisis existencial. Fijémonos en una de las categorías más interesantes para nuestro propósito: el deseo. El deseo, o lo que es lo mismo la *falta de ser*, en cuanto tal está en relación sobre el ser del cual es falta. Este ser no es otro que el *en-sí-para-sí*, es decir,

“la conciencia hecha sustancia, la sustancia hecha causa de sí, el Hombre-Dios”⁴⁸.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 656.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 662. Ver asimismo Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Jean-Paul Sartre*, Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1960. Jeanson escribe respecto del psicoanálisis existencial: “No basta (...) mostrar que la realidad humana está siempre comprometida en el impulso de un libre proyecto fundamental. Es necesario aún determinar qué tipo de relación con el ser pone ese proyecto como fin. Aquí es donde interviene el psicoanálisis existencial” (pág. 255). Y más adelante: “La diferencia esencial —que acaba, por lo demás, de caracterizar para nosotros el psicoanálisis existencial— reside en el hecho de que éste se guiará no ya sobre tendencias secundarias como la sexualidad o la voluntad de poderío sino sobre la relación fundamental de la realidad humana con el ser, sobre su manera de ser frente a este ser (pág. 258).

⁴⁸ *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 663.

Pero el hombre *no es*, y la realidad humana es entonces puro esfuerzo por hacerse Dios. El deseo expresa la relación existente entre el hombre con los objetos y en este sentido forma parte del Ser-en-el-Mundo. La ontología no puede sino descubrir el deseo como *deseo de ser*, “como libre falta de ser” y el psicoanálisis existencial adquiere de este modo el cometido fundamental de encontrar, mediante los proyectos empíricos, la forma especial y original que tiene cada sujeto de elegir su ser. He aquí pues, el camino abierto para el encuentro con el Gustavo Flaubert *imaginario* y a la vez *real*, singular y universal estudiado por Sartre en *L'Idiot de la Famille*. Pero también el anuncio de su encuentro con el materialismo histórico, con la fundamentación de la Razón dialéctica, o lo que es lo mismo, la constitución del otro método que le servirá para apuntalar, junto al psicoanálisis existencial el edificio de *L'Idiot de la Famille*, la personalidad de Gustavo Flaubert.

III.3. Por tanto, en la evolución de *L'Être et le Néant* a *Critique de la Raison dialectique*, se aprecia la apertura de un ciclo que Sartre propone como campo de estudio abierto con el establecimiento del *método progresivo-regresivo*. A su vez podemos deducir que el proyecto de *L'Idiot de la Famille* alcanzará su diseño cerrado cuando se sitúe en el territorio del materialismo histórico, más precisamente en el *materialismo filosófico*. Sólo desde las Ideas desplegadas en *Critique de la Raison dialectique* se puede entender el cambio emprendido por Sartre: del *solipsismo* al *grupo*, al *colectivo*, desde el *para-sí*, al *ser-para-otro* ahora entendido como el despliegue del hombre en un *mundo circundado por la naturaleza*. De hecho, Sartre lo subraya en estos términos:

“Para mí, *L'Être et le Néant* representaba la captación de una conciencia, de sus raíces, de sus estructuras y su naturaleza, y la *Critique de la Raison dialectique* representaba la aparición de los grupos, la aparición de los hombres constituidos como tales. Y el *Flaubert* representaba el estudio de una persona humana particular”⁴⁹.

III.3.1. En *Critique de la Raison dialectique* el hombre ya no es proyecto de ser Dios, esa entidad en-sí/para-sí, ese proyecto inabordable e imposible de *completude* (para emplear un neologismo existencialista). Por el contrario, el hombre ahora será justamente el *proyecto de ser hombre* envuelto en una sociedad en donde las

⁴⁹ “Obliques”, *op. cit.*, pág. 21.

“necesidades” conforman la situación y el deseo de ser. Adviértase ahora el cambio de sentido respecto del “metafísico” *para-sí* de *L'Être et le Néant* cuando en *Critique de Raison dialectique* Sartre subraya que

“el hombre es el ser en virtud del cual (de la praxis del cual) el hombre es reducido al estado de objeto de uso”⁵⁰.

Tal método será investido de eficacia en tanto nace del acercamiento y reflexión sobre la Razón dialéctica, su piedra angular, frente al momento de la razón analítica, de la crítica al materialismo histórico, al marxismo de los años cincuenta. Una cita nos permitirá aclarar la posición de Sartre⁵¹:

“Entendámonos: el marxismo, como cuadro formal de todo el pensamiento filosófico actual, es insuperable. Yo entiendo por marxismo el materialismo histórico, que supone una dialéctica interna de la historia, y no el materialismo dialéctico, si se entiende con esta expresión esa fantasía metafísica que imagina descubrir una dialéctica de la naturaleza. Esta dialéctica de la naturaleza, en efecto, *puede* existir también, pero es preciso reconocer que no poseemos de ella ni siquiera la más pequeña prueba. Así, el materialismo dialéctico se reduce a un vano discurso, lleno de pompa y debilidad, sobre las ciencias físico-químicas y biológicas; al menos en Francia, esconde el más banal mecanicismo analítico. Por el contrario, el materialismo histórico —en cuanto afirma directamente el origen de toda dialéctica: la praxis de los hombres gobernados por su materialidad— es, al mismo tiempo, la experiencia que todo el mundo puede tener (y tiene) de la propia *praxis* y de su alienación y, al mismo tiempo, el método reconstructivo y constructivo que permite tomar la historia humana como totalización en curso. Así, el pensamiento de la existencia vuelve a encontrarse en seguida arrojado al proceso histórico y no puede comprenderlo sino en la medida en que el conocimiento dialéctico se muestra como conocimiento de la dialéctica”.

La supuesta involución del marxismo lleva a Sartre a plantear su proyecto de “existencializarlo”. Posición que se puede rastrear en los primeros escritos de Sartre de

⁵⁰ *Op. cit.*, pág. 749.

⁵¹ “Lettre de Jean-Paul Sartre a Roger Garaudy”, en Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, París, PUF, 1961, pág. 112.

los años treinta, cuando, por ejemplo, en *La Trascendence de l'Ego* escribe:

“Me ha parecido siempre que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige en modo alguno como fundamento ese absurdo que es el materialismo metafísico”⁵².

Sartre se desmarca con la “integración” del existencialismo en el materialismo histórico tanto del hiper-empirismo y del positivismo como del estructuralismo y el sociologismo americano representado en su momento por Kurt Lewin o Kardiner. Su posición queda expuesta cuando apuesta porque la *totalización* dialéctica debe contener tanto los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad como las categorías económicas⁵³, situando al agente o al acontecimiento en relación con el conjunto histórico definiéndolo respecto del porvenir y respecto del presente.

Evidentemente Sartre (es necesario recalcar justamente este aspecto) realiza el ataque a un marxismo que es caricatura de un marxismo no dogmático, como corresponde al que se adscribe el Partido comunista francés, marxismo dogmático vinculado al *Diamat* (al texto, por ejemplo, de Josep Stalin *Materialismo Histórico, materialismo dialéctico*). La crítica se sitúa frente a este materialismo determinista (denominado de distintos modos en diferentes momentos de los escritos sartreanos: “materialismo idealista”, “materialismo metafísico”, “marxismo esclerotizado”, etc.) al cual denomina de *mala-fé* siguiendo los presupuestos de *L'Être et le Néant*, mas dejando fuera de su crítica fuerte al materialismo de Marx. Ante este materialismo que es un vano intento de huir ante la angustia, es posible reducirlo al *espíritu de seriedad* y que no es más que el intento de *cosificación* de lo humano o, lo que es lo mismo, hacer de la *conciencia* un producto de la *materia*. De ahí que esta primera crítica no sea más que el primer ajuste de cuentas de Sartre ante un materialismo que no procura cimentar una filosofía revolucionaria que tiene todas las soluciones escritas en “el libro de la Ciencia”.

Sin embargo la polémica de estos años entre Sartre y el marxismo se centra en el plano ontológico, en mantener frente a la crítica del materialismo dialéctico su posición de fundamentación dialéctica de la historia, excluyendo de la naturaleza el principio de contradicción, de dialéctica. Posición crítica de Sartre, mantenida en *Critique de la Raison dialectique* y en el debate con Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean Orcel y Jean

⁵² *Op. cit.*, p. 123.

⁵³ *Critique de la Raison dialectique*, *op. cit.*, pág. 118.

Pierre Vigier en *Marxisme et Existentialisme*⁵⁴, y que no da cuenta de la superación del idealismo sustentada en su ontología del *ser para sí* (absoluta libertad, contradicción interna y *nadificación, néantisation*) o lo que es lo mismo, superar la oposición *dialéctica de la Historia/dialéctica de la Naturaleza* por más que en el *cogito* se inserte el colectivo, el grupo.

III.3.2. Precisemos: no será hasta la década de los setenta cuando Sartre⁵⁵ matice su crítica al marxismo, en la que puede ser considerada una superación de ciertos principios marxistas por lo demás en modo alguno sistematizados. En la entrevista de Jane Friedman⁵⁶, por poner un significativo ejemplo, Sartre se expresa en este tono:

“Ya no soy marxista a pesar de que he estado fuertemente influenciado por el marxismo. El marxismo tiene un modo de explicar al hombre —como un producto de su sistema económico— que no corresponde con lo que yo creo. Pienso que existe la libertad individual y debe formar la base de la verdadera revolución”.

La alternativa de Sartre parece entonces situarse en otro contexto, de ahí que en los últimos años de su vida se haya separado de sus (llamémoslas así) posiciones filomarxistas como se puede constatar en *Poder y Libertad*, la serie de entrevistas mantenidas con Pierre Victor. Asimismo en 1975 declara frente a su opinión de 1960 de que “el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo”⁵⁷:

“Pienso que hay aspectos esenciales del marxismo que perduran: la lucha de clases, la plusvalía, etc. Es el elemento de poder contenido en el marxismo lo que ha sido recogido por los Soviéticos. En tanto que filosofía del poder, pienso que el marxismo ha dado su medida en la Rusia soviética. Estimo que hoy, como intenté decirlo un poco en *On a raison de se révolter*, es otro pensamiento el que hace falta, un pensamiento que tenga en cuenta el marxismo para superarlo, rechazarlo y recobrarlo, comprenderlo en sí. Es la condición para llegar a un verdadero socialismo. Creo haber indicado, junto con otros muchos que lo piensan hoy, las vías para ese superación”⁵⁸.

⁵⁴ Librairie Plon, Paris, 1962

⁵⁵ Cf. Mariano Arias, “Jean-Paul Sartre vivo”, “El Basilisco”, nº 11, 1980, págs. 35-47.

⁵⁶ “Newsweek”, noviembre 10, 1975.

⁵⁷ “Questions de méthode”, *op.cit.*

⁵⁸ “Autoportrait aux soixante-dix ans”, entrevista de Michel Contant, reproducida en *Situations X, op. cit.* pág. 193.

III.3.3. El método progresivo-regresivo se propone, a la luz de la crítica al marxismo, a la Razón dialéctica, por supuesto, como hemos visto, alcanzar la comprensión del hombre ahora *lanzado hacia los otros*, en el campo de los *conjuntos prácticos*. Tal método, además, deberá incluir en el vaivén de su investigación la biografía,

“profundizando en la época, y la época profundizando en la biografía. Lejos de integrar inmediatamente una en otra las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por él mismo y ponga un término provisional en la búsqueda” (*Ibid.*).

Mas tal apuesta analítica y dialéctica no está exenta de la crítica a la Razón dialéctica, al marxismo esclerotizado, que Sartre resume en *Critique de la Raison dialectique* en frases del siguiente estilo y tono:

“Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe duda; pero no todo intelectual pequeño-burgués es Valéry. La insuficiencia eurística del marxismo contemporáneo se encierra en estas dos frases”⁵⁹.

Y, a propósito de Flaubert:

“Es la obra o el acto del individuo lo que revela el secreto de su condicionamiento. Flaubert, con su decisión de escribir, nos descubre el sentido de su temor infantil de la muerte, y no a la inversa. Habiendo desconocido estos principios, el marxismo contemporáneo se ha cerrado la posibilidad de comprender los significados y los valores”⁶⁰.

Por lo demás, precisemos que el despliegue metodológico emprendido en *Critique...* establece la pertinencia de un método encajado en un sistema que necesariamente debe incluir un momento *analítico* y otro *regresivo*, puesto que el *progreso* se alcanza agotando la singularidad histórica del objeto. Y en este estadio sólo se alcanzarán descubrimientos orientativos parciales, partes del todo, aspectos que conformarán sólo más tarde el proceso de inteligibilidad total.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 44

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 95-96.

El ejemplo predilecto de Sartre —ya desde *L'Être et le Néant*— es como hemos visto Flaubert, y como estudiaremos más adelante el conjunto de significaciones que ofrece tal análisis enriquecerá el progreso del método. Establezcamos algunas de las conclusiones:

La primera parte del método, el *regresivo*, sólo alcanza a descubrir una jerarquía de significaciones que Sartre denominará heterogéneas: Madame Bovary, la “femineidad” de Flaubert, la infancia en un edificio del hospital, las contradicciones de la pequeña burguesía contemporánea, la evolución de la familia, de la propiedad, etc., etc.⁶¹. Se tiene efectivamente un movimiento dialéctico, pero habrá que aplicar el método *progresivo* para descubrir en él el movimiento mismo, el proyecto que permita la objetivación final, la singularidad rica y apreciada que hará posible escribir la obra *Madame Bovary* y no, pongamos por caso, *El Quijote*. En una palabra, descubriendo el movimiento mismo a veces será necesario realizar nuevamente un momento *regresivo* en tanto el análisis *progresivo* puede sufrir alteraciones a causa de los instrumentos colectivos. Así, la vuelta a la *biografía*⁶² aprecia y confirma en su caso las primeras hipótesis y descubre la singularidad final. El método entonces adquiere finalmente su estructura orgánica definitiva: es un *método regresivo-progresivo y analítico-sintético*. El hombre y su tiempo quedan integrados en la totalización dialéctica cuando se ha mostrado “cómo supera la historia esta contradicción”. La postura de Sartre en este punto es contundente en su reivindicación del materialismo histórico —y en su concepción de la Historia— ayudado por su método y aplicado a *L'Idiot de la Famille*:

“A causa del éxito que tiene en su época, Flaubert ve cómo le roban la obra, no la reconoce, le resulta extraña: de pronto pierde su propia existencia objetiva. Pero al mismo tiempo su obra alumbría a su época con una nueva luz; permite que se haga una nueva pregunta a la Historia: ¿cuál podía ser, pues, esta época para que reclamase ese libro y para que encontrara en él erróneamente su propia imagen?”⁶³.

III.3.4. De hecho Sartre subvierte el orden hegeliano⁶⁴. Al plantear su crítica de la Razón dialéctica presenta el eje de su sistema (en contraste con el humanismo

⁶¹ *Ibid.*, pág. 128.

⁶² Entendemos aquí por “biografía” los aspectos no tanto subjetivos del sujeto como su praxis individual, el sujeto singular.

⁶³ *Ibid.*, pág. 95.

⁶⁴ Para un desarrollo más pormenorizado de estas cuestiones puede consultarse Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, cap. IV, Taurus, Madrid, 1972. La crítica a Sartre puede ser planteada en estos términos: “Mi conciencia es una parte del mundo natural, incluido mi cuerpo” (*Op. cit.*, pág. 412).

subjetivista de Althusser, también con la dialéctica de la primacía superestructural presentada por Fulvio Papi). Hegel había diseñado su sistema organizado (desde los presupuestos del *materialismo filosófico* que adoptamos) en el plano “ontológico-especial, o lo que es lo mismo, Hegel dividiría la realidad en dos amplios territorios: la *Naturaleza* y el *Espíritu*. El *Espíritu*, a su vez, quedaría subdividido en *Espíritu subjetivo*, *Espíritu objetivo* y *Espíritu absoluto*.

La “vuelta al revés” (*Umstülpung*) planteada por Marx no significa sino la alteración sustancial de las implicaciones que afectan al materialismo dialéctico, entre la *Naturaleza* y el *Espíritu* así como las relaciones entre el *Espíritu Objetivo* y *Espíritu Absoluto*. Sartre se propondría, a la luz de este esquema marxista-hegeliano, alterar la dialéctica hegeliana proponiendo la clásica identificación de la “cabeza” con el “*Espíritu absoluto*”, los “pies” con el “*Espíritu objetivo*”, desconectándolo con el “*Espíritu subjetivo*”. Tal hecho dejaría libre el principio fundamental del “humanismo” en su trasposición al “espíritu subjetivo”; humanismo que Sartre encierra, claro está, en un “subjetivismo” que tiende a ir más allá del *cogito* :

“Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir, como un conjunto de reacciones determinadas... el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia”⁶⁵.

El materialismo dialéctico, desde estos planteamientos, y fundamentado por Engels (y se puede suponer que bajo el control intelectual del propio Marx aunque no hubiera participado en el parte del *Anti-Dühring* ni en la *Dialéctica de la Naturaleza*) tendería a derivar hacia cierto naturalismo. En las diversas concepciones que tal *Umstülpung* ha planteado en la comunidad “marxista” es donde se pueden encontrar distintas posiciones, ya sean subjetivistas, voluntaristas o metafísicas. Interpretaciones que tendrían que ver con algunos o con todos los ejes del sistema hegeliano, según el orden moral de valores y el ámbito cultural que corresponde al “espíritu objetivo”.

En realidad, desde el *materialismo filosófico* la *Naturaleza* se contempla no como una determinación o conformación del *sujeto*, hecha a la medida del *hombre* (como sucede en Kant y su empeño en construir una “Metafísica de la Naturaleza” en la

⁶⁵ *L'Existentialisme est un Humanisme, op. cit.*

línea de Aristóteles y la tradición escolástica); ni tampoco la recíproca constituiría una salvaguarda de la entidad humana. La Naturaleza no es entonces sino un mito y el Género humano no ocupa ningún lugar de privilegio en el Cosmos, Universo, Mundo o Naturaleza, simplemente hay *naturalezas* (con minúsculas), pero también se rompe la unidad del Género humano en tanto sólo cabe hablar de “Hombres” encajados en civilizaciones y sujetos al desarrollo y transmisión cultural mediando procesos, proyectos, establecidos en el “hacer” y en el “tener” en función del orden de regulación de “hombres” anteriores a su propio presente histórico.

IV. Lo universal-singular

IV.1. *L'Idiot de la Famille* marca las pautas de un análisis que podíamos denominar el estudio del hombre bajo el punto de vista de lo *universal singular*. Concepto que se inserta en el marco de la última trayectoria filosófica sartreana, y permite una nueva comprensión de la metodología empleada, ampliando el campo de investigación, por más que el método “se hace en el trabajo mismo a fin de obedecer a las exigencias de su objeto”⁶⁶.

Y aún es más explícito en este extremo:

“Ocurre que un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un *universal singular*; totalizado y por eso mismo universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado de manera simultánea desde los dos extremos”(*Ibid.*).

Señalemos las peculiaridades de esa trayectoria, advirtiendo que los conceptos arrastran detrás de ellos totalidades más amplias que desembocan inexcusablemente en la percepción de la “singularidad” del hombre. Singularidad *inseparable* de la historia, entendida como el decurso de las singularidades en el ámbito construido con los otros y en tanto integran conjuntos históricos:

“Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al

⁶⁶ *L'Idiot de la Famille*, T.I, *op. cit*, Prólogo.

mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”⁶⁷.

Es la dialéctica de los conceptos la que ha proyectado, a nuestro juicio, obras como *L'Être et le Néant*, pero también las obras filosóficas complementarias, y anteriores a ella, *L'Imagination*, *L'Imaginaire*⁶⁸, etc. Principio éste que ha permitido en su caso la crítica del psicoanálisis freudiano, el desarrollo al final de *L'Être et le Néant* del psicoanálisis existencial y el *método progresivo-regresivo* complementario desplegado, tal como hemos estudiado, en *Critique de la Raison dialectique* y que ha abierto las posibilidades de investigar la “singularidad” y “universalidad” humanas en el caso de Charles Baudelaire, Jean Génét, Maurice Merleau-Ponty, Gustave Flaubert o el mismo Sartre en su autobiografía *Les Mots*. Va a ser en este terreno donde la antropología existencialista cumple la función real (permítase la expresión) de extrema y sugestiva importancia a la hora de delimitar los presupuestos sartreanos en *L'Idiot de la Famille*.

Antropología que en Sartre no es disonante de las tesis expuestas en *Qu'est-ce que la littérature?* por cuanto sigue manteniendo la *palabra* como *acción*, el compromiso del escritor, ineludible, incapaz de considerarse inocente frente a los acontecimientos del mundo y abocado a transformar las *situaciones*. Todo hombre es, desde su punto de vista, una “libertad en situación”, un proyecto abierto al porvenir en tanto se escribe para los otros y su escritura se dirige a otras libertades, y en tanto

“no es libre de no elegir: está comprometido, hay que apostar, la abstención es una elección”⁶⁹.

Tesis éstas que van a estar presentes, de un modo o de otro, en la singularidad del personaje estudiado, en las sucesivas biografías que componen su trayectoria literaria y que trataremos de analizar en sus extremos más rigurosos, teniendo presente incluso las relaciones estrechas que mantienen las obras de “ficción estricta”, novelas y relatos (*La Nausée*, *Le Mur*, etc.) con su proyecto y escritura autobiográfica.

⁶⁷ *Saint Génét, comédien et Martyr* (*Oeuvres complètes de Jean Génét*, T.I), Gallimard, Paris, 1952, pp. 288-289. En un principio había sido previsto como un estudio previo a las obras completas, posteriormente y a la vista del enorme trabajo pasó a constituir un tomo separado, el primero, del resto de la Obra.

⁶⁸ *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.

⁶⁹ *Qu'est-ce que la littérature?*, op. cit.

IV.1.1. El estudio sobre *Baudelaire*⁷⁰ emprendido en los años cuarenta es el primer intento de acercarse a la singularidad humana de un escritor. Se trataba de descubrir la significación individual del comportamiento de un poeta ante el mundo mediante la disección extrema del proyecto existencial. Con herramientas todavía poco perfiladas Sartre se encontró cercado por un método inmaduro que le llevaría a renegar posteriormente de esta obra. Y sin embargo, será en *Baudelaire* donde manifieste la pertinencia del psicoanálisis existencial. La actitud de Baudelaire como *poeta maldito* es ejemplificada como el anhelo de ser así sea ocultando su angustia, rehuyendo su responsabilidad:

“Ese hombre ha intentado toda su vida, por orgullo y por rencor, *hacerse cosa* a los ojos de los demás y a los suyos propios. Ha deseado erigirse aparte de la gran fiesta social, a la manera de una estatua, definitiva, opaca, inasimilable. En una palabra, diremos que ha querido ser”⁷¹.

Es en la medida en que el hombre asume su dificultad de existir, de encontrar sentido y afrontar la angustia como el hombre encuentra sentido a su libertad. Baudelaire no afrontará esta angustia más que complaciéndose en construir una imagen suya ante los otros, una imagen condenable, criticable pero que le libra de la angustia:

“Es el hombre que, experimentando lo más profundamente su condición de hombre, ha buscado más apasionadamente disfrazarla. Puesto que su “naturaleza” le escapa, va a tratar de atraparla en los ojos de los demás”⁷².

Ha querido ser de una pieza, opaco, sin fisuras, un *en-sí*, absoluto. En la terminología sartreana:

“Ser de piedra, inmóvil, insensible, sin un proyecto, sin una inquietud”⁷³.

IV.1.2. En *Saint Gênet, Comédien et Martyr* el intento irá más lejos: aquí poseía un método más riguroso a la vez que un material objetivo más puro y cercano. Jean Gênet era amigo personal, estaba vivo, tenía a la vez que sus proyectos (*ser* escritor, poeta) la *palabra*, la voz, elementos todos ellos que permitían transmitir exactamente la

⁷⁰ *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 1947.

⁷¹ *Baudelaire, op. cit.*, pág. 90.

⁷² *Ibid.*, pág. 47.

⁷³ *Le Sursis, op. cit.*, pág. 107.

complejidad de los conceptos que Sartre deseaba englobar en el estudio. *Saint Gênet...* significó por lo tanto el primer encuentro práctico, no dogmático, con el material objetivo del psicoanálisis existencial, expuesto sintéticamente en *L'Être et le Néant*, pero sólo riguroso cuando se ejercen en un caso práctico. Y a la vez *Saint Gênet...* es el primer esbozo de su moral nunca sistematizada y anunciada al término de *L'Être et le Néant*⁷⁴

Sin embargo, la biografía de Gênet sigue manteniendo los esquemas del psicoanálisis existencial y los principios que regulan su existencialismo. Gênet asume su condición de ladrón que le ha sido “dada” desde la infancia por la sociedad y la asume como desafío ante ella desde su libertad, como acto que le define hasta su elección última, ser escritor.

Sartre presenta a un Gênet que ejemplifica la acción del hombre en tanto es consciente de asumir la responsabilidad de su elección, de lo que ha decidido hacer. No sólo de asumir la conciencia de sus actos sino de que existe la posibilidad de ser aquello que es contrario a lo que se es. Y Gênet es primero ladrón y responsable de su elección, tanto como cuando escribiendo elige las palabras que le significarán a él en la misma medida que esas palabras son también de los otros. Esa acción recíproca es la base de la personalidad analizada por Sartre:

“La idea que nunca he dejado de desarrollar es que, a fin de cuentas, cada quien es siempre responsable de lo que se ha hecho de él —aun si no puede hacer nada más que asumir esta responsabilidad. Yo creo que un hombre siempre puede hacer algo de lo que se ha hecho de él. Es la definición que daría yo hoy de la libertad: ese pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado, una persona que no restituye la totalidad de lo que ha recibido, de su condicionamiento; que hace de Gênet un poeta, por ejemplo, mientras que estuvo rigurosamente condicionado para ser un ladrón (...) Porque a Gênet se le hizo ladrón; él dijo 'soy un ladrón' y ese pequeño movimiento fue el principio de un proceso mediante el cual llegó a ser poeta y, después, finalmente, un ser que ya no está verdaderamente al margen de la sociedad, alguien que ya no sabe dónde está y que se calla. En un caso como el suyo, la libertad no puede ser dichosa. No es un triunfo.

⁷⁴ Ver más arriba, apartado II.4.

Para Gênet, simplemente abrió ciertos caminos que no le habían sido ofrecidos desde el comienzo”⁷⁵.

Personalidad, sin embargo, que Sartre matiza cuando se refiere a sus estudios sobre el propio Gênet y Flaubert:

“No pienso que haya un interés en decir que yo me descubro en Flaubert como lo había dicho para Gênet. Eso puede ser más cierto para Gênet porque es más próximo a mí en muchos planos. Pero yo tengo muy pocos puntos en común con Flaubert”⁷⁶.

IV.1.3. En “*Merleau-Ponty vivant*”⁷⁷ expuso, parcialmente es cierto, la relación entre el hombre y el mundo a través de la descripción del amigo desaparecido; perdida la amistad, rota la relación en el pasado inmediato, el presente y los actos recordados se envuelven en una temporalidad distinta: los actos son objetos que remiten constantemente a la imagen de lo que había sido una vida destruida por la muerte. El Otro (el amigo) está inmerso en las condiciones del mundo, tan imbuido de sus vicisitudes como yo, tan indiferenciado de ellas como los propios acontecimientos que ellos crean y de los que ellos reciben sus fines. En la primera página del estudio sobre Maurice Merleau-Ponty Sartre es explícito:

“El acontecimiento nos había hecho y aproximado, el acontecimiento nos ha separado”.

IV.1.4. Será en *Les Mots*, autobiografía escrita en los años cincuenta⁷⁸ y publicada tres años después de *Critique de la Raison dialectique* e iniciado la redacción definitiva de *L'Idiot de la Famille*, donde aplique parte del método desplegado posteriormente. Son estas dos obras mencionadas, distintas y a la vez bien parecidas⁷⁹, las que engloben a los anteriores estudios y se sitúen en centrales eslabones de la cadena de una investigación aún inconclusa. Corresponde al final de lo que muy certeramente

⁷⁵ *Saint Gênet, Comédien et Martyr*, op. cit., pág.

⁷⁶ Entrevista de Michel Rybalka y Michel Contant, a Sartre sobre *L'Idiot de la famille*, “Le Monde”, 14 mayo 1971. Reproducida en *Situations X*, op. cit., pág. 94.

⁷⁷ “*Merleau-Ponty vivant*”, nº especial de “*Les Temps Modernes*”, octubre 1961. En *Situations IV, Portraits*, Gallimard, Paris, 1964.

⁷⁸ La obra colectiva *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, ya citada es hasta el presente el mejor estudio sobre la construcción de *Les Mots*, y referencia obligada para una comprensión cabal de la autobiografía sartreana. En ella pueden encontrarse manuscritos previos a la edición publicada de *Les Mots*, como estudios sobre el estilo, comparaciones de temas, supresiones finales, etc.

⁷⁹ Consultar Michell Contant, “Introduction”, en *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, op. cit.

Genevieve Idt denomina “decenio autobiográfico”⁸⁰ refiriéndose al periodo comprendido entre 1953 y 1963 y que se iniciaría como un proyecto de autocrítica anunciado en la “Réponse à Albert Camus” y seguido en diversas publicaciones hasta la publicación de *Les Mots*, en 1964.

Mas el propio Sartre consideró *Les Mots* como una novela, como una “especie de novela”⁸¹ en la cual sin necesidad de recurrir a la mentira, aun no diría toda la verdad, por más que la verdad estuviera en el horizonte de su propósito. En la entrevista mantenida con Michel Contant aclara estos extremos:

“Yo proyectaba entonces escribir una novela en la que hubiera querido hacer pasar de manera indirecta todo lo que pensaba precedentemente decir en una suerte de testamento político que hubiera sido la continuación de mi autobiografía; luego yo he abandonado el proyecto” (*Ibid.*).

Es más, acaso la obra novelesca de Sartre quede subsumida en un propósito interno autobiográfico, en una suerte de hilo tendido sobre la premisa de la escritura (que es hablar del escritor, de la “pulsión narrativa” sartreana considerado como desvelador de la realidad, mediando materiales y métodos apropiados al objeto de estudio), tendido sobre el deseo de descripción y desvelamiento⁸², y que en Sartre las novelas cumplirían ese deseo oculto, pero desvelado públicamente por el propio Sartre en distintos medios de difusión públicos (entrevistas, artículos, etc.) , ese enraizamiento en lo vivido⁸³. Y a la vez, tal relación o entronque autobiográfico enlaza lógicamente *La Nausée* (sin considerarla una “novela de tesis”) y el resto de novelas y relatos con *Les Mots* y *L'Idiot de la Famille*, considerada por el propio Sartre, como estudiaremos más adelante, “novela verdadera”. Lo que nos llevaría a establecer la producción sartreana como una enorme producción literaria donde las *Ideas* afloran y son tratadas en sus escritos bajo la forma de distintos “géneros” no por clásicos y vulgarmente diseñados como novelas, ensayos, cuentos o relatos, menos transformados por la escritura de Sartre.

⁸⁰ *Op. cit.*, Michel Contant, “Une autobiographie politique?”, pág. 19. Consultar asimismo, *Œuvres romanesques* de Jean-Paul Sartre, Bibliothéque de la Pléiade, edición establecida por Michel Contat, Michel Rybalka, con la colaboración de Geneviève Idt y George H. Bauer, Gallimard, Paris, 1981, Préface, pag. XXV-XXVI.

⁸¹ “Autoportrait aux soixante-dix ans”, entrevista de Michel Contant, reproducida en *Situations X, op. cit.*, pág. 145.

⁸² Sobre este extremo consultese el preciso “Prefacio” a *Œuvres romanesques, op. cit.*

⁸³ *Op. cit.*, “Prefacio”, pág. XXVI ss.

Distintas en cuanto al objeto de análisis: en *Les Mots* es el propio Sartre el centro de la investigación, el sujeto operatorio, en *L'Idiot...* un escritor sobre el cual recae ser el referente inicial de la novela contemporánea. Pero ambas han sido empresas emprendidas con idéntico método y variables resultados. En *Les Mots* Sartre discute con él mismo, alcanza la madurez intelectual y personal: dirige sus críticas hacia el Sartre de *La Nausée*, el de los primeros años del apogeo existencialista, considera su pasado desde la irreversibilidad del tiempo... En cierto modo *Les Mots* es la antítesis de *L'Idiot...* su complemento⁸⁴.

Muestra, sin complacencia, en el más cuidado estilo de la tradición literaria francesa, el descubrimiento del mundo mediando esas cosas-signos que son esencia y constituyentes de los libros, las palabras. Ya al principio de *Les Mots* reconoce como había creído descubrir en la literatura el medio privilegiado de apropiarse del mundo y justificar su propia existencia.

Sin embargo, tal experiencia va a tener para el narrador-Sartre-autobiografiado un riesgo pautado : la primacía de las ideas frente a las cosas, de las palabras frente a los objetos, los referentes de ese mundo en el que “Poulu” ha convivido y el medio familiar le entrega en su realidad imaginaria. En *Qu'est-ce que la littérature?*⁸⁵ ya había expresado ese tipo de relación refiriéndose a la actividad poética:

“El poeta se ha retirado de un solo golpe del lenguaje-instrumento; ha elegido de una vez por todas la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos”.

Será ‘Poulu’-Sartre, la infancia “recuperada” por las palabras, el objeto de la “crítica” sartreana. ‘Poulu’ encontrará en la vocación literaria una sustitución de la vocación religiosa, una *sublimación* (en términos piscoanalíticos) que lleva al Sartre *sujeto* de la inmersión personal en su infancia a denunciar la elevación de la escritura al panteón sagrado. No en vano Sartre ya había definido esa relación en estos términos: “la posesión es una amistad entre el hombre y las cosas”⁸⁶.

⁸⁴ Cf. “Jean-Paul Sartre s’explique sur *Les Mots*”, entrevista de Jacqueline Piatier en “Le Monde”, 18 de abril de 1964. A la pregunta de Jacqueline Piatier ¿Por qué Flaubert? Sartre responde: “Porque es lo contrario de lo que soy yo. A veces es necesario enfrentarse contra lo opuesto a uno. «Muchas veces he pensado contra mi mismo», escribí en *Les Mots*. Tampoco esta frase fue bien interpretada. Se vio en ella una confesión de masoquismo. Pero es así como hay que pensar: rebelándose contra todo lo que uno puede tener de «inculcado» en sí mismo.” (*Op. cit.*)

⁸⁵ *Op. cit.*, pág. 18.

⁸⁶ *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Paris, 1951, p.232,

Pero el motivo central por el cual Sartre se decide a escribir *Les Mots* reside en el ámbito de la rendición de cuentas sobre la literatura desde lo que él denomina la “neurosis”, o lo que es lo mismo, la relación alterada provocada por la acción política en la que había participado hasta las décadas los cincuenta, al integrarse en la actividad del escritor, considerado hasta ese instante como sagrado:

“Lanzado al clima de la acción, pude ver claramente la especie de neurosis que dominaba toda mi obra anterior. Antes me había sido imposible reconocerla: estaba sumergido en ella”⁸⁷.

La justificación de su existencia, hasta entonces, quedaba circunscrita a la consideración de la literatura como un absoluto:

“Han sido necesarios treinta años para desembarazarme de este estado de espíritu. Quería demostrar cómo un hombre puede pasar de la literatura, que considera sagrada, a una acción que, sin embargo, sigue siendo la de un intelectual” (*Ibid.*).

En *Les Mots*, pues, explica el origen de esa “locura, de mi neurosis”, reconociendo que lo que le faltaba era la percepción del “sentido de la realidad”. Desde entonces ha cambiado:

“He hecho un lento aprendizaje de lo real. He visto niños morirse de hambre. Frente a un niño moribundo, *La Náusea* no tiene peso” (*Ibid.*).

Y ello teniendo presente el fondo sobre el cual se edifica la autobiografía *Les Mots*: el momento de duda profunda acerca de la salvación por la literatura (no sólo de su “verdad”) y la elección personal de escribir. Serán estos dos momentos los que se eleven sobre el desarrollo filosófico presente en los años cincuenta (cuando inicia su redacción⁸⁸): la inteligibilidad de la historia, los fundamentos de la dialéctica y la praxis individual: “esa mini-praxis que es la literatura”⁸⁹.

V. Realidad y ficción en *L'Idiot de la Famille*

V.1. La empresa filosófica de Sartre (diríamos en nuestra terminología:

⁸⁷ Entrevista de Jacqueline Piatier, *op. cit.*

⁸⁸ Consultar *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, *op. cit.*, pág. 21 ss.

⁸⁹ *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, pág. 1014.

antropológica) no se puede entender, por tanto, sin analizar *L'Idiot de la Famille*. Señalábamos más arriba que *L'Idiot...* está construido sobre un edificio de estructura narrativa, novelesca, también ensayística, con un estilo y fuerza literaria en modo alguno retórico, de imágenes y recursos propios del estilo sartreano.

¿Cuáles son entonces las causas ya no solo formales sino materiales que nos llevan a considerar a *L'Idiot de la Famille* como la última de las *capas* literarias del pensamiento sartreano?

Si consideramos la trayectoria literaria de Sartre, con sus contradicciones intrínsecas, propias del desarrollo biológico, ideológico, incluso las circunstancias históricas, políticas, etc., encontramos en Sartre una *falla* en su trayectoria literaria (entendiendo ahora *literario* como el hecho del escribidor referido a la narración ficcional de acontecimientos, al viaje emprendido, a la aventura, etc.). Debemos recordar además que la última narración publicada por Sartre, *La mort dans l'Ame*, es del año 1949 y corresponde al tercer tomo de *Les Chemins de la Liberté*, y la última obra teatral importante (si se exceptúa *Les Troyennes*, una adaptación de Eurípides del año 1965) es *Les Séquestrés d'Altona*⁹⁰ del año 1960. El arco de fechas es elocuente por cuanto delimita la producción *literaria*, diríamos ficcional, de Sartre. De hecho, desde el final de la década de los cincuenta tal producción quedará vinculada a la reflexión dentro del género ensayo, del tratado o de la sistematización de ideas, en demérito de la novela, del relato, de la ficción. Será también en estos años (a una década de la publicación de *L'Être et le Néant*) cuando Sartre inicie ya la redacción definitiva de *L'Idiot de la Famille* y el género narrativo interrumpido definitivamente.

Es posible encontrar en el género narrativo (literario, si se quiere novelesco⁹¹) discursos y análisis que lindan, si no invaden, disciplinas psicológicas, antropológicas, etc., ¿por qué no? Los conceptos, las ideas y las creencias subyacen al material heterogéneo de la praxis humana. El mérito, si cabe hablar ahora en estos términos (y sería mérito en la medida que los hombres recogen la herencia intelectual y sobrepasan, en el marco material de su tiempo, la herencia recibida: *pensar es pensar contra alguien*), ya no sería incluirlos en el desarrollo de una estructura literaria-narrativa sino

⁹⁰ Gallimard, Paris, 1960.

⁹¹ No es este ensayo el lugar idóneo para plantear la discusión, acaso eterna, entre los límites y las fronteras de la “filosofía” y la “literatura”, por lo demás estructuras complejas, necesitadas de una revisión justamente a propósito de Flaubert en cuanto renovador de la novela contemporánea. Sin embargo, la “estructura novelesca” impuesta por Sartre en *L'Idiot...* no resiste los parámetros estrictamente literarios. Sólo el ensayo “híbrido” puede ajustar y soportar los análisis aplicados a la figura del biografiado.

que *L'Idiot de la Famille*, por rechazo a la pura imaginación narrativa trasciende tal formalización del género y se sumerge en un nuevo modelo de investigación de la *realidad* subjetual humana.

De hecho, acaso *L'Idiot de la Famille* cumpla el deseo exigido al final de *La Nausée* :

“¿No podría yo intentar...? Naturalmente, no se trataría de una música..., ¿pero no podría, en otro género?... Tendría que ser un libro; no sé hacer otra cosa. Pero no un libro de historia que habla de lo que ha existido —un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente. Mi error era querer resucitar a M. de Rollebon. Otra clase de libro. No sé muy bien cuál —pero habría que adivinar, detrás de las palabras impresas, detrás de las páginas, algo que no existiera, que estuviera por encima de la existencia. Una historia, por ejemplo, que no pueda suceder, una aventura. Tendría que ser bella y dura como el acero, y que avergonzara a la gente de su existencia.”

Un deseo interminable, es cierto. *L'Idiot* no se construye para justificar la existencia de Gustave Flaubert. Y sin embargo *La Nausée* no podría prever *Critique de la Raison dialectique*, ni por supuesto *L'Idiot*. Encerrado en el sujeto, en el solipsismo, el giro ideológico que Sartre ha impreso a su obra permite sugerir ese deseo anunciado en su primera novela. Es en este sentido, y sólo en este, como *L'Idiot* remite a aquel deseo y principio primario.

V. 2. *L'Idiot de la Famille* nos presenta sus propios filosofemas y categorías funcionando al máximo de potencia aunque el grado de explicitación sea deficiente. Más bien desea aplicarlos antes que delimitar previamente su definición conceptual, así lo señala en el primer volumen, y sólo en el tercero se permite explicitar algunos de los conceptos ya diseñados y capaces de elucidar el método entregado al estudio de Flaubert. Concretamente, los conceptos arrastran a su vez a otros no siempre conceptualizados y que remiten a anteriores definiciones que sólo adquieren su terreno de explicabilidad merced a un progresivo análisis en el pasado filosófico de Sartre, en *Critique de la Raison dialectique* sobre todo. Acaso sea éste el único modo de entrar en esta obra, difícil, incluso extremadamente compleja, donde sólo se encuentran los beneficios previo conocimiento de la trayectoria de Sartre. He aquí cómo la circularidad de la que hablamos al principio se cierra: *L'Idiot...* es el destino final del

existencialismo, previa a la caída del Muro de Berlín, ya no por la inmersión, por tanto, del existencialismo en el marxismo como proponía *Critique de la Raison dialectique*, sino, a juicio de Sartre, por la superación del solipsismo existencial, de sus componentes idealistas, su caída en “el irracionalismo”⁹², en un humanismo de los años cuarenta que en Sartre concluye con el rebasamiento del marxismo.

L'Idiot de la Famille es pues un estudio filosófico (literario, género híbrido como señalábamos al principio de este trabajo), no científico, por más que apele al psicoanálisis y entre sus recovecos conceptuales integre la herencia del materialismo histórico, incluso sea la continuación de *L'Imaginaire* :

“El estudio de Flaubert representa para mí la continuación de uno de mis primeros libros, *L'Imaginaire*. Trataba de mostrar (...) que una imagen no es una sensación despierta, o remodelada por el intelecto, ni tampoco una antigua percepción alterada y atenuada por el saber, sino (...) una realidad ausente (...) intentaba demostrar que los objetos imaginarios —las imágenes— eran una ausencia... Es todo el problema de las relaciones entre lo real y lo imaginario que intentaba estudiar a partir de su vida y su obra. Finalmente, a través de ello, era posible plantear la cuestión: ‘¿Cuál era el mundo social imaginario de la soñadora burguesía de 1848?’”⁹³.

Podríamos decir, a fuerza de insistir e hilvanar el hilo de seda antropológico que recorre la filosofía sartreana, que *L'Idiot...* no se construye sobre conceptos sino sobre lo que el propio Sartre denomina “nociones” (*Ibid.*), o lo que es lo mismo, “pensamientos que introducen en ellos el tiempo” (*Ibid.*). Tales nociones quedan engarzadas en una *estructura narrativa* para crear “verdaderas ficciones”, o lo que es lo mismo, y como sucede en esta obra, pero no en otras, “verdaderas novelas”⁹⁴. Enfrentado por tanto a los principios sobre los que reposaba *La Nausée* Sartre edifica una casi inviolable red de “nociones” en donde la imaginación suple a la realidad inencontrable en el individuo Flaubert. El propio Sartre, consciente de esta insuperable inmersión en el mundo ficticio, lo señala:

⁹² Cf. La entrevista a Sartre realizada por la revista inglesa ‘New Left Review’ y reproducida por ‘Le Nouvel Observateur’, enero 1970 (reproducida asimismo en *Situations IX. Mélanges*, *op.cit.* pág. 118-119).

⁹³ *Op. cit.*

⁹⁴ Cf. *Op. cit.*, pp. 94 ss. Cf. Serge Doubrovsky, “Une étrange toupee”, “Le Monde”, 2 julio 1971; *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, pág. 18 ss. Asimismo la entrevista de Michel Sicard a Sartre, “L’écriture et la publication”, “Obliques”, *op. cit.*,

“Un escritor es siempre un hombre que ha elegido más o menos lo imaginario: le hace falta una cierta dosis de ficción” (*Ibid.*).

Ficción en cualquier caso encontrada en el estudio sobre Flaubert, de la que señala debería ser considerada como “una verdadera novela”:

“Trato, en ese libro, de alcanzar un cierto nivel de comprensión de Flaubert por medio de hipótesis. Utilizo la ficción —guiada, controlada, pero ficción a pesar de todo— para reencontrar las razones por las cuales Flaubert, por ejemplo, escribe una cosa el 15 de marzo, después lo contrario el 21 de marzo, al mismo corresponsal, sin preocuparse por la contradicción. Mis hipótesis me conducen, pues, a inventar en parte mi personaje” (*Ibid.*)

Que no es la invención desarrollada en el estudio sobre Jean Gênet, aunque en las dos obras despliega una concepción del lenguaje y de la escritura establecida justamente en la primera de ellas, en *Saint-Gênet, comédien et martyr*, en donde se expresa en estos términos:

“El lenguaje es *naturaleza* cuando lo descubro en mí y fuera de mí con sus resistencias y sus leyes que se *me escapan*: las palabras tienen afinidades y costumbres que debo observar, aprender; es *herramienta* cuando hablo o escucho a un interlocutor; finalmente, las palabras pueden manifestar sorprendente independencia, y desposarse con desprecio de todas las leyes y producir así retruécanos y oráculos en el seno del lenguaje; así, el verbo es milagroso”⁹⁵.

Y ello teniendo presente la concepción sartreana de las palabras, ya expresada en una de sus primeras obras, *Qu'est-ce que la littérature?*⁹⁶, y que en este extremo mantiene su vigencia. Nos referimos a las dos relaciones posibles de las palabras: la de servir de comunicación y la relación poética. La primera correspondería a una relación transitiva y la segunda a una relación intransitiva. En cualquier caso, la segunda estaría concebida en su expresión como el rechazo a utilizar el lenguaje: “De hecho, el poeta se ha retirado de golpe del lenguaje-instrumento; ha elegido definitivamente la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos”. Más allá de la crítica que Sartre ejerce hacia los poetas (el compromiso, la significación no prosista de la

⁹⁵ *Op. cit.*, pág. 311.

⁹⁶ *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*

literatura, etc.) lo que nos interesa destacar ahora es ese primario orden estructural que Sartre presenta en las palabras:

“El hombre que habla está más allá de las palabras, cerca del objeto; el poeta está más acá. Para el primero las palabras están domesticadas; para el segundo, continúan en estado salvaje. Para aquél, son convenciones útiles, instrumentos que se gastan poco a poco y de los que uno se desprende cuando ya no se sirven; para el segundo son cosas naturales que crecen naturalmente sobre la tierra y los árboles”⁹⁷.

VI. Hombre Sartre / Hombre Flaubert.

VI.1. La pregunta que plantea *L'Idiot de la Famille* es esencial y pertinente en el estudio fenomenológico proyectado: “¿Qué se puede saber de un hombre, hoy en día?”. La respuesta le lleva a escribir 3000 páginas cuyo pivote, y desde presupuestos materialistas, queda circunscrito, de hecho, al plano antropológico por más que su estudio rezuma principios filosóficos que se pueden rastrear en las obras anteriores estrictamente fenomenológicas y que no se aparta de la filosofía moral sartreana. En una palabra, esta obra ha innovado, recuperado o enriquecido otros conceptos (totalización, sujeto, praxis, etc.) para ampliar el campo de estudio del hombre en un caso concreto, y se enfrenta desde postulados materialistas, como hemos señalado, a la Idea de *Hombre*. Diríamos un hombre concreto en tanto responder a esa pregunta supone estudiar a Gustavo Flaubert.

El estudio de Sartre sobre Flaubert por tanto se presenta como el proceso de totalización de todo individuo, o lo que es lo mismo implicar en tal estudio todas las informaciones que sostienen su biografía y que adquieren su pertinencia analítica al aplicar el método progresivo-regresivo. Cada elemento que conforma el carácter del individuo, de Flaubert en el caso concreto, se convierte en “una porción de un todo que se conforma incesantemente y revela a la vez su profunda homogeneidad”⁹⁸.

Hay un antes y un después desde que se escribió *L'Idiot de la Famille*. Y por ello es imposible ver del mismo modo tanto a Sartre como a Flaubert más allá de las diferencias de personalidad y de asunción de la escritura.

⁹⁷ *Op. cit.*, pág 17 ss.

⁹⁸ *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857, op. cit.*, Préface.

Sartre en *L'Idiot* estudia la neurosis de Flaubert con idéntico esquema con el que el propio Sartre desvela en *Les Mots* su propia neurosis. Es el concepto de dialéctica el que se pone en tensión para definir los conceptos básicos que entrega el análisis (tanto regresivo como progresivo): la de contingencia y la de alienación, también la de pasividad, alteridad y fundamentalmente la de libertad. Y ello dentro del concepto de sujeto como *universal singular*.

Sólo desde la propia experiencia del hecho literario, desde el presente de principios del siglo XXI, a veinticinco años de la publicación de *L'Idiot*, puede entenderse objetivamente el legado literario y filosófico moral representado por *L'Idiot*.

Les Mots y *L'Idiot de la Famille* describen el universal singular que es Sartre, un escritor que se pone a sí mismo en cuestión en tanto individuo que es impelido a escribir en un medio material europeo en crisis, y en un medio intelectual que Sartre describe con acritud y vehemencia, diríamos con lucidez en sus variadas formas⁹⁹.

Descubrir por tanto las causas por las que Flaubert es único en su época, tanto como la época para él, es descubrir cómo la neurosis, la epilepsia, el pesimismo, la mudez y la relación de Flaubert con la palabra adquieren su significación en tanto asume la familia, la pasividad y la neurosis como elementos que han comportado la consideración de “idiota” ante sus padres, sus hermanos, los Otros como constituyentes de la totalización emprendida. Un hombre que se manifiesta, que “manifiesta el mundo” como escribiría ya en *Qu'est-ce que la littérature?* Un hombre es toda la tierra¹⁰⁰.

VI.2. Y ello por cuanto, a nuestro juicio, escribir no será sino transmitir al papel el pensamiento que siendo gestado no es sino la apariencia informe: una cosa que será cifrada, significante en el final del trazado sobre la hoja en blanco. Una cosa que adquiere su sentido y conciencia al ser atribuida al lector, cuando revive el final de un pensamiento escrito. No habrá que entender tal acto como el desvelamiento primario del pensamiento de su autor, sino como la construcción de él mismo, como destinatario del significado. De tal suerte que el sentido de tal desciframiento es él mismo el mensaje, el lenguaje dirigido para su interpretación final. Sólo desde este extremo puede desmontarse la mitología de la página en blanco en cuanto que tiene de desvelamiento de la profundidad de la palabra, del surgimiento del pensamiento: no hay pensamiento

⁹⁹ Consultar por ejemplo el “Préface” a *Les Damnés de la terre* de Franz Fanon. Paris, Maspero, 1961 (en *Situations V. Colonialisme et Néocolonialisme*. Gallimard, Paris, 1964. pp. 167-193).

¹⁰⁰ *Op. cit.*, pág. 17.

sino en la escritura escrita (valga la redundancia paradójica), sólo hay escritura, su sentido, en el acto mismo de la lectura.

Sartre de hecho, introduce en *L'Idiot...* lo que a nuestro juicio responde a su necesidad de existencializar el marxismo: la intromisión abierta, medida, controlada, desde luego, de su *yo* en el *yo* de Flaubert, no en cuanto semejante narrador sino en cuanto desde el presente sartreano (a un siglo de Gustavo Flaubert) es un humano intentando comprender al Otro pretérito en su condición de hombre-Flaubert, en su medio y en su individualidad. Si se contrasta la personalidad de Sartre tal como nos ha sido transmitida en *Les Mots* con el Flaubert de *L'Idiot...* se comprenderá cómo los dos hombres quedan enfrentados en cada línea y página de *L'Idiot...*¹⁰¹: será Sartre ahora quien se *interponga*, no como árbitro, ni tampoco como un Dios o demiurgo sobrevolando al *idiota* adolescente para hacerle hablar, sino como instrumento humano, material, que consciente de la ausencia de *objetividad* final emprende la tarea de comprender al Flaubert que se tradujo en la escritura, en su neurosis y al final en las palabras. Mientras que Sartre habla desde las palabras de *Les Mots*, de su neurosis en un propósito de desmitificación, como lo subraya:

“Yo pido que se tome este pequeño libro por lo que es: una empresa de desmitificación”¹⁰².

Es contra el mito de una infancia literaria, una familia y contra Charles Schweitzer, como escribe la autobiografía de “contestación”, una empresa que bien puede ser denominada el adiós a la literatura¹⁰³; por más que *Les Mots* no haya tenido continuación en donde se analice, se describa al escritor adulto en su acción como escritor, político, intelectual. Aunque Sartre diseñe lo que queda de su neurosis, de su amarga experiencia después de haberse autoanalizado:

“La salvación no existe en ninguna parte. La idea de salvación implica la idea de absoluto. Durante cuarenta años he sido movilizado por el absoluto, la neurosis. El absoluto ha partido. Quedan las tareas innumerables entre las

¹⁰¹ Puede estudiarse la relación establecida entre el personaje Rollebon de *La Nausée* y Flaubert por una parte y Antoine Roquentin y Jean-Paul Sartre por otra. Ver a este respecto...

¹⁰² “Prefacio” de Sartre a la traducción rusa de *Les Mots* intitulado “Ot avtora”, revista “Novyi Mir”, octubre-noviembre 1964. Consultar, a este respecto, *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, op. cit. pág. 455-456.

¹⁰³ Cf. *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, op. cit. pág. 34.

cuales la literatura no ocupa ningún lugar de privilegio. Es en este sentido que hay que comprender el ‘no se más que hacer con mi vida’”¹⁰⁴.

Queda pues una postura literaria que pedía la rendición de cuentas con el Flaubert en la empatía que le unía al escritor que le “acompañó” desde que aprendió a leer.

VI.3. Varios hechos configuran la personalidad del escritor que será maestro y eje de la narrativa contemporánea: que a los nueve años decide ser escritor, pero que Sartre se apresura a estudiar esa infancia abocada a un adolescente, a un individuo que madura en la pasividad, en la alienación y en la relación con los otros en el medio social del Segundo Imperio y en la Tercera República:

a) En primer lugar la relación de Flaubert con las palabras: no es una relación amor-odio, por más que sean trastornos del lenguaje. No puede existir odio por cuanto las palabras están ahí, ante él, signos-mensaje en boca de su padre y su madre, del entorno familiar. Son los otros los que le transmiten (en un medio cultural, material, orgánico) la sabiduría de la relación con los otros en el medio libre de imposición de la comunicación. Pero Gustavo no conoce la palabra en su aspecto interno, en su cuerpo normalizado, como asunción libre de lo vivido y lo experimentado en el campo del sujeto en cuanto hecho psíquico. El análisis emprendido por Sartre en *L'Idiot* desentraña la peculiar y trágica experiencia de asumir el lenguaje “desde fuera”:

“La desgracia del pequeño Gustave es que algo en él le impide captar las palabras como simples signos. Por supuesto, hasta en el caso del niño “normal” se necesita un largo aprendizaje para distinguir (...) entre su poder mágico y su puro valor significante. Pero la ingenuidad de Gustave muestra, ya que persiste, que éste no pudo efectuar ese trabajo hasta el fondo: sin duda, aprende a decodificar el mensaje, pero no a cuestionar su contenido. Se le transmite por el verbo un pensamiento falso; su absurdidad salta rápidamente a la vista, hasta a la del muchachito, y no obstante permanece en él, indiscutida (...) La idea, ya espesada, aplasta a la mente que la soporta: es una piedra imposible de levantar y de arrojar (...) La significación —esa trascendencia que sólo es gracias al proyecto que apunta a ella— y la pasividad —puro En-sí, pesadez material del signo— pasan de

¹⁰⁴ “Jean-Paul Sartre s’explique sur *Les Mots*”, *op. cit.*, pág. 13.

una a la otra: esta pareja de contrarios se interpenetran en lugar de oponerse”¹⁰⁵.

Postura que queda contrastada con la estética flaubertiana definida por Sartre como un positivismo literario en estos términos:

“Flaubert, simultáneamente, escribe y piensa que no podemos comunicar, lo que lo lleva a crear un conjunto de significaciones que deben ser por sí mismas el objeto literario”¹⁰⁶.

Desde sus primeros pasos en el mundo el pequeño Flaubert encontrará en los signos esos seres capaces de dar significación a las cosas, pero que para él quedarán ocultas, ajenas, en tanto su pasividad le enseña no el camino para su comprensión real sino el doble enigma que él no podrá desvelar por su significación misma:

“Leerá, escribirá; pero el lenguaje siempre seguirá siendo para él ese ser doble y sospechoso que se habla solo, en él, colmándolo de impresiones incomunicables, y que se hace hablar, reclamando de Gustave que se comunique con los otros, cuando a decir verdad nada tiene que comunicarles. O, mejor dicho, cuando la noción misma y la necesidad de comunicación se encuentran para él, en virtud de su protohistoria, presentes, sí, pero le son ajenas en la medida misma en que las palabras son en él otras (provenientes de los otros) y no pueden designar lo vivido. A partir de allí se puede establecer, como veremos, el sentido particular del estilo en Flaubert, vale decir, de su futuro comportamiento con respecto al Verbo. Por ahora no hemos hecho otra cosa que localizar la perturbación: el niño se descubre pasivo en el universo activo del discurso”¹⁰⁷.

El proyecto de Sartre, en tanto el método progresivo es aplicado, trata de estudiar esa reacción, que es una actitud ante el mundo, un modo de actuar:

“Ahí se detiene nuestra descripción. Lo que importa ahora es remontar el curso de esta historia y buscar en la profundidad de los primeros años las razones de esa pasividad.”

¹⁰⁵ *Op. cit.*, pág. 21.

¹⁰⁶ Pierre Verstraeten entrevista a Jean-Paul Sartre, "Revue d'esthétique", 1965. reproducido en *Situations IX, op. cit.*

¹⁰⁷ *L'Idiot, op. cit.*, pág. 52.

Es Flaubert quien en los años cincuenta da cuenta de su concepción del escritor, quien encuentra en la escritura el único modo de *vivir* —vivir estando fuera de *la vida* (y su *Correspondance*¹⁰⁸ así lo confirma)—, frente a *la vida* de los otros, del mundo que considera ajeno al suyo. Pont l’Évêque sigue entonces presente en la forma de “cansancio de la vida”. Quien desea soportar la existencia debe “aturdirse en la literatura como una orgía perpetua”. Escribe: “Para no vivir me sumerjo desesperadamente en el arte; me embriago con tinta como otros con vino. Pero es tan difícil escribir que a veces quedo destrozado por el cansancio”¹⁰⁹.

Vivir para Flaubert es pues escribir; sólo en la escritura encuentra la pasión y el deseo que en *otra vida* le falta. Su *vida*, ajena a todo salvo a su entrega a la imaginación, a lo irreal (elección ejercida sin titubeo ni duda, y sometida tan sólo al estilo), fue su mayor pasión. Y entendiendo ahora estilo como el propio Flaubert lo definió: “una manera de pensar”¹¹⁰, o también: “En literatura no hay buenas intenciones: el estilo lo es todo”¹¹¹. *Estilo* y vida como *couple* desde que la personalidad de Flaubert se formó en una niñez y adolescencia marcadas por la figura del padre, por la familia: la extrañeza, el temor, la neurosis. Será a los nueve años, justamente, cuando decida su elección fundamental y crítica: ser escritor. En 1857, trece años después de su primer ataque de epilepsia, escribe:

“La vida es algo tan repugnante que la única manera de soportarla consiste en evitarla. Y se la evita viviendo en el Arte, en la búsqueda incesante de lo Verdadero a través de lo Bello”¹¹².

Ya en 1845 escribe a Alfred Le Poittevin: “El único medio para no ser desdichado es el de encerrarse en el arte sin contar lo demás para nada; el orgullo lo reemplaza todo cuando se asienta sobre ancha base”.

Vivir para Flaubert es escribir *Madame Bovary*. Y a la vez, cinco años antes de publicar *Madame Bovary*, escribe estas palabras, dirigidas a su amante Louise Colet el 7 de octubre de 1852:

¹⁰⁸ Gustave Flaubert, *Correspondance*, T.I-V, Gallimard, Paris, 1973 ss.

¹⁰⁹ Carta a M^{lle} Leroyer de Chantepie, 18 diciembre 1859.

¹¹⁰ Carta a Ernest Feydeau, 1859.

¹¹¹ Carta a Louise Colet, 15 janvier 1854.

¹¹² Carta a M^{lle} Leroyer de Chantepie, 18 de mayo de 1857.

“¿Cuándo se escribirá la historia como se escribe una novela, sin amor ni odio hacia ningún personaje? ¿Cuándo se describirán los hechos desde la perspectiva de un cuento supremo, es decir, como los ve el buen Dios, desde lo alto?”

No se trata de que Flaubert deseé “sustituir” a Dios sino de comprender cómo se manifiesta la imposibilidad del escritor de situarse en la línea “aséptica” ante la vida, en términos morales fuera del mundo de valores, independiente, fuera de *esa* vida ahora entendida no desde la crónica, sino desde el *arte* en cuanto paradigma de la trascendencia del escritor absoluto.

Por lo demás, la posición de Flaubert ante el lenguaje se despliega a lo largo de su adolescencia en una relación pautada por su neurosis, por la significación de las palabras y la pasividad. En declaraciones a Michel Contant¹¹³ relata esa relación, tan presente en lo que Flaubert denominaba “lo indecible”:

“Lo que Flaubert llama lo “indecible” es, de hecho, lo que no quiere decir que sabe, por ejemplo sus sentimientos hacia su padre y su hermano, y es también lo inexpresable hoy. En el libro muestro cómo Flaubert creyó al principio que la “poesía” no podía exteriorizarse en un poema sino que era una manera de vivir que las palabras traicionaban (...) Después descubrió un uso imaginario del lenguaje para expresar cosas imaginarias. A partir de ese momento encontrará en un conjunto la posibilidad de hacer sentir —y en lo imaginario— una belleza de mujer o el sabor de un *pudding*. Pero así y todo postula la no comunicabilidad de lo vivido. El tema de la incomunicabilidad, como se sabe, es uno de los temas mayores de la burguesía del siglo XIX y comienzos del XX y produjo, por otra parte, obras importantes. En cuanto a Flaubert, fue llevado a la idea de la incomunicabilidad porque, a causa de su protohistoria, no tenía el uso del lenguaje afirmativo”.

b) En segundo lugar existe otro elemento constitutivo de la biografía de Flaubert, la enfermedad, su epilepsia, más allá del primer diagnóstico que se le dio, el de congestión cerebral, y que es clave para comprender la inteligibilidad de *L'Idiot*. El análisis ejercido por Sartre integra la epilepsia en la *pasividad* y en la *libertad* del

¹¹³ “Sur *L'Idiot de la Famille*”, en *Situations X, Politique et Autobiographie, op. cit.*

sujeto: es una neurosis que será histórica a la vez que social: “Eso es lo que constituye la grandeza de la obra de Flaubert”, escribe Sartre, en cuanto que tomó “la contingencia original como objetivo último del rigor constructivo”.

Es sabido que el primer ataque de esa enfermedad sucedió en enero de 1844 cuando de regreso a su casa acompañado de su hermano, Achille de Deauville, al llegar a Pont l’Évêque experimenta por primera vez el ataque epiléptico. Tenía veintitrés años.

Fecha clave, pues, en la biografía de Flaubert y sobre la cual Sartre construye su ingente método. Flaubert se referirá en diversos escritos a ese momento de su vida, pero el hecho de su enfermedad encuentra en el medio familiar y en la elección de ser escritor los análisis más efectivos.

De hecho, Sartre estudia Pont l’Évêque como un giro decisivo en la elección originaria del adolescente Flaubert. Será en el periodo que sigue a esa fecha, enero de 1844, cuando Flaubert experimente su ser como de “vejez frágil y cauta”: “La enfermedad nerviosa se le presenta a Gustave como la muerte de su persona”. Sin embargo, el hecho claro es que Flaubert, en lo que Sartre va a denominar “videncia”, describe su enfermedad nerviosa en los escritos anteriores a la crisis de Pont l’Évêque y en particular en *Novembre*, obra concluida en 1842. Es el envejecimiento prematuro, expresión que en Flaubert es ya senilidad, sentir las “mil vidas vividas”... Tiene veintiún años.

VI.4. Consideramos que aun si el proyecto de Sartre queda delimitado en una concepción psicologista (por más que supere el psicologismo del inconsciente freudiano), en una imposible superación idealista del existencialismo y en un materialismo que intenta rebasar el oclusivo sistema dogmático del marxismo soviético y francés de los años sesenta, el proyecto de *L'Idiot de la Famille* no invalida la apuesta crítica de Sartre por forjar una antropología (*Critique de la Raison dialectique* plantea, *more* kantiano, “sentar las bases de toda antropología futura”) en donde la Idea de *Hombre* pasa a ser *constituida y representada* en el estudio de un sujeto individual, Gustave Flaubert. Desde el *materialismo filosófico* la empresa de Sartre habría que situarla en el contexto del desarrollo de las ciencias en las postguerra, del positivismo y la filosofía de la ciencia incluido el desarrollo experimentado por el marxismo en su cierre ideológico y político establecido fundamentalmente a través del *Diamat*; es ahí donde adquiere todo el valor gnoseológico y ontológico la empresa de Sartre. Y ello en la medida en que desde la *crítica* de la Razón dialéctica la Idea de *Hombre* encuentra su

sentido individual e histórico en un humanismo absoluto.

VI.5. He aquí, a nuestro juicio, la clave: *L'Idiot de la Famille* significa el que podíamos denominar último ciclo del pensamiento de Sartre y el que, hasta ahora, ha sido prácticamente desconocido. En *On a raison de se révolter*¹¹⁴ Sartre se expresa en estos términos sobre *L'Idiot*:

“Independientemente del interés ideológico, considero esta obra como una obra socialista, en el sentido que, si lo logro, debería permitir que se avanzara en la comprensión de los hombres, desde un punto de vista socialista. Desde este punto de vista me parece que actúo, aunque para más tarde, para la sociedad socialista”.

Aun considerando *On a raison de se révolter* como una obra crítica respecto de los círculos sartreanos familiares o próximos, este aserto y otros del mismo tono no escapan al interés que Sartre procuró mantener en la obra. El marco material (social, ideológico si se quiere) en el que se publicó, incluso se redactó, no le exime de su preocupación intelectual y filosófica: Es lo que nos lleva a considerar necesario cambiar el punto de vista metodológico sobre la obra sartreana, diríamos las *sumas*, es decir, *L'Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Hay que revisar los esquemas críticos literarios y filosóficos elaborados hasta el presente. Por el contrario se trataría más bien de elaborar una cuidada metodología *materialista* a partir del esquema propuesto y cuyos principales centros de atención enumeramos:

a) Sartre, según estos supuestos, habría tratado por todos los medios de conceder a la conciencia, en cuanto libertad, de las prerrogativas de *libertad absoluta* tal como queda desarrollado en sus primeras obras: *L'Être et le Néant*, con los antecedentes de *La Trascendence de l'Ego* y *La Imagination*, y ello frente a un materialismo cuestionado por cuanto disolvía la individualidad. La crítica al “materialismo metafísico” (*sic*) intentaba rescatar, a partir de los orígenes de un Marx “carcomido” por el marxismo del siglo XX representado por el *Diamat* (y el determinismo y economicismo engelsiano) el estatuto de esa libertad arropada por el prodigo de descubrir al *hombre social* en cuanto *proyecto*, pero actuando en cuanto *praxis*, frente a la naturaleza, frente al medio exterior, y a la vez frente a la sociedad:

¹¹⁴ *Op. cit.*, pág. 74.

“Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”¹¹⁵.

Tal postura no se propondría sino construir un *sistema filosófico* cuyo eje quedaría sujeto a la *filosofía moral*, al desarrollo de una moral de la libertad, en el proyecto de totalización de las empresas humanas.

b) El *humanismo existencialista* sartreano, crítico en sus orígenes del humanismo grosero, abstracto, “católico” (*sic*) del personaje “el Autodidacta” de *La Nausée*, habría derivado hacia un humanismo *absoluto*, expuesto en los años sesenta y producto de su crítica materialista. Ahora será el individuo, un sujeto, la praxis individual que debe elegir en cuanto para-sí, pero integrada en una sociedad solo determinada por la libertad de los distintos individuos en el marco de la estructura de los conjuntos prácticos (series, grupos, instituciones, etc) tal como son estudiados en *Critique de la Raison dialectique*:

“No habrá hombre integral en tanto que lo práctico-inerte aliene a los hombres, es decir, en tanto que los hombres, en lugar de ser sus productos, no sean más que los productos de sus productos; en tanto que ellos no se unan en una praxis autónoma (que someta al mundo a la satisfacción de las necesidades) sin dejarse someter y divisar su objetivación práctica. No habrá hombre integral en tanto que cada hombre no sea hombre total para todos los hombres”¹¹⁶.

El individuo en cuanto exterioridad e interioridad, en cuanto *universal singular* puede ser estudiado como tal a condición de no utilizar tales conceptos como llaves de una comprensión parcial del hombre, sino total; total por cuanto el individuo es totalizado y totaliza a su vez en el marco de su tiempo; total por cuanto la Historia en Sartre da significado en el proceso de liberación del hombre, de su enfrentamiento con *él* y con el *Otro* (así sea sociologizando el *cogito*)¹¹⁷. A la vez, tal proyecto de

¹¹⁵ *Saint-Gênet, comédien et martyr*, op. cit., pág. 288-289.

¹¹⁶ Notas del año 1965 escritas por Sartre para una conferencia sobre Historia y Moral. Ver Francis Jeanson, *Sartre*, col. “Les écrivains devant Dieu”, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, pág. 138.

¹¹⁷ Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962, p. 330) fue quien desde el estructuralismo se enfrentó a las tesis sartreanas desarrolladas en *Critique de la raison dialectique*. La

comprensión incluye un giro en su pensamiento, un Sartre más cercano a la instauración de una moral cuyos principios se encuentran disueltos a lo largo de sus obras incluso en *Cahiers pour une Morale*, y quizás sólo en dos de ellas, *Saint Gênet, Comédién et Martyr* y *L'Idiot de la Famille*, pero que finalmente ha quedado inconclusa como ya hemos señalado.

c) Esta lectura, a la luz de los presupuestos antropológicos materialistas, incluye por tanto, como hemos señalado, rebasar la visión sartreana del marxismo, un marxismo embebido de los *Manuscritos filosófico-económicos de 1848*, filtrado por el marxismo soviético, cuya existencialización ha mostrado ser insuficiente para dirimir el dualismo *dialéctica de la conciencia/dialéctica de la realidad* por una parte, y la *dialéctica objetiva/dialéctica subjetiva* por otra, en la medida que las condiciones *materiales e ideológicas* de la época han variado y en fijar los nuevos presupuestos de estudio que incluyen el propio método de Sartre desplegado en sus últimas obras, fundamentalmente en *L'Idiot de la Famille*.

d) En el orden literario cabe situar al Sartre escritor que está entre nosotros. La literatura ya no puede sobrevivir de fantasmas literarios ni de imágenes rebotadas de una realidad que emerge de distinto modo en la actualidad. Porque esta realidad es ahora insuficiente: es *ficticia*, distinta a la que hoy se puede apelar: mundo sensible, mundo cruzado por las ciencias categoriales, también por el propio lenguaje, por las propias palabras en tanto ellas conjugan el mundo dispar, ambiguo, dialéctico en el que se mueve el hombre.

Pero tampoco se puede reprochar a Sartre que haya juzgado su época en función de sus principios morales y filosóficos, y porque haya alterado el circuito de difusión dialéctica de la realidad; aunque la penitencia que asumió en *Les Mots* sirva como ejemplo ahora. Y si *L'Idiot de la Famille* le ha salvado de la oxidación literaria del tiempo, justamente por su propósito de saltarse los grilletes de la ficción-mito, también se le debe reivindicar como testimonio de lo que debe ser el escritor de hoy: formado en las ruinas del pasado, construido sobre los cimientos del mundo clásico y edificado sobre su tiempo (que es el cruce de generaciones, de contemporáneos y coetáneos). Y si la ficción tiene sentido para servir al propósito de desvelar la realidad la escritura no exige salvación hoy; ella debe salir del muro de acero encorsetado que ha rodeado el mito del escritor apartado / entregado al mundo para mejor entenderlo y/o

expresión “cautivo de su Cogito” señalaba cómo el sujeto quedaba encerrado en un “cogito sociologizado”.

transformarlo.

Si es que pensar es pensar contra la herencia recibida, aun considerándola y asimilándola; si pensar es pensar con (y acaso, si cabe, contra) un pensamiento, nosotros debemos enfrentarnos al mito de la literatura como reconocimiento de nosotros mismos y nuestros fantasmas: sólo saliendo de nuestros inexistentes yo (s) podremos escapar de la trampa del espiritualismo, del falso criticismo y de la consideración de la literatura como un juego preciosista de estilo y fuga de la *mente bella*.

e) Tarea que no olvida, a sabiendas de las evidentes consecuencias ontológicas, lo que ello implica, considerar la fenomenología, el existencialismo de la primera investigación de Sartre, incluido el *marxismo humanizado*, incluso absoluto (al desgajar al hombre de Dios y el Mundo) como los pasos previos a un estudio de todo individuo, de todo *universal singular*. Tarea que no oculta, tampoco, la dialéctica de tales pasos que, por lo demás, deben presuponer, como lazos conectados entre sí, su estudio crítico y dialéctico (en su sentido de desvelar la contradicción), en cuanto integran un *todo inteligible* por más que los presupuestos existencialistas y dialécticos incluidos en *L'Idiot de la Famille* no alcancen a superar el dualismo sujeto/objeto, o el de naturaleza/cultura y el proyecto quede sometido a un material sobre el que habrá que trabajar, considerar y rebasar incesantemente: el pensamiento se construye desde la herencia de otros pensamientos, pretéritos o no, desde el enfrentamiento también.

Asaltar la inmanencia: una lectura del anti-edipo.

Javier Garrido Fernández
Moreda de Aller (Asturias)

Resumiendo diríamos que...

En el texto se encuentra una cosmovisión presidida por la idea de producción incorporada a la de deseo, formando el concepto de *producción deseante* para dar cuenta del dinamismo del mundo y de la vida, lo que hace que veamos en ello una nueva formulación sobre el antiguo mito de Dionisos. Ello se desarrolla en una fenomenología dependiente de una especie de materialismo maquínico de tradición muy francesa pero ya no mecanicista. La influencia de la obra de Spinoza es central, aunque no hay que olvidar que tal recuperación de las ideas spinozistas aparece en un contexto en el que la noción de *energía* ocupa un lugar central en la producción científica y filosófica del siglo XX tras los descubrimientos científicos de la física cuántica y la biología molecular y genética. También Bergson se encuentra a principios del siglo aportando la idea de una superación del idealismo y el materialismo que sin duda influirá en los autores del anti-Edipo, así como la idea de *cuerpo* en el ámbito de la teoría del conocimiento, que aparece en la reflexión filosófica del siglo XX y será ampliamente tratada por Merleau-Ponty. No es menor la influencia de Nietzsche en los autores del *Anti-Edipo*, en lo que a la idea del *nihilismo positivo* que se extrae de sus textos, así como la llamada nietzscheana a analizar la reversibilidad de todo tipo de conocimiento. También el antihumanismo de Althusser (Guattari). Y como no, el impulso –también nietzscheano– que el dadaísmo y el surrealismo insuflaron en la cultura europea del siglo XX, con su “intento” de *transformar el mundo y cambiar la vida*, que de alguna manera fue imposible pero irreducible a cualquier estrategia del poder, quedando así el proyecto en suspensión...

Foucault aparece también como influencia en Deleuze-Guattari, sobre todo en lo que respecta a las nociones de la relación ‘forma’ y ‘fuerza’ que aparecen recogidas en el concepto de “pliegue”. Y el mismo Foucault se verá influenciado por los conceptos de *agenciamiento* y *transversalidad* que Deleuze-Guattari manejan en el texto.

Si ciertamente la lectura del texto que nos ocupa, puede llegar a ser algo espesa, por otra parte, proporciona cierta sensación de frescura en el perverso lector ávido de información acerca de la filosofía. Pues aunque el libro trate de una irrefutable crítica al psicoanálisis, al mismo tiempo proporciona las claves del proceder filosófico clásico de

crítica y construcción; pero tal construcción se encuentra ya determinada a partir de la crítica, que devuelve todo el poder a la inmanencia. Es así que la crítica al psicoanálisis se articula a través de la psiquiatría materialista que se esboza en el texto.

Los autores celebran el descubrimiento que hace Freud del inconsciente como producción constante, pero critican el paso atrás que Freud realiza al reducir toda esa producción a un problema de familia, a una re-producción ya dada. Sustituye así el inconsciente como fábrica por un teatro griego en el que se representa una tragedia familiar. Esto es, el psicoanálisis inyecta en la noción de inconsciente un sistema de creencias (vuelta al idealismo) relativo al campo social del momento que vive Freud, desviando y bloqueando así cualquier avance en el análisis acerca de la naturaleza del inconsciente. Lacan llega a poner a Edipo en la picota, pues esquizofreniza el inconsciente, pero todavía lo deja preso de la idea de Edipo –del significante-, aunque éste ya trascienda el nido familiar¹. El inconsciente aún queda atrapado en una estructura que le es desconocida.

En el texto Edipo es eliminado como problema y como cura, pues nada cura y él mismo es un falso problema. Por lo que desde un punto de vista terapéutico, la lectura del texto ayudará a aquél que crea que sus problemas se deben a su relación familiar, pues desenmascara los falsos problemas a la par que señala cuáles son los verdaderos. Sirve así de preservativo contra el psicoanalista. Claro que no hay que confundir esta crítica con una crítica a la psicología y sus terapias, sino al psicoanálisis como cura, ya que no cura nada, es más, crea constantemente los problemas familiares en el caso de que no los haya.

Personalmente, la parte más interesante del libro es la relativa al establecimiento y funcionamiento de las distintas sociedades. Siendo particularmente importante en lo que respecta a la teoría del conocimiento, la diferencia que existe en los pueblos salvajes entre el *grafismo* y la *voz*, relacionada con el movimiento de la máquina territorial que inscribe el *socius* y crea un campo social donde lo importante no es el intercambio sino *marcar* o *ser marcado*. Tras la sociedad salvaje aparece la sociedad bárbara, la cual trae consigo el abyerto idealismo del déspota, siendo esta la aparición de una sociedad que se proyecta del cerebro de una o varias personas, extendiendo la deuda a todos los componentes del campo social. En tercer lugar aparece la máquina capitalista, descodificadora de los flujos y a la vez eficaz represora de sus avances. El

¹ Quizás esta teoría de Lacan hizo de él un mal psicoanalista que, según cierta información, sacaba el lado psicótico de sus pacientes, de los cuales tres de ellos terminaron suicidándose, asunto que provocó denuncias hacia el Lacan psicoanalista.

capitalismo compartiría así cierta identidad con el proceso esquizofrénico del que hablan los autores, pero en vez de hacer del esquizofrénico el héroe de su sociedad, lo encierra como si temiera ver la muerte en su figura. Esto se debe a que el capitalismo difiere de la esquizofrenia en régimen de funcionamiento. Así, si por un lado el capitalismo se presenta como el límite de toda sociedad, y podemos entender su función descodificadora positivamente hasta cierto punto, -hasta el punto de que ese proceso esquizofrénico sólo se aplica al mercado y enferma al individuo al provocar el deseo como carencia, al introducir ilusas necesidades-, los autores defienden un socialismo libertario consistente en la descodificación de todos los flujos y en la creación de máquinas capaces de canalizar (*transformar*) los flujos en la articulación de la máquina revolucionaria –única medio capaz de defender los devenires de la colectividad-, la máquina artística y la máquina técnica. Articulándose su posición en un proyecto de realización de unión del anarquismo con la dificultad de conciliar los elementos sociales molares con los elementos moleculares – el *transformar el mundo* de Marx con el *cambia de vida* de Rimbaud-. Este proyecto se ofrece como gestionador de los problemas que produce el género humano en la sociedad capitalista, y aunque cercano a los seguidores de la Idea –aquellos cuyo ideario anarquista se inclina hacia el ultroliberalismo- este proyecto parte de un posibilismo materialista del marxismo heterodoxo.

Desde la perspectiva política, el libro ofrece formación teórica suficiente como para no ser engañado y para desengañarse de todo ideario político, lo que dota de cierta capacidad crítica a un individuo como para invalidar el funcionamiento de la corrección política –también de la supuesta incorrección política de algunos-, como para hacer saltar las máquinas adecuadas a cada momento, aunque esto suponga ya una maestría como malabarista.

Introducción.

Parece ser que la Filosofía, dama de compañía del saber científico *suo tempore*, ha sido arrojada al arrabal del conocimiento teórico. Pero, ¿qué mejor lugar para realizar su tarea crítica? Las curiosas comodidades que el poder institucional procuró en su tiempo al ejercicio filosófico, parecen haber vuelto a éste demasiado escrupuloso y vago, desatendiendo su deber gimnástico frente a los procesos de su verdadero campo de estudio, esto es, frente al Ser y su organización. Se habló así del fin de la filosofía².

² Tengamos en cuenta, a *fin* de poder esbozar una sonrisa, que ‘fin’ se puede entender en el sentido terminal de finitud o en el sentido proyectivo de finalidad, *telos*.

Pero el tan anunciado fin de la filosofía no resultó ser más que una broma filosófica, una auto corrección desde el mismo pensamiento filosófico. Y tal corrección arremete directamente contra el anquilosamiento conceptual, tratando de evitar que el historiador de la filosofía se convierta en un taxidermista del concepto. Se tratará así de recuperar el asalto a la inmanencia llevado tradicionalmente por la filosofía, desde presupuestos materialistas, pues éstos nos acercan irremediablemente al “mundo de la vida”³, el cual brilla por su ausencia dentro del mundo académico. Digo estas cosas –de un modo algo vago; lo sé- porque son las que guían de alguna manera el espíritu de búsqueda de espacios en los que la filosofía se encuentre viva y con buena salud. Y uno de esos espacios resulta ser el libro *El Anti-Edipo (capitalismo y esquizofrenia)* escrito por Gilles Deleuze y Félix Guattari, y publicado por primera vez en 1972, por Les Éditions de Minuit, en París. Curiosamente, en ese mismo año aparecen publicados en España los *Ensayos Materialistas* de Gustavo Bueno. Los dos textos sientan bases materialistas renovadas dentro de la tradición filosófica. Invito a algún legionario del concepto, a que tome estos dos libros, uno en cada mano, y nos diga cuál pesa más. Puede ser un buen ejercicio de historia de la filosofía. Pero sigamos con lo que aquí nos ocupa, que no es otra cosa que la lectura del *Anti-Edipo*.

El título del libro ya pone sobre aviso. En él se lleva a cabo una demoledora crítica del psicoanálisis tradicional, así como un ajuste de cuentas con las teorías neofreudianas de Lacan acerca del inconsciente. Tal crítica, como veremos más adelante, desarrolla todo un tratado fenomenológico que establece una cosmovisión debilitadora de la inflación de trascendencia – debido a su perspectiva materialista- que otras teorías del ser y del fenómeno han conculado en el seno del mismo pensamiento filosófico, como por ejemplo, la filosofía escolástica con la idea de Dios, o el marxismo providencial más chusco con su idea de una tierra prometida, pasando por el positivismo lógico y la hermenéutica filosófica –que últimamente, aunque ya desde el principio, vuelve a retomar el camino de la religiosidad cristiana como salvación-. Pese a que el tema central sobre el que se desarrolla el *Anti-Edipo* es el psicoanálisis, en él también se desarrolla la propuesta de una psiquiatría materialista y su nuevo método: el esquizoanálisis. Pero el libro no consiste sólo en una discusión que podríamos

³ Tengamos en cuenta que la vida ya nos la han quitado de un modo más o menos cruel en el momento que hablamos de “mundo de la vida”, pues éste en la medida en que entra en consideración como recurso de los productos de interpretación, es ya una representación semióticamente organizada de supuestos de fondo que se reproducen en forma de tradición cultural, por lo que hablar de “mundo de la vida” me parece traicionar el asalto materialista a la inmanencia, pues sería depender de la semiótica significante de la realidad dominante. Esto es lo que hace Habermas con su *teoría de la acción comunicativa*, que no es otra cosa que la claudicación socialdemócrata dentro del social fascismo imperante, que sería quien pondría las normas del diálogo. El mundo no se arregla en el diálogo intersubjetivo soñado por Habermas en una sobremesa en casa de Rorty.

considerar gremial y cerrada en un ámbito en un primer momento, sino que consiste en una potente aplicación del conocimiento filosófico⁴, que recorre todo el campo social y natural en el que vivimos, incluyendo desde una peculiar cosmovisión, formulada sobre la noción de producción en términos maquínicos, a una crítica de la organización capitalista como límite de toda organización social. Para ello los autores se sirven de los análisis del capitalismo realizados por Karl Marx, con los que presentan un fino análisis en el que el tema central alrededor del cuál se articula todo no es otro que el de la producción.

Se trata así de un paralelo análisis de las diferentes formas sociales hasta la aparición e instauración del capitalismo y de una crítica feroz y emancipadora de las teorías psicoanalíticas presididas por el complejo de Edipo como fuerza represora de toda producción descodificadora del individuo. Tenemos pues por un lado un desmenuzamiento del funcionamiento encubierto del capital, y por otro, una no menos innovadora propuesta en el plano clínico, de observación de la esquizofrenia como fenómeno productivo de nuevas realidades, a través del esquizoanálisis, dentro de la elaboración de una psiquiatría materialista que se caracteriza por introducir el concepto de producción en el deseo.

Cabe decir que la lectura del *Anti-Edipo* que aquí se presenta, se ha llevado a cabo teniendo en cuenta las apreciaciones que sobre su lectura tienen los autores. Así es que he realizado una lectura pragmática, en la que varias de las críticas referentes al psicoanálisis y a Lacan han sido pasadas por alto al ser consideradas estériles para nuestro propósito, pues dar cuenta de ellas supondría recurrir a bibliografía ajena al fin de este trabajo, que sin dejar de ser académico no pretende ser un trabajo de erudición acerca del psicoanálisis. Pues la cuestión que nos interesa es que se haya sacado algo en claro de la lectura del *Anti-Edipo* que resulte práctico, ya que pienso con Deleuze que “un libro es un pequeño engranaje de una máquina exterior mucho más compleja”⁵. Por eso hemos realizado una lectura de intensidad, buscando aquellas cosas con las que conectamos y desecharlo aquellas que no entendíamos o consideramos estériles para

⁴ Diremos que el conocimiento filosófico se basa en la apreciación de lo Uno, lo Otro y la diferencia, aunque esto no explique mucho acerca del método. Puede que Deleuze no compartiera nuestras palabras acerca de cómo él hace filosofía, ya que para él la diferencia se contempla en sí misma. Personalmente, pienso que ello responde más bien a una apuesta por contemplar lo diferente en sí mismo para librarse del objeto de la cosificación dialéctica. Por eso lo veo más como una postura retórico-estratégica que como una afirmación que haya que tomar literalmente, pues quiérase o no, la diferencia lo es respecto a lo uno o lo otro. De todos modos, comparto la idea de Deleuze acerca de la diferencia, pues creo que flexibiliza la dialéctica al mismo tiempo que previene contra la violencia cosificadora de un sujeto que reduce los objetos a su particular estructura mental o a sus estados de conciencia.

⁵ Deleuze, Gilles; *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, 1999.

nuestros intereses. Aún así, lo que aquí se ofrece no es una lectura puramente subjetiva, sino que lo expuesto a continuación se ajusta fielmente al texto original para facilitar una buena panorámica del mismo. Con ello se pretende animar el acercamiento a la obra de estos dos autores, así como mostrar que el conocimiento filosófico está vivo en nuestro mundo y que es un arma versátil con el que asaltar la inmanencia para librarla de las garras de la imagen impuesta por la economía de mercado capitalista, la cual pretende sustituir la producción conceptual llevada a cabo por la filosofía, por el ilusionismo de la producción de imágenes, separando al sujeto de la verdadera producción que se da en el plano de inmanencia constituyente. Aún a pesar de que mi intención es buena y no malintencionada, recomiendo al lector que acuda “a las cosas mismas”, que acuda a la lectura directa del *Anti-Edipo*. Sobre este libro, Deleuze afirmaba en una ocasión⁶, que le sorprendía que aquellos que consideraban el libro como un texto difícil se encontraban entre quienes tenían una mayor cultura, y especialmente entre los grandes psicoanalistas. Estos señores, en palabras de Deleuze, no entendían los conceptos y los términos de ‘máquinas deseantes’ o ‘cuerpo sin órganos’, mientras que aquellos que sabían poco y no estaban corrompidos por el psicoanálisis tenían menos problemas para comprender dichos conceptos, o simplemente dejaban de lado aquello que no comprendían. Y aquí se encuentra una manera de leer muy interesante: considerar el libro como una máquina a-significante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona. Y si no funciona, si no tiene ningún efecto, lo mejor será probar a escoger otro libro.

Pasamos ahora a la lectura del *Anti-Edipo*. Cada epígrafe que aparezca a partir de ahora se corresponde con cada capítulo del libro, y su enunciado hace referencia al tema del que se trata en cada caso, aunque han sido formulados de modo que resalta lo que considero más interesante e importante del texto en cuestión.

A mi manera de ver, en el *Anti-Edipo* se pueden observar los desarrollos últimos de la tradición fenomenológica que arranca en la tradición alemana, especialmente en Husserl, el mantenimiento de un existencialismo ya no dependiente del personalismo, y... bueno, esto ya es caer en la dominación de la interpretación, es caer en la interpretosis. Si realmente se pueden observar esas cosas –la interpretación siempre depende de un significante despótico y de la experiencia de un individuo sujeto a aquél– es porque reconocemos el funcionamiento de la filosofía, y esto lo puede hacer desde el más erudito hasta el más lego en el tema. Por lo tanto no cabe decir más. El que yo vea en este texto la consecución del desarrollo filosófico del siglo XX, no es más que un

⁶ Ibidem.

constructo interpretativo, que si bien tiene su interés para la elaboración de una historia de la filosofía, no procede desarrollarlo ahora, pues haría depender al libro de tal cadena significante, la cual dominaría sobre la función del libro, que no es otra que la de reventar la interpretosis característica del sacerdote, en pos de un asalto materialista de la inmanencia. Sin embargo, como desquite, diremos parafraseando a Whitehead, que si la historia de la filosofía no es más que una nota a pie de página de la obra de Platón, entonces el *Anti-Edipo* supone un estupendo injerto de Platón en problemas que ya no son platónicos.

Exposición de las máquinas deseantes.

Los autores lo dicen claramente al comienzo del texto: “Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas.”⁷ Ciertamente, la filosofía no trabaja produciendo metáforas, imágenes del pensamiento pertenecientes a un bajo nivel de conocimiento, sino que trabaja con lo que no se ve en primera instancia, con lo que se ve sólo en el vacío de un papel en blanco. Aparece así todo un tratado fenomenológico acerca de los movimientos de la producción, acerca de la experiencia vital, de la producción como proceso de producción íntimamente ligado a un principio inmanente: el deseo.

La cuestión que mueve a los autores en su investigación es la siguiente: “dado un efecto ¿qué máquina puede producirlo? Y dada una máquina ¿para qué puede servir?”⁸ El dualismo Hombre / naturaleza ya no se contempla, no existe. El desarrollo de tal cosmovisión se encuadra en la pregunta por el sujeto y en la consecución de su disolución. Recuérdese la célebre y polémica frase de Foucault “el Hombre ha muerto”. Y el anti-humanismo heideggeriano –aunque la influencia sobre los autores, más bien sobre Guattari, provenga directamente de Althusser. En fin, es un tema de la época. El sujeto, reducto de la metafísica idealista, ha de ser abolido en pos de un individuo libre de su categoría de *subjectum* respecto a la Realidad Dominante que le conforma desde el nacimiento. No existe entonces el Hombre por un lado y la Naturaleza por otro, sino que sólo existe un proceso de producción que subsume a ambos y “acopla las máquinas”. En este proceso maquínico, Edipo aparece como un fenómeno de fantástica represión de las máquinas deseantes, pero no está dado en el proceso productivo primigenio, sino que es un entramado teórico-interpretativo que surge en la producción social en una determinada época. La crítica a los cánones del psicoanálisis freudiano se plantea en términos de funcionalidad más materialistas que los interpretativos freudianos, con el fin de analizar los mecanismos que hacen del sujeto un enfermo o una

⁷ Gilles Deleuze-Félix Guattari, *El Anti-Edipo (capitalismo y esquizofrenia)*, Ed. Piados, 1985.

⁸ *Ibid.*

persona sana, y ponen en cuestión, a través del análisis del complejo maquínico, la función del psicoanálisis como terapia. Pero antes de entrar en los desarrollos del texto, quizás convenga decir algo sobre lo que se entiendo por ‘máquina’ o ‘maquínico’. Ya se dijo que no se trata de metáforas. Todos tenemos una idea aproximada de lo que es una máquina, ya sea ésta una máquina técnica o una máquina deseante. Una máquina técnica puede ser un molino de viento o una computadora. Respecto a las máquinas deseantes, todos llevamos incorporadas varias. ¿Quién no ha visto a un bebé acoplar su boca al seno de su madre? La máquina comienza en el momento en el que hay un fenómeno de consistencia, de autopoiesis o auto-organización parcial, lo que sería ya un agenciamiento maquínico. El concepto de *agenciamiento* conecta las relaciones que dan consistencia al plano e inmanencia. Es por lo tanto un concepto más amplio que el de *estructura, sistema, forma o proceso*; un agenciamiento implica siempre componentes heterogéneas, tanto de orden biológico, social, o epistemológico e imaginario. En el Anti-Edipo, con su teoría esquizoanalítica del inconsciente, el agenciamiento se concibe para destruir el “complejo” freudiano. Se trata así de preguntarse quién habla, quién interviene, qué agenciamiento de enunciación hace que algo pase en la realidad o reciba algo en la realidad. El agenciamiento no comprende sólo la palabra, el sujeto y el significante, sino que es el encabalgamiento de mil componentes lo que hace que la realidad y la historia sean lo que son. El concepto de agenciamiento nos lleva a considerar el tema en su totalidad: las mutaciones sociales, las transformaciones subjetivas, los deslizamientos semánticos, todo lo que atañe a las percepciones, los sentimientos y las ideas, implica que se tengan en cuenta todos los componentes posibles para poder comprenderse. En el agenciamiento, la expresión es un sistema semiótico y el contenido un sistema pragmático, siendo la primera división de todo agenciamiento la que se hace entre un agenciamiento maquínico por un lado, y un agenciamiento de enunciación por el otro. Pero el agenciamiento también se divide según otro eje, marcado por las líneas de desterritorialización que lo arrastran. Según estas líneas, el agenciamiento ya no presenta expresión ni contenido distintos, sino únicamente materias no formadas, fuerzas y funciones desestratificadas, lisas. Podemos decir pues, que el agenciamiento es tetravalente: 1) contenido y expresión; 2) territorialidad y desterritorialización. De este modo, el agenciamiento maquínico puede darse en una relación de sincronía, que articula los sistemas de máquinas unos con otros, o en una relación de diacronía en la que una máquina está siempre ligada a sistemas maquínicos anteriores, estando siempre en posición de producir virtualmente otros sistemas maquínicos. Una máquina no es un objeto inerte cuyo modelo lo tenemos en el trozo de cera cartesiano, sino que es algo que manifiesta una vitalidad parcial que no alcanza su sentido más que en articulaciones –rizomáticas o no- con otros sistemas

maquínicos. Esto conduce a desembarazarse de una oposición masiva (molar) entre el ser y el ente, puesto que partimos de *interfaces* maquínicos que posicionan entes discursivos, al mismo tiempo que producen una referencia ontológica pluralista.

Decíamos arriba que sólo existe un proceso de producción que subsume el dualismo hombre / naturaleza. Pero el texto distingue tres sentidos en los que se debe entender tal término. El primer sentido de ‘proceso’ responde a que todo es producción. Económicamente hablando, el registro y el consumo se llevan a la producción misma hasta convertirlos en las producciones de un mismo proceso. El segundo sentido de ‘proceso’ trata de algo que ya dijimos: la distinción Hombre / naturaleza no existe. La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre. Pero el hombre ya no aparece como rey productor sino como eterno encargado de las máquinas del universo. En tercer lugar, figura la advertencia de no tomar el proceso por una finalidad, ni confundirlo con una continuación *ad infinitum*.

Hablamos así de producción como deseo, la cual desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. Se erige así el concepto de producción deseante como categoría efectiva de una psiquiatría materialista que trata el esquizofrénico como *Homo natura*.

El uso del término ‘esquizofrenia’ que establecen Deleuze-Guattari hace referencia al universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, esto es, la universal producción primaria como realidad esencial del hombre y la naturaleza. Afirman los autores que no pretenden fijar un polo naturalista de la esquizofrenia, pues lo que el esquizofrénico vive de un modo específico, genérico, es la naturaleza como proceso de producción. Por tal razón no hay que entender la esquizofrenia como aparece en el esquizofrénico artificial, el hospitalario, pues no hay una entidad específica de la esquizofrenia a la que podamos aspirar, sino que la esquizofrenia es un proceso. La única entidad esquizofrénica a la que podemos acceder más vulgarmente es la que se muestra en el andrajo autista que es el esquizofrénico de hospital.

Tenemos la esquizofrenia como flujo energético, como proceso productivo de producción. Y asociadas a esta producción universal están las máquinas deseantes, que no hay que confundir con las máquinas técnicas. Ya hemos dicho algo acerca de las máquinas y de los agenciamientos maquínicos. Concretemos algo más. Las máquinas deseantes son máquinas binarias⁹ o de régimen asociativo, esto es, una máquina siempre

⁹ A una máquina productora de flujo le corresponde en conexión una máquina cortadora de flujo.

va acoplada a otra. Esta serialidad binaria es lineal en todas direcciones.¹⁰ Las máquinas acopladas forman *síntesis productivas* – producción de producción- que tienen una forma “y”, “y además...” Esta forma conectiva de las síntesis productivas, en tanto que acoplamiento, posee además la forma “producto-producir”. El producir siempre está injertado en el producto, por ello, la producción deseante es producción de producción, del mismo modo que toda máquina es máquina de máquina. De esta manera, la regla de incorporar el producir al producto es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria.

En este contexto, el esquizofrénico aparece como productor universal. Pero en la identidad producto-producir se forma un tercer término en la serie lineal. Este término es un objeto no diferenciado en el que todo se detiene un momento, todo se paraliza, para luego volver a empezar. Este objeto es el *cuerpo sin órganos*, que aparece como concepto límite de la producción.¹¹

Las máquinas deseantes nos forman un organismo, pero en su producción misma el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización o por no tener ninguna organización. El *cuerpo sin órganos* es lo improductivo; y sin embargo es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto. El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo no es una proyección –otra vez Bergson: el recuerdo lo es de la duración. Del cuerpo sólo tenemos la idea de percepción para la acción-, no tiene que ver con el cuerpo propio o con una

¹⁰ Sobre esto ya hablamos algo antes, está relacionado con la idea de nomadismo. Pero ahora quiero señalar el paralelismo que hay en estas afirmaciones con el símbolo chino del Tao, el cual expresa la fluidez de la energía vital también en términos binarios que establecen líneas en todas direcciones. Claro que una diferencia de grado en la explicación de un mismo fenómeno, está en la diferencia de código empleada. Deleuze-Guattari utilizan el concepto y muchas más palabras, mientras que la tradición china usa la figura simbólica de la cual se debe extraer todo lo demás, adoleciendo desde nuestra perspectiva de cierto pragmatismo positivo. Sin duda, sería interesante desarrollar en otro lugar las diferencias y paralelismos entre estas dos tradiciones, en apariencia incommensurables.

¹¹ La idea de cuerpo tratada filosóficamente se encuentra, en la tradición de la que nos estamos ocupando, en la obra de Merleau-Ponty, aunque en este texto no podemos dejar de pensar en Bergson. Éste consideraba el cuerpo como conductor encargado de recoger los movimientos y transmitirlos, cuando no los detiene. En *Materia y Memoria*, Bergson dice que el cuerpo, orientado siempre a la acción, tiene como función esencial la de limitar para la acción la vida del espíritu. En el caso del texto que nos ocupa, hay que entender esto desde coordenadas materialistas ya libres del espiritualismo del que Bergson aún estaba preso. Por otra parte, esta idea de cuerpo no es nueva en la tradición oriental, más *orientada* hacia el cuidado del cuerpo y del ser. En el budismo zen por ejemplo, vemos cómo hay que liberar al cuero de todo organismo codificado para alcanzar la liberación, para llegar a la naturaleza bídica afilando la intuición y percepción para gestionar adecuadamente las intensidades *malignas* de la producción deseante.

imagen del cuerpo. Sería el cuerpo sin imágenes.¹² Los autores citan a Antonin Artaud, paradigma del esquizofrénico, perversamente maltratado por la psiquiatría de su tiempo:

El cuerpo es el cuerpo

Está solo

Y no necesita órganos

El cuerpo nunca es un organismo

Los organismos son los enemigos del cuerpo.

El cuerpo sin órganos opone su superficie y su fluido amorfó indiferenciado, a los flujos ligados, conectados y recortados. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son como bloques narticulados. Los autores creen que éste es el sentido de la represión originaria o primaria: no es una contracatexis, sino la repulsión que el cuerpo sin órganos siente ante las máquinas deseantes. Y esto es lo que significa la máquina paranoica, la acción de efracción de las máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos que las siente globalmente como aparato de persecución. La máquina paranoica es en sí misma un avatar de las máquinas deseantes: es el resultado de la relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos, en tanto que éste ya no puede soportarlas.

En este punto, los autores establecen un paralelismo fenomenológico entre la producción deseante y la producción social, para hacernos una idea de las fuerzas del cuerpo sin órganos en el proceso no interrumpido de la producción. Este paralelismo, repito, es tan sólo fenomenológico, pues ambos procesos están integrados en el mismo campo. Pues sucede que las formas de producción social también implican una pausa improductiva inengendrada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un

¹² Personalmente pienso que no hay ningún problema en considerar el concepto de *cuerpo sin órganos* estrechamente relacionado con el campo de nihilidad que un sujeto puede generar. El budismo zen, como técnica soteriológica que es, presenta una interesante enseñanza de cómo hacerse un cuerpo sin órganos. Todo es puro fluir; las cargas de intensidad de energía atraviesan el cuerpo del sujeto, y éste debe aprehender a experimentar la producción deseante de una manera eficaz para preservarse de la locura. Quizá podamos establecer cierto paralelismo entre la *producción deseante* y el *Todo* budista, y entre el *cuerpo sin órganos* y el Zen o el Cinto, el Kannagara no michi, como máquina abstracta de gestión del deseo, ya que entre sus técnicas, la tradición oriental contiene elementos de antiproducción interesantes, por lo que se le suele atribuir cierto nihilismo, muchas veces erróneamente, obviando su capacidad alternadora y transformadora de las intensidades de energía. Busquen si no experiencias de yoguis de la India que hayan sido contrastadas por nuestra funcional ciencia moderna, y sabrán de lo que estoy hablando.

cuerpo lleno determinado como *socius*. El *socius* no ha de ser confundido con la misma estructura social. El *socius* puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital. El problema del *socius* siempre ha sido el de codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado o regulado. Respecto a esto, se citan análisis de Karl Marx en los que se observa que

el capital no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino.¹³ El capital no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción, constituyendo una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una casi-causa. Fuerzas y agentes se convierten en su poder bajo una forma milagrosa. Tal es el *trompe l'oeil* por el que las figuras ideológicas del “derecho al trabajo”, el “salario” o el “libre contrato” aparecen como relaciones naturales que determinan la ilusión de la libertad burguesa. En esta inversión es en la que se encuentra la violencia real bajo la cual el capitalismo desarrolla su conquista de la inmanencia, en cuanto que expropiación anterior a toda existencia de las condiciones de producción, es decir, el momento en que el capitalismo se apropia de las condiciones de vida de los individuos que caen bajo su yugo.

El *socius* como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción, que a su vez parece emanar de la superficie de registro. Así la sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción. Pero no es este un delirio de la conciencia, sino más bien es la falsa conciencia verdadera conciencia de un falso movimiento; una verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente – el fetiche- que se produce sobre la superficie de registro. De este modo, el capital es el cuerpo sin órganos del ser capitalista. Pero no sólo como sustancia fluida y petrificada del dinero, sino como aquello que va a proporcionar a la esterilidad del dinero la forma bajo la cual el dinero produzca dinero.

No nos vamos a detener ahora en el desarrollo del *socius* capitalista. De momento nos vale con que quede claro que el Capital se erige en superficie de registro para todos los procesos posteriores de organización económica y social. Más adelante veremos cómo esto sucede. Por el momento quedémonos con que cualquier cuerpo lleno, superficie de registro de un mundo perverso y fetichista, pertenece a todos los tipos de sociedad como constante de la reproducción social. El cuerpo sin órganos, lo

¹³ Marx, Karl. *Le Capital*, III, cap. 25 (Pléiade II, pág. 1435).

improductivo, lo inconsúmible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parecen emanar de él en el movimiento objetivo aparente que las relaciona. Pero la producción no se registra del mismo modo como se producía en el proceso de constitución. Insensiblemente se pasa a un dominio de la producción de registro, cuya ley no es la misma que la de la producción de producción. Cuando las conexiones productivas pasan de las máquinas a los cuerpos sin órganos, parece que pasan a depender de la ley que expresa una distribución con respecto al elemento no productivo en tanto que presupuesto natural o divino. Las máquinas se enganchan al cuerpo sin órganos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadriculan la superficie. Las síntesis disyuntivas de registro vienen a recubrir las síntesis conectivas de producción. De este modo, el proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. Si llamamos ‘libido’ al “trabajo” conectivo de la producción deseante, entonces debemos decir que una parte de esa energía producida se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*). Y sólo el carácter de una energía de disyunción puede ser divino; y lo es cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.

Las disyunciones son la forma de la genealogía deseante; pero la pregunta entonces es la siguiente: ¿es Edipo una exigencia o una consecuencia de la reproducción social, en tanto que ésta última pretende domesticar una materia y una forma genealógica que se escapan por todos lados? Pues el esquizo es interrogado con los términos del código social en vigor, precisamente porque su relación con la naturaleza no es un polo específico. Es curioso que incluso cuando se ve que los fenómenos llamados psicóticos desbordan su marco de referencia, el psicoanálisis dice que debemos encontrar a papá bajo tales delirios. Hemos dicho ya que la producción deseante forma un sistema lineal-binario. El cuerpo lleno se introduce en la serie como tercer término pero sin romper su carácter binario. La serie es por completo rebelde a una transcripción que la obligaría a pasar por una figura específicamente ternaria y triangular como la de Edipo. La autorreferencialidad del cuerpo sin órganos y su carácter antiproductivo, recusa toda tentativa de triangulación que implique una producción parental.

Tras la producción de registro de la producción aparece el consumo. La energía disyuntiva residual se transforma en energía de consumo (*Voluptas*) y anima la tercera síntesis del inconsciente; la síntesis conjuntiva del “luego es...” o producción de consumo. Y es aquí donde podemos empezar a hablar de sujeto dominado.

Efectivamente, existe tensión entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos; y la reconciliación efectiva sólo puede realizarse al nivel de una nueva máquina que funcionase como retorno de lo reprimido. De lo que se habla aquí parece ser del sujeto como máquina célibe que produce cantidades intensivas. De este modo, la máquina célibe se refleja en la idea de un sujeto como alternador y transformador de corrientes.¹⁴ Y del mismo modo podemos observar el adiestramiento zen como expresión de una máquina célibe de vanguardia; pero ello a riesgo de caer en una perspectiva humanista.

Las cantidades inensivas en estado puro se dan en una experiencia casi insoportable, a través del Yo siento más profundo del individuo. Por eso, el delirio y la alucinación son secundarios con respecto a la emoción verdaderamente primaria que en principio no siente más que devenires, intensidades, pasos. Estas intensidades proceden de la repulsión y la atracción y su oposición (lo uno, lo otro y la diferencia). Pero tal oposición no hay que entenderla hegelianamente, pues las propias intensidades no están en oposición y se equilibran alrededor de un estado neutro. Es más, todas son positivas a partir de la intensidad = 0, que designa el cuerpo lleno sin órganos. Se trata de la inmanencia pura donde todo es vivido y nada es representativo. Sólo hay bandas de intensidad, potenciales y gradiantes. El esquizo vive una experiencia desgarradora mediante la cual él es quien está más cerca de la materia. Se revela así como el más honesto de los materialistas, pues es el que más cerca experimenta un centro intenso y vivo de la materia. Claro que, ¿cómo resumir todo este movimiento vital? Sirvan de guía las palabras de los autores:

"Siguiendo un primer camino (vía breve): los puntos de disyunción sobre el cuerpo sin órganos forman círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes; entonces el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa. Así los rizos trazados por el Innombrable, «ora bruscos y breves, como valses, ora con una amplitud de parábola», teniendo como estados a Murphy, Wall, Mercier, etc., sin que la familia cuente para nada. O bien otro camino más complejo, pero que viene a ser lo mismo: a través de la máquina paranoica y la máquina milagrosa, las proporciones de repulsión y de atracción sobre el cuerpo sin órganos producen en la máquina célibe una serie de estados a partir de 0; Y el sujeto nace de cada estado de la serie, renace siempre del estado siguiente que le determina en un momento, consumiendo y consumiendo todos estos estados que le hacen nacer y renacer (el estado vivido es primero con respecto al sujeto que lo vive)".

¹⁴ Es esta concepción del sujeto la que dota de dinamismo nuestro modo de hacer historia de la filosofía, liberando la investigación de cierta rigidez idealista derivada del escolasticismo.

Vemos que el sujeto se extiende sobre el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo. En el centro se encuentra la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno. Y es en este punto en el que se inicia la ya clásica discusión acerca de la voluntad del sujeto y de la intencionalidad de la conciencia; base de una cantidad considerable de excedencia filosófica.

No debemos perder de perspectiva que en este texto se ensaya una psiquiatría materialista de nuevo cuño. Para ello introducen el deseo en el mecanismo productivo e introducen la producción en el deseo. En su desarrollo prestan especial atención a la esquizofrenia de la cual quizás debamos ofrecer un pequeño esquema de la teoría acerca de ella, tal y como aparece expuesto en el texto.

La teoría de la esquizofrenia está señalada por la disociación (Kraepelin), el autismo (Blenler), y por el fenómeno espacio-tiempo o ser en el mundo (Binswanger).

La *disociación* se usa como concepto explicativo que pretende explicar el trastorno específico o el déficit primario.

El *autismo* es un concepto comprensivo que indica la especificidad del efecto; el propio delirio o la ruptura: El desapego a la realidad acompañado por una predominación relativa o absoluta de la vida interior.

El tercer concepto -ser en el mundo- es expresivo, y descubre o redescubre al hombre delirante en su mundo específico.

Explicación, comprensión y expresión. Los tres conceptos tienen en común el relacionar el problema de la esquizofrenia con el yo a través de la imagen-cuerpo. Pero el yo es como el *papá-mamá*, ya hace tiempo que el esquizo no cree en él. Pues resulta que, al igual que con Edipo, es inútil medir al esquizo con la categoría de "yo", y es esta categoría la que limita al psicoanálisis freudiano.

Desde que se nos mide con Edipo, ya se ha suprimido la única relación auténtica: la de producción.

Fue el psicoanálisis el que descubrió la producción deseante, las producciones del inconsciente. Sin embargo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo. El inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción fueron sustituidas por la representación, el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse. Y esto

llevó a dejar de contemplar el campo de la experimentación para abrir el de la interpretación *ad infinitum*. Cabe recordar aquí la observación Marx, de que el producto no nos descubre el régimen y las relaciones de producción que lo crearon. No adivinamos por el sabor del trigo quién lo sembró. El producto aparece específico cuando se le relaciona con formas ideales de causa, comprensión o expresión; pero no aparece específico si se le relaciona con el proceso de producción real del que depende. Así el esquizofrénico aparece desde que se le convierte en un fin. Por el contrario, desde que se asigna el proceso material de producción, la especificidad del producto tiende a desvanecerse al mismo tiempo que aparece la posibilidad de otra realización. Por eso, antes que la afección del esquizofrénico artificializado, personificado en el autismo, la esquizofrenia es el proceso de producción del deseo y de las máquinas deseantes. ¿Pero qué es el deseo? ¿Qué lógica sigue?

"En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre *producción* y *adquisición*. Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real. Ciento es que el otro lado, el lado «producción», no es ignorado. Incluso correspondió a Kant el haber realizado en la teoría del deseo una revolución crítica, al definido como «la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones». Sin embargo, no es por casualidad que, para ilustrar esta definición, Kant invoca las creencias supersticiosas, las alucinaciones y los fantasmas: sabemos perfectamente que el objeto real no puede ser producido más que por una causalidad y por mecanismos externos, pero este saber no nos impide creer en el poder interior del deseo para engendrar su objeto, aunque sea bajo una forma irreal, alucinatoria o fantasmática, y para representar esta causalidad en el propio deseo. La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es, por tanto, la *realidad psíquica*. Entonces podemos decir que la revolución crítica no cambia para nada lo esencial: esta manera de concebir la productividad no pone en cuestión la concepción clásica del deseo como carencia, sino al contrario se apoya en ella, se extiende sobre ella y se contenta con profundizarla.

En efecto, si el deseo es carencia del objeto real, su propia realidad forma parte de una «esencia de la carencia» que produce el objeto fantasmático. El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. En el nivel más bajo de la interpretación, esto significa

que el objeto real del que el deseo carece remite por su cuenta a una producción natural o social extrínseca, mientras que el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese «un objeto soñado detrás de cada objeto real» o una producción mental detrás de las producciones reales.

Ciertamente, el psicoanálisis no está obligado a desembocar en un estudio de los gadgets y de los mercados, bajo la forma más miserable de un psicoanálisis del objeto (psicoanálisis del paquete de tallarines, del automóvil o de la máquina). Pero incluso cuando el fantasma es interpretado en toda su extensión, ya no como un objeto, sino como una máquina específica que pone en escena al deseo, esta máquina tan sólo es teatral, y deja de subsistir la complementariedad de lo que separa: entonces, la necesidad es definida por la carencia relativa y determinada de su propio objeto, mientras que el deseo aparece como lo que produce el fantasma y se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una incurable insuficiencia de ser, una «carencia-de-ser que es la vida». De donde, la presentación del deseo como *apoyado* en las necesidades, la productividad del deseo continuando su hacer sobre el fondo de las necesidades, y su relación de carencia de objeto (teoría del apoyo o análisis). En una palabra, cuando reducimos la producción deseante a un problema de fantasma, nos contentamos con sacar todas las consecuencias del principio idealista que define el deseo como una carencia, y no como producción, producción «industrial». Clément Rosset dice acertadamente: cada vez que insistimos sobre una carencia de la que carecería el deseo para definir su objeto, «el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo).»

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto producción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto.”

Será más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto. En este contexto, no hay más sujeto fijo que por la represión. Entonces la idea de deseo como carencia hay que dejarla a un lado, pues son las necesidades las que se derivan del mismo deseo y no al revés: las necesidades son contra-productos en lo real que el deseo

produce. Así pues, la carencia es preparada, organizada, en la producción social. Es contra-producida por mediación de la antiproducción que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropiá. La producción nunca es organizada en función de una escasez anterior; es la escasez la que se aleja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa. "Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado". Sobre el paralelismo Marx-Freud, los autores declaran que permanece estéril ante tal fenómeno. La producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. "Sólo hay el deseo y lo social y nada más". Los autores afirman que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Así la explicación acerca del comportamiento político-social de las masas no sólo respondería a causas estrictamente racionales (manipulación de las élites, explotación empresarial, etc.), sino que también respondería a producciones relacionadas con el deseo.¹⁵

La producción social y la producción deseante sólo difieren en aspectos relativos a la distinción de régimen. Las máquinas técnicas funcionan con la condición de no estar estropeadas, siendo su límite el desgaste y no el desarreglo, y su régimen una firme distinción entre el medio de producción y el producto, a través de la cual la máquina transmite su valor al producto, y sólo el valor que pierde desgastándose. Mientras que las máquinas deseantes, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas, esto es, el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de la máquina también son el combustible. Otra diferencia de régimen sería que las máquinas deseantes producen por sí mismas la antiproducción, mientras que la antiproducción propia de las máquinas técnicas sólo es producida en las condiciones extrínsecas de la reproducción del proceso; por tanto, una máquina técnica no es causa, sino sólo índice de una forma general de la producción social: máquinas manuales y sociedades primitivas, máquina hidráulica y modo asiático, máquina industrial Y capitalismo. Las máquinas deseantes son la categoría fundamental de la economía del deseo, ya que producen por sí mismas un cuerpo sin órganos y no distinguen a los agentes de sus propias piezas, ni las relaciones de producción de sus propias relaciones; ni lo social de lo técnico. Las máquinas deseantes son a la vez técnicas y sociales. Es en este sentido que la producción deseante constituye el lugar de una represión originaria, mientras que la producción social es el lugar de la represión general, y de ésta a aquélla se ejerce algo

¹⁵ *El Anti Edipo*, Paidós, 1985, (pág. 36-37).

que se parece a la represión secundaria: todo depende de la situación del cuerpo sin órganos, o de su equivalente, según sea resultado interno o condición extrínseca (cambia notablemente el papel del instinto de muerte). Sin embargo, son las mismas máquinas bajo dos regímenes diferentes, aunque sea una extraña aventura para el deseo el desear la represión.¹⁶

El capitalismo y la esquizofrenia también difieren de régimen de funcionamiento. El proceso de producción capitalista produce una gran carga esquizofrénica que al mismo tiempo no cesa de reprimir y recodificar. De este modo, si bien la esquizofrenia parece impulsar el desarrollo del proceso de producción capitalista, ella misma aparece como límite infranqueable de la máquina capitalista. El capitalismo, en lugar de hacer del esquizofrénico el héroe de su sistema, lo encierra porque parece representar un peligro para aquél. pues de alguna manera evidencia el deslizamiento de sentido que el capitalismo introduce en la sociedad constantemente. Así, la esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social; siendo la producción deseante multiplicidad pura, afirmación irreducible a la unidad, ello no podría ser de otro modo.¹⁷

Termina aquí la exposición de las máquinas deseantes. Los siguientes capítulos pueden ayudar a la comprensión de lo aquí expuesto, pues vamos a ver cómo los supuestos del psicoanálisis –familiarismo y tragedia griega, reducción de la multiplicidad a la unidad...– reprimen la producción deseante al reducirla a una representación teatral *ad hoc*. Los autores se adentran en la destrucción de la representación, en pro de la emancipación y liberación de la imagen como medio a través del cual se crean verdaderos *sujetos* que ya no ven como verdad más que la propia apariencia. Sujetos que toman como realidad autónoma la imagen, sin darse cuenta de que existe un proyector y reproductor de imágenes previo, que en lo que a nosotros nos toca responden a las relaciones de producción capitalistas.

La imagen trucada: represión y representación

¹⁶ ¿qué quieren decir con que se estropean las máquinas deseantes? No es tan raro que el deseo deseé la represión, a pesar de que socialmente adquiera ésta formas de lo más despreciable. ¿No puede deberse a que la producción deseante sea tan inteligente que produce una máquina de seguridad potencial (transformador) para el control de la energía que ella misma produce? El zen, como gestión del deseo, crea un cuerpo sin órganos desde la nihilidad que supone la experiencia humana de la producción deseante, y valorando positivamente a ésta, instituye una idea de Bien inmanente al que conectarse. Mientras que en Platón encontramos la misma idea pero no sólo como técnica soteriológica, sino también como asalto a la inmanencia para la recta organización política del ser.

¹⁷ Crítica a la dialéctica evolutiva, la cual homogeniza en la totalidad, que sólo existe como unidad *de* pero no comototalización, no como significante de las partes.

El tema en cuestión es si existe una real adecuación entre las producciones del inconsciente y la estructura edípica como invariante. O si dicho invariante no expresa más que el esfuerzo de una interminable represión. El inconsciente no simboliza, ni imagina, ni representa, sino que maquina, es maquínico.

Freud y lo primeros psicoanalistas descubren el campo de las síntesis libres en las que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos. Pero este descubrimiento del inconsciente productivo implica dos correlaciones:

1.-Confrontación directa entre la producción deseante y la producción social; a la vez que su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen.

2- La represión general que la máquina social ejerce sobre las máquinas deseantes, la relación de la *represión* con esta represión general.

Todo esto se verá singularmente comprometido con la instauración del complejo Edipo. Pues toda la producción deseante será aplastada al someterla a las exigencias de la representación, a los limitados juegos del representante y el representado en la representación. Esto provoca que la experimentación psicoanalítica se convierta en una perversa interpretación *ad infinitum*, desviando así el análisis de la experiencia hacia la tarima de un teatro. Y ahí radica la problemática esencial: la reproducción del deseo da lugar a una simple representación en el proceso de la cura tanto como en la teoría. De este modo, la producción ya no es más que producción de fantasma, de expresión. El inconsciente pasa de ser un taller o fábrica a un teatro clásico. Edipo es hipostasiado como gran agente de la antiproducción en el deseo.

Este problema es en primer lugar práctico, pues concierne al problema de la cura.

El psicoanálisis freudiano reduce siempre el carácter de grupo del fantasma a una dimensión puramente individual, reduce todo delirio a la esfera del Yo y del Padre. Así, el fallo sería el Uno de la teología negativa; introduce la carencia en el deseo y hace emanar las series exclusivas a las que fija un fin, un origen y un curso resignado. De esta manera, se inyecta la creencia en el inconsciente; pero el inconsciente no cree, sino que crea el fantasma de grupo está enchufado, maquinado, sobre el socius, no sobre Papá-Mamá.

Klossowski indica el único medio para superar el paralelismo estéril en el que nos debatimos entre Freud y Marx. Lo hace descubriendo la manera como la producción social y las relaciones de producción son una institución del deseo y cómo los afectos o las pulsiones forman parte de la propia infraestructura. Forman parte de ella creando en las formas económicas su propia represión así como los medios para romper con esta represión. Por eso el desarrollo de las distinciones entre fantasma de grupo y fantasma individual muestra que no existe fantasma individual. Siempre se delira sobre la colectividad y no sobre la unidad familiar.

En este contexto, ¿cuáles son las condiciones de la cura? Parecen ser la aceptación de someterse a Edipo, aceptar que nuestras neurosis y ansiedades provienen del triángulo familiar, o si se trata de psicosis graves, aceptar que el psicoanalista las rastree en nuestra genealogía familiar. Pues el psicoanalista trata de reducir nuestro inconsciente y los problemas que proceden de él a una cuestión familiar, ignorando que el inconsciente no sabe nada de lazos familiares, pues es autopoético, se produce a sí mismo.

En el libro no se niega que haya una sexualidad edípica o una castración edípica, lo que se niega es que sean producciones del inconsciente. Pero el psicoanálisis realiza una conversión del inconsciente que debe ser organizado en el sentido de una integración estructural. De este modo, el registro edípico radica en introducir un uso exclusivo, limitativo y negativo, de las síntesis disyuntivas. Sin embargo, la esquizofrenia nos revela una fuerza desconocida de la síntesis disyuntiva, un uso inmanente que ya no será exclusivo ni limitativo, sino plenamente afirmativo, ilimitativo e inclusivo. Una disyunción que permanece como tal y sin embargo afirma los términos disjuntos; los afirma a través de toda su distancia, sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro. El esquizo no sustituye las disyunciones por vagas síntesis de identificación de contrarios, sino que sustituye el uso exclusivo y limitativo de la síntesis disyuntiva por un uso afirmativo. Quizás podamos decir que el esquizo *alterna* pero no *transforma*, de ahí su "enfermedad". "El esquizo libera una materia genealógica bruta, ilimitativa, en la que puede meterse, inscribirse y orientarse en todos los ramales a la vez, en todos lados...". Todo está sobre el cuerpo sin órganos, lo que está inscrito y la energía que inscribe. La síntesis disyuntiva de registro nos conduce al mismo resultado que la síntesis conectiva; las dos son capaces de dos usos: uno inmanente y otro trascendente.

El psicoanálisis pretende ahogar las síntesis disyuntivas inclusivas mediante la trascendencia del triángulo edípico, que impuesto despóticamente se resuelve en la

autoridad social. Edipo es así el dios del sacerdote psicoanalista y la cachiporra de los perros guardianes de la autoridad social. El inconsciente es dotado de un sistema de creencias que lo asfixia.

Resulta que desde un punto de vista clínico, Edipo no vale para nada salvo para ligar el inconsciente en los dos lados. El "problema" no se resuelve más que al suprimido a la par que la solución. El esquizo-análisis se propone desedipizar el inconsciente para llegar a los verdaderos problemas, produciéndose así una reversión interna del psicoanálisis que convierte a la máquina analítica en una pieza indispensable del aparato revolucionario. Porque resulta que aunque no se tenga a Edipo como crisis, se tiene como estructura, y entonces se transmite la crisis a otros, volviendo todo a empezar. Por eso el objetivo del esquizo-análisis es analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económico y lo político, y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea -de ahí la pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social. El deseo formaría parte constituyente de la infraestructura.

"Cuando individuos o grupos actúan claramente en contra de sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir que han sido engañados. No es un problema ideológico, de desconocimiento e ilusión, es un problema de deseo." El delirio tiene dos polos: uno paranoico-segregativo, y otro esquizo-nómada. Y entre ambos se producen deslizamientos sutiles inciertos, en los que el inconsciente mismo oscila entre sus cargas reaccionarias y sus potencialidades revolucionarias. De este modo, el psicoanálisis sólo puede convertirse en una disciplina rigurosa si realiza una reducción materialista de Edipo como forma ideológica; esto es, desterrar la creencia del inconsciente y analizar si el inconsciente cree.¹⁸ Pues la creencia aparece como mentira que desvía y ahoga la producción efectiva del inconsciente, mientras que el inconsciente no plantea problemas de sentido sino únicamente problemas de uso. La cuestión no sería acerca del sentido del inconsciente sino la pregunta acerca de su funcionamiento. "Pues *ello* no representa nada pero *ello* produce, *ello* no quiere decir nada pero *ello* funciona."

Veamos ahora usos ilegítimos basados en Edipo que el psicoanálisis realiza en relación con la producción deseante: Un uso parcial y no específico de las síntesis conectivas se oponía al uso edípico, global y específico. Este uso global y específico

¹⁸ Quizá se pueda decir que si el inconsciente cree, creerá en su propia potencialidad productiva y nada más.

tenía dos aspectos, parental y conyugal, a los que corresponderían la forma triangular de Edipo y la reproducción de esta forma. La extrapolación constituía la causa formal de Edipo, cuya ilegitimidad descansaba sobre el conjunto de la operación: extraer de la cadena significante un objeto completo trascendente, como significan te despótico del que toda la cadena entonces parecía depender, asignando una carencia o falta a cada posición de deseo, uniendo el deseo a una ley, engendrando la ilusión de un desprendimiento.

Un uso inclusivo o ilimitativo de las síntesis disyuntivas se opone a su uso edípico, exclusivo y limitativo. Este uso limitativo a su vez tiene dos polos, imaginario y simbólico, puesto que no deja elección más que entre las diferenciaciones simbólicas exclusivas y lo imaginario indiferenciado, correlativamente determinada por Edipo. Edipo deteniendo el proceso o haciéndolo girar en el vacío.

Un uso nómada y polívoco de las síntesis conjuntivas se opone al uso segregativo y biunívoco. También aquí ese uso vi-unívoco, ilegítimo desde el punto de vista del inconsciente, posee dos momentos: un momento racista, nacionalista, religioso, etc., que constituye por segregación un conjunto de partida siempre presupuesto por Edipo, incluso de una manera implícita. Luego, un momento familiar que constituye el conjunto de llegada por aplicación. La aplicación fija la condición de Edipo al instaurar un conjunto de relaciones biunívocas entre las determinaciones del campo social y las determinaciones familiares, haciendo posible e inevitable de este modo el volcado de las cataxis lidinales sobre el eterno papá-mamá.

El desplazamiento de la producción en pro de la representación. La ley prohíbe algo perfectamente ficticio en el orden del deseo o de los instintos para persuadir a sus sujetos de que tenían la intención correspondiente a esta ficción. Es la única manera como la ley puede morder al inconsciente y culpabilizarlo.

Estos y otros usos orientan prácticamente la cura en el sentido de una edipización furiosa como traición al deseo, como una reclusión del inconsciente en guardería infantil que lleva al paciente hacia una historia o cura interminable.

Los tres errores del psicoanálisis sobre el deseo se llaman CARENCIA, LEY Y SIGNIFICANTE; que es un único y mismo error. Un idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Pues "la transgresión, la culpabilidad, la castración; ¿son determinaciones del inconsciente o el modo en que un sacerdote ve las cosas?"

El análisis edipiano impone a todas las síntesis del inconsciente un uso trascendente que asegura su conversión. Por esto, el problema práctico del esquizoanálisis es la reversión contraria; deshacer las creencias para llegar a la producción deseante y a las catexis económicas y sociales donde se desempeña el análisis militante.

Se debe distinguir entre la representación deprimente, que ejerce la represión; el representante reprimido, sobre el que realmente actúa la represión; lo representado desplazado, que da de lo reprimido una imagen aparente y trucada en la cual se considera que el deseo se deja prender. Edipo es esto, la imagen trucada. Es sólo lo representado en tanto que es inducido por la represión. La represión no puede actuar sin desplazar el deseo, sin levantar un deseo de consecuencia preparado para el castigo, y colocarlo en lugar del deseo antecedente, al que conduce en principio o en realidad.

Los deseos edípicos no están en modo alguno reprimidos ni tienen que estarlo. Son el cebo, o la imagen desfigurada, mediante la cual la represión caza al deseo en la trampa. Si el deseo está reprimido no es porque sea deseo de la madre y de la muerte del padre. Al contrario, si se convierte en este tipo de deseo es debido a que está reprimido, y sólo adopta esta máscara bajo la represión que se la modela y se la aplica.

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos suficientes para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad. Esto no quiere decir que el deseo sea asocial sino al contrario, es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario -el deseo, no la fiesta-, y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.

Reich fue el primero en plantear la cuestión de la represión en términos de deseo. Es el primero que rechaza las explicaciones de un marxismo sumario demasiado presto a decir que las masas han sido engañadas o embaucadas. Sin embargo no llegaba a determinar la inserción del deseo en la misma infraestructura económica, no determina la inserción de las pulsiones en la producción social al no formar suficientemente el concepto de la producción deseante. Reich denuncia en la resignación final del psicoanálisis un miedo a la vida, un resurgimiento del ideal ascético, un borbotón de cultura de la mala conciencia. Y decide partir en busca del elemento vital y cósmico del

deseo que continuar siendo psicoanalista en esas condiciones. Intentó así hacer funcionar conjuntamente la máquina analítica y la máquina revolucionaria.

La represión es tal que la represión general se vuelve deseada dejando de ser consciente, e induce un deseo de consecuencia, una imagen trucada de aquello a que conduce, que le da una apariencia de independencia. La represión propiamente dicha es un medio al servicio de la represión general: la producción deseante. En un mismo movimiento, la producción social represiva se hace reemplazar por la familia deprimente y ésta ofrece de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas. No se quiere reconocer el deseo como potencia. Reconocer el deseo es volver a poner en marcha la producción deseante sobre el cuerpo sin órganos, allí mismo donde el esquizo se había replegado para hacerlo callar y ahogarlo. Este reconocimiento del deseo, posición de deseo, remite a un orden de producción real y actual que no se confunde con una satisfacción indirecta o simbólica, y que tanto en sus paradas como en sus puestas en marcha, es tan distinto de una regresión pre-edípica como de una restauración progresiva de Edipo.

La esquizofrenia como proceso, es la producción deseante tal como es la final; como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo. Es *nuestra* enfermedad, la de los hombres modernos. El esquizo-entidad surge tanto más como un producto específico en cuanto que el proceso de producción se encuentra desviado de su curso, brutalmente interrumpido. La esquizofrenia como proceso es lo único universal. La máquina artística, la máquina analítica y la máquina revolucionaria, permanecerán en las relaciones extrínsecas que las hacen funcionar en el marco amortiguado del sistema represión general-represión, o bien se convertirán en piezas y engranajes unas de otras en el flujo que alimenta una sola y misma máquina deseante. Fuegos locales pacientemente encendidos por una explosión generalizada –la esquicia y no el Significante.

Inscripción territorial, despótica y capitalista en las sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas.

Se pone en duda la inocencia para hacer historia universal, ya que lo universal es, al fin y al cabo, cuerpo sin órganos y producción deseante. Se impone para tal fin el análisis de toda la historia anterior en base a la capacidad descodificadora y desterritorializadora de las formas sociales anteriores al capitalismo. Si el capitalismo es la verdad universal, lo es en el sentido de que es el negativo de todas las formaciones sociales; la descodificación generalizada de los flujos que permite comprender a la

contra el secreto de todas estas formaciones, codificar los flujos, e incluso sobrecodificarlos antes de que algo escape a la codificación. De este modo, las sociedades primitivas no están fuera de la historia, sino que es el capitalismo el que está en el fin de la historia, siendo el resultado de una larga historia de contingencias y accidentes, y provoca el advenimiento de este fin. No podemos tampoco decir que las formaciones anteriores no lo hayan previsto, pues ha llegado de fuera a fuerza de subir desde dentro.

Codificar el deseo es el quehacer del *socius*. La máquina territorial es la primera forma de *socius*; la máquina de inscripción primitiva que cubre un campo social. La sociedad no es en primer lugar un medio de intercambio en el que lo esencial sería el circular o hacer circular; la sociedad es un *socius* de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado. La cataxis colectiva de órganos conecta el deseo con el *socius* y reúne en un todo sobre la tierra la producción social y la producción deseante. La esencia del deseo es la libido; pero cuando la libido se convierte en cantidad abstracta, el *ano* elevado y con retiro de las cataxis, produce las personas globales y los "yo" específicos que sirven de unidades de medida a esta misma cantidad. De este modo, la残酷 es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos labrándolos, (esto no tiene nada que ver con una violencia natural o de cualquier tipo que se encargaría de explicar la historia del hombre)¹⁹.

En el *socius* primitivo, la máquina territorial segmentaria conjura la fusión con la escisión e impide la concentración de poder al mantener los órganos de la jefatura en una relación de impotencia con el grupo. Los pueblos salvajes actúan como si presintiesen la ascensión del Bárbaro imperial Que, sin embargo, llegará de fuera y sobrecodificará todos sus códigos. Aunque el mayor peligro radicaría en una dispersión, una escisión tal que todas las posibilidades de código fuesen suprimidas. La máquina primitiva no ignora el intercambio, el comercio y la industria; los conjura, los localiza, manteniendo al mercader y al herrero en una posición subordinada, para que flujos de intercambio y de producción no vengan a romper los códigos en provecho de sus cantidades abstractas o ficticias. Así pues, el problema fundamental del *socius* primitivo es el de la inscripción, el del código y la marca. Toda la estupidez y arbitrariedad de las leyes, todo el aparato perverso de la represión y la educación, sólo tienen el sentido de marcar al hombre, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor

¹⁹ Comunmente, la残酷 en ese Segundo sentido metafísico ha sido interpretada y usada ideológicamente por militaristas y protofascistas de varia índole. Últimamente, Gustavo Bueno se encuadra polémicamente en tal morralla política.

que es asunto de la memoria.²⁰ Se contrae deuda con el poder del significante que se establece en la representación territorial. La deuda proviene directamente de la inscripción del *socius*; y esta deuda se ha ido refinando con la aparición de las primeras sociedades estatales. La instauración de la máquina despótica o del *socius* bárbaro puede ser resumida del siguiente modo: nueva alianza y filiación directa. El déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el dios: el pueblo debe seguir. Esto se analiza a través de la gran máquina paranoica y la nueva máquina célibe en tanto que instala el triunfo de la nueva alianza. El déspota es el gran paranoico. Lo que define a la paranoia es el poder de proyección que tiene. Su fuerza para volver a partir desde cero, de objetivar una completa transformación. Por primera vez se retira de la vida y de la tierra algo que va a permitir juzgar la vida y sobrevolar la tierra; tal es el principio del conocimiento paranoico.

Existe en principio cierta dialéctica entre la formación bárbara y la formación salvaje. En la formación bárbara el cuerpo lleno como *socius* ya no es la tierra, sino el cuerpo del déspota, la figura, el déspota mismo o su dios. Las prescripciones y prohibiciones que proyecta el déspota, a menudo le vuelven casi incapaz de actuar; lo convierten en un cuerpo sin órganos. Él es la única casi-causa, la fuente y el estuario del movimiento aparente que forma la nueva máquina social que lo rodea. La muerte del sistema primitivo siempre llega del exterior; la historia es la de las contingencias y la de los encuentros. Pero esta muerte que viene de fuera es también la que subía de dentro: la irreductibilidad general de la alianza a la filiación. El Estado no es primitivo, es la esencia abstracta originaria que no se confunde con el comienzo. La sobrecodificación destituye la tierra en provecho del cuerpo lleno desterritorializado y, sobre este cuerpo

²⁰ El sujeto es reducido a su memoria, siendo esta especificidad la que se revele como la estrategia de sujeción genuina de las sociedades capitalistas. Porque al mismo tiempo que no deja de insistir en esta memoria-identidad, reflejo de la liberación burguesa que hace del individuo “sujeto de derecho” y soporte de iniciativa privada, reconoce que la memoria es fruto de la educación y un fenómeno casi completamente artificial. Así, la especificidad mnémica que *construye* al sujeto no será por tanto sino el instrumento ideológico del que se sirve el Estado capitalista para alimentar el haz de ilusiones que le permite asegurar su reproducción: desde la noción de “soberanía popular”, hasta la formación de nuevos criterios epistemológicos y jurídicos de Verdad. Se convierte así la memoria en una mnemotecnia del poder; que consiste en la facultad no de recordar sino de olvidar ciertas cosas, por ejemplo que al hombre le han robado sus condiciones de vida creando además el sentimiento de deuda infinita para con la burguesía. En la medida en que el sujeto no existe fuera de la memoria –fuera, pues, de su función- la memoria sigue siendo el único vehículo, la única arma de que dispone el sujeto para la rebelión; incluyendo la más importante: la rebelión contra sí mismo en cuanto que función de una positividad otra. Por ese motivo el poder, día a día, se lanza con sus medios a la expropiación de nuestra memoria, combinado con la destrucción sistemática de la educación. Nos expropia así de nuestras condiciones de rebelión, ¿cómo recuperarlas?.

lleno, vuelve infinito el movimiento de la deuda. Tenemos aquí la versión más original, menos *deportiva*, del origen del estado –Nietzsche a través de Ortega.

La representación territorial está formada por dos elementos heterogéneos, voz y grafismo: uno es como la representación de palabra constituida en la alianza lateral, el otro como la representación de cosa instaurada en la filiación extensa. Lo reprimido es el cuerpo lleno como fondo de la tierra intensa, que debe dar sitio al socius en extensión al que pasan o no pasan las intensidades. El socius primitivo se cubre con una red en la que no se cesa de saltar de las palabras a las cosas, de los cuerpos a las denominaciones. Sin embargo, en el socius bárbaro, el grafismo no funciona independientemente de la voz como en el salvaje, sino que el lenguaje gráfico se ajusta a la voz, subordinándose a ella. Surge así un significante despótico que regirá toda la codificación buscando la identidad entre los flujos y su significancia imperial. Surge aquí la deuda infinita para con el Significante, pues éste se introduce en la supuesta estructura del inconsciente; tal es lo que cree Lacan. La subordinación de la voz a la escritura lleva al sistema de la simulación, pues el inconsciente, si es algo, es producción deseante, siendo el imperio del significante posterior a su producción y no anterior. De este modo, el significante despótico nos aleja de la independencia del lenguaje gráfico respecto a la voz, lo que nos condena a cierto impenitente idealismo.

El estado despótico originario no es un corte como los otros. De todas las instituciones, es tal vez la única que surge ya montada en el cerebro de los que la instituyen. Por ello desde el marxismo no se sabía muy bien qué hacer con ella, pues no entra en los cinco famosos estadios: comunismo primitivo, ciudad antigua, feudalidad, capitalismo, socialismo. Lo que el Estado despótico corta y sobrecodifica es la máquina territorial, a la que reduce a la idea cerebral. El Estado es deseo que pasa de la cabeza del despota al corazón de los súbditos, y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera. Deseo del Estado, la másfantástica máquina de represión todavía es deseo.

Tras este gran movimiento de desterritorialización producto de la sobrecodificación del Estado despótico, aparece otro gran movimiento, el que se va a realizar por descodificación de los flujos. Esta descodificación hace que el Estado despótico recodifique continuamente los flujos, y lo hace hasta el punto de que no desaparece fácilmente con la emergencia del capitalismo, pues aparece en nuevas formas continuamente, para reprimir los flujos desatados en la descodificación. La máquina despótica es sincrónica, mientras que la máquina capitalista es diacrónica, los capitalistas surgen uno tras otro en una serie que funda una especie de creatividad de la

historia, fundando un tiempo esquizoide del nuevo corte creativo. Pero el capitalismo no empieza hasta que el capital se apropiá directamente de la producción, y el capital mercantil y el capital financiero ya no son más que funciones específicas correspondientes a una división del trabajo en el modo capitalista de la producción en general. Es la conjunción de los flujos descodificados lo que convierte al capital en el nuevo cuerpo lleno social, mientras que el capitalismo financiero y comercial bajo sus formas primitivas se instalaban tan sólo en los poros del antiguo socius, del cual no cambiaba el modo de producción anterior. Antes de ser montada la máquina capitalista, la mercancía y la moneda operan una descodificación de los flujos por abstracción, y la máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser un capital de alianza para volverse filiativo. De este modo, el fenómeno fundamental capitalista es la transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo. Así se entiende que la *crisis* sea el medio inmanente al modo de producción capitalista. Y la civilización se define por la descodificación y desterritorialización de los flujos en la producción capitalista.

Pero hay que evitar identificar los flujos capitalistas y los flujos esquizofrénicos, bajo el tema general de una descodificación de los flujos del deseo. Ciertamente, su afinidad es grande, pero es difícil explicar que la producción capitalista no cesa de detener el proceso esquizofrénico, como si viese en dicho proceso la imagen de su propia muerte llegada desde dentro. En lugar de hacer del esquizofrénico el héroe representante de la sociedad capitalista, ésta lo encierra en hospitales e internados creando así las decadente imagen del esquizo artificial. Efectivamente, con la máquina capitalista se inaugura una época de cinismo hasta entonces nunca conocida, pues todo se acepta menos el reconocimiento de los movimientos perversos de la economía mercantil ahí donde engaña, roba o mata para hacer de ello luego leyes económicas. El cinismo, característico y en sus formas más perversas en la actualidad, pretende el escándalo allí donde no lo hay, y también pretende pasar por audaz sin audacia, rasgo típico de la pestilente burguesía, vil y a la par envidiosa de aspectos culturales del proletariado –al menos cuando éste aún *sabía* trabajar.

Introducción al esquizo-análisis.

A continuación haremos un breve resumen de las tareas que preocupan al esquizoanálisis, así como de los presupuestos que conlleva la perspectiva de la psiquiatría materialista que los autores defienden.

Empezaremos recordando que todo delirio es primero catexis de un campo social, económico, político, racial, pedagógico, religioso... siendo el campo social el que determina la familia y no al revés, la familia no determina nada autónomamente. El delirio es la matriz general de toda catexis social inconsciente. Se distinguen dos grandes tipos de catexis social: el polo paranoico-fascista y el polo esquizorevolucionario, sucediendo sorprendentes oscilaciones del inconsciente entre estos dos polos en la catexis libidinal, esto es, en la gestión de la producción deseante en la producción social. Conjuntamente, estos dos polos constituyen uno de los objetos principales del esquizo-análisis, pues en ellos se articula la imagen de todas las contradicciones humanas y de la contradicción en el principio.

Tomando las dos direcciones de la ciencia física, la dirección molar sería la que seguiría el polo paranoico-reaccionario, mientras que el polo esquito-revolucionario seguiría la dirección molecular. Se habla así de la dimensión microfísica y de la dimensión microfísica. Cabe mencionar que no se debería interpretar estas dos dimensiones como una oposición entre lo colectivo y lo individual.²¹

El cuerpo sin órganos sería el límite del socius, su tangente de desterritorialización. El inconsciente pertenece a la física²² y el cuerpo sin órganos y sus intensidades son la propia materia. Así la teoría de la esquizofrenia es biológica-cultural en tanto que la biología molecular nos enseña que tan sólo el ADN se reproduce, no las proteínas; las proteínas son a la vez productos y unidades de producción: constituyen el inconsciente como ciclo a la producción del inconsciente, siendo los últimos elementos moleculares en la disposición de las máquinas deseantes y de las síntesis del deseo.

La libido es la energía propia de las máquinas deseantes. Y las transformaciones de esta energía -Numen y Voluptas- nunca son desexualizaciones ni sublimaciones. Realmente hay dificultad para presentar la energía sexual como directamente cósmica e intraatómica, y también como directamente socio-histórica. Aún así, desde la psiquiatría materialista del esquizoanálisis se opta por considerar la sexualidad como energía cósmica antes que subordinarla a la representación de la genitalidad y la reproducción. La energía sexual no es el amor. En el amor lo que se encuentra de fondo son los órganos y las determinaciones económicas. La libido como energía sexual es catexis de

²¹ Pues la oposición no sería tal, supondría contemplar las dos esferas como separadas la una de la otra. Esta descripción de las oscilaciones del inconsciente respecto al consumo de la libido, de una dimensión física a otra no es más que el proyecto surrealista aglutinador del atomismo moral y el colectivismo, y por ello mismo anarquista, encerrado en la fórmula “cambiar el mundo, dijo Marx; cambia de vida, Rimbaud”.

²² Esta idea sería análoga a la presentada por Suzuki al hablar del Inconsciente cósmico en el budismo zen. *Budismo zen y psicoanálisis*, FCE.

grandes masas, y recorre todo el campo de las máquinas deseantes. Hay que entender dicha energía sexual más allá o más acá de la figura antropomórfica de la sexualidad.²³ Para el esquizoanálisis, el deseo pertenece al orden de la producción, siendo toda producción deseante y social a la vez.

El descubrimiento de una actividad de producción en general y sin distinción, tal como aparece en el capitalismo, es inseparablemente la del descubrimiento de la economía política y del psicoanálisis, más allá de los sistemas determinados de representación. Pues el psicoanálisis muestra en su estructuración de la libido subjetiva su pertenencia al capitalismo. El capitalismo actúa sobre la producción social deslocalizando y derribando las antiguas objetivas representaciones en provecho de la producción como esencia interior universal, pero no sale del mundo de la representación. Desde el esquizoanálisis se comprende que hay psicoanalistas con intenciones progresistas, pero aún así, nadie debería entrar en el despacho de un analista sin saber al menos que ya todo se ha representado de antemano.

En Lacan se descubre el reverso de la estructura edípica como a-significante, pues la estructura sólo se forma y aparece en función del término simbólico definido como carencia. Lacan lleva a Edipo a su auto crítica, que es aquel donde la estructura, más allá de las imágenes que la llenan y de lo simbólico que la condiciona en la representación, descubre su reverso como un principio positivo de no-consistencia que la disuelve. Lacan esquizofreniza así el inconsciente, aunque sigue preso de Edipo. El deseo es vertido en el orden de la producción, referido a sus elementos moleculares y donde no carece de nada, ya que se define como ser objeto natural y sensible, al mismo tiempo que lo real se define como ser objetivo del deseo.

El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes, las imágenes, las estructuras y los símbolos. No tiene padres y es anarquista y ateo; es autopoético. Los flujos descodificados del deseo forman la energía libre (libido) de las máquinas deseantes. El esquizo-análisis declara la guerra al concepto de "Yo", Y su tarea consistirá en desgajar los flujos desterritorializados del deseo en los elementos moleculares de la producción deseante. La problemática consistiría en que la producción

²³ Esta intuición de la energía como libido universal se encuentra desarrollada en la genial formulación práctica y teórica del AIKIDO, Budo que significa algo así como “camino de la unión con la energía”, en la que el ideograma de ‘ai’ connota cierta idea sexual en el sentido de “afecto universal” (libido) hacia los objetos, a los que observa con la idea de que son capaces de autopoiesis, por cierto hilozoísmo heredado del shintoísmo. Además sobre esta genial intuición, se desarrolla en el aikido una práctica “filosofía del cuidado del ser”, que desde nuestra perspectiva materialista deja a Heidegger bastante retrasado en el canon filosófico.

deseante necesita ser inducida a partir de la representación, necesita ser descubierta a lo largo de sus puntos de fuga. Incluso los que mejor saben desconectarse, desengancharse de las máquinas, entran en conexiones de máquinas deseantes que reforman pequeñas tierras. De tal modo, no hay desterritorialización de los flujos de deseo esquizofrénico que no venga acompañada de reterritorializaciones globales o locales que siempre reforman playas de representación.

En lo que respecta a la funcionalidad de la psiquiatría materialista o de la antipsiquiatría, sólo puede salvarse con una efectiva politización, que consistiría en :

1- Deshacer todas las reterritorializaciones que transforman la locura en enfermedad mental.

2- Liberar en todos los flujos el movimiento esquizoide de su desterritorialización de tal modo que este carácter ya no pueda calificar un residuo particular como flujo de locura, sin que afecte además a los flujos de trabajo y de deseo, de producción, de conocimiento y de creación en su tendencia más profunda. La locura ya no existiría en tanto que locura. no porque había sido transformada en enfermedad mental sino al contrario, porque recibiría el complemento de los demás flujos, comprendidos la ciencia y el arte. Pues es ésta la locura sólo porque aparece sin tal complemento y se halla reducida a mantenerse ella sola para la desterritorialización como proceso universal. El esquizoanálisis trata de descubrir el punto de fuga activa en el que la máquina revolucionaria, la máquina artística, la máquina científica y la máquina esquizo-analítica se convierten en piezas y trozos unas de otras.

El esquizoanálisis, además de su tarea destructiva de los códigos que *cosifican* el inconsciente, también tiene dos tareas positivas a realizar. La primera consistiría en descubrir en un sujeto, la naturaleza, la formación o el funcionamiento de sus máquinas deseantes independientemente de cualquier interpretación. Lo esencial de esta primera tarea positiva radica en asegurar la conversión maquínica de la represión originaria de un modo variable y adaptado. El orden a seguir parte de la multiplicidad molecular a las formas de gregariedad ejerciendo la selección hacia los conjuntos molares o gregarios que se derivan de ellas; de este modo, toda cataxis es molar y social.

La segunda tarea positiva debería distinguir en las cataxis sociales la cataxis libidinal inconsciente de grupo o de deseo, y la cataxis preconsciente o de interés. Ésta última pasa por los grandes fines sociales y concierne al organismo y a los órganos

colectivos, incluidas las vacuolas de carencia acondicionadas. Llegar a las catexis de deseo inconsciente del campo social.

Para ello, el esquizoanálisis dispone de índices constituidos por la libido.

La diferencia fundamental entre el psicoanálisis y el esquizoanálisis reside en que el segundo llega a un inconsciente no figurativo y no simbólico, se habla de flujos- esquizias o real-deseo pero por debajo de las condiciones mínimas de identidad. De tal modo que no hay esquizoanálisis que no mezcle sus tareas positivas con la tarea destructiva constante de disolver el *yo* llamado normal. Pues lo que enferma al esquizofrénico es la detención coaccionada del proceso o su continuación en el vacío, o la manera en que se ve obligado a tomarse por un fin.

Enunciamos a continuación las cuatro principales tesis del esquizoanálisis:

1- Toda cataxis es molar y social. (consecuencia de la 18 tarea positiva del esquizoanálisis).

2- Distinguir en las catexis sociales la cataxis libidinal inconsciente de grupo o de deseo, y la cataxis preconsciente de clase o de interés. (28 tarea positiva del esquizoanálisis).

3- La cataxis libidinal del campo social es primera con respecto a las catexis familiares.

4- Observación y análisis experimental de los dos polos de la cataxis libidinal social: el paranoico-reaccionario y el esquizo-revolucionario.

Estas tareas son las que hay que llevar al análisis de la producción social como reflejo condicionado de la producción deseante para descubrir los verdaderos problemas y eliminar los falsos problemas que hacen contraer deudas con los códigos de inscripción del *socius*. Para ello los autores se centran mayormente en las obras artísticas, pues es donde mejor se pueden ver saltar los indicadores de líneas de fuga de los flujos- esquicia, así como en el análisis socio-político, donde a mi parecer muestra su método todo su potencial analítico, pues da una lección magistral sobre cómo actuar en política, ayudando a discernir el engaño sobre la masa social, del deseo de la masa a ser engañada. Quizás muchas formaciones políticas deberían leer este texto, pero no, seguramente preferirán continuar engañados, pues parece que así lo desean. De todas formas la lectura del *Antiedipo*, y su continuación *Mil mesetas*, aportan una renovada y

verdadera filosofía materialista con la que seguir intentando el definitivo asalto a la inmanencia a través de categorías que liberen de la inmundicia y la perversidad a esa indomable bestia que es la producción deseante. Terminamos con una cita extraída de *Moby Dick* en la que se hace referencia al capitán Ajab y sus marineros, pues éstos, al igual que los grandes filósofos, “habían declarado guerra perpetua a la más poderosa masa animada que ha sobrevivido al Diluvio, la más monstruosas y la más montañosa; ese himalaya mastodonte de agua salada, revestido de tal portento de poder inconsciente, que sus mismos pánicos han de temerse más que sus más valientes y malignos asaltos”. “¡Tened cuidado, oh panteístas!”.

Figuras de la migración

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

La Humanidad, entendida como un todo que habita la tierra en paz y en cooperación con sus semejantes, se configura en el ideal estoico de los «ciudadanos del mundo». Tras los estoicos, algunos vieron en la Humanidad una idea regulativa que debería servir de referencia a los soberanos de todo el mundo para conseguir la felicidad en la Tierra; otros, una utopía que sólo la maldad de algunos impide conseguir. Pero calibrar la posibilidad misma de este estado ordenado del mundo, sin conflictos militares, sin explotación de los seres humanos o respetando el medio ambiente exige algo más que apelar a sentimientos exquisitos de excelencia o al maniqueísmo de buenos y malos; hay que preguntarse por el modo en que entran en relación pueblos, comunidades y estados y, por tanto, en las características de las migraciones (*migro*: pasar de un lado a otro, irse de / a). En este momento en que España se ha convertido en encrucijada de caminos, presentaré algunas posibles figuras de la migración.¹

Todo Estado ideal pretende controlar (política), regular (ideología) y administrar (economía) la vida cotidiana de los seres humanos, para lo que intenta limitar un territorio en el que establecer su soberanía (Platón, *Leyes*). El territorio puede ser más o menos extenso —polis, nación o imperio—. Mas, por mucho empeño que pongan sus guardianes o sus filósofos, por perfecto que sea el diseño para regular, controlar y administrar cada uno de los aspectos de la convivencia —idealidad distributiva—, el Estado se ve desbordado por ciertos grupos humanos que se le vinculan atributivamente tanto desde dentro (explosión demográfica) como desde fuera (inmigración). ¿Qué hacer ante el agenciamiento de tantos nuevos individuos? ¿Usar la violencia? ¿Guarecerse tras una gran muralla? ¿Transformarse el Estado de inmigración en un Estado de emigración? ¿Autodesaparecer? ... El esfuerzo para convertir esos agregados en clases distributivas es muy poderoso, pero termodinámicamente es más costoso unir que separar, como es más difícil disociar ideas que asociarlas (Thom *dixit*). Pero, en cualquier caso, la Razón de Estado ha aprendido —para bien y para mal— a recibir tanto a los recién nacidos como a los recién llegados, y a expulsar a quienes no puede mantener sea por imposibilidad de

¹ Lo he tratado en F.M. Pérez Herranz, “Emigración / Inmigración, conceptos conjugados”, en J.M. Santacreu y M.D. Vargas (coords.), *Las migraciones del siglo XX*, ECU, Alicante, 1999, págs. 1-15.

administrarlos, regularlos o controlarlos.

Ya el mito sabe de estas miserias. Nada menos que Eneas califica de *bárbaros* a los reyes del Lacio, porque se negaban a darle permiso para fondear:

“Qué clase de hombres es ésta y qué patria tan bárbara permite una costumbre así? Se nos impide la hospitalidad de la playa, guerras nos levantan y nos prohíben detenernos en la orilla. Si despreciáis la raza de los hombres y las armas mortales, temed al menos a los dioses que no olvidan lo bueno y lo malo.”²

Un mito que recoge el padre Francisco Vitoria en el siglo XVI dentro de un parágrafo en el que justificaba la legitimidad de los españoles a ir a América por el derecho natural que asiste a todos los hombres a viajar (*ius peregrinandi*) y utilizar las cosas comunes: ríos, mares o puertos:

“1. Hablaré ahora acerca de los títulos legítimos e idóneos por los que los bárbaros pudieron caer bajo el dominio de los españoles.

PRIMER TÍTULO. El primer título puede denominarse de «sociedad y comunicación natural».

2. Acerca de esto sea ésta la PRIMERA CONCLUSIÓN: «Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque sin hacer daño alguno a los bárbaros y ellos tampoco pueden prohibírselo».

...

Décimo. «Por derecho natural son cosas comunes a todos las corrientes de agua y el mar; también los ríos y los puertos, y a las naves de cualquier país les es lícito atracar en ellos...».³

Pero las migraciones pueden ser muy conflictivas, en relación con la energía que sean capaces de movilizar los grupos migratorios: energías política, técnica o militar. Supondremos que la migración como concepto es un conjunto de múltiples seres humanos conformadores de una totalidad, que, a su vez, es una parte vinculada a otras totalidades de seres humanos. Éstos constituyen también partes que pueden ser o bien exteriores a la totalidad, o bien —y este es el caso más interesante— internas a esa totalidad a la que

² Virgilio, *Eneida*, I, 778 y ss.

³ F. Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Tecnos, Madrid, 1998, págs. 129ss.

redefinen. Por eso hablaremos de *conceptos conjugados*:⁴

— Los conceptos A y B se conjugan *metaméricamente* cuando proceden sin distinguir partes entre sí.

— Los conceptos A y B se conjugan *diaméricamente* cuando proceden distinguiendo partes en uno de los conceptos: A₁, A₂, ... A_n, vinculadas por medio del otro concepto B.

Así el grupo emigrante, que llamaremos **SE**, y el grupo receptor, que llamaremos **SR**, entran en relaciones necesarias, desde un punto de vista material, relaciones dadas en una tradición cultural. Por eso, los grupos **SE** y **SR** no son grupos absolutos, metafísicos (lógico-formales), sino concretos, físicos (lógico-materiales), lo que nos exige indicar los *parámetros* que intervienen. Se han de contemplar, al menos, dos tipos de parámetros, uno para cada segmento.

I. Para el grupo o segmento migratorio SE

El parámetro tiene que ver con la manera de ser ejercida la presión para emigrar. Toma dos valores extremos: O bien por presión exterior (factores de empuje), que indicaremos con el símbolo +a. Es una migración forzada por cambio de regímenes políticos, cambio de fronteras tras las guerras, anexiones de territorios, expulsiones, deportaciones, trasladados forzosos de esclavos, hambrunas, guerras civiles o de religión, repatriaciones forzadas... La primera migración mítica en este sentido sería la ida a la Tierra Prometida por Yavé (*Génesis*, 12,1).

⁴ G. Bueno, “Conceptos conjugados”, *El Basilisco*, nº 1, 1978, págs. 88-93.



Expulsión de Adán y Eva del Paraíso Terrenal
Fresco de Justo de Menabuoi (1376-78), Catedral de Padua

Fig. 1

O bien por voluntad propia, tras realizar planes y programas por parte de los emigrantes (factores de atracción de ciertas sociedades o territorios). Es una migración deseada por los individuos para su expansión comercial, su beneficio o enriquecimiento personal, que indicaremos con el símbolo $-a$. George Borrow, *don Jorgito el inglés*, viajero y vendedor de biblia en España.



Fig. 2

II. Para el grupo o segmento migratorio SR

El parámetro dependerá de las características de la sociedad receptora: agrícola, industrial, servicios, militar, etc., que llamaremos b' para indicar la diversidad material, y que puede transformarse en b'' , b''' ... b^n , como si fuese un cambio de coordenadas.

III. Para el contacto entre SE y SR

Al entrar en contacto las poblaciones SE y SR se producirán múltiples efectos. (Cuadro 1).

| I) GRUPO EMIGRATORIO : SE | II) GRUPO RECEPTOR : SR |
|---|---|
| PARÁMETROS: | PARÁMETROS: |
| PRESIÓN EXTERIOR (+a) VOLUNTAD PROPIA (-a) | CARACTERÍSTICAS (sociedad agraria, industrial, servicios...) (b' , b'' , b''' ...) |

III) CONTACTO DE LOS GRUPOS EMIGRATORIO Y RECEPTOR

$$(+ - A) \text{ SE} \odot (B^N) \text{ SR}$$

Cuadro 1

Pero no nos interesa recitar una mera rapsodia de sucesos, sino construir una estructura que

nos permita comprender las distintas maneras de producirse esos contactos. Provistos así de las clases **SE** y **SR** y de los parámetros $\pm a$ y $b' \dots b^n$ hablaremos, entonces, de dos clases de migración, según que los grupos se tomen como todos aislados: *Migraciones metaméricas* o que uno de ellos se infiltre entre las partes intensionales del otro: *Migraciones diaméricas*. En el primer caso, habrá tantas clases de migración como resultados de ciertas operaciones (\cup) de unión (v), intersección (&) o negación (\neg) entre ambos segmentos:

- A. Si las operaciones son del tipo: $A \vee 0 = A$ ó $A \& 1 = A$, hablaremos de *articulación neutra*.
- B. Si son del tipo: $A \cup B = AwB$ (donde «w» es la disyunción excluyente), hablaremos de *yuxtaposición*.
- C. Si son del tipo $A \& (A \vee B) = A$, hablaremos de *reducción absorbente*.
- D. Si son del tipo $\neg 1 \times A = \neg A$ hablaremos de *negación*.
- E. Si son del tipo $A \cup B = C$, hablaremos de *fusión*.

En el segundo caso, las operaciones de interconexión entre unas partes y los todos o entre las distintas partes nos permiten distinguir entre:

- F1. Migración receptora
 - F2. Migración emisora
 - F3. Migración transversal
- (Véase el cuadro 2)

CONTACTOS DE LOS GRUPOS EMIGRATORIO Y RECEPTOR ALTERNATIVAS

A. MIGRACIÓN DE ARTICULACIÓN NEUTRA:

$$(\pm a) SE \oplus (b') 0 = (\pm a) SE \quad (\text{pues } SR = 0)$$

B. MIGRACIÓN DE YUXTAPOSICIÓN

$$(a) SE \oplus (b') SR = (a) SE \ W (b') SR \quad (W = \text{disyunción exclusiva})$$

C. MIGRACIÓN DE REDUCCIÓN ABSORBENTE

$$(a) SE \oplus (b') SR = (a) SE$$

$$(a) SE \oplus (b') SR = (b') SR$$

$$(\pm a) SE_1 \oplus (b') SR_1 \oplus (\pm a) SE_2 \oplus (b') SR_2 \oplus (\pm a) SE_3 \oplus (b') SR_3 \dots = \emptyset$$

Cuadro 2

I. Migraciones metaméricas.

A. *Migración de articulación neutra*: Si **SR** es una clase vacía, el parámetro se anula y entonces diremos que se identifica con el lugar de emigración. Es éste un caso límite, en el que no habría ningún tipo de conflicto:

$$(\pm a) SE \oplus (b') 0 = (\pm a) SE \quad (\text{pues } SR = 0)$$

Por ejemplo, las repoblaciones de Carlos III en Sierra Morena por Pablo de Olavide, que recurrió a gentes desarraigadas para que no importaran prejuicios y así poder aplicar allá incluso la utopía (*La Sinapia*); o de los rusos en Siberia, etc.

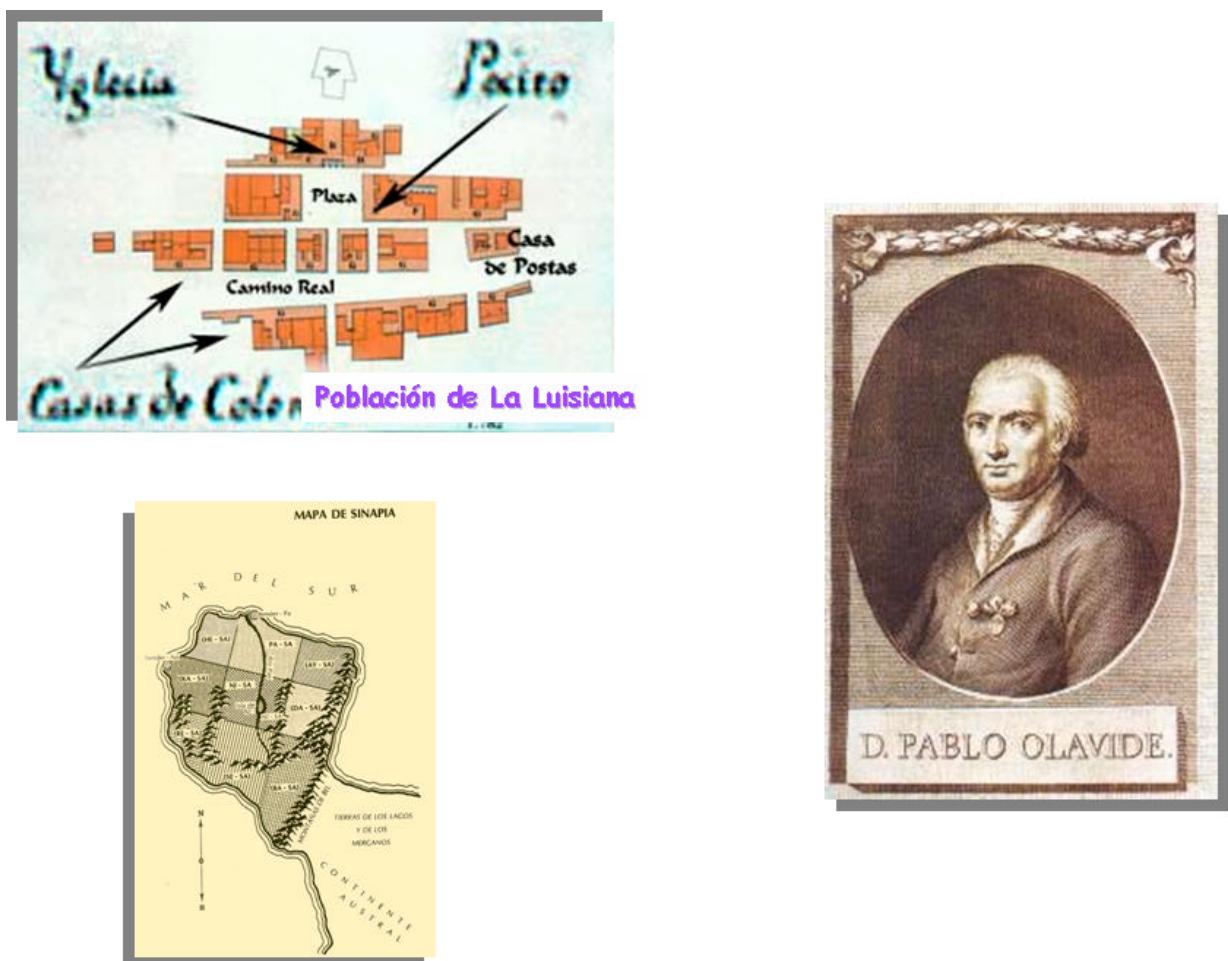


Fig. 3

B. Migración de yuxtaposición: Es el caso de las migraciones estacionarias o *emigración golondrina* —vendimia...—; o de las migraciones transitorias —trabajos eventuales...—. Los operadores entre ambos grupos, más que débiles, ni siquiera entrarían en acción, lo que se simboliza por la naturaleza del disyuntor excluyente. Apenas si dejan recuerdos en ninguna de las poblaciones.

$$(a) \text{SE} \oplus (b') \text{SR} = (a) \text{SE} \text{ W } (b') \text{SR} \quad (\text{W} = \text{disyunción exclusiva})$$

Por ejemplo, el trabajo con transferencias de recursos de la sociedad receptora a la de emigración.⁵ Los chinos que emigran a Tailandia, Indochina, Formosa o Malasia y no se

⁵ J. Bacaria (ed.), *Migración y cooperación mediterráneas*, Institut Català de la Mediterrània, 1998, Barcelona.

integraron nunca en las poblaciones receptoras. La emigración de españoles, italianos... a Alemania o Suiza tras la segunda guerra mundial. Las razones habría que buscarlas en las propias leyes de inmigración que no permitían que se asentaran los emigrantes, pues para los centroeuropeos era tan importante asegurar los cupos de mano de obra como el dinamismo de los retornos, poniendo trabas a la autorización de actividades autónomas, dando cortos permisos de residencia...; o quizás en las estrategias sociales de las autoridades que impedían a los emigrantes frecuentar otro trato que el de sus compañeros de emigración (*ghetos*)...

Durante el periodo colonial en África, la sociedad civil estaba reservada a los blancos. Tenían derechos y obligaciones basados en el respeto al individuo, el debate público y la asociación y confiaban en contratos. Según Mahmood Mamdani,⁶ el *apartheid* era la forma en que se separaban los europeos de la ley tradicional, que se aplicaba a las comunidades y se basaba en la fuerza. De esta manera mantenían la «lógica tribal» y la «lógica democrática»: «Ésta es la razón por la que la política de la sociedad civil, donde lo rural es gobernado por la ley tradicional, es necesariamente patrimonial; los políticos urbanos utilizan la circunscripciones urbanas-rurales a través de relaciones clientes-patrón». Y el vencedor de las elecciones «es simultáneamente el poder representativo en la sociedad civil y el poder despótico sobre las autoridades nativas».

Los problemas que surgen entre los grupos tienden a solucionarse de manera radical, hasta la eliminación de uno de ellos: las expulsiones de los moriscos en España es un claro ejemplo. La irredutibilidad de los moriscos procedía de las profecías que circulaban al final del siglo XVI sobre la caída de España, reforzadas por los *jofores* o pronósticos, mantenían vivo el mito de la renovación de Al-Ándalus, que les hacía presentir la reedición de 711: no renunciaban a una tierra que consideraban suya.

⁶ M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, 1996.



Fig. 4.

C. Migración de reducción absorbente: La distancia entre **SE** y **SR** es tan enorme que una de las dos absorbe a la otra sin dejar prácticamente rastro de ella.

- (a) $SE \oplus (b') SR = (a) SE$
(a) $SE \oplus (b') SR = (b') SR$

Para realizar esta operación pueden utilizarse las más variadas técnicas, aunque la mejor política para neutralizar a los hombres, como ya sabía Herodoto, es hacerles cambiar de vida y costumbres:

“Hazles llevar túnicas debajo de las capas y diles que enseñen a sus hijos a tocar la cítara y el arpa y a hacerse tenderos. Si haces eso, señor, pronto los verás convertirse en mujeres en lugar de hombres, y ya no habrá ningún peligro de que se rebelen contra ti”.

Montesquieu, más clásico, sabe que para cambiar las costumbres y hábitos “no se debe usar de las leyes, procedimiento que parecería demasiado tiránico, sino que vale más

cambiarlas por otras costumbres y otros hábitos".⁷

En la España del siglo XVI parece que seguían la vía más cómoda de admitir a los emigrantes —mercenarios, banqueros, artesanos...— siempre que fueran católicos, pues se suponía que quedarían absorbidos sin ningún problema. Asimétricamente, y con gran esfuerzo, la migración de los españoles a América trata de absorber a la población indígena mediante las conversiones al catolicismo.



Fig. 5

D. *Migración de negación*: La receptora cambia el signo a la emigrante. Nos encontramos ahora en el caso de una emigración forzosa que, al contacto con la receptora, empieza a pensar en construir planes y fines hasta cambiar los de la población primitiva.

$$(+a)SE \oplus (b')SR = (-a)SE;$$

$$(-a)SE \oplus (b')SR = (+a)SE$$

Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, libro XIX, cap. XIV.

Por ejemplo, la población femenina que es captada para salir a un país extranjero y a la que se promete trabajo bien remunerado, calidad de vida..., y que luego es obligada a prostituirse. O el caso de los esclavos que llegan a América y son liberados en la época de A. Lincoln.



PROCLAMA DE EMANCIPACIÓN de Abraham Lincoln: El 1 de enero de 1863, se otorga libertad a los esclavos. La Constitución adopta la 13 y 14 enmiendas que abren la esclavitud y establecen los derechos civiles.

Fig. 6

E. Migración por fusión (algebraicamente del tipo $A - B = C$): La población emigrante cambia el parámetro de la población receptora, hasta el extremo de transformarla en una sociedad diferente (la emigrante cambia el superíndice a la receptora).

$$(-a)SE \oplus (b')SR = C_{SR} = (b'')SR$$

$$(+a)SE \oplus (b')SR = C_{SR} = (b'')SR$$

Sería el caso de una emigración de mayor capacidad técnica, convirtiendo una sociedad agrícola en otra industrial. Así la vuelta de los emigrantes a sus ciudades de origen, que puede considerarse como una nueva migración, traerán los hábitos de los lugares de emigración y convierten una población agraria, por ejemplo, en una artesanal o de servicios, como ocurrió en la España de los años setenta y ochenta con la vuelta de los emigrantes.⁸

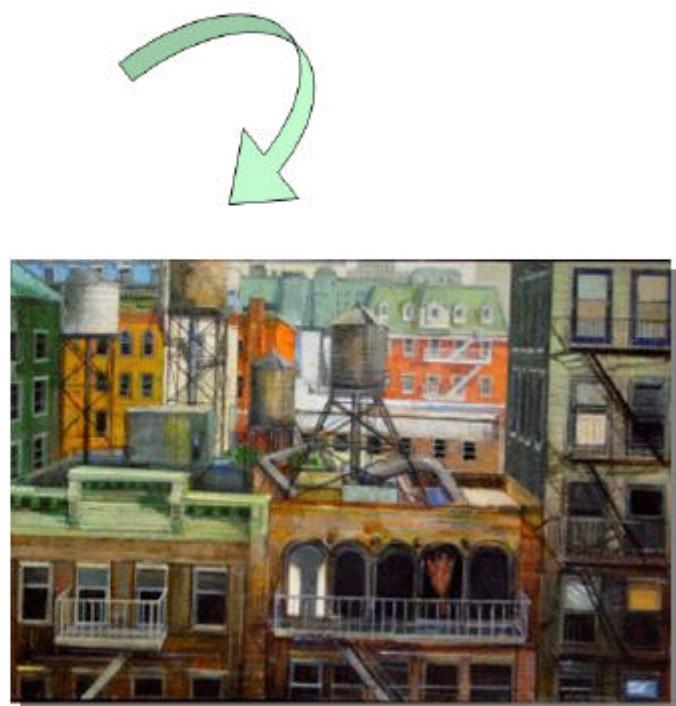


Fig. 7

II. Migración conjugada diaméricamente.

Los cinco tipos anteriores tienen la estructura de los conceptos metaméricos. Pero las migraciones modernas, mucho más complejas, necesitan ser conceptualizadas de

⁸ J.B Vilar y M^aJ. Vilar, *La emigración española en el siglo XX*, Arco Libros, Madrid, 1999.

manera también más compleja. Lo usual es que la estructura de las migraciones sea de tipo diamérico, en la que uno de los dos segmentos no se trate ya como un todo, globalmente, sino desarrollado en sus partes extensionales. Por ejemplo, el concepto A, se desarrolla en el conjunto extensional: $A = \{A_1, A_2, \dots, A_n\}$. Esas partes A_n se conectan por medio de notas intensionales Q, de tal suerte que el concepto B puede retrotraerse hacia el plano de la intención de A, es decir, B se va conformando por medio de las notas Q de A. Así el concepto B se podría definir de este modo: $B = \{A_1 \text{ Q } A_2 \text{ Q } \dots \text{ Q } A_n\}$.

El claro el interés de los conceptos diaméricos, porque su resultado no es previsible, ya que el concepto conjugado no podrá considerarse nunca como una totalidad distributiva pura, a la manera como se entendían los *géneros anteriores* de la tradición escolástica, conceptos dados de una vez y para siempre (recuérdense las especies aristotélicas y aun las linneanas, las cuales no podían evolucionar), sino *géneros posteriores* a su desarrollo por la expresión predicativa Q(A). De ahí el elemento «creativo» de estos conceptos. En nuestro caso diremos que la migración en sentido diamérico es más rica en matices, pero también la que provoca conflictos más agudos y los cambios más espectaculares. Los emigrantes y los receptores intercambian valores, ideas y creencias, lenguajes, instrumentos culturales... y reconstruyen el significado de los propios términos *emigración/inmigración*.

De este modo se responde a un problema teórico que los sociólogos se plantean al intentar explicar la interdependencia de los flujos de emigración/inmigración. ¿Por qué las sociedades receptoras privilegian el concepto *inmigración* y las emisoras el concepto *emigración*?⁹

Esto significa que ambos conceptos han de estar vinculados a través de una historia sistemática similar, de tal suerte que la conexión entre ambos proceda precisamente de que cada uno de ellos, al mediar en la conexión de las partes en que se despieza al otro, define ese mismo concepto. Así, B es la relación misma que conecta las partes de A, pues B se ha infiltrado o intercalado en las partes de A sin reducirse a él. B es el resultado de la conexión entre las partes de A, pudiera decirse la conexión de A consigo mismo. Y lo mismo vale para A respecto de B. Veámoslo más detenidamente:

⁹ Colectivo Ioé (W. Actis, M.A. de la Prada, C. Pereda), *Emigrantes, trabajadores, ciudadanos. Una visión de las migraciones desde España*, Universitat de València, Patronat Sud-Nord, València, 1999, pág. 211.

Definición del término «emigración» por mediación del término «inmigración».

La emigración se definirá como la conexión de las partes mismas de la inmigración; es un concepto que se enriquece a medida que se desarrolla el concepto de *inmigración*. Así, si un grupo reivindica ciertos derechos, provoca la creación de nuevas leyes; si consume determinados productos, atrae diversas formas de propaganda, etc.; pero sobre todo incorpora el mismo concepto usual de *emigración*, lo que impide su hipóstasis. ¿En qué partes se divide o despieza el concepto de inmigración? Indudablemente, una de sus partes ha de ser el lugar de recepción —Nación, desierto...— y su economía —industrial, agrícola...; pero también tienen que ver las leyes que regulan los flujos migratorios, que han de incorporarse a una legislación más general —turismo, estudiantes...—; habrá de tenerse en cuenta las costumbres de la sociedad receptora —religión, juegos...—; las formas de control social, las coyunturas políticas —elecciones...—, etc. Las partes que conecta el término emigración puede resumirse en la siguiente fórmula: $\mathbf{SE} = \{ inm_1, inm_2, inm_3 \dots inm_n \dots \}$, siendo, por ejemplo:

inm_1 = País de recepción; inm_2 = Derecho, leyes específicas...; inm_3 = Costumbres (con indicación del punto de vista: sociológico o etnológico); inm_n = Propaganda, rumores...

El emigrante sería el resultado de la conexión de todos esos elementos constitutivos del concepto de inmigración, pues no tendría sentido un concepto independiente o autónomo.

Así, tras las prohibiciones a la emigración en el siglo XIX en España, la ley de emigración de 1924 en España durante el gobierno de Primo de Rivera, reconoce la existencia de flujos migratorios de españoles, por lo que se transforma el concepto mismo de emigración, que ahora tendrá en cuenta medidas de protección de los inmigrantes españoles en los lugares de recepción, creación de líneas marítimas para su desplazamiento, dotación de escuelas, etc. Otro caso paradigmático es la transformación del inmigrante ilegal en inmigrante irregular, por lo que el nuevo concepto de emigración desborda el antiguo.¹⁰

¹⁰ Colectivo Ioé, *op cit.*, p. 92ss.

Definición del término «inmigración» por mediación del término «emigración».

La inmigración se definirá conjugadamente, como la conexión de las partes mismas de la emigración; es un concepto que se enriquece a medida que se desarrolla el concepto de emigración. ¿En qué partes se divide o despieza el concepto de inmigración? Indudablemente, una de sus partes ha de ser el lugar de partida —tribus, naciones...— y su economía —agrícola...—; pero también tienen que ver las leyes que regulan los flujos migratorios en su país de origen; habrá de tenerse en cuenta las costumbres de las sociedades muy diferentes de las que pueden proceder los emigrantes —familiares, comerciales...—; el tipo de aceptación de la salida de la emigración —oficial, ilegal...—; las estructuras políticas —dictaduras, guerras...—, etc. Las partes que conecta el término inmigración puede resumirse en una fórmula: $\mathbf{SR} = \{ em_1, em_2, em_3 \dots em_n \dots \}$, siendo, por ejemplo:

em_1 = País de origen; em_2 = Tratados internacionales, leyes específicas... em_3 = Costumbres (con indicación del punto de vista: sociológico o etnológico) ... em_n = Propaganda de los medios audiovisuales...

Así, las leyes españolas a partir de la Ley de Derechos y Libertades de extranjeros de 1986 —y sus correspondientes reformas, hasta la fecha—, que tiene en cuenta multiplicidad de aspectos de la emigración: país de origen, estructura familiar (hijos, divorcios...), los españoles emigrados, los jubilados del norte y del centro de Europa, etc. con los que configura un concepto de *inmigración* en el que ha de incorporar atención sanitaria, educación, ayudas a la vivienda, etc.

Las formas canónicas que toman los conceptos conjugados serán, por tanto:

$$(\pm a) \mathbf{SE} = (\pm a) \mathbf{SE}_1 \oplus \mathbf{Q} \oplus (\pm a) \mathbf{SE}_2 \oplus \mathbf{Q} \oplus (\pm a) \mathbf{SE}_3 \oplus \dots (\pm a) \mathbf{SE}_n \dots$$

y

$$(b') \mathbf{SR} = (b') \mathbf{SR}_1 \oplus \mathbf{R} \oplus (b') \mathbf{SR}_2 \oplus \mathbf{R} \oplus (b') \mathbf{SR}_3 \dots \oplus (b') \mathbf{SR}_n \dots$$

Pero se ha de incorporar, al menos, otra forma más que, si no está tan bien definida como las anteriores, es de gran importancia histórica. Es el caso en que la emigración/inmigración no queda bien definida porque son las partes de uno y otro concepto los vinculados entre sí. Es un concepto flotante, que es obligatorio dejar abierto como un interrogante y cuyos valores dependerán de los casos concretos:

$$(\pm a)SE1 \oplus (b')SR1 \oplus (\pm a)SE2 \oplus (b')SR2 \oplus (\pm a)SE3 \oplus (b')SR3 \dots = ?$$

F1. Migración receptora: Cuando las partes en que se despliega la población emigrante se conecta por medio de conceptos intensionales procedentes del concepto de inmigración:

$$(\pm a) SE = (\pm a) SE1 \oplus Q \oplus (\pm a) SE2 \oplus Q \oplus (\pm a) SE3 \oplus \dots (\pm a) SEn \dots$$

Por ejemplo, la emigración española a América se justificó en las Juntas de Burgos por la obligación de predicar el evangelio a los pueblos indígenas americanos (caribeños, aztecas, incas, mayas...). El derecho a predicar (*ius predicandi*), que es una nota característica de ese tipo de inmigrante, va coordinando las notas intensionales que esos emigrantes provocan en las Américas: las enfermedades infecciosas importadas por los españoles, las maneras de organizar el trabajo (enmiendas...), las leyes que prohíben emigrar a moriscos, judíos o herejes...



Alegoría de CRISTÓBAL COLÓN en América

Fig. 8

F2. Migración emisora (la inversa de la anterior): Cuando las partes en que se despieza la población receptora se van conectando por medio de las notas intensionales que conforma el concepto de *emigración*:

$$(b')SR = (b')SR_1 \oplus R \oplus (b')SR_2 \oplus R \oplus (b')SR_3 \dots \oplus (b')SR_n \dots$$

Sería el caso de una sociedad que, por algún motivo —bancarrota, guerras...— necesita de diferentes grupos de mercaderes, técnicos... para ponerse en marcha otra vez. Por ejemplo, el caso de la Alemania perdedora de la segunda guerra mundial. El concepto de inmigración no sería sino la conexión de las costumbres de los diversos países de origen —españoles, italianos, yugoeslavos, turcos, magrebíes...—, de distintas legalidades, de diversas prácticas de propaganda, de ideologías dispares..., lo que ha dado lugar a una concepto nuevo: la «clase trabajadora», que se define desde la población autóctona o clase dominante, etc.



La ciudad alemana de Dresde, tras el bombardeo de 1949

Fig. 9

F3. Migración transversal: Cuando tanto la población receptora como la emigrante se relacionan a partir de partes autónomas de esos todos:

$$(\pm a)SE1 \oplus (b')SR1 \oplus (\pm a)SE2 \oplus (b')SR2 \oplus (\pm a)SE3 \oplus (b')SR3 \dots = ?$$

Las mafias italianas, holandesas, irlandesas... en EE.UU. Las comunidades evangelistas establecidas en Jaca y el Alto Aragón por emigrantes aragoneses; o las comunidades calvinistas en el prepirineo francés (siglo XIX); o en general, los fenómenos de comunidades utópicas: los hermanos moravos que fundan ciudades en las que imperaba la autogestión productiva y, a la par, una gran labor misionera; etc.



“Yo creo que uno no debe convertirse en francés automáticamente. Ha de saber la lengua, asumir la Constitución, jurar sobre la bandera, hacer los ritos necesarios para decir que estamos orgullosos de acogerle y usted está orgulloso de ser francés ... La integración hay que hacerla efectiva; si no, los ciudadanos son extranjeros en su propio país” (Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*)

Fig. 10

* * *

Se ha de tener presente que la escala desde la que se realiza el análisis es la establecida por el Estado, la escala *históricamente real*. Las migraciones relevantes se realizan a través de los Estados (el Estado-nación, el Estado-imperio, el Estado-tecnocrático...), ya sea para homogeneizar sus territorios —expulsando a los practicantes de otras religiones...— ya sea para explotaciones coloniales —que requieran de mano de obra...—, etc. Incluso a partir de la segunda guerra mundial los flujos migratorios espontáneos prácticamente han ido desapareciendo controlados por los Estados (o los contra-Estados: instituciones estatales corruptas, mafias...). Ahora bien, el Estado corresponde normalmente a la sociedad receptora que tiende a mantener relaciones metaméricas con la población de emigración: o bien quedando ambos yuxtapuestos (y ahí surge de manera clara y distinta la figura del «extranjero») o bien reduciendo por absorción una a la otra o bien, en el caso extremo, invirtiendo su posición. Pero este nivel analítico se ha de ver desbordado cuando las partes que se conjugan con la población son múltiples. Entonces esas partes diferentes entre sí se conjugan a partir del segmento dominante., dando lugar a situaciones problemáticas: La cuestión de las lenguas, la cuestión religiosa...

Final: Migración e Historia Universal

El fenómeno de la migración es uno de los factores que conduce a la Sociedad Global: Por una parte, a la reunión siquiera extensional de todos los hombres y cuya idea regulativa es el recubrimiento del «Globo terráqueo»; por otra, al vínculo intensional entre todas las gentes y cuya idea regulativa es la «Sociedad de Ciudadanos», pues es a partir de las migraciones cómo unos pueblos reconocen a otros y llegan a tener intereses comunes. Un proyecto que comenzó hace mucho tiempo, si hacemos caso de las palabras de Polibio:

“Antes de esta época [s. II. *ane*] los sucesos ocurridos en el mundo se hallaban como diseminados (...) a partir de aquí la Historia comienza a tener cuerpo; los acontecimientos acaecidos en Italia y África se enlazan con los que han tenido lugar en Asia y en Grecia y todo tiende al mismo fin”.¹¹

¹¹ Polibio, *Historia universal durante la república romana*, I,4,2.

Inmigración Latina en Europa Género y Ciudadanía: La Dialéctica Atracción Repulsión ante el Avance de la Globalización¹.

Cristina A. Sánchez.

Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Sto Domingo-UASD y postgrado en Relaciones internacionales en la Cuenca del Caribe. Directora ejecutiva de la asociación Tú Mujer Inc. en Sto Domingo. Directora del IEPC en Sto. Domingo.

ÍNDICE

Introducción.

- 1.- Inmigración de América Latina y el Caribe a la Unión Europea en el escenario mundial.**
- 2.- Evolución del fenómeno de inmigración de América Latina y Caribeña a Europa.**
- 3- Escenarios.**

3.1 Factores de expulsión en América latina.-

- 3.1.1 Situación económica.**
- 3.1.2 El desempleo.**
- 3.1.3 La Pobreza.**
- 3.1.4 La educación.**
- 3.1.5 La violencia.**
- 3.1.6 Situación de la mujer.**
- 3.1.7 Ciudadanía.**

3.2 Factores de atracción de la migración latina en la Unión Europea.

4- La inserción en la Unión Europea.

5- El impacto.

5.1 Las remesas.

5.2 El tráfico de personas

Consideraciones finales.

¹ .- Conferencia pronunciada en las jornadas: UNA EUROPA SOLIDARIA: CIUDADANÍA Y COOPERACIÓN INTERNACIONAL, organizadas por el Instituto de estudios para la Paz y la Cooperación-IEPC., Oviedo 2005

Introducción.-

Hoy día los flujos migratorios de América Latina y el Caribe a la Unión Europea así como el fenómeno migratorio en general, ocurren en un escenario de transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales de alcance mundial que vinculando mercados, sociedades y culturas, dan tipicidad al inicio del Siglo XXI.

Si bien es el mercado el que tiende a liderar este conjunto de transformaciones denominadas globalización, no es menos cierto que en torno a la circulación de las mercancías, se movilizan los factores de producción, haciendo cada vez más visible la internacionalización del capital industrial y financiero, las tecnologías y en circunstancias de alta complejidad circula también el capital humano que atraído principalmente por los polos industriales y de mayor dinamismo económico, al 2005 involucra un volumen de población de 185 a 192 millones, parte de la cual es por demás convertida en mercancía en sí misma por el negocio de tráfico de personas que según estimaciones de la ONU, moviliza entre 5 y 10 millones.

En efecto, la migración desde ALC hacia todo destino y muy especialmente la intensificación del flujo hacia Europa, más allá de la situación planteada a partir de los hechos del 11 de septiembre de 2001 y otros factores colaterales, tiene como determinante central de los últimos tiempos, el impacto negativo del avance del libre comercio con unos términos de intercambio desventajosos para la región, profundizando los niveles de pobreza, cuya brecha con los países industrializados se ha venido ampliando de 4 a 7 veces entre 1960 y 2000.

Junto al aumento de la pobreza en América Latina y el Caribe han venido ganando relevancia fenómenos como la descomposición familiar que deja a millones de hogares en la indigencia parte significativa de los cuales están encabezados únicamente por mujeres, la violencia generalizada y la violencia contra la mujer, el aumento de la migración internacional femenina, el tráfico de personas, entre otros. Hay que tomar en cuenta los problemas que suscitan las transformaciones transnacionales en el seno de democracias inestables como las de ALC, que reducen la ciudadanía social, política y cultural, fenómeno que adquiere mayores dimensiones para la población que emigra, la cual, por lo general debe someterse o enfrentarse a diversos niveles de exclusión ciudadana en los países y regiones de destino, dándose cada vez con más frecuencia el fenómeno de la ‘ingobernabilidad migratoria’.

Varios discursos (centro-periferia, neo-liberal, sistema mundial, ...) se tejen hoy buscando explicar teóricamente estas transformaciones, los efectos y los retos que abrigan para el futuro. Las investigaciones y el amplio debate generado al respecto, muestran que el fenómeno de la migración impacta indistintamente en las sociedades y en las culturas según sean emisoras o receptoras y dependiendo el nivel de desarrollo económico que ostentan. Evidencian además, que pese al conjunto de percepciones negativas que abrigan las sociedades receptoras, y a los problemas de exclusión social que envuelve, la migración hoy es una necesidad real y que puede ser manejada en términos de 'costo beneficios' garantizando los derechos humanos como sugiere el Informe de 2005 de la Organización Internacional para la Migración, ya que su impacto económico encierra desarrollo para las regiones de origen y de destino. No obstante es de destacarse, que si bien existe esta potencialidad, la administración de los procesos migratorios con fines de desarrollo, necesita de mayores pasos en la transparencia en las relaciones de intercambio entre los países receptores y emisores.

Los significativos montos de remesas que recibe América Latina de su diáspora ubican la migración como un factor de peso y alivio económico de la región. Se conoce del alto costo en capital humano que representa esta situación, lo cual no parece compensarse con las remesas económicas e intelectuales que se recibe en consecuencia. Cabe a América Latina y el Caribe desarrollar la capacidad de generar, negociar e implementar políticas que mejoren los términos de intercambio en el nuevo orden globalizado y los esquemas de negociación y de cooperación con Europa abren escenarios para ello.

Por otra parte es de destacarse que amplios sectores de la Europa de los 25 países, se perciben como solidarios con la internacionalización del humanismo, lo cual se hace constar en la documentación generada por el proceso que ha conducido a la Unión. Ante ello, cabe preguntarse: ¿Cuáles términos de referencia y acciones debería tener en cuenta tanto en su interior como en el plano de la cooperación y las relaciones internacionales para asegurar que este discurso de solidaridad se transforme en hechos concretos que permitan lecturas objetivas, visionarias e inclusivas de la presencia de los inmigrantes en su seno, generando desarrollo también para sus países de origen, en tanto se desplieguen políticas públicas internacionales transparentes que así lo faciliten?

1.- Inmigración de América Latina y el Caribe a la Unión Europea en escenario mundial.

La inmigración de América Latina y el Caribe (ALC) en la Unión Europea (UE), ocurre respondiendo a factores de expulsión-atracción-repulsión, cuyo interjuego se vincula con el pasado histórico, se inserta en un presente cada vez más complejo, que apuesta a influir en el futuro de las relaciones multilaterales y bilaterales entre ambas regiones.

Inscrita en un contexto internacional ‘globalizado’, donde los movimientos de población adquieren un dinamismo sin precedentes, abriga especificidades para los distintos colectivos que involucra en los países de origen y de acogida. La participación cada vez mayor de las mujeres en los flujos migratorios mueve a incluir la perspectiva de género² en el análisis y las circunstancias que genera en torno al la identidad psicológica, social, política y cultural, hacen necesario vincular este fenómeno al tema de la ciudadanía en sus diversas acepciones. Los problemas que les son inherentes, implican desafíos en pro del desarrollo sostenible, la equidad y los derechos humanos.

La inmigración latina en la Europa de los 25 países, se inserta de un mapa migratorio mundial de carácter multipolar (ONU³ Reports 2002 y 2003; OIM⁴, Report 2003 y 2005), cuyo volumen de personas varió de 75 millones en 1960 a 175 millones en 2000, representando al 2.5 y 2.9 por ciento de la población mundial respectivamente. Las proyecciones al año 2005 indican que entre 185 y 292 millones de personas tienen esta condición.

Los estudios de la CEPAL y de la Organización Internacional para la Migración (OIM), advirtieron de la feminización del flujo migratorio desde ALC a la UE, siendo mujeres alrededor de 60 por ciento del total cuantificado hasta el 2004. Ya para el año 2000, las mujeres latinoamericanas y caribeñas superaban el 50 en los flujos migratorios

² Género: categoría sociológica que evoca una construcción sociocultural e histórica que transforma la diferencia de los sexos en discriminación social mediante un complejo sistema de roles, símbolos, conceptos, identidades subjetivas, que representan para la mujer exclusión social, desigual acceso a los bienes materiales, al poder en sus más diversas aplicaciones y a los derechos humanos en general.

³ Organización de Naciones Unidas.

Internacional Migration Report 2002. Department of Economic and Social Affairs

⁴ OIM.Organización Internacional para la Migración.

World Migration Report 2003: Managing Migration –Challenges and Responses for People on the Move.

World Migration Report 2005:

hacia todos destinos.⁵ En World Migration Report 2005 la OIM señalan que el 48.6 por ciento de la población que migra a en todo el mundo son mujeres.

Parte de las mujeres de ALC que emigran a la UE lo hacen en condiciones en condiciones que vulneran su condición humana, al ser convertidas en mercancía con ventajas comparativas frente a mujeres asiáticas⁶. Para el la OIM estimó que a nivel mundial entre 700,000 y 2 millones de mujeres niños y niñas son víctima del tráfico de personas. Para el período 2004-2005 informa que se involucró en los flujos de tráfico de personas entre 600,000 y 800,000 personas.⁷

América Latina y el Caribe es, luego de Australia, la región menos receptoras de inmigrantes acogiendo sólo a 5.9 millones que representan el 1.1 por ciento de su población. Por el contrario UE es la principal receptora mundial de inmigrantes con 56.6 millones que ascienden al 7.7% de su población. Aunque el principal flujo migratorio de ALC es hacia Estados Unidos y Canadá, en los últimos años la OIM informa del aumento de las corrientes hacia Europa.

En este panorama mundial de la migración los países más desarrollados albergaban el sesenta y tres por ciento y los menos desarrollados el treinta y siete por ciento de la población desplazada. Entre los países con mayor número de inmigrantes están los Estados Unidos de América con 35 millones que representa el 20 por ciento del contingente mundial, seguido de la Federación Rusa con 13.3 millones y un contingente de 7.6 por ciento y Alemania con 7.3 millones con un contingente de 4.2. Por el contrario los que más expulsan son China con una diáspora estimada de 35 millones, India con 20 millones y Filipinas con 7 millones.

2.- Evolución del fenómeno de inmigración de América Latina y Caribeña a Europa.

La dialéctica migratoria entre América Latina, el Caribe y la Unión Europea, se teje en los más de quinientos años de historia compartida, en cuyo proceso ALC ha pasado de ser principal receptora mundial de emigrantes europeos a ser emisora de

⁵Zlotnik, Hania. 2003. The global dimensions of female migration.

⁶Tamayo G, Eduardo. 2001. “*La esclavitud y el tráfico de seres humanos no han desaparecido*”. *América Latina en Movimiento*. ALAI 335

http://alainet.org/active/show_text.php3?key=1333

⁷OIM. Informes sobre trata de personas .-

población hacia Europa. La IOM⁸ (2004: 6), destaca que durante los siglos XIX y XX inmigraron ALC muchos millones de europeos procedentes en su mayoría de los países ubicados más al Sur, tendencia que empezó a disminuir en los años cincuenta y sesenta y que para los años ochenta y noventa se había revertido el flujo, alcanzando niveles dramáticos en España e Italia y extendiéndose a un gran número de países de la UE.

Este proceso iniciado con la colonización de América por Europa, abriga en su trayectoria momentos y patrones en cada uno los cuales las mujeres han estado presentes, aunque escasamente visibilizadas. El tema de género viene cobrando interés en las agendas de investigación sobre migración en los últimos años, a raíz de observarse una marcada tendencia a la feminización, (ONU, OIM, CEPAL-CELADE⁹, informes de los años 2000s) y una transformación en el rol de la mujer latina emigrante, fenómeno que caracteriza los desplazamientos actuales.

Los flujos migratorios entre ALC y UE están caracterizados por dos sentidos y varios momentos de grandes oleadas. De una parte, la historia destaca la emigración de europeos a América Latina y el Caribe en tres momentos correspondientes a la época colonial, fines del Siglo XIX, y primera mitad del Siglo XX. Es de señalarse, que pese a la declinación ocurrida en la segunda mitad del siglo pasado, el flujo migratorio iniciado en 1492 aún persiste. El Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CEPAL-CELADE 2003) señala que los censos nacionales de los años 1990s en ALC, develan la presencia de 2.5 millones de personas procedentes de otros lugares del mundo, mayormente de Europa. En el 2005 se cuentan en 5.9 los millones de otras partes. Sin embargo a raíz de las dos últimas décadas del siglo pasado el desplazamiento va cambiado de sentido yendo mayormente desde ALC hacia Europa.

Este nuevo sentido coincide con los factores estructurales y coyunturales vinculados a los problemas de desarrollo de ALC. En adición se señalan lazos históricos e identidades como elementos significativos condicionantes del comportamiento de la migración entre ALC y Europa. De otra parte, en el presente se verifica un cuarto momento que revierte el sentido de los flujos migratorios entre ambas regiones. Es de destacarse que no solo cambia el sentido físico de la migración, sino que también se observan cambios significativos en su características, vinculados al género, la variedad de lugares de origen y de destino, la cantidad y procedencia social de los colectivos

⁸OIM. 2004. 'Migration from Latin América to Europe'. Por Aela Pellegrino.

⁹CEPAL.;Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

CELADE: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía

involucrados, las causas, las condiciones en que emigran y se insertan en los países de destino, entre otros factores.

Distintos estudios de la ONU, CEPAL, OIM señalan que el Siglo XX fue de intensos movimientos migratorios tanto para América Latina como para Europa. En el caso de ALC, factores intraregionales como las crisis económicas y políticas, la pobreza, las desigualdades sociales, impulsaron emigración principalmente al interior del continente, diseñando un complejo mapa multidireccional, verificándose el flujo mayor hacia los Estados Unidos, la vez ALC recibía la última gran oleada de inmigrantes europeos. De igual manera la situación económica social y política de Europa en el siglo pasado la convirtieron en la principal región de emigración del mundo. Para las primeras décadas del siglo se contaban más de 50¹⁰ millones de inmigrantes europeos en América, Australia, Nueva Zelanda y África del Sur. Por su parte, América había sido históricamente la principal receptora de población procedente de Europa.

Si bien en todos los países de ALC hay presencia de inmigración europea, hoy día existe también inmigración latinoamericana documentada en la mayoría de los 25 países de la Unión Europea. Pese a las carencias en las fuentes de información¹¹ sobre el fenómeno de la inmigración de ALC en la Europa actual, espacios como EUROSTAT, SOPEMI- OECD¹², el Ministerio de Interior de España, entre otros, empiezan a difundir estadísticas en base a registros oficiales por diversos conceptos. Con las reservas de lugar, la OIM analiza datos procedentes de EUROSTAT señalando volúmenes de población latina en Europa para el 2004 que incluyen a Bélgica, Dinamarca, Alemania, Grecia, España, Italia, Holanda Portugal Finlandia Suecia, Reino Unido, Islandia, Noruega, Suiza, Hungría, Letonia y Eslovenia. Señala a España como el principal país de destino de la emigración latina en Europa registrándose 1,047,564 personas para el 2004, sin incluir la inmigración indocumentada. La CEPAL¹³ destaca además, que los latinoamericanos en España representaban el grupo más significativo de documentación por arraigo, al alcanzar el 46.9 por ciento.

¹⁰ ‘Los movimientos migratorios’ En ICARITO Internet Nov. 15 nov.2005.<http://icarito.latercera.cl/icarito/2002/862/pag6.htm>

¹¹ Situación Puesta en evidencia por la OIM 2004.

¹² OECD: Organización de Cooperación y de Desarrollo Económico (Proyecto SOPEMI)

¹³ CEPAL. 2003.La reciente migración Latinoamérica a España. CEPAL-CELADE. Serie 40. Por Raquel Martínez Bujarán.

Según el informe de la ONU (2002)¹⁴, la población de la UE tiende a decrecer, mientras la de América Latina tiene a incrementarse. Ello permite visualizar un factor de peso en la atracción del flujo migratoria de ALC a Europa. Este informe ofrece cifras que colocaban a Europa como receptora del 32 por ciento de la población inmigrante en el mundo, mientras que ALC sólo recibía el 3.37 por ciento. En contraste, el World Migration Report 2005 indica una disminución en la tendencia migratoria de ambas regiones. En este sentido Europa bajó de 22.9 a 18.7 por ciento y América Latina de 7.1 a 3.4 por ciento. Las tendencias migratoria para ambas regiones responden al impacto generado tanto por la tasa de natalidad negativa en Europa como por las políticas de cierre de fronteras que ha adoptado la UE en los últimos años. Actualmente la población de ALC que opta por migrar se encuentra con las principales fronteras de acceso, restringida (Estados Unidos y Canadá después del 11 de Septiembre y la Unión Europea)

De los diversos estudios que han venido realizando sobre esta problemática, se extrae que en el fenómeno de la emigración-inmigración entre América Latina-El Caribe y la Unión Europea Actual, se están operando cambios en la estructura tradicional, generando impacto, en ambas regiones. Presiona las agendas políticas y fuerza su inclusión en las estratégicas bilaterales y multilaterales, pues además del aumento sostenido del flujo, así como de los aportes al desarrollo de la UE y los montos cada vez más significativos de remesas hacia América Latina, el intercambio cultural, etc., encierra problemas de alta preocupación, tales como la inmigración ilegal, el tráfico de personas, la feminización con sus consecuente vulnerabilidad de género, que entre otros factores, tocan el borde de lo inaceptable desde el punto de vista de los derechos humanos, cuya garantía es asumidas tanto por la Unión Europea como por América Latina y el Caribe en las diversas convenciones internacionales y regionales suscritas para estos fines. Cuestiona la lógica de la estructura económica internacional en la cual se inscribe.

Pese a la tendencia decreciente de la emigración latina en los últimos años, en lo que respecta a los flujos hacia la UE probablemente se sostengan debido al cada vez más estricto control de las fronteras norteamericanas, la persistencia y profundización de factores de expulsión tales como la disparidad en la distribución del ingreso, el desempleo la pobreza generalizada, el aumento de la violencia, las redes de solidaridad

¹⁴ ONU. 2000. Estado de la población mundial.

que vinculan a colectivos en las regiones de origen y destino, problemas vinculados a las relaciones sociales de género que activa la participación de las mujeres en los procesos migratorios, el tráfico de personas, la política de reunificación familiar que se aplican en algunos países de acogida, principalmente en España en donde, además de los factores de atracción económicos atrae también el idioma, entre otros.

3.- Escenarios

3.1.- Factores de expulsión en América latina.-

Las diversas investigaciones sobre el fenómeno migratoria en América Latina, ponen en evidencia un conjunto cada vez mayor de factores de expulsión tales como las sucesivas recesiones y crisis económicas, las transnacionalización del capital industrial y financiero, la erosión de las culturas tradicionales, la pobreza, la descomposición de la familia, la violencia generalizada y la violencia contra la mujer, las reducida ciudadanía política y social, las democracias inestables, la escasa consolidación de los cuadros de integración económica y social entre otros. A continuación se destacan algunos de estos factores por la magnitud del impacto que ejercen en los movimientos migratorios hacia todos los destino y especialmente en la actual migración latinoamericana a la Unión Europea.

3.1.1-Situación económica.

La compleja situación económica social y política vivida por ALC a partir de los años 1980s, explican la participación de la Región al mapa migratorio internacional, que para el año 2000 se estimó que involucraba en este circuito a alrededor del 10 por ciento de su población más emprendedora, tanto en los niveles laborales comunes, como de elevada educación y juventud.

Sin dudas en la expulsión del capital humano, ALC resulta perdedora, pues no obstante la válvula de escape que representa el significativo aporte económico de las remesas familiares, las cuales, por demás, no se han traducido en el desarrollo económico que habría podido dinamizar esa diáspora de haber tenido condiciones para

desarrollar sus iniciativas en los países de origen. Y pese a que las remesas están contribuyendo a evitar niveles más altos de pobreza e indigencia en la región, en su uso prepondera el gasto de sobrevivencia. Y es que, ALC abre sus puertas al Siglo XXI, abrigando en su seno las mayores disparidades sociales del momento a nivel mundial.

En el plano económico, la CEPAL¹⁵ señala que en las últimas décadas América Latina ha registrado un crecimiento modesto e inestable, con ciclos de prosperidad, estancamiento y colapso de crecimiento, reflejando una compleja interacción de tendencias distintas que se superponen con ciclos diferentes de intensidad y duración según los países. A pesar de que por primera vez desde 1997 a partir del 2003 se perfila una tendencia a la recuperación económica, debido a factores favorables externos¹⁶, la Región sigue por debajo de los niveles de desarrollo económico y bienestar social alcanzados a inicios de los años 1980s.

La CEPAL estimó que el Producto Bruto Interno de América Latina y el Caribe crecerá alrededor de un 4,5 por ciento durante el 2004, lo que implica un aumento de 3,0 por ciento del producto por habitante. Señala que la recuperación de las economías de la región, tomando el cuenta el punto más bajo de esta etapa del ciclo, alcanzado en el primer trimestre de 2002, es generalizada y alcanza a casi todos los países. Se advierte que el aprovechamiento del contexto externo favorable, ha podido ser posible mediante un cuadro de políticas económicas internas de control fiscal y monetario, así como tipos de cambio más competitivos. En efecto, al primer semestre del año 2005, aunque se ha tenido un crecimiento económico de 4.6 en la región, el impacto ha sido tímido en la reducción del desempleo y la pobreza. Es de señalarse, que pese a las bondades de las proyecciones cepalinas, es oportuno puntualizar que desde inicios de los años 1980s estas mismas prácticas de ajustes han acentuado las desigualdades sociales y la pobreza en ALC, y en ese mismo estudio se prevé que la Región tardará años en recuperarse de los desequilibrios asociados a los problemas económicos y sociales que la abaten, a lo que han contribuido entre otros factores, los desiguales

¹⁵ CEPAL. 2004. Estudio Económico para América Latina y el Caribe 2003-2004.

¹⁶ Recuperación económica debido a estímulos externos:- la disminución de las primas de riesgo soberano desde los puntos máximos registrados en septiembre-octubre del 2002; - el aumento de los precios de los productos básicos,; - el repunte del turismo y el crecimiento de las exportaciones no petroleras a Estados Unidos; así como a otros importantes mercados. (CEPAL 2004).

términos de intercambio en el proceso de mundialización, así como los inestables procesos de integración económica y social.

Pese a que desde los años 60 se han venido gestando iniciativas de integración regional (Mercado Común Centroamericano MCCA¹⁷ -1960-; Comunidad Andina CA¹⁸ -1969; Comunidad del Caribe CARICOM¹⁹ - 1973; Asociación Latinoamericana de Integración ALADI²⁰ -1980-), no es hasta los años '90, que ese proceso entra en una fase de diversificación dando origen a alrededor de una treintena de iniciativas regionales (Mercado Común del Sur MERCOSUR²¹ -1991-; Grupo de los tres G-3 - 1994-; ...) que establecen sus propios vínculos entre sí y con el sistema económico mundial, dándose los enlaces más significativos , por el volumen de las operaciones comerciales involucradas, hacia el exterior, específicamente con Los Estados Unidos (involucra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte TLCAN²² -1992)- y la Unión Europa y en menor medida con el resto del mundo y en el interior de la región.

Entre los objetivos del proceso que ha conducido a la dialéctica de regionalización-mundialización de las economías latinoamericanas y caribeñas se cuentan el fortalecimiento de las reformas y la transformación económica; la atracción de inversión extranjera directa, así como razones geopolíticas y el funcionamiento eficiente de la cooperación regional para el acceso a los mercados. De manera que, estas búsquedas cuyo eje es el comercio y el acceso a los escenarios de realización de las mercancías, ha venido generando impacto negativo en la equidad y está dejando como resultado mayores volúmenes de población pobre e indigente en la región.

En cuanto a las relaciones económica entre América Latina y el Caribe y la Unión Europea es largamente conocida la asimetría en los términos de intercambio entre ambas regiones, y que, a través de diversos mecanismos ha terminado perjudicado a ALC y favoreciendo con amplio margen a la UE. En las últimas décadas esta

¹⁷ Miembros actuales: Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua.

¹⁸ **Miembros actuales:** Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela.

¹⁹ **Miembros actuales:** Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Belice, Dominica, Granada, Guyana, Haití, Jamaica, Montserrat, San Vicente y las Granadinas, Santa Lucía, San Kitts y Nevis, Surinam, y Trinidad y Tobago.

²⁰ **Miembros.** Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.

²¹ **Miembros.** Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay.

²² **Miembros:** Canadá, Estados Unidos y México.

situación se ha profundizado. Exportamos mayormente materias primas y productos poco elaborados e importamos productos de alto valor agregado incluyendo tecnología de punta. Las exportaciones de bienes desde ALC a Europa cayeron significativamente de 24% a 13% en la década de los años noventa, mientras que el volumen de servicios exportado fue aún menor 3.7%²³. Por sus partes las inversiones extranjeras directas desde la Europa crecieron en ese período en algunas de las economías más grandes (países del MERCOSUR) sobre todo, insertas en el esquema de privatización o de empresas de servicios ya privatizadas. Es de destacarse que este tipo de inversión directa, más que transferir e instalar nuevas tecnologías y de aumentar la oferta de empleo, usan las instalaciones ya existente haciendo mejoras de las mismas. Representan una inversión inicial precaria, y su impacto en el crecimiento económico y en el empleo es reducido. De manera que, pese a los discursos de estrechamiento político en las sucesivas cumbres iberoamericana y demás espacios de diálogo entre Europa y América Latina, los términos de intercambio desiguales que sin duda fortalecen la integración europea, contribuyen a la desintegración de ALC, por lo que esos términos de intercambio son en sí mismos un factor de expulsión de grandes oleadas de latinoamericanos hacia los centros de atracción laboral, entre los que cuenta la Unión Europea.

3.1.2 -El desempleo.

Pese a las proyecciones que anuncian el fin del ciclo recesivo de crecimiento en el año 2002, en el 2004 y 2005 se siguen registrando niveles altos de desocupación. Se acompaña esta situación con un deterioro de la calidad del empleo, el aumento de la informalidad en los nuevos puestos de trabajo y la caída de los salarios reales y la reducción de la productividad de la fuerza laboral. Unos 18.3²⁴ millones de trabajadores y trabajadoras de las zonas urbanas están desempleados, y se calcula una tasa de 9.6 de desempleo abierto.

²³ CEPAL .1999. América Latina en la agenda de transformaciones estructurales de la Unión Europea. Serie: Coyuntura No. 3. Cap. II. En este documento se expresa en las consideraciones finales lo siguiente: “Por otra parte, como fue demostrado en la sección II, las relaciones comerciales entre América Latina y la UE se caracterizan por un reducido dinamismo y vastas asimetrías. Según los datos de la CEPAL, de 1990 a 1997, el comercio birregional creció a tasas anuales promedio iguales a la mitad de las tasas promedio del comercio global de la región. Además, el crecimiento de este comercio se debió fundamentalmente a las importaciones latinoamericanas desde Europa, dado que el aumento de las exportaciones latinoamericanas fue muy limitado. En el período mencionado, las exportaciones de América Latina hacia Europa crecieron solamente en un 21% mientras que las importaciones se expandieron en 161%.” Pag. Pág. 40.

²⁴ OIT. 2005. Panorama laboral 2005. América Latina y el Caribe.(avance primer trimestre).

En los últimos 15 años el empleo en América Latina se ha caracterizado por tendencia creciente de informalización, terciarización y precarización, se matiza con una creciente demanda laboral de las mujeres, quienes se insertan en los empleos más precarios e inestables. La OIT da cuenta que más de la mitad de la fuerza de trabajo en América Latina enfrenta problemas de desempleo e informalidad en la inserción al campo laboral. Se destaca la existencia de la inequidad distributiva cuando más de 4 de cada 10 latinoamericanos reciben ingresos insuficientes para la satisfacción de sus necesidades básicas.

En efecto, pese al crecimiento mostrado en el período 2003-2005, la tasa de desempleo es y seguirá siendo elevada y no obstante la presencia de factores internos y externos,²⁵ que podrían mantener la tendencia de recuperación económica, se advierte que el empleo crecerá muy lentamente y la región conservará por largos años su alarmante estado de pobreza que alcanza al 40.6 sus habitantes, lo que pone en juego (al menos para la muchos de los países de la Región), la meta de reducir la pobreza a la mitad para el 2015, lo que según la CEPAL demanda un crecimiento de 2.6 a un 3.8 por ciento del producto por habitante anualmente.

3.1.3 -La pobreza.

Las proyecciones de la CEPAL sugieren que para el 2005 ALC cuenta entre su población a 213 millones de pobres (40.6%) de los cuales 88 millones (16.8%) viven en la indigencia. Atribuido al crecimiento del PNB de la región, que ha dinamizado la oferta de empleo, así como al aumento de las remesas, alrededor de 10 millones de pobres e indigentes habrían salido de esa condición este año.

No obstante, las proyecciones sobre pobreza al 2005, se hacen sobre una situación que ha venido invadiendo a ALC de manera sostenida en las últimas dos décadas. En 2003 se contaban 20 millones de latinoamericanos pobres más que en 1997 y las estadísticas oficiales muestran un relativo estancamiento en el proceso de superación de este flagelo en los últimos 7 años. La CEPAL²⁶ da cuenta de un

²⁵ Amenazas: En el plano interno, de los mismos estudios de la CEPAL se extrae que la debilidad de la demanda que se observa en muchas de las economías de la región plantea dudas sobre la consolidación del proceso de recuperación. De otra parte, se destaca que en el ámbito externo se observan algunos desequilibrios económicos que deberán ser enfrentados tarde o temprano y, aunque no impliquen un peligro inminente, anticipan un crecimiento más lento de la economía mundial en el mediano plazo, lo cual, las condiciones externas podrían no ser tan aprovechable para ALC.

²⁶ CEPAL 2003. Panorama Social de América Latina.

incremento en el 2002 de 0.5 puntos porcentuales de la tasa de pobreza y de 0.4 puntos de la de indigencia respecto de 1997 y que en el período 2000-2002 la indigencia y la pobreza alcanzaron el mismo nivel, señalando que la pobreza tocaba directamente el 44 por ciento de la población, unos 220 millones, de personas, de los cuales 98 millones son indigentes o viven en la pobreza extrema, privados del bienestar individual y colectivo, producto de los importantes niveles de desigualdad en el acceso a servicios sociales, donde existen diferencias alarmantes entre los distintos grupos socioeconómicos.

Se indica pues la alta desigualdad distributiva como uno de los rasgos más destacados en la situación social de ALC. Así, para el 2003, el 40 por ciento de los hogares más pobres recibía el 13.5 por ciento el ingreso, mientras que el 20 por ciento más rico recibía el 27.3 por ciento. Se destaca que el ingreso medio del decil más alto es 19.1 veces mayor que el de los cuatro más pobres, y que a la vez el ingreso medio del último quintil, es 22.5 veces mayor que el del primero.

Las reveladoras cifras de las encuestas de hogar que analiza CEPAL indican que para el año 2000, un 18,5 por ciento de la población de ALC era extremadamente pobre y que un 11 por ciento presentaba algún grado de desnutrición (54 millones de personas) de los cuales casi un 8 por ciento de los niños y niñas menores de 5 años presentaban bajo peso al nacer. Un análisis más detallado, indica que el 22 por ciento de la población estaba afectado por la subnutrición y que casi el 21 por ciento de los niños padecía de desnutrición crónica. Este panorama es de extrema gravedad para el desarrollo a mediano plazo, pues atendiendo a estas estadísticas se estima que unos 58 millones de latinoamericanos tendrán sus capacidades físicas e intelectuales disminuidas para su inserción el mercado de trabajo y la producción de riquezas, con el subsecuente impacto en la persistencia de la pobreza, la indigencia, la delincuencia, entre otros problemas que minan la cohesión social y que eclipsan el futuro de la Región. Las mujeres son quienes llevan las mayores cargas de esta situación.

3.1.4 -La educación.

La educación, eje central para el desarrollo, se ve afectada con las desigualdades en el plano económico que impacta negativamente en la calidad, la sincronización del

ciclo educativo y la edad correspondiente, así como en la permanencia larga en el sistema educativo formal. La UNESCO informa que a nivel primario la educación en la región es casi universal, pero que existen 2 millones de niños y niñas que no están en el ciclo que le corresponde, a causa de la pobreza y a las condiciones de los sistemas educativos.

La pobreza y la inequidad que se verifica en la región dificultan el acceso a una educación de calidad, provoca deserción escolar, lo que repercute en un bajo nivel de educación de la fuerza laboral, afectando el capital humano, con sus subsecuentes efectos en el desempeño económico de los países de la región, y su competitividad.

A mediados de los años noventa, el BID indicaba que existía un sesgo en la educación latinoamericana y del Caribe en comparación con otros países con economías similares. Así ALC cubría un 66%, mientras que países con iguales economías alcanzaban el 82%, dándose que la fuerza laboral sólo alcanzaba un promedio de 5.2 años de escolaridad, muestras que para los otros era de 7.²⁷ Aproximadamente un 15% de la población es analfabeto. Aún no se ha logrado una educación integral generalizada de calidad, por lo que la UNESCO reconoce que existen desafíos para la labor educativa en América Latina y el Caribe, la cual debe armarse con las herramientas necesarias para “el desarrollo de la sociabilidad, que implica trabajar el sentimiento de pertenecer a un grupo, la capacidad de vivir juntos y el compromiso solidario; el pluralismo que, además de ser una barrera contra la violencia, lleva al enriquecimiento cultural de la sociedad; y la tolerancia, fundada en la valoración del otro y de las otras culturas.”²⁸

3.1.5 -La violencia.-

En el Informe Mundial sobre Violencia 2002, la Organización Mundial de la Salud (OMS) vincula el aumento de la violencia en el mundo con la globalización, siendo que la tendencia de la economía mundial exacerba los ritmos de crecimiento y la integración para algunas regiones y deprime el desarrollo y provoca gran

²⁷ BID. Progreso económico y social en America Latina. Informe 1996.

²⁸ UNESCO.1998. UNESCO y la Educación en América Latina y el Caribe 1987-1997.

desintegración social para otras, contribuyendo a aventurar la pobreza y a vulnerar la cultura.

América Latina está clasificada como la región más violenta del mundo²⁹, lo que afecta significativamente su desarrollo. La violencia basada en el género es otro factor determinante por el cual las mujeres de la región buscan mayor grado de autonomía. Siendo que entre un 13% a un 70% de las mujeres son objeto de violencia física de parte de su pareja.³⁰ El Banco mundial³¹ señala que más allá de afectar los derechos humanos de las mujeres, la violencia está ganando reconocimiento como una cuestión económica, siendo que aumenta la carga en el sistema de salud, y en el judicial, afecta los ingresos y la productividad, lleva a los hogares inestabilidad emocional y económica, e influye negativamente en las percepciones de la seguridad y el bienestar, afectando las inversiones económicas.

Es de destacarse la situación especial de violencia que afecta a Colombia, que ha sido causa de emigración de miles de mujeres y hombres desde hace décadas.

3.1.6 -Situación de la mujer.-

La situación de América Latina y el Caribe debe también ser vista desde la perspectiva de género debido a la gran contribución económico-social que hacen las mujeres al desarrollo en la región y especialmente por la gran discriminación y cargas sociales y desvalorización que le confiere el rol asignado en la división sexual del trabajo.

La experiencia de vida es distinta según se sea hombre o mujer. Aún se comparta el mismo nivel social, el mismo hogar, la misma categoría de trabajo, la misma comunidad. Las disparidades de género son muy marcadas en América Latina, máxime cuando se trata de abordar la situación económico-social y política de la Región. Pues hoy día es generalmente conocido que la pobreza afecta de manera diferente a mujeres y hombres.

²⁹ BM.2002. Desafíos y oportunidades para la equidad de género en América Latina y el Caribe.

³⁰ OPS-OMS.2003. Informe mundial sobre la violencia y la salud. Pág. 98.

³¹ BM.2002 Desafíos y oport... pag 7

La pobreza y el género se vinculan produciendo situaciones críticas en extremo. En ALC la mujer aún es formada con un énfasis en la tradicional cultura de roles según sexo, que la vincula a labores reproductivas y de cuidado desde su nacimiento. Implica por lo general sobrecarga de trabajo que impacta negativamente en su disponibilidad de tiempo para capacitación, recreación, reduce su posibilidad de potenciación en general, y sus oportunidades de acceder en condiciones de igualdad al mercado de trabajo en sus distintas expresiones, situación que es particularmente obstaculizante para las mujeres más pobres, agregándose a todo ello la violencia doméstica.

La familia tradicional de Latinoamérica está recibiendo grandes impactos a causa de las transformaciones económicas, sociales y culturales que provoca la globalización y la mujer se está lanzando cada vez más al mercado laboral donde ocupa los empleos más precarios, con ingresos reducidos, tanto por razones de escasa preparación técnica, como por prácticas discriminatorias (a iguales trabajos, menores salarios para las mujeres).

Es conocido que en el plano económico la mujer tiene desigual acceso al uso y control de los recursos productivos (trabajo, tierra, capital, información, nuevas tecnologías, recursos naturales, viviendas), distintos análisis de género de los últimos 30 años indican que ello explica las grandes limitaciones que tienen las mujeres para generar ingresos y muy especialmente para desarrollar iniciativas empresariales sostenibles, pues son interceptadas tanto por los roles de género que fuerzan para adscribir las al hogar y sus alrededores, como por la discriminación social que con alta frecuencia niega a las mujeres el acceso al crédito. Gran parte del trabajo que realizan las mujeres en Américas Latina, al igual que en otras regiones del mundo, no es remunerado, impidiéndole obtener beneficios en función de los aportes que realiza y aprovechar en igualdad de condiciones con los varones, las oportunidades de mejoría que ofrece el desarrollo.

La marginación de las mujeres guarda un vínculo directo con el desigual acceso al poder en sus más diversas manifestaciones y condiciona la vulnerabilidad del género femenino ante el abuso y la violencia de todo tipo, donde las alarmantes cifras de mujeres víctimas de tráfico de personas, así como de maltrato físico, son sólo un

ejemplo. Encontramos que en América Latina, al 2005, las mujeres aún no se han sentado ni en la quinta parte de los curules desde donde se adoptan decisiones públicas,³² lo que actúa en contra de una rápida transformación de situación de exclusión social de que es objeto.

Las políticas y estrategias para erradicar la pobreza, deben estar conectadas de forma tal que permitan el alcance de índices equitativos de desarrollo humano para las mujeres, mayores libertades, opción de reorganización del tiempo y capacidades jurídicas plenas. La CEPAL afirma que “adoptando la perspectiva de género, se reconoce que hombres y mujeres experimentan la pobreza de maneras diferentes, y que la probabilidad de ser pobre no se distribuye al azar en la población.”³³

La feminización del flujo migratorio de América Latina y el Caribe hacia la Unión Europea, tiene vínculos con feminización de la pobreza, lo que se opera más destacadamente en países como Rep. Dominicana, Ecuador, Colombia.

La CEPAL da cuenta de que hay más mujeres pobres que hombres pobres en la región. Señala que el alrededor de la mitad de las mujeres mayores de 15 años no tenía ingresos propios, mientras que sólo cerca del 20 por ciento de los hombres se encontraban en esa situación. El indicie de feminidad de la pobreza en la zona urbana y en la rural entre mujeres de 20 a 59 años era superior a 100. Existe un vínculo entre jefatura de hogar femenina y pobreza, así, la proporción de hogares encabezado por mujeres que se encuentran en situación de pobreza e indigencia son mayores que los encabezado por hombres en la región, alcanzando la República Dominicana los niveles más altos para el 2002. La jefatura de hogar femenina ha venido creciendo a la par con la profundización de las crisis en la mayoría de los países en ALC. La pobreza se relacionaba en el 90 por ciento de los casos con la ausencia de cónyuge para el 2002.

Hoy día, es harto conocido por medios de varios estudios de distintos organismos de la ONU y otras entidades de investigación, que los problemas de género desafían el potencial de transformación de la región, especialmente por la “las perdidas derivadas de la ausencia de la mujer en la actividad económica; el costo social y

³² Las estadísticas de las mujeres en los congresos y parlamentos para octubre de 2005 indican un techo de participación de la mujer en Las Américas de 18. 9%, el cual es mayor que el promedio mundial que a penas alcanzaba en la misma fecha el 16.1% de los curules. Women in National Parliament. Sept. 30 de octubre 2005.

³³ CEPAL 2003 .citado.

económico de la violencia contra la mujer; y la perdida de capital humano a consecuencia de la mortalidad materna y el abandono escolar de jóvenes embarazadas y niños.

En América Latina factores demográficos, económicos, educativos, tecnológicos y culturales, de violencia basada en el género, de anhelo de libertad entre otros, han impulsado a la mujer a participar de forma masiva en el mercado de trabajo, operándose un cambio de importancia con relación al comportamiento tradicional.

La CEPAL afirma que en la actualidad “las mujeres latinoamericanas buscan trabajo remunerado porque lo necesitan, pero también porque quieren, lo que explica porqué, a pesar de la precariedad del empleo femenino, ellas prefieren continuar en el mercado de trabajo con el fin de potenciar su autonomía.” La tasa de participación femenina creció a un ritmo mayor que la masculina durante los años noventa. Sin embargo, su ingreso al mercado laboral presenta obstáculos propios de la inequidad de género, las tasas de desempleo son mayores, pese a que en promedio las mujeres económicamente activas en la región tienen niveles promedio de estudios superiores a los de los hombres.

Las tasas de participación de las mujeres de hogares pobres, van en aumento, observándose que la condición de pobreza es más relevante para ellas que para los hombres en lo que respecta al mercado laboral. Es así, como razones económicas, culturales, sociales y políticas impulsan a las mujeres de Latino América a emigrar, feminizando el flujo hacia la Unión Europea en el momento actual, abrigando la esperanza de que al menos económicamente, la situación siempre será más aceptable en el país de destino.

La feminización del flujo migratorio de América Latina a la Unión Europea, agrega problemas particulares a este fenómeno que generalmente invisibilizados, vulneran significativamente los derechos humanos de las mujeres. Las mujeres, aún cuando no migren están estrechamente vinculadas a este fenómeno. Hoy día varios autores/as han abordado la importancia que tiene la dimensión de género para comprender la envergadura, las causas y los efectos los procesos migratorios, de los

cuales las mujeres están participando en la misma magnitud (48.6%)³⁴ que los hombres a nivel mundial .

3.1.5 -Ciudadanía.

Un conjunto de contradicciones se tejen en América Latina respecto al tema de la ciudadanía. Y es que la región observa el mayor índice de regímenes democráticos de cara a otras regiones en la actualidad, a la vez que mantiene las más grandes disparidades sociales. Tal situación es ampliamente tratada en el informe sobre ‘Democracia para el desarrollo’ del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2004.³⁵

En realidad, lo que se tiene en la región son democracias electorales, favorecedoras de una ciudadanía política precaria en la cual aún existen dificultades de participación de los más diversos colectivos sociales que sufren discriminación. Aunque el informe del PNUD sobre Democracia, deja ver una tendencia favorable en la participación femenina, aún esa ciudadanía no es alcanzada por las mujeres a niveles equitativos. Ello, pese a constituir aproximadamente la mitad del electorado, y de las membresía de los partidos políticos. Sumado además a tres décadas de reclamos, de debates, de proposiciones de nuevas legislaciones, de conquista de cuotas de participación al interior de un conjunto de partidos y en las legislaciones de alrededor de la mitad de los países de la región (Argentina, Brasil, Bolivia, Costa Rica, Ecuador, México, Paraguay, Panamá, Perú, República Dominicana, Uruguay, Venezuela)³⁶ El acceso a los puestos de toma de decisión les es fuertemente obstaculizado no alcanzando, aún con las mujeres en quinta parte en los puestos congresuales, espacios estratégicos para la participación en la toma de decisiones, las políticas públicas de la región continúan siendo concebidas con un fuerte peso de visión masculina tradicional, lo cual perjudica a ambos géneros.

Las mujeres encuentran múltiples obstáculos para el ejercicio de la ciudadanía política en América Latina, entre los que se encuentran la falta de experiencia y la inseguridad que genera adentrarse en un ‘mundo de hombres’ altamente competitivo. “...la falta de apoyo de la ciudadanía, el carácter de “recién llegadas” de las mujeres

³⁴ OIM. 2005, citado.

³⁵ PNUD.2004.Democracia para el desarrollo. Hacia una ciudadanía de ciudadanos y ciudadanas.

³⁶ Peschard. 2003. The implementation of quota: Latin America experiences. Workshop Report. Versión electrónica pdf. Pág. 22 .

al mundo público, la permanencia de la división sexual del trabajo, la falta de conocimientos necesarios para actuar en el mundo político y las exigencias excesivas a las candidatas. Las resistencias por parte de los políticos para reconocer como pares a las mujeres y la falta de acceso de estas a recursos financieros para sus campañas ...”³⁷, así como las actitudes de control por parte de la pareja masculina, que impide a mucha mujeres políticas participar en los espacios extra-oficiales, (cafés, restaurantes, clubes...) donde al fragor de compartir momentos sociales, con frecuencia se pre-acuerdan y realizan negociaciones que posteriormente sólo se legitiman en los espacios formales.

También los indígenas, la población de origen africano, la población con bajos niveles educativos y los más pobres tienen dificultades de acceso y representación en las ‘democracias electorales’ existentes en la región, que son en mayor o menor medida, dominadas por grupos de poder que giran en torno a los partidos políticos y a los cuales estos sirven en realidad, asegurándose intereses entre sí, formando circuitos de dominación, donde el interés social con frecuencia es relegado sin ningún escrúpulo, ni estimación del impacto sobre la gobernabilidad y la sostenibilidad de la democracia.

En efecto, pese al avance en la democracia electoral, esta aún es débil y puede tender a la inestabilidad, de no extenderse a democracia ciudadana, siendo que la ciudadanía social, como hemos visto más arriba, encierra dificultades mayores en la región, debido a la pobreza, y la desigualdad que dejan excluidos de los procesos políticos y de las políticas sociales a grandes segmentos de población. En el informe de PNUD sobre democracia se señala que: “*Los indicadores muestran que todos los países de la región son más desiguales que el promedio mundial. En 15 de los 18 países estudiados, más del 25 por ciento de la población vive bajo la línea de pobreza y en 7 de ellos más de la mitad de la población vive en esas condiciones; ello, incluso, aunque en 12 de los países considerados la pobreza disminuyó y en 15 aumentó el PIB per cápita entre 1991 y 2002.*”³⁸

Las mujeres son las más afectadas por la reducción de la ciudadanía social en la región, con Estados que cada vez asumen menos resolver este tipo de problemas. Siendo quienes llevan el rol de reproducción de la comunidad en sus múltiples sentidos, se ven, en proporción cada vez más creciente, con la responsabilidad de criar los hijos

³⁷ CEPAL.2003. Sistemas electorales y representación femenina en América Latina. Serie Género y Desarrollo, No. 54. Barreiro et al. Pág 7.

³⁸ PNUD.2004 Informe sobre Democracia. Citado pág. 28.

sin ayuda de la pareja, producto de la erosión familiar y social a que someten las condiciones de pobreza extrema. La ONU señala que el tema central es el desempleo, siendo el “*...trabajo es un mecanismo clave de inclusión social y del mismo ejercicio de la ciudadanía, que tiene un componente económico. El alza en los índices de desocupación durante la década de 1990 es, por ende, una de las más grandes carencias de las democracias latinoamericanas*”³⁹

Del de los últimos años, se extrae que en América Latina la democracia es restringida y excluyente y que convendría ‘reconocer la importancia de la inclusión y la diversidad’, lo que “*...supone la ampliación en el imaginario colectivo de un significado de la democracia que fomente el reconocimiento de los conceptos sustantivos de igualdad, inclusión, diversidad y participación, además de los aspectos estrictamente formales como la legitimidad de origen, la separación de poderes y el estado de derecho.*”⁴⁰

La falta de una ciudadanía social mínimamente aceptable para grandes segmentos de población estimula la huida a como dé lugar de la población del ALC hacia Europa y otros destinos, el aumento significativo de la emigración de las mujeres, es una expresión de la erosión que está provocando en la sociedad el fenómeno de la globalización.

3.2.- Factores de atracción de la migración latina en la Unión Europea.-

La Unión Europea con un mayor desarrollo económico y democracia social que América Latina y el Caribe, (con PNB per cápita de alta asimetría: 20,420.000 frente a 4,014.487 respectivamente) se convierte en un objetivo de parte de la población emprendedora de ALC, que busca desplazarse al viejo continente para aprovechar las oportunidades que ofrece su estatus. Aunque son variadas las razones por lo que los latinoamericanos emigran a Europa, tales como mejoría económica, educación, reunificación familiar, situaciones de violencia extrema, etc..., todo ello gira en torno a la búsqueda de la mejoría económica y que se vislumbra desde ALC en la UE.

La Unión Europea también necesita inmigración desde otras regiones del mundo, ya que el envejecimiento paulatino de su población y la tendencia decreciente

³⁹ PNUD.2004. Informe sobre Democracia. Citado. Pág.3.

⁴⁰ CEPAL.2004. Sistemas electorales ... citado. Pág. 38.

de su tasa de natalidad, (1.48% en el 2003)⁴¹ la abocan a afrontar los efectos negativos en el desarrollo, siendo que este índice de natalidad no se acerca a la tasa de 2.1% que necesaria para el reemplazo generacional. Digamos que no tiene alternativas, pues si bien la ampliación de 15 a 25 países aumenta el número de habitantes de la Unión, no es menos cierto que la incorporación de los nuevos países no resuelve el problema, siendo que la tasa de fecundidad de estos son aún menores que la media europea.

Según un escenario elaborado por las Naciones Unidas⁴², los países europeos necesitarían por lo menos 3.23 millones de inmigrantes anuales entre 2000 y 2050 para mantener el tamaño de su población en edades de trabajar, de 15-64 años, en los niveles de 1995. De tal manera que la migración de reemplazo se hace urgente, situación que se convierte en un poderoso factor de atracción tanto de la inmigración latina a Europa, como de otras regiones.

Cabe señalar las redes de solidaridad que existen naturalmente a través de los familiares que emigran y desde los lugares de destino, mantienen el vínculo con familiares y amigos, generando expectativas de emigrar a través de los comportamientos, los aportes económicos y la visión que proyectan de los lugares de destino. De igual manera existen redes más estructuradas que mantienen vivos los lazos de intercambio en las zonas de origen y de destino, sirviendo de no solo de atracción de población a la UE, sino de intercambio de mercancías artesanales, y de diversas expresiones culturales, e incluso de desarrollo y co desarrollo.

La democracia social precaria, que impide el ejercicio de una ciudadanía social real, especialmente a las mujeres, como hemos visto más arriba, genera en ellas la iniciativa de salir en búsqueda de mejores condiciones de vida y de derechos humanos, dándose que han equiparado a los hombres en la diáspora, y emigran en una proporción mayor que la masculina en las corrientes dirigidas a Europa y a Japón.⁴³

⁴¹ Población y Territorio. España en la UE de los 25 /2003. pág. 10. Consultado en Internet el 15 de noviembre de 2005. http://www.ine.es/prodyser/pubweb/espue25/espue25_pob.pdf

⁴² United Natiónl. 2000.División de Población.

⁴³ CEPAL.2003. El mapa migratorio de América Latina y el Caribe las Mujeres y el Genero. Serie Población de Desarrollo No. 44 pág. 33. “Lo que realmente es novedoso es que España y Japón han emergido como los destinos de más elevada dinámica reciente de la emigración regional. De acuerdo con la información disponible, se puede estimar que hacia el año 2000 unos 2,8 millones de latinoamericanos y caribeños residen en países de fuera de la región distintos de los Estados Unidos, concentrados en España, Canadá, Reino Unido y Japón (cuadro 5). Caribeños y sudamericanos son los principales grupos; en estos últimos, destacan los brasileños, ecuatorianos, colombianos y argentinos. El otro rasgo llamativo es que, en general, la información disponible por sexo indica que participan más mujeres que hombres, si bien hay importantes excepciones como para caracterizar a este patrón de manera tajante como “feminizado”.”

Un factor de atracción que ha pesado para la emigración de las mujeres de algunos países de América Latina hacia la UE, ha sido el de la trata de personas, que está alcanza una magnitud significativa en los movimientos migratorios internacionales.

4.- La inserción en la Unión Europea.

Más allá de la atracción natural y necesaria de la inmigración por Europa de los 25 países, las exigentes condiciones para entrar, que más bien favorecen el paso ilegal de las fronteras, la recepción en tanto que mano de obra barata, que con frecuencia favorece economías sumergidas, y la inserción precaria en una sociedad que se perfila cada vez más reservada, plantean dificultades de envergadura que riñen con la garantía de los derechos humanos de los/as inmigrantes, lo cual llega a puntos extremos cuando se trata de las mujeres pobres y de población traficada en general. De tal manera que si bien en América Latina la ciudadanía presenta las dificultades arriba esbozadas, no es menos cierto que en la Europa actual el clima de inserción puede ser aún peor para las mujeres y la población con menos educación que inmigra.

Las falta de garantía de derechos humanos universales, son los que mantienen a las comunidades de inmigrantes relegados económica, social y políticamente. Ello genera fenómenos sociales de respuesta, a los que J. F. Hollifield ha denominado ‘ingobernabilidad migratoria’⁴⁴. De no acelerar el paso en la consideración de la verdadera integración de los inmigrantes la Unión Europea, se aboca a que se produzcan cada vez más hechos violentos como los ocurridos en Francia en octubre y noviembre de 2005, de los cuales la prensa francesa da cuenta de actos como: atraco de un destacamento de policía en Aulnay-sous-Bois’, incendios a garajes, gimnasios (Blan-Mesnil), escuelas, centros comerciales (Bobigny), destrucción masiva de vehículos (Según la Dirección General de la Policía Francesa, 9.071 vehículo fueron quemados entre el 27 de octubre y el 17 de noviembre de 2005)⁴⁵. Es de destacarse que quienes

⁴⁴ ‘Ingobernable Migratoria’. Término acuñado por J F Hollifield para designar a determinados comportamiento de violencia que parte de inmigrantes.

⁴⁵ Periodico LE FIGARO, 17de noviembre de 2005.

protagonizaron estos hechos son, en su mayoría franceses, adultos y menores de ascendencia árabe y africana.⁴⁶

La prensa parisina entre otras explicaciones atribuyó el fenómeno al malestar social por la falta de integración de la población extranjera, a la falta de estructuras adaptadas, a la discriminación racial y al nacionalismos. Tuvieron que ocurrir estos hechos para que el Estado acudiera en auxilio de los inmigrantes. Efectivamente para el 8 de noviembre 2005 el Primer Ministro Dominique de Villepin anunciaba un paquete de medidas para mejorar el empleo, la educación, la salud, alojamiento, ... de estos colectivos. El plan incluye atender las demandas de empleos de todos los jóvenes de menos de 25 años de las zonas afectadas, y la creación de 20,000 plazas de trabajo. De tal manera puede argüirse, que se construye la ingobernabilidad migratoria con la marginación y se destruye con la integración.

No obstante, tanto el debate como las políticas empiezan a considerar la complejidad de este fenómeno. Se están produciendo investigaciones y análisis de profundidad desde distintas disciplinas sobre el tema de la ciudadanía europea y la inmigración. Desde el punto de vista del derecho se destaca el análisis y las propuestas de J. de Lucas⁴⁷, quien es partidario de la extensión de la ciudadanía social y política a los inmigrantes, con la finalidad de que no sean considerados simplemente como factor de producción. En el artículo sobre ‘Ciudadanía europea e inmigración’ este autor señala las condiciones que entiende necesarias para que los inmigrantes alcancen la garantía del ‘Estado de derecho’, del ‘Estado de bienestar’ y del ‘Estado democrático’ y señala que:

“La primera condición es el abandono de la visión instrumental de la inmigración y, con ello, el reconocimiento de que la representación del mundo que permite seguir planteando la presencia de los inmigrantes como un factor ajeno y secundario respecto al vínculo social y al contrato de ciudadanía es insostenible. [...] pero eso quiere decir que su presencia entre nosotros no alcanza la plenitud de su condición como seres humanos, y menos aún como agentes del espacio público.

⁴⁶ Radio Europe 1. 9/11/2005.

⁴⁷ De Lucas, Javier catedrático de la universidad de Valencia.

Revista del CIDOB d'affair Internaciols. No. 53. Ciudadanía Europea e Inmigración.
<http://www.cidob.org/castellano/publicaciones/Afers/53lucas.cfm>

La segunda, que la necesaria transformación del modelo excluyente y monista de ciudadanía en uno plural e inclusivo pasa por una redefinición del proceso de integración y del vínculo de ciudadanía.”[...] Es preciso dejar muy claro qué derechos son derechos de todos, ergo de los inmigrantes también: derechos civiles, claro, pero también derechos sociales, económicos y culturales y derechos políticos.”

Puede señalarse que existe una especie de consenso entre quienes están estudiando a profundidad el tema de la condición de inserción de los inmigrantes en los países de destino y es que lo que beneficia y enriquece más en todos los sentidos presentando mayores márgenes de seguridad es la integración plena de los inmigrante para lo cual deben adaptarse las políticas y hacer una gran inversión económica, social, políticas, la que sin duda no representa pérdida, sino ganancia se para los países de origen y de destino. En *World Migration Report 2005* se exponen razones de peso para entender los beneficios económicos de la inmigración, cuando esta se hace atendiendo a los derechos humanos.

5.- El impacto.

5.1 .- Las remesas

Hoy día, tras la internacionalización de los factores de producción, el impacto que genera la circulación del capital humano es no solo de índole económico, sino también social, político y cultural. Sin embargo, el impacto de mayor visibilidad es el económico. En el *Wold Migration Report 2005* señala los movimientos migratorios como parte de la sostenibilidad del desarrollo económico internacional y sugiera la estrategia de abordaje en función costo- beneficios y calcula que la migración da lugar a muchos más beneficios que costos. Sin embargo hay que inscribir esta afirmación en la realidad actual, pues un análisis más histórico y de mayor complejidad podría encontrar que los países de origen tienen a su vez grandes perdida en capital humano, que probablemente hubiera contribuido más al desarrollo quedándose que emigrando.

Sin ahondar en este punto de vista, se tiene que las remesas económicas están contribuyendo a evitar que millones de personas caigan en la pobreza extrema. Hay que ver que mientras en los países de destino los inmigrantes producen riquezas, en los países de origen las remesas van en su mayoría al consumo de subsistencia de los receptores y no se ha logrado determinar que incidan significativamente en la

producción de riqueza, siendo que la inversión en las economías locales parece ser mínima. No hay que desestimar el que las remesas también desmovilizan la actividad emprendedora de parte de la población vinculada a las redes de inmigrantes, ya que dependiendo económicamente de la diáspora, hacen de la esperanza de migrar su plan de vida. La OIM informa que en el 2003, las remesas enviadas a través de vías oficiales ascendieron a 93,000 millones de dólares y que en el 2004 ya habían sobrepasado los 126 millones de dólares y que actualmente están por superar la ayuda al desarrollo en países, contribuyendo a que los países reembolsen sus deudas exterior y mejoren la capacidad crediticia. Bajo esta circunstancia los dineros que remesa la dispara desde los países receptores, regresan a sus puntos de origen haciendo posible la sostenibilidad del intercambio desigual que perjudica a los países emisores. En síntesis los dineros que van, vienen.

Las remesas que también pueden ser de conocimiento, cuyo origen puede ser por expulsión de personas calificadas y población joven con niveles superiores de estudio que ganan mayores habilidades en los países de destino, regresando con valor intelectual y habilidades técnica agregadas, son altamente necesarias para el diseño e implementación del desarrollo local. Sin embargo, es posible analizar este fenómeno desde otros puntos de vista, entre los que destaca el que en muchas ocasiones la migración que sustenta las remesas de conocimientos, constituye una fuga de cerebros para las regiones de origen y con frecuencia, tienden a producir anquilosamiento de las habilidades intelectuales y técnicas en las regiones receptoras, lo cual depende del tipo de trabajo en que logren engarzar como inmigrantes. La OIM informa de algunas políticas dinámicas que se están implementando en algunos países origen, para convertir la ‘fuga de cerebros en ganancias de cerebros’ en los casos de que se ganen nuevas habilidades en los países de destino, iniciativa que habrá que fortalecer hasta alcanzar rentabilidad y desarrollo en base a estas remesas de conocimiento.

Las remesas procedentes de la Unión Europea principalmente España, Italia, Inglaterra, Portugal están creciendo en la medida en que aumenta la población latina que emigra a Europa.

Las estimaciones del BID para el 2002, indicaban que de las remesas recibidas por los distintos países de ALC, el 80% provenían de Estados Unidos, el 9.2% de distintos países de Europa, el 6.2% de Japón 4.6% procedían de la misma región.⁴⁸

⁴⁸ BID-FOMIN. *Sending Money Home: An International Comparison of Remittance Markets*. February 2003.

Respecto del período 2003-2004 el BID señala las remesas procedentes de Estados Unidos hacia la región aumentaron de 38,000 millones a alrededor de 45,000 millones y los/as expertos/as indican que si dejasesen de llegar estos flujos monetarios, la pobreza aumentaría en un 10% en toda ALC⁴⁹.

En general el principal impacto positivo que recibe América Latina de su diáspora en la Unión Europea y en todo el mundo es el de la magnitud del flujo de remesas que actualmente está superando la inversión extranjera en la región, la ayuda oficial al desarrollo, así como el monto del servicio de la deuda externa del continente, a la vez que contribuye a reducir la pobreza. Para el 2002 representaron el 1.4 del PBI de la región.⁵⁰

En ALC millones de familias reciben remesas, alcanzando de esta manera mayores niveles de vida a corto plazo y podrían tener efectos negativos a largo plazo debido a que con frecuencia bajan la productividad de sus receptores. De igual manera, la salida de trabajadores, de estudiantes y profesionales calificados, también surte efectos negativos en la medida que constituyen un capital humano imprescindible para el desarrollo de la Región.

La participación cada vez mayor de las mujeres alcanzando la misma magnitud que los hombres también impacta las regiones de origen y recepción de manera especial y en este quehacer las mujeres aumentan su vulnerabilidad ante el tráfico de personas y la violencia basada en el género en general. Es de señalarse que el fenómeno de las remesas no ha sido suficientemente estudiado desde la perspectiva de género quedando oculta tras el abordaje financiero y su impacto. Un análisis que tome en cuenta los condicionantes de las relaciones sociales de género como condicionante del envío de remesas, a penas comienza a ser planteado, y las escasas investigaciones existentes se refieren a situaciones específicas no generalizables. Al reflexionar sobre este fenómeno, se comprende que la migración es la culminación de largos, conflictivos y desgarrantes procesos de búsqueda de estrategia de mejoría social, económica, libertad, ... tanto del grupo familiar como de las mujeres que buscar aliviarse de la opresión de

⁴⁹ PORTAFOLIO.COM.CO. http://www.portafolio.com.co/port_secc_online/porta_inte_online/2005-02-04/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_PORTA-1963051.html

⁵⁰ SELA.2004. “Tendencias actuales de las remesas de migrantes en América Latina y el Caribe: una evaluación de su importancia económica y social” Seminario Regional “Remesas de Migrantes: ¿Una alternativa para América Latina y el Caribe?” Caracas, Venezuela 26 – 27 julio de 2004

género familiar y social. Nynna Sorensen⁵¹ propone que para el análisis de las remesas más allá de la óptica financiera hay que tomar en cuenta otros factores tales como el estatus legal de la persona emigrante; el estado civil, el nivel de ingresos del hogar; el nivel de empleo y estatus ocupacional en el país de origen y en el de destino; duración de la estancia en el país de destino; mercado de trabajo disponible para la población inmigrante; coste de la vida en el país de destino; número de personas dependientes en el hogar de origen y parentesco; miembros del hogar trabajando en el extranjero; nivel salarial; actividad económica en el país de origen y el de destino; facilidades para las transferencias de dinero; tasa de cambio entre país de origen del emigrante y país de asentamiento. La dimensión de género en las remesas de la migración latina y caribeña en la Unión Europea, podrá ser extraída de la investigación sobre estos y otros factores que toman en cuenta también dimensiones sociales, culturales y políticas además de las económicas.

5.2 El tráfico de personas.-

Para 1998 estimaciones publicadas por el US Justice Department, señalan que entre 700 mil y 2 millones de personas eran traficadas en el mundo de las cuales la mayoría eran mujeres y niñas/os. Nuevas cifras de este departamento, indican que entre 600 mil y 800 mil personas fueron víctimas de tráfico entre 2004 y 2005.

Así el tráfico de persona que perjudica principalmente a mujeres y niñas, se amplia en la medida que la globalización se hace más presente en los más diversos nichos de mercado. Disolviendo las fronteras rurales e internacionales de los países de origen generalmente con problemas de pobreza conflictos armados, erosión de las culturas e identidades locales, llegan a las grandes urbes de los países industrializados tales como Amsterdam, Bruselas, Surich, Madrid, Londres, Nueva York, Roma, Sydney, Tokio. ... así como en todas direcciones ya que se ha verificado la existencia de activos mercados intraregionales de trata de personas. En fin, las personas en este mercado más que vender su fuerza de trabajo haciendo uso de sus dotes como capital

⁵¹ Sorensen, Nynna. 2004. The development dimension of migrant transfers. *DIIS Working Paper no 2004/16*

And Serensen, Nynna. The development dimension of migrant remittances towards a gendered typology Paper contributed to the 'International Forum on Remittances' to be held at the IDB Conference Centre June 28-30, Washington DC.

humano, pasan a ser ellas mismas mercancía y a tener precio de mercado, donde las ventajas comparativas con que se presenten determinarán los puntos de origen más socorridos en cada momento y el punto de llegada será cualquier lugar donde resulte más rentables a las redes del tráfico.

Tamayo⁵² destaca que el fenómeno no solo involucra a las mujeres que venden su cuerpo sino a una larga cadena de personas y empresas asociadas al mercado del sexo (propietarios de locales, agencias de turismo, proxenetas, personal de apoyo, etc.) que con frecuencia son las que se quedan con los mayores beneficios.

El aumento de tráfico de mujeres desde América Latina es evidente, sobre todo desde Brasil, Colombia y la República Dominicana, donde a partir de los años noventa, la captación se ha focalizado en jóvenes con destino al sector del sexo europeo. La OIM, destaca que cada día 10 mujeres y niñas colombianas son objeto de trata y estima que 500.000 mujeres y niñas colombianas eran objeto del mercado del sexo en los últimos años. *“En España, la policía contabilizó en el año 2000, 12.804 prostitutas extranjeras, de las cuales 4761 eran colombianas, seguidas por 1.888 brasileñas y 1.099 dominicanas, según el diario el País (4-3-2001). En Suiza, las autoridades han calculado que en el mercado del sexo, hay 3675 mujeres provenientes de la República Dominicana y 2004 del Brasil.”*⁵³

El aumento del tráfico de mujeres latinoamericanas podría estar vinculado a algunas ventajas comparativas en los precios, pues *“una mujer asiática puede ser vendida hasta por 20.000 dólares en los mercados del sexo de Estados Unidos o Japón; en Alemania, una prostituta rusa puede llegar a ganar hasta 7.500 dólares por mes, de los cuales 7.000 quedan en manos de los dueños de los prostíbulos.”*⁵⁴ Las mujeres de ALC, podrían costar menos de la mitad del precio de una asiática en estos mercados.

En el 2005 la OIM ha denunciado un alarmante tráfico de personas en la Europa Sur oriental en informa que entre enero y abril de este año había detectado en sólo 4 países más de 2,500 víctimas. Indica que los principales países de origen son Albania, Rumania, Moldavia, Bulgaria y Kosovo y que el 89 por ciento de las víctimas atendidas sólo en el año 2004, provenían de esos países. Se estima que la magnitud es grande, en base a que por ejemplo, entre el 2000 y el 2004, en esta área de Europa, la OIM y las

⁵² Tamayo.2001. Citado.

⁵⁴ Tamayo.2001.Citado

ONGs con las cuales coordina trabajos, habían atendido a cerca de 6,500 personas, lo que indica que las cifras deben ser superiores. Aunque la trata se hizo tradicionalmente con mujeres, ahora, en este contexto, la mayoría son hombres menores de 15 años captados para el trabajo forzado y la delincuencia.

El tráfico convierte a las personas en mercancía en sí misma. Se aprovecha de la víctima la red de traficantes y a la vez que todo el circuito de producción donde se le explota. Es un abuso en múltiples formas, a la mayoría se le capta simulando un contrato de trabajo pre-establecido en Europa, lo que ha sido y sigue siendo un fuerte factor de atracción para la población de bajo nivel de calificación, que por lo general carece de información sobre este tipo de negocio. Las victimas, con frecuencia, son objeto de una especie secuestro por medio del cual deben pasar años trabajando en condiciones infrahumana, de forma ilegal y sin acceso a su documentación de identidad. Esta situación ha sido grandemente denunciada por ONGs desde los países de origen y de destino, pero el fenómeno parece obedecer a las fallas estructurales en las políticas oficiales de inmigración en los países de destino.

El tráfico de persona para el mercado del sexo parece ser altamente rentables, no solo por la estafa y explotación directa a las victimas en la parte más oscura del negocio, sino también por los impuestos que pagan los negocios relacionados en los países donde operan. De tal manera que: “*El mercado del sexo, según el semanario francés Le Nouvel Observateur (# 1854, mayo 2000) mueve siete mil millones de dólares al año, y ocupa el tercer lugar en los negocios ilícitos transnacionales, luego de la venta de drogas y las armas. ...*”⁵⁵ Se destaca además que en países asiáticos como Tailandia, Filipinas, Indonesia y Malasia, supone un ingreso que fluctúa entre el 2 y el 14 por ciento del producto interior bruto y que con ello las autoridades gubernamentales obtienen significativos ingresos de las zonas donde prospera la prostitución, tanto por vía ilegal atendiendo a sobornos y corruptelas y otros legales, a causa de las tasas e impuestos a hoteles, bares, restaurantes, cabarets y clubes especiales y demás negocios vinculados a los servicios y demandas de servicios de estas redes.

⁵⁵ Tamayo. 2001.Citado.

Consideraciones finales

La migración de ALC en la actual UE, pese a inscribirse en un escenario donde Europa necesita población trabajadora de reemplazo, enfrenta obstáculos que van desde el marco jurídico, la selectividad, la persistencia de condiciones precarias de trabajo para el/la inmigrante, hasta el rechazo social, expresado en la discriminación y la xenofobia, donde la condición de género impacta principalmente a las mujeres y cada vez más a un creciente número de hombres y niños. Si bien los temas vinculados con la adaptación y la convivencia entre poblaciones con diferentes culturas lleva su tiempo, los principales problemas del momento pueden atribuirse a carencias y falta de visión en el diseño de las políticas de migración existente actualmente en la Unión Europea, como a la desvinculación de estas políticas con los mecanismos y reglamentos de implementación. De igual manera, pueden estar incidiendo significativamente las precaristas políticas de integración de los/as inmigrantes al sistema social y ciudadano.

Ello, probablemente obligue a esta región a atraer cuotas mayores de inmigrantes regulados, a la vez que a plantearse políticas integradoras o al menos, de cierta tolerancia con los inmigrantes ilegales, así como estrategias de reeducación contra la discriminación y la xenofobia, lo cuales son problemas que afectan la emigración de ALC en la UE. Y sin dudas pueden constituirse en un factor potencial de ‘ingobernabilidad migratoria’ Tal y como se expresa más arriba, es un problema cuya resolución atraviesa el rediseños de las estructuras de las relaciones internacionales actuales y la capacidad de hacer mejores gobiernos en los países de acogida y de origen.

Los hechos violentes de octubre y noviembre de 2005 en Francia, alertan sobre posibles tendencias reivindicativas de grandes grupos de inmigrantes económico, que se encuentran social y políticamente marginados, y podrían contribuir a focalizar hacia el logro de hechos concretos transformadores de la actual situación. Más allá de todo fenómeno desencadenante de revisión de las prácticas actuales, es tiempo de buscar estrategias que permitan plasmar en la realidad las políticas solidarias que han venido acordándose en el curso de estructuración de la UE, sin relegar las referidas a la paridad de género, lo que irá, probablemente, generando procesos que conduzcan a elevar la calidad de la ciudadanía de los/as inmigrantes, así como a revisar la lógica misma de la estructura económica internacional y la actual forma hacer cooperación.

Ética, política y ciudadanía para una europa solidaria

Alberto Hidalgo Tuñón.

Profesor titular de sociología del conocimiento de la Universidad de Oviedo. Director en Asturias del IEPC

1. INTRODUCCIÓN.- UNA PARADOJA ANDANTE HACIA LA SOLIDARIDAD.

La construcción de Europa está tropezando con algunas dificultades. La Constitución Europea de Giscard d' Éstaing que fue aprobada por referéndum en España está sufriendo, después de la negativa francesa y holandesa, una especie de parálisis, de manera que algunos comienzan a pensar que quizá la ampliación de la Europa de los 15 a la de los 25 se produjo con alguna precipitación. Es curioso, sin embargo, que los países más supuestamente europeístas (porque quieren no menos, sino más Europa) a la hora de decir "Sí" o "No" aparecen alineados en el mismo "frente" que los más celos chauvinistas que se niegan a ceder ni un ápice de su supuesta soberanía nacional. Pese a que, como ha señalado certeramente Francisco Aldecoa, «en los "noes" francés y neerlandés se han encontrado tanto los sectores de la derecha conservadora como de la izquierda social, soberanistas, euroescépticos y quienes quieren más Europa», lo cierto es que «el resultado de este cóctel es la imposibilidad de gestionar el mandato del electorado ya que se ha rechazado el texto constitucional no sólo por distintas razones, sino, incluso, algunas de ellas contradictorias»¹

Además de este "no" al contexto más que al texto, otra paradoja que parece estar paralizando Europa es la supuesta rebelión de los ciudadanos de tercera (tercera generación de inmigrantes; fracasados escolares, buscadores de empleo procedentes de los 700 barrios difíciles del "apartheid" francés, donde se hacinan 4,5 millones de personas), acompañado por el aparente éxito de un incendiario primer ministro, Nicolás Sarkozy, que saca provecho político explotando burdamente la técnica de la provocación y la seguridad. Anónima y apolítica, la rebeldía juvenil de los suburbios ha producido 4.700 detenciones y más de 400 condenas, pero la razón de la fuerza contra los barrios segregados socialmente no triunfará a largo plazo salvo que se atajen las causas socioeconómicas que son el caldo de cultivo, de donde emergen las fuerzas de las razones. La idea de una Europa solidaria, así pues, parece en este momento más amenazada que nunca, si a ello sumamos la parálisis sufrida en el

¹ Francisco Aldecoa, «El mandato democrático de los europeos: que la constitución europea entre en vigor», *Tiempos de Paz*, nº 77, verano de 2005, p. 60

desarrollo de una política europea de inmigración desde el 11 de septiembre de 2001, como hemos analizado en las jornadas europeas que el IEPC celebró el año pasado².

No es la primera vez que la construcción europea queda en suspenso. A este respecto no está de mas recordar a los asistentes más jóvenes a estas jornadas, que prácticamente han nacido o han llegado al uso de razón y/o a la toma de conciencia política siendo ciudadanos europeos que, cuando España ingresó en la entonces Comunidad Europea en 1986 el discurso dominante era también el del *euroescepticismo*. Se hablaba de «euroabatimiento» e incluso «euroesclerosis». Algunos analistas han subrayado, sin embargo, la paradoja de las versiones *emic* y *etic*: justamente la década más antisocial de la historia reciente de Europa, la de los 80, donde el afán de lucro y la cultura del pelotazo presagiaban el fin del modelo occidental europeo, se convirtió en un atractor tan poderoso para la Europa del Este que desembocó en los sucesos de 1989, en particular, la caída del *comunismo soviético* por un efecto combinado de la *Perestroika* de Gorbachov y de la caída del muro de Berlín.

Lo cierto es que estos hechos, que han sido tildados por el conservador R. Dahrendorf en su día como «la revolución en Europa» cambiaron el horizonte y el tono vital de Europa³. La idea y la realidad de Europa volvieron a tomar cuerpo en la década de los 90. Bajo la presidencia de Jacques Delors se firmó el Acta Única Europea que se propuso como objetivo la realización de un mercado único para fines de 1992, que incorporase las «cuatro libertades» de movimiento de bienes, servicios, capital y personas. En 1992, los Doce firmaron el Tratado de Unión Europea. En noviembre de 1993, entró en efecto el Tratado de Unión Europea (Tratado de Maastricht). En 1994, concluyeron las negociaciones de adhesión de Austria, Finlandia, Noruega y Suecia. Austria, Finlandia y Noruega se unieron a la Unión Europea el 1 de enero de 1995, aumentando a 15 el número de estados miembros de la UE. Los tres nuevos miembros aceptaron los derechos y deberes derivados del Tratado de Maastricht de la Unión Europea y pronto se unieron a la Unión de la Europa Occidental como observadores, siendo la UEO el arma de defensa de la UE en el Tratado de Maastricht.

La ampliación ha traído también cambios institucionales en la Unión Europea. Entramos en el siglo XXI con euforia. Se puso en marcha la moneda única (el euro) en la mayoría de los países y se aprobó la ampliación a 25 miembros. Esta singular construcción política mediante la cual una pluralidad de Estados soberanos se reúnen para forjar una entidad supranacional inventó un nuevo método para dotarse de una Constitución: la Convención. Pero desde el 11 de septiembre de 2001 los avances europeos parecen funcionar por inercia. El ataque a Irak, protagonizado por los Estados Unidos y el trío de las Azores fracturó Europa en 2004 y en

² Cfer. Alberto Hidalgo y Román García, *Ética, pluralismo y flujos migratorios en la Europa de los 25*, Editorial Eikasía, Oviedo, 2005. 330 pp.

³ Ralf Dahrendorf, *Reflexiones sobre la revolución en Europa en una carta pensada para un caballero de Varsovia*, Emecé editores, Barcelona, 1991, 193 pp.

estos momentos la UE parece un vacilante mercancías estacionado que parece titubear entre estacionarse en Niza o avanzar hacia Estambul⁴. El Tratado de la Constitución Europea redactado por un organo federal, debía ser ratificado democráticamente por los 25 miembros de la Unión antes de finales de 2006 (el artículo IV-447 establece que el texto entrará en vigor el 1 de noviembre de ese año). Inicialmente el referéndum estaba programado en una sola cita a celebrar en junio de 2004, coincidiendo con las elecciones al Parlamento. Pero «el voto español y polaco» en el Consejo Europeo de Bruselas de diciembre de 2003, hizo imposible que se cumpliera este calendario y nos hemos visto abocados al disperso rosario de ratificaciones, en el que se ha producido el «no» de franceses y holandeses.

¿A qué se debe este cambio de estrategia y de planes? ¿Por qué los líderes europeos han dejado de hablar ya de una fecha concreta y se plantean un periodo de *reflexión y debate* antes de volver a abordar el tema, probablemente en el primer semestre de 2006? La crisis europea parece aún más profunda tras el *fracaso de la Cumbre de Bruselas*, donde los 25 fueron incapaces de llegar a un acuerdo sobre los presupuestos para 2007-2013. Sin embargo, esta interrupcion es poco democrática, si tenemos en cuenta que de los 25, 16 paises ya han ratificado el Tratado Constitucional y sólo 2 se han opuesto, mientras en términos de votos ciudadanos individuales el número de votos «síes» emitidos en referéndum (26,6 millones) superan a los «noes» (que suman 22 millones). «En cualquier caso, es necesario recordar que, aplicando las reglas de los Tratados internacionales contenidas en el convenio de Viena que guían esta ratificación, ningún Estado puede obstaculizar que los demás lo ratifiquen»⁵ Y, puesto que el retraso está impidiendo a Europa funcionar ya como una alternativa en la gestión de la globalización, por nuestro propio interés lo lógico es que se cumpla la voluntad de la mayoría y que la Constitución empiece a regir en el plazo previsto inicialmente.

⁴ La siguiente tabla muestra la distribución de votos en el Consejo, el número de Comisionados y el número de escaños en el Parlamento Europeo planteado antes de la ampliación aprobada en Niza y que parece constituir una rémora para aceptar que los cambios introducidos por Niza sean ahora modificados por la Constitución:

| PAÍSES | POBLACIÓN | VOTOS EN EL CONSEJO | MIEMBROS | COMISIONADOS | y en | EL PARLAMENTO |
|-------------|-------------|---------------------|----------|--------------|------|---------------|
| Alemania | 80.600.000 | 10 | 2 | | 99 | |
| Italia | 56.900.000 | 10 | 2 | | 87 | |
| Reino Unido | 57.900.000 | 10 | 2 | | 87 | |
| Francia | 57.500.000 | 10 | 2 | | 87 | |
| ESPAÑA | 39.100.000 | 8 | 2 | | 64 | |
| Holanda | 15.200.000 | 5 | 1 | | 31 | |
| Grecia | 10.300.000 | 5 | 1 | | 25 | |
| Bélgica | 10.000.000 | 5 | 1 | | 25 | |
| Portugal | 9.800.000 | 5 | 1 | | 25 | |
| Suecia | 8.600.000 | 4 | 1 | | 21 | |
| Austria | 7.900.000 | 4 | 1 | | 20 | |
| Dinamarca | 5.200.000 | 3 | 1 | | 16 | |
| Finlandia | 5.000.000 | 3 | 1 | | 16 | |
| Irlanda | 3.500.000 | 3 | 1 | | 15 | |
| Luxemburgo | 400.000 | 2 | 1 | | 6 | |
| TOTAL..... | 370.000.000 | 87 | 20 | | 624. | |

⁵ F. Aldecoa, *ibid.*

Como se sabe, de los 10 países que han optado por la vía del *referéndum*, lo han celebrado cuatro, mientras de la mayoría de los 15 estados restantes que decidieron ratificarlo por vía parlamentaria, ya lo han hecho: Eslovenia, Hungría, Lituania, Alemania, Austria, Grecia, Eslovaquia, Italia, Letonia, Chipre y Malta. En Bélgica, donde la Constitución propia del país no permite un referéndum, el texto ya ha sido aprobado por el Senado, el Parlamento y las distintas asambleas de comunidades y regiones. ¿Por qué el futuro de la Carta Magna europea está puesto en entredicho a causa del «no» que se impuso en los referendos francés y holandés? ¿Acaso las urnas de *Francia*, donde ya el Tratado de Maastricht se había aprobado “por los pelos”, tienen más peso que los parlamentos de 12 Estados? ¿O es que el rechazo más rotundo de *Holanda* vale más debido que el no menos rotundo si de Luxemburgo, pese a su condición de ser ambos países fundadores de la UE? Lo cierto es que el escepticismo levantado tras las consultas ha llevado al *Reino Unido* —que ostenta este semestre la Presidencia del Consejo y donde el referéndum estaba previsto para la primavera de 2006— a posponer sus planes y no realizar los trámites parlamentarios necesarios para la convocatoria del referéndum, sin descartar la posibilidad de hacerlo más adelante. Dinamarca —que ya dijo «no» al Tratado de Maastricht—, Portugal y Polonia se han sumado a esta postura y han aplazado, de momento, la consulta, mientras Irlanda y República Checa siguen adelante con sus respectivos procesos. Así las cosas, si se consigue que 20 Estados digan «si» el 1 de noviembre de 2006, el Consejo Europeo debería reunirse para decidir qué hacer, pues el propio texto prevé que la fecha de entrada en vigor sea «el primer día del segundo mes siguiente al depósito del instrumento de ratificación del último Estado que cumpla este requisito».

Se ha subrayado con frecuencia que los 25 jefes de Estado y de Gobierno que firmaron el Tratado el 29 de octubre de 2004 debían confiar plenamente en el futuro del texto, porque no previeron un «plan B» para el caso de que la Carta Magna no fuera ratificada por alguno de los 25. Entre los escenarios de futuro que debe adoptar el Consejo se encuentran, (1) el de volver a funcionar con el Tratado de Niza, (2) el de dar una segunda oportunidad a Francia y Holanda, como se hizo con Dinamarca y Holanda en el caso de Niza, (3) el de renegociar algunos capítulos, como las partes III y IV, (con la dificultad de decidir quién renegocia) y (4) redactarla de nuevo y someterla a una consulta general en 2009, coincidiendo con las elecciones al Parlamento europeo.

En cualquier caso y, mientras tanto, *¿cómo avanzar hacia una Europa más solidaria?* Varios acontecimientos obligan a pensar que, si no avanzamos, retrocedemos. Por ejemplo, el asalto de las vallas por parte de los subsaharianos en Ceuta y Melilla que han obligado a las autoridades españolas a elevar la altura de las alambradas y a incrementar la vigilancia policial, así como a mejorar las relaciones con Marruecos va en la línea del retroceso, aún cuando las autoridades españolas hayan entendido correctamente que se trata de un problema

europeo, por más que sea en la frontera española donde haya que gestionar los flujos. También parece un retroceso de la solidaridad que el señor Sarkozy, ministro del interior francés, haya imputado a los inmigrantes o a los hijos y nietos de musulmanes, a los que ha llamado gentuza (*racalle*), el incendio de autobuses que ocupó las primeras páginas de los noticieros europeos durante el mes de noviembre. Y, si bien tales desordenes no parecen imputables a Europa y todo el mundo mira a Francia y al *supuesto fracaso* de su modelo de integración que hasta hace poco parecía ejemplar, lo cierto es que la construcción europea tropieza con *problemas éticos y políticos que afectan a la idea misma de solidaridad*, que nos obliga a reflexionar sobre el asunto con mayor profundidad.

De ahí el título de esta ponencia: “Ética, política y ciudadanía para una Europa solidaria”. En realidad, no podremos valorar quiénes tienen razón entre quienes se oponen al texto de la constitución “por ser poco solidario” y quienes lo valoran como un paso hacia delante “en la buena dirección” de una mayor solidaridad real, hasta que no dilucidemos en qué consiste *ética, política, e (incluso ontológicamente)* la dichosa solidaridad, convertida hoy, como hace un siglo en “piedra de escándalo”.

2.- CONCEPTOS, CATEGORÍAS O IDEAS.

Para el materialismo filosófico el uso del término «solidaridad», precisamente por la *difusión* que alcanza, la *profusión* con la que se le invoca y la *confusión* que le envuelve, no es inocente. Viene cargado de «ideología». La desconfianza hacia el término «solidaridad» se remonta en España hasta Miguel de Unamuno, por lo menos, quien la satirizaba como un «gigantón de feria» tras el que se escondía el «instinto de particularismo» que explotan los burgueses catalanes contra los obreros a los que explotan⁶. Nuestra primera obligación, no es, sin embargo, resucitar las desconfianzas de Unamuno hacia el particularismo catalán, que quedó bien aplastado por la solidaridad del sindicato vertical, que se impartió como doctrina oficial durante 40 años de franquismo, sino volver a indagar tras las «máscaras actuales de la solidaridad», pero utilizando las técnicas más sutiles de la «deconstrucción» puestas a punto por Jacques Derrida. «*Deconstruir la solidaridad*» es rastrear el halo semántico que la envuelve, las historias que arrastra y el perfume que deja, incluido un cierto olor a incienso, un tufillo a sacraría⁷. Sirva como ejemplo de la dificultad que encierra ejercer la crítica

⁶ Miguel de Unamuno, «La Solidaridad catalana burguesa ante el 1º de Mayo », *El socialista*, 1/5/1908

⁷ Jacques Derrida (1930-2004) propone la *deconstrucción* como continuación del programa heideggeriano de *Destruktion* al objeto de relacionar un término o un problema filosófico con aquellos estratos (lingüísticos, sociales, religiosos, políticos, etc.) que le afectan y constituyen en cada ocasión histórica, no *desde abajo* (como una «infraestructura»), sino *desde dentro*, desde su interior, desde su «cierre» o clausura. De ahí la necesidad de

deconstructiva en este caso, no ya la polémica más reciente acerca de si el nuevo *Estatut de Catalunya* es solidario o separatista (con el ruido mediático y político que arrastra, pese a que el PP se ha olvidado de invocar oportunamente a Unamuno), sino un uso más sencillo, aparentemente menos conflictivo y que por su impecable factura parece concitar el máximo consenso. Propongo acudir a un texto reciente y paradigmático para seguir un hilo que nos conduce a la fibra ética y religiosa de la solidaridad: la *caridad*.

Me refiero al discurso de Sor Evelyne Franc, Superiora General de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, con motivo de la entrega que se le hizo el pasado 21 de Octubre en Oviedo del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia de 2005. Leo un denso fragmento en el que la «solidaridad» sirve de estribillo: «Nuestra sociedad anhela vivamente un mundo sin fronteras, un mundo donde no existan barreras entre los que tienen y pueden y los que están desprovistos de todo. Cada vez más nuestros contemporáneos, especialmente los jóvenes, sienten la urgencia de edificar un mundo nuevo, más solidario, fruto de la globalización del amor. Un mundo nuevo, una familia de pueblos que comparten equitativa y solidariamente los bienes de la tierra, destinados a todos los hombres. Un mundo que en el fondo, casi sin saberlo, tiene necesidad de fe y esperanza, tiene hambre de Dios. Vivir la solidaridad compromete a ir más allá y más lejos de la defensa de la vida, a veces amenazada en su integridad a causa del egoísmo de unos pocos. Vivir la solidaridad compromete a ir más allá y más lejos de la búsqueda de recursos suficientes que permitan mejorar las condiciones de vida de quienes están condenados a sobrevivir, ya sea perdidos en el laberinto de la marginación, o forzados a dejar su país en frágiles pateras, vergüenza de nuestra sociedad. Vivir la solidaridad es un desafío para nosotras Hijas de la Caridad...»⁸

Este espléndido discurso de la sucesora de santa Luisa de Marillac, después de cuatro siglos de existencia, proporciona todas las claves para remontarse a la génesis religiosa de la que arranca la idea de «solidaridad» moderna. Porque el caso de las Hijas de la Caridad es uno de los ejemplos más eminentes para demostrar que las «virtudes teologales» y, en particular, la caridad (la *charis* cristiana) no emanan de ninguna experiencia mística idealista, sino de experiencias sociales y políticas bien concretas, nuevas en el siglo XVII, en plena fase de consolidación del sistema capitalista, cuando las organizaciones políticas, económicas y sociales de los Estados modernos parecen incapaces no ya de garantizar la justicia, sino de mantener el orden sin instaurar graves quebrantos y desigualdades en el cuerpo social de los súbditos. Luisa de Marillac, viuda perteneciente a la alta nobleza francesa cuando se encuentra con Vicente de Paúl que había encontrado en la carrera de clérigo la vía de escape a la miseria de su familia campesina, pone manos a la obra y empieza a trabajar para mejorar

acudir a los textos y a los contextos donde la «solidaridad» se expresa autónomamente, con voz propia, para desde ahí regresar a su sentido originario, a su núcleo, si lo tuviere y estuviera a nuestro alcance.

⁸ El texto íntegro de 21/09/2005 en http://canales.elcomerciodigital.com/extras/premios/disc_caridad.htm

las condiciones de vida de los enfermos y de los pobres, organizándolos en «comunidades», que estaría según su sucesora actual inaugurando la verdadera acción solidaria: «*vivir la solidaridad*». La religión católica o las virtudes de sus fieles sirvió entonces para “echar una mano”, galvanizando a la sociedad civil con su caridad.⁹

No es este el momento de profundizar en la *deconstrucción* que anuncio de la solidaridad, retrotrayéndola (históricamente) o bien hasta la caridad cristiana o bien hasta la fraternidad (y menos aún remitirme a contextos nacionales específicos, aún cuando más adelante, realizaremos esa tarea en relación a los distintos modelos de solidaridad bajo el paraguas del “Estado de Bienestar”). Pero es obvio en el discurso de Sor Evelyne que la nueva sociedad universal que anuncia como un anhelo debe ser entendida más desde las categorías de la familia (una *familia de pueblos que comparten equitativa y solidariamente los bienes de la tierra*) que desde las categorías estatales como la igualdad o la justicia. La «globalización del amor», que es el motor de ese nuevo mundo más solidario es más un *vínculo fraternal* inspirado por categorías de *desigualdad familiar* que un imperativo legal, ya que las leyes de extranjería son tildadas elípticamente, sin mencionarlas, como «vergüenza de nuestra sociedad». No se trata de llevar ahora la *deconstrucción* hasta el enfrentamiento entre Iglesia y Estado, pues es bien sabido que esta oposición que se originó en el seno del Estado Romano, acaba disolviéndose de acuerdo con fórmulas consagradas, de modo que siempre la *comunidad del amor*, acaba limando sus aristas revolucionarias (que tanto destacó Kautsky y contra las que alertó ya Celso en Roma) y termina pactando con él hasta contribuir a apuntalarlo de manera bien firme y solidaria.

No es casual que este breve antípico analítico y *deconstructivo* nos haya traído a Roma, porque de allí parte (no solo la línea religiosa, representada por aquel ciudadano romano que fue Pablo de Tarso¹⁰), sino el concepto jurídico mismo que vamos a analizar. Omito las hebras de la deconstrucción lingüística, política, económica, social e incluso jurídica (ahora mencionada) para apuntar la segunda tarea de esta charla en el diseño de estas Jornadas que pretenden recuperar el proyecto de una Europa solidaria en el frente cívico y ciudadano. Para ello es preciso refundamentar la «Idea» de solidaridad (lo que implica atribuirle ya una dimensión filosófica) desde los frentes de la ética, la *praxis política* y la *ciudadanía*, como ha hecho Javier de Lucas en la conferencia inaugural. La primera pregunta obligada en esta tarea de fundamentación es la de si la «solidaridad» es una categoría

⁹ El impacto de la economía internacional sobre los estamentos tradicionales, en particular el clero, ha sido analizado magistralmente, entre otros, por Antonio Domínguez Ortíz, *La sociedad española en el siglo XVII*, RBA editores, Madrid, 2006 (CSIC 1964)

¹⁰ Alain Badiou (*La Ética*, Herder, Barcelona, 2003) imputa a Pablo de Tarso la operación filosófica de haber originado un acontecimiento singular, cuya fibra ética consiste en la afirmación de que «el hombre es algo más y algo distinto de un ser mortal», que cifra en el mensaje evangélico de la resurrección: «podemos vencer a la muerte» (fer. Mi exposición del personaje y de la *charis* en *Historia de la Filosofía*, Eikasia, Oviedo, 2005, pp. 135-8) Sobre el interés filosófico que suscita actualmente la figura de San Pablo en las obras de Badiou, Agamben, Taubes o Zizek, véase Reyes Mate y José A. Zamora (eds), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2006

científica, pongamos confinada en el ámbito del Derecho Romano, o si se trata más bien de una Idea filosófica, multidimensional, transversal, que ha desbordado las condiciones de su génesis histórica.

Aceptar que la solidaridad sea una Idea, sin embargo, multiplica las dificultades, porque exige, por un lado, no sólo anclarla en su génesis para entender su estructura, (una génesis que acaso revele su *contradicción originaria* respecto a la libertad y a la universalidad cosmopolita con la que ahora, a comienzos del siglo XXI, se la asocia), sino también, por otro, al intentar trazar los lineamientos fundamentales de su estructura axiológica, de su geometría, o de su *symploké* con otras ideas sociales, nos obligue a establecer conexiones inquietantes, no ya con la política y la democracia, sino con la *naturaleza*, el nacimiento. Es interesante a este respecto seguir de cerca las miradas y usos sociológicos del concepto. Durkheim, por ejemplo, lo utilizó como sinónimo de «cohesión social» y distinguió la *solidaridad mecánica* (que va del individuo indiferenciado a la sociedad segmentaria directamente, sin ningún intermediario, porque hay un predominio absoluto de la *conciencia colectiva*) de la *solidaridad orgánica* (en la que, a causa de la *división del trabajo*, los individuos dependen de la sociedad como las *partes* que cumplen distintas funciones en un *todo orgánico*): «La primera —decía Durkheim— no significa que sea producida por medios mecánicos y artificialmente. Sólo la llamamos así por analogía con la cohesión que une a los elementos de los cuerpos brutos entre sí, por oposición a la que hace la unidad de los cuerpos vivos»¹¹

Al margen de la crítica y/o superación que haya de ejercerse sobre la dicotomía funcionalista durkheimiana, sobre todo por su estatismo ahistoricista, es obligado reconocer diferencias estructurales claras entre la *solidaridad mecánica o primaria* de las sociedades primitivas y la *solidaridad funcional* de las sociedades complejas, en las que la integración de los individuos en el todo social no sólo se debe a la “división del trabajo”, sino a la creciente racionalización organizativa, que coetáneamente Weber estaba analizando desde el punto de vista de la legitimación del poder.

Sin embargo, Max Weber, vinculaba la solidaridad a la sociedad comunista y a la «nacionalidad» de una forma que es más característica de las *formas naturales de poder* (de los pueblos) que de las formas burocráticas más evolucionadas¹². Para él el controvertido término nación significa «ante todo, indudablemente, que puede esperarse de ciertos grupos humanos que demuestren un específico sentido de solidaridad con los demás»¹³. Sensible a las

¹¹ Durkheim, E.: *De la división del trabajo social*. Buenos Aires, Schapire, 1967, p.113.

¹² Max Weber.: «Las comunidades y sociedades comunistas, o sea, con servicios ajenos al cálculo, no están fundadas en el logro del óptimo de provisión, sino en una *solidaridad inmediatamente sentida*», *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1944, p. 123

¹³ *Ibid.* p. 323

«afinidadades electivas», el teórico de la acción social, ponía el fulcro de la solidaridad sobre la base que proporcionaba la proximidad «inmediatamente sentida». En este sentido, el célebre caso reciente de Polonia, en el que un sindicato de trabajadores, llamado precisamente *Solidaridad*, se enfrentó a un régimen comunista puede entenderse, no tanto por su catolicismo genético cuanto porque sensibilidad anti-soviética. Más allá de las apelaciones abstractas (no sólo retóricas) a la «clase trabajadora» o al «proletariado», Lech Walesa llegó a definir la *identidad polaca* en unos tan términos sensibles y sentidos (huelgas, colectas y un sin fin de ceremonias que incluían a un papa polaco) que acabaron convirtiéndole en el Presidente indiscutible de todos los polacos por obra y gracia de Karol Wojtyla. Todavía hoy sigue ejerciendo de árbitro entre las distintas facciones.

Menciono el caso de Polonia, porque sirve para ilustrar cómo, en el seno mismo de la sociología política, la solidaridad propicia la aparición de todos los problemas, antiguos y nuevos, en torno al *nacimiento*, a la soberanía de los Estados-nación, en los que se adquiere el vínculo de la *ciudadanía por nacimiento* (como derecho de sangre o derecho de suelo), frente al *cosmopolitismo* vinculado más al derecho internacional. En realidad, en ambos ámbitos se producen imposiciones y exclusiones. En el ámbito nacional, superado el primitivismo antropológico de todos los grupos humanos, desde los lapones a los batús, de considerarse a sí mismo «verdaderos hombres», las sociedades estatales, siguen apelando al privilegio de su soberanía para fijar legalmente los límites de la «solidaridad entre sus ciudadanos», excluyendo a los «extranjeros» por diversos motivos o filtrándolos mediante leyes de inmigración. Pero también en el ámbito internacional el único imperio realmente existente, USA, dibuja inquietantes divisiones entre estados legítimos e ilegítimos o terroristas, estados noble y estados «canallas», etc. La solidaridad de sor Evelin Franc, incluso cuando se define como «católica» (vale decir, «universal») choca aquí en ambos frentes *contra las fronteras de la geopolítica*, de modo que, aunque se remonta a sus orígenes cristianos (*ecuménicos*) su aceptabilidad depende de la premisa que se enuncia expresamente y que, aunque es una realidad inexistente, sirve en este momento de señas de identidad para un sinfín de movimientos solidarios: «un mundo sin fronteras». No hace falta recordar que no sólo hay «médicos sin fronteras», sino también «ingenieros sin fronteras», «bomberos sin fronteras», e incluso «psicólogos sin fronteras».

Tirando de este hilo sociológico, así pues, parece obvio que la idea de solidaridad se ve amenazada en su *estructura esencial*, si esta se piensa como entidad megárica, metafísica y estática. Pero discutir esa naturaleza esencial, apelando a su *constitución dinámica*, obliga desde nuestra perspectiva materialista y sistemática a responder a cuestiones de este tenor: ¿Cuál es el núcleo de la solidaridad? ¿Qué curso ha seguido a lo largo de su evolución? y, por último, ¿en qué consiste hoy su cuerpo?

Pero antes de abordar la cuestión de su esencia, debemos «deconstruir el fenómeno de la solidaridad», desenmarañar sus apariencias, regresar a la tensión esencial en la que hoy se debate el Derecho Internacional, entre, por un lado, primar la soberanía de los Estados, que reclaman la idea de solidaridad como “principio constitutivo” de la ciudadanía que ellos otorgan y, por otro, el reconocimiento y protección de los derechos humanos que deben reconocer a todos los seres humanos (ciudadanos o extranjeros) en virtud de los protocolos y acuerdos a los que se han comprometido con la Comunidad Internacional.

3.- MATERIALES SEMÁNTICOS Y POLÍTICOS PARA UN EJERCICIO DE DECONSTRUCCIÓN DEL TÉRMINO. PALABRAS, SISTEMAS Y ESTADOS DE BIENESTAR.

La palabra solidaridad, en efecto, proviene del sustantivo latín *soliditas*, «solidez», que expresa la realidad homogénea de algo físicamente entero, unido, compacto, cuyas partes integrantes son *de igual naturaleza*, por lo que parece aplicarse antes a los propios que a los ajenos. Jurídicamente la «solidaridad» es un modo de derecho u obligación *in solidum* de tipo privado por la que cada uno de los contratantes se obliga a pagar el sólo la totalidad de la deuda cuando los demás miembros del pacto fallan. El alcance de esta acepción es clara: por un lado, demuestra la existencia de una cierta cohesión y concordia entre las personas con las que uno se compromete solidariamente a que cada cual aportará todo su esfuerzo para la buena marcha de la empresa; por otro, implica asumir el riesgo de cargar con «la responsabilidad de lo que no hemos hecho». Todavía el español conserva en su segunda acepción, la jurídica, la referencia o expresión latina tanto en el sustantivo como en el adjetivo: “*in sólidum*”. Ser solidario, en efecto, es «estar adherido o asociado a la causa, empresa u opinión de otro», pero también se aplica «a las obligaciones contraídas *in sólidum* y a las personas que lo contraen», de tal modo que el vínculo “*in sólidum*” lleva aparejada una relación contractual «obligatoria», exigible *de iure*.

En latín, en efecto, el verbo transitivo «*solido-are*» implica «consolidar, dar solidez, asegurar». Lo sólido, lo firme, lo seguro tenía en latín el valor del oro, pues así se llamaba la moneda acuñada en ese metal, el *solidus*. Esa solidez, segura y firme, alejada de vanos artificios retóricos, hace que las obligaciones reclamadas *in solidum* estén garantizadas por completo. Frente a esa firmeza económico-jurídica es curioso que la nuda proclamación de *la solidaridad* en el lenguaje ordinario haya llegado a degradarse de tal modo que en su primera acepción sólo significa una «adhesión *circunstancial* a la causa o a la empresa de otros». ¿Qué es lo que ha blandecido la consistencia de la solidaridad? ¿Acaso la extensión a todos los hombres por efectos de la globalización ha disminuido su “intensidad”, debido a la aplicación del mero principio de lógica conceptual de que “a mayor extensión menor precisión, connotación o intensión”? ¿Por qué las abundantes expresiones actuales de

solidaridad no tienen la contundencia de los contratos *in sólidum*? ¿Por qué los gobiernos que han prometido el 0,7 % de su PIB para remediar problemas del subdesarrollo llevan 30 años sin cumplir sus obligaciones? ¿A quién cabe imputar semejante degradación de la fuerza obligatoria del término?

Es curioso que la «solidaridad» conserve entre los germanos, anglosajones y nórdicos (en general) las connotaciones de «seriedad» y «disciplina», más formales y juridicistas, que han perdido entre los latinos que crearon el Derecho Romano. Así en alemán, la solidaridad conlleva sinonimia con un sentimiento de «pertenencia partidaria» (*Zugehörigkeit*), de familiarizarse con el otro hasta entrar en un cierta comunidad, «solidarisch» es sinónimo de «für einander einstehend», ser o estar tan compenetrado con el otro hasta responder por el, y de «gemeinsam» que implica poner lo propio en “común”. Sugiero que esa seguridad alemana proviene del hecho de que el primer *Estado providencia* o *Estado de Bienestar*, (*Sozialstaat*) es decir, el primer sistema de *seguridad social* empezó a organizarse en la Prusia de Bismarck. Es cierto que como su propio nombre indica el fundamento de la solidaridad en este caso está asociado a la constelación semántica de la «seguridad» (seguro, asegurado, asegurador, riesgo, etc.) en un sentido bien «conservador»¹⁴. Si bien la institución económica del seguro como actividad privada entre particulares se remonta a los mercaderes babilonios y se regula por primera vez jurídicamente en el Código de Hammurabi, sólo entre 1883 y 1889 Otto von Bismarck, enfrentado simultáneamente a la Iglesia Católica y a los socialistas, promovió una serie de medidas laborales para congraciarse con los trabajadores y neutralizar los afanes internos de reforma, regulando seguros de accidentes de trabajo, vejez e invalidez, obligatorios para todos los asalariados.

Se puede objetar, en efecto, que el sistema de seguridad social prusiano no se funda tanto en la solidaridad como en la simple aversión al riesgo como motivo egoísta o personal, que es el mismo que está a la base de los seguros privados. Pero, ¿por qué hacer obligatorio a lo que afecta de todas formas al interés personal de cada uno y, sobre todo, porque considerar a este sistema prusiano un auténtico avance que será copiado por otros países europeos? No es este el tema de nuestra charla, aunque no está de más subrayar que en los llamados países subdesarrollados una de las demostraciones más obvias de la debilidad del Estado consiste en la inexistencia o en la baja cobertura de los sistemas de seguridad social y que el desmoronamiento del socialismo real ha corrido parejo al desmoronamiento de sus sistemas respectivos de seguridad social. De alguna forma podríamos concluir que la historia del *Estado de bienestar* puede interpretarse en su conjunto como un *progreso secular hacia una solidaridad* cada vez mayor. Pero esta historia no está exenta de dialécticas internas.

¹⁴ G. Esping y C. Andersen (*The Three Worlds at Welfare Capitalism*, Polito Press, Cambridge, 1990) distinguen tres tipos de protección social: «conservador», «socialista» y «liberal», pero esta tipificación abstracta debe concretarse históricamente para dimensionar sus conexiones con la solidaridad. Por eso preferimos destacar aquí los hitos explorados por F. Ewald (*L'État-providence*, Grasset, Paris, 1986).

La primera y principal es la *contaminación política* que sufre el término *solidaridad* al contactar con el Estado, aunque sea de bienestar. Políticamente, en efecto, el principio de «solidaridad nacional» se ha aplicado para justificar *totalitarismos políticos y autoritarismos personales* tanto en la economía como en la organización política y administrativa, de modo que se opone frontalmente al principio de «libertad». El modelo Bismarck de solidaridad realiza retenciones a unos ciudadanos y las trasfiere a otros para encubrir las desigualdades del sistema. El modelo oculta la realidad de la situación histórica y estructural que provoca la desigualdad y excluye la participación de los ciudadanos en las decisiones políticas efectivas, pues la solidaridad es la ideología que supone una adhesión permanente de los ciudadanos al régimen político económico de reparto establecido. El *nacionalsocialismo alemán*, el *fascismo italiano* o el *franquismo español* apelaron a la solidaridad del pueblo. Conviene recordarlo, por más que sea propósito explícito de los proyectos de pluralización superar «planteamientos simplificadores como el holismo de los sociólogos durkheimianos y el individualismo metodológico»¹⁵.

Otra vuelta de tuerca dialéctica subraya que los modelos nazis o fascistas apelaron al Estado de Bienestar, pero no lo crearon. En realidad, para el liberalismo el hilo rojo de la ciencia del Derecho cose a los grupos solidarios o bien en virtud de la *utilidad social* que proporcionan las «asociaciones», tanto más que en virtud de la *homogeneidad social*, que proporcionan las «comunidades». De ahí que, aunque hayan sido las naciones-estado los primeros entes en sustanciar jurídicamente una solidaridad real, un grupo humano o una empresa se elevan al rango de personas jurídicas cuando todos sus componentes son individualmente responsables de la totalidad de las obligaciones. En términos liberales, esta es la *paradoja de la sociedad civil* que enuncia Michael Walzer de forma paradigmática: «He aquí la paradoja del argumento de la sociedad civil. La ciudadanía es uno de los muchos roles que sus miembros representan, pero el Estado es en sí mismo diferente de todas las asociaciones. A la vez enmarca a la sociedad civil y ocupa espacio dentro de ella. Fija los límites y reglas básicas de toda actividad asociativa (incluyendo la actividad política). Obliga a los miembros de cada asociación a pensar en el *bien común*, más allá de sus propias concepciones de vida buena»¹⁶. La generalidad constitutiva de una ciudad debe autorizar la pluralidad y la discrepancia de mundos para facilitar principios de acuerdo en torno a la *utilidad social* que pasa a jugar el papel de *bien común* más allá del principio de pertenencia.

Desde aquí es posible *deconstruir* las connotaciones que en inglés conserva la «solidaridad» (el concepto y el término *solidarity*), a través de su referencia a una *actividad*

¹⁵ A. Domingo Moratalla, «Estado social y ética del voluntariado», *Sistema*, 144, Mayo de 1988, p.63.

¹⁶ M. Walzer, «The civil Society Argument ». En Charles Mouffe (editor): *Dimensions of radical democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Routledge, Londres, p. 102. Cfer. en español su defensa de una igualdad compleja sin dominación para superar el modelo liberal: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1994.

grupal consistente en «show complete unity and support for each other, especially in political or international affairs»¹⁷ (mostrar unidad y apoyo sólidos hacia los otros, en particular en asuntos sociales o internacionales). Para que se produzca este «apoyo más amplio», sin embargo, hace falta ir más allá de las justificaciones asegurativas de los que cotizan. No en vano la práctica moderna del Seguro privado había sido un invento del médico inglés Nicholas Barbon quien creó la «Fire Office» tras el incendio de Londres en 1666 que destruyó 13.200 casas, la catedral de San Pablo y 89 iglesias. La famosa *compañía Lloyd's* se creó en 1688 y resulta indudable que la supremacía del Seguro privado la ostentó Gran Bretaña hasta la innovación de Bismarck. De ahí que para superar el modelo bismarckiano fuese preciso que, después de la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña, tras el célebre informe de la comisión presidida por el preventivista William Beveridge, instaurase una red de seguridad que garantizase a todos los ciudadanos británicos no sólo prestaciones sanitarias y de desempleo, sino también una renta mínima llamada *nacional assistance* (1948).

No voy a entretenarme en exponer el *modelo beveridgeano de solidaridad*, que ha sido bien analizado por P. Baldwin¹⁸ y tiene una fundamentación ética meridianamente clara bajo el supuesto individualista tan anglosajón del «velo de ignorancia» que obliga a una cierta «igualdad retributiva *a priori* y *a prestaciones a parte ante*» por si acaso la suerte no nos es muy favorable¹⁹. Su problema fundamental es que al aceptar el principio del *new welfare economics*, según el cual «una medida es buena desde el momento en que algunos se aprovechan de ella, sin que nadie tenga que sufrir sus consecuencias», hace difícil evitar que no se remuneren los llamados «gustos dispendiosos» que gravarían el concepto mismo de solidaridad con obligaciones tales que su aceptación quedaría lastrada por la retórica. Los lujos no deberían ser subvencionados en ningún caso.

Así pues, entre los europeos, serán otra vez los alemanes de la República Federal quienes acabarán dando nombre a esta *solidaridad nacional* como «*estado social de derecho*» también en 1948 por obra del Ludwig Erhard, ministro de economía y hacienda con Adenauer. Sin embargo, el creador del concepto y de la expresión *soziale Marktwirtschaft* no fue Erhard, sino su asesor Alfred Müller-Armack en un célebre artículo de 1949 titulado: «Proposiciones para la instrumentación de la economía social de mercado». Con todo, las medidas sociales de este trabajo apenas iban un poco más allá de las dictadas por Bismarck, limitándose a subrayar mejor la responsabilidad de los empresarios, que son los nuevos agentes sociales, las reglas para la competencia y las políticas antimonopolio adaptadas a la nueva situación de libre mercado ¿Qué es lo nuevo del *soziale Marktwirtschaft* de la República

¹⁷ W. Collins & Sons: *Cobuild, English Dictionary*. HarperCollins Publishers, 1995, p. 1588

¹⁸ P. Baldwin, *The Politics of Social Solidarity. Class bases of the European welfare state*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1990.

¹⁹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979; cfér. la interpretación de R. Dworkin: «GAT is equality? Part II. Equality and resources» en *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, pp. 283-345.

Federal? Su práctica más que su teoría. Y ésta, como ha señalado Dahrendorf es un híbrido: «Erhard era un miembro del gobierno encabezado por el político católico Konrad Adenauer. En realidad, cuando Erhard, que era protestante liberal, fue designado ministro, todavía no era miembro del partido que iba a dirigir quince años después, la Unión Demócrata Cristiana (CDU). Durante los primeros años de la República Federal, el partido estuvo poderosamente influido por las encíclicas papales sobre la reforma social, *Rerum Novarum* (1891) y *Cuadragésimo anno* (1931) y presidido por un hombre que, además de ser católico, supo cómo obtener y conservar el poder y, por consiguiente, pactó adecuadamente con los sindicatos. Añada a esto la influencia indirecta pero poderosa de las potencias de ocupación ... (el Plan Marshall, a Theodor Blank, ministro de asuntos sociales, Hans Katzer, primer presidente del comité de empleados de la CDU, etc.) y comenzará a entender cómo, gracias a esto y al sistema de Müller-Armack predicado por el mismo gobierno, se introdujeron la codeterminación en la industria del carbón y el acero, una «constitución de la empresa» altamente participativa, un esquema elaborado y costoso de pensiones y jubilaciones para ancianos, y un sistema de medicina pública que, en conjunto, hicieron de Alemania uno de los estados con mayor bienestar de Europa»²⁰.

¿Es inevitable que toda reconstrucción de la idea de solidaridad nos retorne al trasfondo religioso del catolicismo? El caso francés, que en los sesenta constituyó para España el modelo de un Estado de Bienestar, aunque parece estar atravesando hoy sus horas más bajas, tiene una trayectoria de solidarismo mucho más interesante conceptualmente y en este sentido la intervención de Henri Peña-Ruiz nos ha servido para enmarcar este sistema en sus presupuestos laicistas. Sin embargo, la desconexión actual de su trasfondo religioso no permite otra cosa que acudir al *naturalismo ilustrado* para aclarar sus fundamentos filosóficos. De hecho, el término «solidaridad» conoce en francés oleadas de popularidad que explican por qué Durkheim, un fiel funcionario de la república laica, lo utilizó con tanta precisión. A finales del siglo XIX el fundador del movimiento «solidarismo» comenzaba la exposición de su doctrina haciendo eco de esta popularidad: «Hoy la palabra solidaridad se presenta continuamente en el discurso y los escritos políticos»²¹. La última de estas oleadas ha producido en el ámbito francófono un intenso movimiento dedicado a «repensar la solidaridad» con el claro objetivo de *ir más allá de los modelos de seguridad de Bismarck o de igualdad de Beveridge*, pero también de los límites del Estado republicano mediante una apelación a la «justicia social» inspirada en motivos éticos universalistas y no sólo morales o nacionales. Uno de los defensores de este nuevo modelo, Philippe Van Parijs, lo condensa en la fórmula de proporcionar a todos los habitantes una especie de «renta o salario de

²⁰ Dahrendorf, *op. Cit.* Pp. 113-4.

²¹ L. Bourgeois, *Solidarité*, Armand Colin, París, 1896

ciudadanía» que el llama «*L'Allocation universelle*» («asignación universal»)²², que va más allá de la *nacional assistance* británica, la *bijstand* holandesa (1965), el *minimax* belga (1976) o la renta mínima de inserción francesa (1988) que ha sido incapaz de evitar los últimos disturbios.

Según Van Parijs, el modelo europeo de bienestar hacia una solidaridad mayor debe avanzar en esta dirección. En lugar de desmantelar el estado de bienestar hay que reforzarlo en dos dimensiones, «esforzándose por incluir más y mejor en el marco del Estado de bienestar a las personas poco o nada protegidas *dentro* del territorio nacional, y procurando construir un sistema de solidaridad que vaya *más allá* de las fronteras nacionales, tal como se va esbozando en la Carta social europea, a pesar de las dificultades»²³. En esta dirección propone cálculos precisos para demostrar la viabilidad de una asignación universal²⁴. Pero su idea de conceder «a cada uno un poder de compra igual para utilizarlo en un mercado competitivo» no sólo tiene que demostrar que no es absurda o que tiene antecedentes, sino que debe recibir una fundamentación diferente del ya aducido «velo de ignorancia».

La «desconcertante, seductora y amenazadora» idea de dar a cada miembro de la sociedad una *renta incondicional, renta base* o *subsidiario universal* habría tenido su origen en la propuesta de Thomas Paine en su memoria sobre *La justicia agraria* (1796) de tasar la renta de los bienes raíces y distribuir su importe incondicionalmente entre los adultos que llegan a la mayoría de edad, reservando además una cantidad para distribuir uniformemente entre todas las personas que alcanzasen la edad de 50 años²⁵. Como se sabe, Paine fue

²² P. Van Parijs, «L'Allocation universelle. Una idée pour vivre autrement», *La Revue Nouvelle*, Bruselas, abril, 1985. El debate se ha extendido internacionalmente: T. Walter, *Basic Income. Freedom from poverty, freedom to work*, Marion Boyars, 1989; Y Bresson- H. Guitton, *Représenter la solidarité*, Universidad de Paris, 1991; G. Gantelet y J.P. Maréchal (editors), *Garantir le revenu. Une des solutions à l'exclusion*, Transversales, Paris, 1992; y, sobre todo, las obras de P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Le Seuil, Paris, 1991; *Marxism Recycled*, Cambridge Unibversity Press, Cambridge, 1993 y *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

²³ P. Van Parijs, «Más allá de la solidaridad» en Javier Blázquez-Ruiz (dir.) *Diez palabras clave sobre Racismo y Xenofobia*, Ed. Verbo divino, Pamplona, 1996, pp. 463-91.

²⁴ En «Eurogrant» de M. Genet y P. Van Parijs, publicado en *BIRG Bulletin 15* (Londres, 1992, pp.4-7) se exploran las consecuencias económicas de dar una asignación de unos 100 Ecuos por mes financiado por una tasación uniforme de energía que se corresponde con el coste mediambiental de la misma. Por lo demás, en el boletín de información del Basic Income European Network (21, Bosduifstraat, B-2018, Antwerpen) se anuncian y hacen recensiones de las publicaciones y acontecimientos sobre el tema.

²⁵ Cfr. *Agrarian Justice*, (en Philip S. Foner, *The Complete Writings of Thomas Paine*, Vol. I, p. 605.) Se trata de un panfleto destinado a resolver la cuestión planteada en la Segunda Parte de su gran obra *The Rights of Man* (1792, la obra completa en este mismo volumen de la edición de Foner, p. 242) de cómo eliminar la pobreza limitando la acumulación de la propiedad. El argumento de Paine es que la institución de la propiedad privada *no es natural* como el trabajo, sino una operación social legitimada por leyes humanas, pero no por Dios que no abrió jamás una oficina para registrar la propiedad: «The accumulation of personal property is, in many instances, the effect of paying too little for the labor that produced it; the consequence of which is, that the working hand perishes in old age, and the employer abounds in affluence». Por tanto, la fundamentación de la propuesta de Paine parece ser una suerte de derecho natural de todos los hombre sobre toda la tierra, pues «all those who have been thrown out of their natural inheritance by the introduction of the system of landed property».

partidario de la Revolución Francesa y participó en la Convención del lado de los Girondinos moderados y en contra de los Jacobinos, por lo que sufrió prisión en Luxemburgo hasta que fue liberado por el embajador norteamericano. Y aunque criticó la religión revelada, su deísmo naturalista y su socialismo le convierten a ojos de Van Parijs en el precedente inmediato de François Huet, quien en su obra *Le Règne social du Christianisme* (1853) se propuso reconciliar el cristianismo con el socialismo. Esta inspiración católica del catedrático de la Universidad de Lovaina vuelve a plantear el debate en el carácter puramente ideológico del salario social como subsidio universal, pues sólo tiene sentido un «salario de ciudadanía» para los ciudadanos de algún Estado. Es obvio que la Europa de los 25 está en trance de constituir una unidad política y administrativa supranacional, pero las dificultades y resistencias de los Estados Nación no son gratuitas desde un punto de vista estrictamente organizacional.

Muchos aducen que la «solidaridad», así entendida, como *equidad abstracta* es menos precisa que el estricto concepto jurídico que ata por un contrato y menos «responsible», porque *obliga menos*, pública, privada e incluso, inter-personalmente. ¿Cabría imputar esta despersonalización de la obligación solidaria a su interpretación católica? No hace falta ser polaco, ni estar afiliado al sindicato de Lech Walesa para advertir las connotaciones «católicas» del término frente a sinónimos más *pretendidamente laicos* como la «fraternidad» de los revolucionarios franceses. Y digo «*pretendidamente*» porque no está en mi ánimo escamotear la filiación teológico cristiana que vincula a la solidaridad y a la fraternidad, cuando se regresa a las fuentes griegas, abrahámicas, pero también cristianas e islámicas de ambas. La teología cristiana, en efecto, adoptó el término latino *solidaritas* para designar la «comunión» entre todos los hombres, justificando su sociabilidad no en sus vínculos internos, sino en su igualdad por ser hijos de Dios. Por su parte, Derrida en *Políticas de la amistad*²⁶ trató de demostrar la génesis de la idea de «fraternidad» a partir del mito freudiano de *Tótem y tabú* y de la comunión cristiana. Si en el primero, como interpreta Nancy, la «fraternidad» surge como la *partición equitativa* de los restos del padre, en la segunda el cuerpo de Cristo produce la «fraternidad» a través de una reapropiación circular de la misma sustancia común por parte de los comulgantes solidarios.

Son muchos los autores que apuntan a mil indicios que subrayan el paralelismo estructural entre el *trinitarismo cristiano* y la triada del lema revolucionario «libertad, igualdad y fraternidad». De ahí la peculiar dialéctica del concepto de solidaridad con el de fraternidad, que han subrayado François Furet y Mona Ozouf²⁷ y que Derrida ha deconstruido

²⁶ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994 (vers. Española de P. Peñalver y P. Vidarte en Trotta, Madrid, 1998)

²⁷ F. Furet y M. Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, Alianza, Madrid: «Es el parentesco entre el cristianismo y la Revolución el que explica la aparición de la fraternidad junto a la libertad y la igualdad, para completar aquello que ya se sentía como una Trinidad diferente» p. 593.

magistralmente en su obra *Políticas de la amistad*. Ahora bien ¿es esa *fraternidad* que, por un lado, impulsa buscar en lo finito el bien de todas las personas por el hecho mismo de que todos son iguales en dignidad gracias a la realidad de la filiación divina, mientras, por otro, como ha subrayado Nancy, implica una imposible «igualdad en la partición de lo incommensurable»²⁸, más allá de cualquier connotación sentimental, el verdadero fundamento de la solidaridad?.

Sin más dilación urge entrar a plantear la cuestión de la *esencia de la solidaridad* más allá de sus connotaciones conceptuales jurídicas, lingüísticas, religiosas o teológicas. Pero las esencias no son arquetipos ideales transmundanos, sino realidades fácticas encarnadas que tienen un *núcleo*, un *curso* y un *cuerpo*. ¿Cuál es el «núcleo duro de la solidaridad», así pues?

4.- EL NÚCLEO DURO DE LA SOLIDARIDAD

¿Es la solidaridad, como dice Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, justamente eso, algo subjetivo, es decir, un *sentimiento moral espontáneo* que estalla siempre que un hombre o una mujer comprenden de repente los sufrimientos o tensiones de otro? O, por el contrario, ¿debe buscarse su núcleo, no en un *efímero sentimiento*, sino en una *obligación social* sólidamente fundamentada, no en la naturaleza individual, sino en la naturaleza social?²⁹ O dicho de otra manera ¿es la solidaridad una *obligación social* que se adquiere por el hecho de nacer o pertenecer a una sociedad o es el *libre ejercicio de una facultad humana individual*, una acción voluntaria y libre? Pero cuando se somete la solidaridad a un marco jurídico concreto ¿no se limita demasiado el significado de un fenómeno social que parece ir *in crescendo*? ¿No será la «solidaridad» un término equívoco bajo el que se cobijan dos modos básicamente heterogéneos de acción social, la *acción mutualista, fraterna y espontánea* que se desplaza horizontalmente frente a la *acción*

²⁸ Cito el texto completo que comenta Derrida en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, (Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 77 y ss.) «Es también la fraternidad, si preciso es decir que la fraternidad, más acá de cualquier connotación sentimental (pero no más acá de las posibilidades pasionales que alberga, del odio a la gloria pasando por el honor, por el amor, por la competición por la excelencia, etc.), no es la relación entre aquellos unidos por una misma familia, sino entre aquellos cuyo *Padre*, o sustancia común, *ha desaparecido*, entregándolos a su libertad y a la igualdad de esa libertad. Así son en Freíd, los hijos del padre in-humano de la horda: se tornan hermanos con la partición del cuerpo desmembrado de aquél. La fraternidad es la igualdad en la partición de lo incommensurable» (J.L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, Paidos, Barcelona, 1996, pp. 84-5)

²⁹ Para Adam Smith las tres virtudes fundamentales son la *beneficencia*, la *prudencia* y la *justicia*. Pero, aunque la primera es tomada como la más excelente («la perfección de la naturaleza humana» p. 73), no es tan esencial como las otras dos, porque no es exigible (*Teoría de los Sentimientos Morales*, Alianza, Madrid, 1997, p.173). Al preferir la prudencia y la justicia que sí obligan, Smith aduce que «la rutina reprime la solidaridad». «Sin duda alguna, comenta Sennett, Smith identificaba el crecimiento de los mercados y la división del trabajo con el progreso material de la sociedad, pero no con su progreso moral... (Por eso) los brotes espontáneos de solidaridad –territorio del tiempo espontáneo– nos empujan fuera de nuestros límites morales normales. No hay nada predecible ni rutinario en la solidaridad» (Richard Sennett *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2003, p.38

formalizada, vertical, unidireccional y paternalista del Estado? ¿Puede hablarse de un núcleo conceptual único de la solidaridad?

Desde principios de los 90, sobre todo, después de la caída del muro de Berlín se han venido desarrollando, tanto a nivel nacional como internacional, diferentes iniciativas para establecer un *marco jurídico concreto y apropiado al contexto socio-económico y político-administrativo actual*, en el que encuadrar la acción solidaria de carácter voluntario. La benevolencia y la beneficencia parecen abandonar así el terreno de la *liberalidad no exigible* para entrar poco a poco en el terreno de las *obligaciones morales* ¿A qué se debe este cambio? No podremos calibrar si este fenómeno es una moda efímera o tienes raíces más profundas, salvo que entendamos bien la naturaleza bio-psico-sociológica de la solidaridad.

Desde una perspectiva internacional, existen diferentes resoluciones y recomendaciones de diversos organismos internacionales, instando a los gobiernos a reconocer, definir y promover el voluntariado en el marco de la extensión de los derechos humanos a todos los miembros de la especie por encima de las diferencias de raza, sexo, religión, cultura, etc. En particular, la *Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos* de 1993 asume la responsabilidad histórica de poner las bases para un nuevo orden internacional más humano y solidario fundado sobre la *democracia, el desarrollo y el respeto a los derechos humanos* por ser «conceptos interdependientes que se refuerzan mutuamente»³⁰. Pero la Declaración de Viena no hace otra cosa que confirmar la vigencia de la Carta de San Francisco de 1945 en materia de derechos humanos. Ahora bien, si aceptamos *el principio* de que «todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes»³¹, resulta trivial deducir que la solidaridad entre todos los miembros de la especie humana es una mera consecuencia de la aceptación de los derechos humanos como fundamento de una *nueva ética universal* que compromete a la Comunidad Universal con la especie humana en su conjunto. En otro lugar y por la misma época, he argumentado que la *unidad de la ética* se funda en última instancia en la *unidad de la especie*³².

Sin embargo, frente a esta línea argumental que intenta fundamentar la ética y la solidaridad ontológicamente en nuestra propia constitución biológica, la tradición anglosajona viene proponiendo otra fundamentación más individualista, filantrópica y compasiva, ligada al *sentimiento de evitar el sufrimiento en el mundo*. Me parece importante prestar atención a esta fundamentación alternativa, porque tanto la que yo propugno como la que critico pretenden ampararse en el mismo fenómeno: la irrupción creciente de la llamada

³⁰ *Conferencia Mundial de Derechos Humanos: Declaración y Programa de Acción de Viena*, 25/06/1993, párrafo 8, New York, UN, 77 pp. DPI/1394

³¹ *Ibid.* Parte I, párrafo 5.

³² A. Hidalgo Tuñón, *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia, Fundamentos teóricos*, Editorial Popular-JCI, Madrid, 1993, 142 pp.

«sociedad civil» en la política. Quizá sea el filósofo norteamericano Richard Rorty, quien ha propuesto de manera más persuasiva esta visión anti-intelectualista de la solidaridad: «La solidaridad humana ? arguye en una de sus obras más influyentes? no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta: la esperanza de que el mundo de uno ? las pequeñas cosas en torno a las cuales uno ha tejido el próximo léxico último ? no será destruido»³³. Siguiendo la filosofía liberal de Adam Smith, ni la solidaridad ni los derechos humanos podrían alcanzar el rango de normas jurídicas de obligado cumplimiento, pues aleatoriamente dependerían de los fluctuantes buenos sentimientos que nos invaden cuando nos indignamos ante el dolor, la humillación, la marginación o la exclusión social. Aún cuando se reconozca, como hace Rorty, la existencia de un cierto «progreso moral», tal progreso sería, no ya *efímero y evanescente*, sino puramente *coyuntural*, si se afianzase exclusivamente en el cultivo de una cierta sentimentalidad filantrópica (o egoísta, ¡qué más da!), en todo caso, cultivable *individualistamente* al socaire, pongamos por caso, (negativamente)de las amenazas de la globalización o (positivamente) de las recomendaciones u orientaciones de la UNESCO en educación.

Porque en este punto, la pregunta por el *núcleo duro* (esencial) de la solidaridad, no consistiría tanto en indagar sobre *el formato que reviste* o sobre si las recomendaciones de los organismos internacionales que la representan tienen un significado más profundo que la mera apelación retórica a los «hombre de buena voluntad», según el respaldo que eventualmente tengan por parte de los Estados de Bienestar en perspectiva evolucionista, cuanto si la solidaridad tiene un fundamento más sólido y *más profundo que sus logros históricos y que la actual extensión de la creencia en la superioridad de la sociedad civil sobre las burocracias estatales*, a la que parece estar dando cobertura la Comunidad Internacional. Y es que, por un lado, puede ser cierto, como señala Rorty, que en el siglo XX ha habido un cierto «progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana», ligada *más que a la identidad de una esencia humana común*, a la creciente «capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, raza, costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación»³⁴ que todos compartimos. Pero, aunque esto fuera cierto (que no lo es, porque también las humillaciones y las exclusiones están desigualmente repartidas), lo que resulta *indudable es que tales cambios no han ocurrido al azar*, ni al margen de la *institucionalización creciente* de estas convicciones a través de formulaciones explícitas y contundentes de numerosas organizaciones internacionales que se han erigido en garantes de *ese bienestar que favorece tales ideologías*. En particular, es obvio que el siglo XX ha dado

³³ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Piados, Barcelona, 1991, p. 110

³⁴ *Ibid.* p. 210

un salto cualitativo en lo que se refiere a la consolidación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, como lo prueban «los 143 tratados internacionales y protocolos, de alcance universal o regional, que componen el Código Internacional de los derechos humanos, ciertamente *sui generis*, pero que establecen obligaciones jurídicas precisas para los Estados Partes en cada uno de ellos» y el hecho de que los cinco tratados principales hayan sido ratificados por más de 140 Estados. En cualquier caso, tampoco es menos cierto «que el disfrute de los derechos humanos proclamados por la Comunidad Internacional a lo largo de 57 años de trabajos de codificación es pura ilusión en la mayor parte de las sociedades nacionales»³⁵, lo que parece indicar que la *formalización de la solidaridad* va por delante de su *ejecución práctica*. Y, si tal es el caso, ¿basta fundar la solidaridad sobre el voluntarismo de la ciudadanía para garantizar su progreso? ¿Es suficiente apelar a las acciones concretas con exclusión de alguna característica universal de la especie para sostener que las cosas irán mejor en el siglo XXI?

En consecuencia, la cuestión del núcleo de la solidaridad es crucial, pues si no hay tal, los logros históricos en materia de solidaridad no es que puedan ser tan efímeros y contingentes como el papel sobre el que están escritos los Tratados, sino que todo lo conseguido hasta hoy podría quedar reducido a *mera ilusión, a espejismo*. Tiene que haber un fundamento más sólido, aunque no sea la «naturaleza humana» darwinianamente concebida. No cabe duda de que los Estados que reconocen beligerancia a la sociedad civil, fundamentalmente los que gozan de regímenes democráticos, se han visto obligados a regular un nuevo ámbito de relaciones que parecen haber convertido la solidaridad en un *principio político*, más allá de las meras apelaciones éticas. Hay, sin embargo, en este punto, una interesante dialéctica entre la línea política y la ética de la solidaridad que concierne al concepto mismo de *ciudadanía* y su extensión, donde parece chocar el derecho internacional de los *derechos humanos* con la cláusula definitoria y categorial de la propia disciplina, a saber, la *soberanía* misma de los Estados. Pero no es esta dialéctica la que ahora nos concierne, sino la que pasa por la transformación del mandato trascendente de la caridad por *voluntad divina* al reconocimiento no trascendente de la solidaridad como una *necesidad humana*. Y es en este punto en el que nos sepamos del idealismo de Rorty que pretende fundar la solidaridad en la *esperanza* y la *utopía* antes que en las leyes de la historia y de la ciencia³⁶.

Por supuesto, que muchos de los argumentos de Rorty sobre el sentimiento de

³⁵ Cf. el excelente y completísimo manual de Carlos Villán Durán, *Curso de Derecho Internacional de los Derechos humanos*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 44.

³⁶ La enemiga de Rorty contra la objetividad científica y a favor de su anarquismo de izquierdas está bien argumentado en *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996 y en *Forjar nuestro país, el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Paidós, Berclona, 1999. Por una ironía del destino el éxito editorial de Rorty como autor coincidió con el triunfo electoral de la extrema derecha en USA, que dejó en manos de Bush Jr la forja de un país insolidario. ¿Pensamiento débil o debilidad de pensamiento?

solidaridad podrían encontrar apoyo *etológico en el autor* de *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, donde se apunta hacia el carácter innato de muchas emociones primarias de apoyo mutuo entre los próximos³⁷. Y en este sentido son muchos los que advierten sobre la superioridad del tejido asociativo que muestran los países anglosajones respecto a los latinos, así como su fortaleza democrática. En todo caso, en esta *fundamentación naturalista* hay que acudir siempre al *grupo y no al individuo*. La capacidad de actuación unitaria de los miembros de una colectividad puede rastrearse entre los cazadores-recolectores del Paleolítico Superior, que aseguraron la pervivencia de la especie dentro de un medio adverso (animales salvajes, glaciaciones, etc.) gracias al *apoyo mutuo*. Entre arqueólogos y pre-historiadores no es infrecuente sostener un cierto *comunismo primitivo* a lo Engels con acceso igualitario a los recursos, donde todo se repartía entre la comunidad, se respetaba a los ancianos, y se protegía a las mujeres y a los niños. En realidad, para Richard Rorty, que fue educado en el seno de una familia anarquista, es casi instintivo argumentar sin más que las relaciones sociales están basadas de forma espontánea y casi natural en el apoyo mutuo, la reciprocidad y la solidaridad: «Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de la comunidad. Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concibiéndose a sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares»³⁸

Desde una perspectiva materialista, sin embargo, el compromiso con la verdad y el realismo no se desentiende de los *cuerpos humanos*, de los sujetos corpóreos que son el objeto de todos los imperativos de índole ética y moral. Para solidarizarse con los que nos rodean y desarrollar una sociedad civilizada, no es necesario renunciar a la racionalidad, ni a vincular dialécticamente las cuestiones teóricas con las acciones prácticas³⁹. Al contrario, sostendré aquí que el *núcleo duro de la solidaridad*, hay que ponerlo más allá de la sentimentalidad subjetiva o ética, e incluso más allá de la sociología, en la biología misma, en el *carácter cooperativo* de la especie de acuerdo con las tesis de Humberto Maturana y Francisco Varela, que corrigen en este punto a Darwin y van en la misma dirección sistémica.

Apenas hay espacio aquí para hacer un apunte y remitir a las concepciones de los

³⁷ Charles Darwin, (1872, hay versión española 1985): *La expresión de las emociones en los animales y en los hombres*, Madrid, Alianza. Sin embargo, la visión darwinista que ha tenido éxito e influencia es la asociada más a la competitividad que a la solidaridad. Siguiendo a Malthus, Darwin observó que hay una reproducción excesiva de los vivientes, que conduciría a que cada especie llenara toda la tierra. No sucede así porque una gran parte de los individuos perecen, debido a un proceso de selección de los más aptos. De testa manera, la evolución aparece como un proceso mecánico, que hace superflua toda teleología y toda idea de una dirección y de una meta, pero ignora también toda solidaridad que no tenga funciones reproductivas de los propios genes. Por supuesto, la ley básica de la selección natural y de la supervivencia del más-apto conduce “lucha por la vida” entre los individuos de una misma especie, donde cada uno lucha por el predominio y por el acceso a la reproducción (selección sexual).

³⁸ Richard Rorty, *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 39

³⁹ A.Hidalgo. ¿Qué es esa cosa llamada ética? *Principales Teorías*, LEECP, Madrid, 1994

chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, que, sobre todo, en sus obras conjuntas *Autopoiesis & Knowledge* y *The Tree of Knowledge*, han contribuido a modificar nuestra comprensión del fenómeno de la *cooperación* desde la teoría general de sistemas⁴⁰. La noción de *autopoiesis*, que han desarrollado puede utilizarse como núcleo biológico para entender la capacidad de los sistemas para organizarse de tal manera que el único producto resultante son ellos mismos. No hay aquí separación entre productor y producto, pero tampoco ningún misterio. Si aceptamos que el ser y el hacer de una unidad autopoética son inseparables y que esto constituye su modo específico de organización, resulta posible concebir la solidaridad como un elemento constitutivo de las primeras formas de organización humana. El *determinismo estructural* de que hace gala Maturana es perfectamente compatible con el *materialismo filosófico* hasta un punto difícilmente aceptable por quienes se niegan a reducir el conocimiento a un asunto biológico. En ambos casos el reto consiste en evitar el reduccionismo, por lo que frente a las habituales perspectivas emergentistas (de Bunge o Popper), cabe aproximar la noción de *autopoiesis* con la de *anamorfosis*⁴¹. De acuerdo con Maturana, desde una perspectiva biológica, los sistemas vivientes son sistemas determinados estructuralmente. De acuerdo con G. Bueno la anamorfosis sólo exige la recombinación de elementos pre-existentes. En ambos casos, todo lo que ocurre en el sistema, ocurre en cada instante como parte de su dinámica estructural de ese momento, y esta co-determinado por ese momento. En consecuencia, todos los cambios estructurales que un sistema viviente sufre como consecuencia de sus interacciones con su ambiente no están determinados por los agentes externos que el observador ve como actuando sobre él, sino que están determinados por la dinámica estructural del ser vivo⁴². G. Bueno alude con frecuencia a la metáfora de la “cristalización”. En la dinámica de interacciones analizada por Maturana, un sistema viviente sólo resulta afectado por aquellos agentes externos que su estructura admite y que así especifica. En ambos casos, el cambio estructural del ser vivo sigue un curso que es indiferente a la caracterización que un observador hace de su ambiente, pero de una manera contingente al curso de sus encuentros estructurales con el medio en el cual vive⁴³.

Si la solidaridad se funda en nuestra naturaleza biológica desde las perspectivas *confluientes* del *materialismo filosófico* y el *determinismo estructural*, ya no es necesario apelar a ninguna ética para naufragos, ni a ninguna revelación mística *a lo Marina* para plantear una posibilidad realista de la extensión de su cuerpo en la era de la globalización, cuando las redes del planeta comienzan a contactar de forma irreversible. Frente a la compasiva afirmación de una solidaridad, *que se espera*, porque hay signos de su *buena*

⁴⁰ Humberto Maturana y Francisco Varela *De máquinas y Seres Vivos* (Editorial Universitaria Santiago de Chile, 1972); *El Árbol del Conocimiento* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1984), etc

⁴¹ G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, Vol 5º, Glosario

⁴² H. Maturana, «The organization of the living: a theory of the living organization». *Int. J. Machine Studies*, Vol.: 7, pp 3-34.

⁴³ Maturana H. y Mpodozis, J. *Origen de las especies por medio de la deriva natural*. Museo Natural de Historia Natural. Editor: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago de Chile, N° 46/1992.

nueva (el voluntariado, Seattle, los movimientos antiglobalización, etc.) que no sin cierta ironía escéptica han de llegar de la mano del «mal samaritano», es posible argüir que la solidaridad es constitutiva de todo *sistema cognitivo autopoiético* y está ontológica y gnoseológicamente bien fundamentada⁴⁴.

En cuanto a la fundamentación gnoseológica, permítaseme avanzar aquí una fórmula, a sabiendas de su dificultad. Un sistema cognitivo autopoyético se forja a través de la variación diferencial de su organización estructural, funcional y social, que es representable por una función de información con componentes sintácticas, semánticas y pragmáticas, de acuerdo con la siguiente expresión:

$$I(t) = dC(t)/dt, \text{ (en la que : } I(t) = \text{Información} \text{ y } C(t) = \text{Conocimiento})$$

Que la información sea la derivada del conocimiento o que integrando información se obtiene conocimiento es una fórmula que se basa en los siguientes supuestos filosóficos: (a) Que la información es el tercer elemento de la realidad junto a la Energía y la Materia. (b) Que la Energía y la Materia se relacionan con la velocidad de la luz. Ello remite a una concepción pluralista del Multiverso, que no es incompatible con el reconocimiento de diversos géneros de materialidad⁴⁵.

No es mera erudición remontar la solidaridad a nuestra estructura material de seres vivos. Arnold Mandell, psiquiatra, descubrió un comportamiento caótico en enzimas del cerebro. El funcionamiento de la mente también tiene una estructura fractal tanto en su base fisiológica como en la estructura semántica. De este modo *especialización y división del trabajo* permiten pasar de un estado general más homogéneo (indiferenciado) a otro más especial y heterogéneo (diferenciado). Muchos sistemas biológicos, sociales o de comunicación se describen mediante redes en las que los nodos son individuos y los enlaces son las interacciones entre ellos.

No podemos desarrollar la tesis en todos los pormenores, pero en los últimos años toda una corriente de pensamiento se ha ido fraguando para dar una fundamentación naturalista al comportamiento solidario. Dicho de modo sucinto, hemos sobrevivido gracias a la cooperación que es el fundamento último de la solidaridad. Desde este punto de vista la solidaridad no es un sentimiento efímero, sino una estructura realacional compleja, que estaría en la génesis del propio *homo sapiens sapiens*, cuya supervivencia depende ahora de saber adaptarse al nuevo ciberespacio que él mismo ha creado con la globalización. Aunque

⁴⁴ Antonio Gutierrez Rosa: “«El mal samaritano»: ni santo, ni genio, ni héroes (solidaridad y voluntariado)”, *Sistema*, nº 186, Mayo, 2005, pp. 85-100

⁴⁵ G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972; Maturana, H. R. «Science and daily life: the ontology of scientific explanation». En W. Krohn, G. Kuppers and H. Nowotny (eds), *Selforganization: portrait of a scientific revolution*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 12-35

cualquier forma de vida es un sistema complejo, en 1987 Chris Langton definió la *ciberbiología*: como “el estudio de la vida natural, donde ‘vida’ se entiende que incluye, más que excluye, a los seres humanos y sus artefactos”. Este es el lugar de la nueva solidaridad⁴⁶.

5.- EL CURSO DE LA SOLIDARIDAD. LA TRES FASES DEL TIEMPO SOLIDARIO

Definido el núcleo duro de la solidaridad sobre sus bases biológicas, cabe desarrollar su dinámica esencial de forma esquemática a través de un desarrollo que habría seguido tres fases y que, podrían denominarse, recuperando ciertas categorizaciones sociológicas á la Durkheim, como solidaridad primaria, secundaria y terciaria.

1º Fase. *Solidaridad primaria* de Durkheim o *solidaridad mecánica* es la que sucede cuando cada individuo puede ser sustituido en todas sus funciones; el miembro de una comunidad es intercambiable por cualquier otro miembro del grupo porque es esencialmente idéntico a los demás en función de su pertenencia al mismo *clan familiar* o *grupo totémico*. En honor a Durkheim y a Levi-Strauss podría hablarse en esta fase primaria de *solidaridad totémica*, en la medida en que en ella el tótem es el símbolo en el que se funda la solidaridad. Como se sabe, Durkheim y la escuela estructuralista francesa subrayaron la *cohesión sociocéntrica* del grupo primitivo hasta hacer derivar de ella sus sistemas de clasificación y sus categorías. Lévy-Bruhl popularizaría esta tesis, exagerándola hasta el punto de hablar de *dos lógicas o mentalidades*; la lógica o mentalidad primitiva, confusa, mecánicamente solidaria y la civilizada, diferenciada⁴⁷.

No podemos explorar aquí la rica caracterización de esta fase, que, en mi opinión, estaría a la base de la presencia, aunque sea testimonial como una suerte de residuo en una fase posterior, de la solidaridad *jurídica* del derecho Romano *in solidum*. Baste una cita del propio Durkheim: «La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el cual haya trabajado el sistema clasificador; sus propios cuadros han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres en los que se integraban dichas cosas. Los hombres han agrupado idealmente a otros seres porque previamente estaban ellos agrupados y se veían a sí mismos bajo la forma de grupos; los modos de agrupamiento han empezado confundiéndose para terminar siendo indistinguibles. Las fratrías han sido los primeros géneros; los clanes, las

⁴⁶ Chris Langton (1990): «Computation at the edge of chaos: phase transitions and emergent computation», *Physica*, D 42: pp. 12-37

⁴⁷ Lévy-Bruhl, L.: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; en español puede leerse *La mentalidad primitiva*, Paidos, Barcelona, 1968 (traducción de su obra de 1922).

primeras especies. Se consideraba que las cosas formaban parte integrante de la sociedad y su puesto en la sociedad era lo que determinaba su puesto en la naturaleza»⁴⁸.

Desde una perspectiva estructural, así pues, *la solidaridad primaria determina incluso el universo cognitivo de los grupos que la practican*. Pero más que seguir estas implicaciones para la sociología del conocimiento, interesa observar aquí el enraizamiento de esta solidaridad de los grupos primarios en su *núcleo biológico por la doble vía de la filiación y la fraternidad*. Esta dualidad constitutiva de las relaciones de parentesco, que subtiende los análisis antropológicos, aproximando las manifestaciones *afectivas del amor filial y fraternal* a la solidaridad explica las variedades combinatorias que reviste en las distintas culturas (patrilineales, matrilocaless, etc.)⁴⁹. La variedad de nexos solidarios en el interior de los grupos humanos es al mismo tiempo germen de la diferenciación cultural que propician tanto la *cohesión intragrupal* como la *conflictividad exogrupal*.

De acuerdo con la fundamentación biológica del núcleo de la solidaridad, el *carácter emocional* de las disposiciones dinámicas corporales de los primitivos, que tan bien captó Levy-Bruhl en el *alma primitiva*, especifican el dominio de acciones en el que los organismos se mueven en el plano de la solidaridad primaria. Las emociones se confunden en este plano tanto con las acciones como con las categorizaciones. Es la emoción la que define cuándo un gesto dado es una agresión o una caricia. De ahí la importancia subrayada de las aportaciones de acuerdo a Maturana y Varela, para quien los organismos humanos se hallan siempre en una dinámica emocional, en un fluir de un dominio de acciones a otro en la historia de sus interacciones recurrentes.

Si las emociones son aprendidas a lo largo de la vida desde el útero materno, el aprendizaje social del lenguaje está ya entreverado de emociones, de modo que tan cierto es que las emociones cambian como resultado de las palabras, como viceversa, que el lenguaje se forja como resultado del cambio de las emociones⁵⁰. Pero la fundamentación biológica de la solidaridad en la cooperación y el amor que propugna la visión sistémica no conduce a ignorar la existencia de los conflictos interétnicos o intergrupales en esta primera fase de la solidaridad, sino a subrayar, en contra de las fundamentaciones biológicas agresivas del estilo de la “hipótesis del cazador” o de la etología geneticista, que la solidaridad y no la agresividad es la condición misma de supervivencia del grupo⁵¹. En este sentido, aunque no es necesario suscribir la versión sistémica en todos sus puntos, en particular en su *visión cogenérica del rol del sistema nervioso* en la conservación del acoplamiento estructural dinámico entre el sistema viviente y el medio, es obvio que existe un paralelismo entre la supervivencia del

⁴⁸ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968.

⁴⁹ Aurora G. Echeverría, *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Eudema, Madrid, 1994

⁵⁰ Maturana, H.R. and G. Verden-Zoller. *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano*. Instituto de Terapia Cognitiva. Santiago de Chile, 1993

⁵¹ Alfonso Fernández Tresguerres, *El signo de Caín. Agresión y naturaleza humana*, Editorial Eikasia, Oviedo, 2003

organismo y la supervivencia del grupo. De la misma forma que, si el acoplamiento estructural dinámico se pierde, el sistema viviente se muere, así también el grupo desaparece cuando la realización de su vivir que tiene lugar por el mantenimiento de las relaciones e interacciones con el *medio radial* y *circular* tropieza con cambios estructurales que impiden su continuación⁵². Y del mismo modo que el sistema nervioso opera como una red neuronal cerrada, participando activamente en la conservación del acoplamiento estructural entre el sistema viviente y el medio a través de las correlaciones senso/efectoras que él mismo genera, dando lugar a los cambios estructurales en el sistema viviente que se adecuan a los cambios estructurales, así también el grupo humano no sólo opera con representaciones del medio, sino que genera correlaciones senso/efectoras internas (entre los miembros de grupo) y externas (con otros grupos) que son operacionalmente efectivas para su supervivencia⁵³.

En cualquier caso, más allá de estos paralelismos, lo importante de la *solidaridad mecánica* es que los propios grupos humanos pueden acoplarse dinámicamente en organizaciones sociales más complejas a través de vinculaciones funcionales heterogéneas. En otro lugar hemos desarrollado la idea de formación de las ciudades mediante un proceso de confluencia de grupos heterogéneos que intercambian servicios y forjan redes de convivencia en entornos territoriales específicos. La ciudad implica ya un salto cualitativo, que modifica el concepto mismo de solidaridad.

2^a Fase. Durkheim llamó *solidaridad funcional* o *secundaria* a la asociada con sociedades complejas, si bien en contra de las teorías de Lèvy-Bruhl consideraba su aparición en perfecta *continuidad* con la mentalidad primitiva. *De la división del trabajo social* analiza, como se sabe, el proceso de transformación social desde la sociedad primitiva, basada en la *solidaridad mecánica* y en la conciencia colectiva hasta la sociedad industrial, caracterizada por la *solidaridad orgánica*, el individualismo diferenciador y el declive de la conciencia colectiva⁵⁴. Ahora bien, en la medida en que solidaridad orgánica no elimina el carácter determinante de las representaciones colectivas que siguen teniendo primacía respecto a las individuales, la *cooperación* sigue siendo el motor de ambas y esta segunda fase no es más que el resultado de una forma distinta de agrupación de los seres humanos que según muchos sociólogos y antropólogos evolucionistas se habría producido en el seno de la *institución familiar*, desde la *promiscuidad originaria* de la horda hasta la aparición de la *familia*

⁵² Para la noción de «espacio antropológico», ver Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996. Para Maturana H.R., «Biology of language: The epistemology of reality». In G. A. Miller & E. Lenneberg (Eds.), *Psychology and biology of language and thought: Essay in honor of Eric Lenneberg* (pp. 27-63). New York: Academic Press, 1978; Maturana H.R. «The biological foundation of self consciousness and the physical domain of existence». En: *Physics of Cognitive Processes*. E. R. Caianiello (Ed), World Scientific, Singapur, 1987, pp.324-379.

⁵³ Maturana, H.R. (1995). «Biology of self consciousness». In Giuseppe Tranteur (Ed.), *Consciousness: distinction and reflection*. Napoles. Editorial Bibliopolis. Italia

⁵⁴ E. Durkheim, *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1973.

monogámica en tanto que *unidad de producción* y *centro de consumo*. De esta forma la solidaridad orgánica no aparece tanto como consecuencia del individualismo liberal de las sociedades industrializadas cuanto como resultado de las nuevas prácticas económicas ligadas a la *propiedad privada*, que obliga a institucionalizar la herencia y a forjar estructuras estatales. Cabría, en este sentido, denominar a la *solidaridad orgánica, estatal*, por tener en las organizaciones estatales (y de forma más específica y eminentemente en los Estados de Bienestar) su forma de representación más compleja y acabada.

Suele vincularse la aparición del Estado, no sólo con el progreso de la producción, la ampliación del comercio o intercambio de bienes y servicios y el crecimiento de la población que destruyen la antigua unidad colectiva de la *gens* o de la tribu, sino, sobre todo, con la *división del trabajo*, ligada a nuevas vinculaciones de las gentes al territorio y a la creación de destacamentos especiales de hombres armados. Gustavo Bueno ha distinguido con acierto esta *capa cortical* de la *capa basal*, que tiene funciones productivas y reproductivas, pero cuya diferenciación funcional exige la aparición de una *capa conjuntiva* que sirve de nexo de unión y cohesión de los elementos que superviven de la antigua unidad primitiva y este órgano de poder separado, cuyo mantenimiento exige complejas estructuras de recaudación de impuestos, sometimiento de poblaciones, etc.⁵⁵.

No tengo espacio para extenderme sobre las peculiaridades de esta nueva forma de solidaridad, en la que un número creciente de gentes oprimidas requieren de un órgano especial de distribución para garantizar la supervivencia. Que los estados hayan crecido como una necesidad imperiosa de las sociedades clasistas puede interpretarse alternativamente como un instrumento de sojuzgamiento de los poderosos sobre los oprimidos o como un instrumento de neutralización del conflicto mediante la segregación de una fuente última de poder capaz de forzar la obediencia. En cualquier caso, lo más característico de esta segunda fase sería analizar los *conflictos de la solidaridad con la libertad y con la igualdad*, pero no tengo tiempo ni espacio para detenerme en esta larguísima segunda fase, que apenas ha sido superada.

Los cambios introducidos por la solidaridad orgánica afectan ciertamente a la herencia, en primer lugar, pero también a la producción, a la distribución, al trabajo y al reparto del poder entre los grupos. En cualquier caso no modifica el núcleo esencial de la solidaridad que sigue anclado biológicamente en la estructura de grupo. Max Weber ha sabido reconocer dentro de esta fase el cambio que se produce en el sistema hereditario cuando la trasmisión del ejercicio de la dominación se trasfiere de la posesión de la tierra al linaje: «No fue la posesión de una tierra noble, sino el rango heredado lo que creó la categoría social. El punto de partida de la evolución de este sistema de vinculación de todo poder social

⁵⁵ G.Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de la ciencia política*, Biblioteca Riojana, Logroño, 1991.

al vasallaje – sistema hábilmente utilizado por el poderío patrimonial del Zar – se encuentra : 1) en una institución (el séquito del rey) de que luego hablaremos, junto con 2) la *solidaridad linajuda* que intenta apropiarse en beneficio de todos los miembros del linaje, el rango adquirido y las posibilidades a él inherentes»⁵⁶

Este es un buen ejemplo de las *múltiples dialécticas* entre los grupos humanos de la segunda fase de la solidaridad, que por un lado producen identidad, cohesión, acumulación, etc., mientras por otro generan discriminación, estereotipos, estigmas y exclusión social. La segunda fase de la solidaridad, que cobra un sentido organicista ligada al Estado, además de ser la más larga y compleja, culmina con la construcción de los diferentes modelos del estado de bienestar que hemos *deconstruido* en el apartado 3 y que, ahora, habría que *reconstruir* en sentido inverso hasta traer las aguas a la época de la globalización, en la que parece estar configurándose un nuevo concepto de solidaridad, que proponemos considerar como tercera fase de la misma.

3^a Fase. Poco habría que decir de esta tercera fase, cronológicamente muy corta, porque su surgimiento tendría menos de un siglo, pues no habría sido reconocida como diferente por Durkheim. Propongo hablar de *solidaridad relacional*, haciéndome eco de una sugerencia de J. García Roca acerca de la interpretación del voluntariado⁵⁷. En efecto, las nuevas y pujantes organizaciones del voluntariado que comenzaron a poblar la segunda mitad del siglo XX vendrían a promocionar la existencia de un Tercer Sector, capaz de aglutinar actividades mixtas de tipo privado-social a medio camino entre el Estado, encargado de la protección de lo público y culminación de la solidaridad orgánica, y el Mercado insolidario, cuya lógica lucrativa apenas habría dejado margen para una solidaridad mecánica vinculada a los seguros privados. No se trataría tanto de vincular el *éxito del voluntariado al fracaso del Estado de Bienestar* en una oposición un tanto maniquea entre Estado y Sociedad Civil, como la que plantea Adela Cortina cuando critica al Estado benefactor por pretender algo imposible (legitimar los derechos psicológicos de los individuos), al confundir «la protección de derechos básicos con la satisfacción de deseos infinitos medidos en términos del mayor bienestar para el mayor número»⁵⁸, cuanto de entender que nos hallamos ante un salto cualitativo del concepto mismo de solidaridad que comporta nuevos elementos expresivos de implicación personal, en la que se «integran no sólo las formas de solidaridad primaria (familia, amigos) y secundaria (voluntarios), sino múltiples actividades de autoayuda»⁵⁹. No se trata tanto de hacer de la necesidad virtud, intentando delimitar un nuevo «espacio

⁵⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, Vol II, *op. cit.* P. 808.

⁵⁷ J. García Roca, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Térrea, Santander, 1994.

⁵⁸ Adela Cortina, «Del estado de Bienestar al Estado de Justicia», *Claves*, 41, 1994, pp. 12-20

⁵⁹ J. García Roca, *op. Cit.* P. 164

solidario», puesto que los voluntarios en tanto ciudadanos del mundo ni están *frente o en contra del Mercado* (ya que forman parte de él) ni, por supuesto, *fuera* del estado, sino hacer de la libertad (posibilitada por la inevitable interdependencia mutua y la pluralidad de actores y escenarios) virtud.

La *solidaridad global, internacional*, en un mundo cosmopolita, donde ha cambiado el contexto y cuya base son los ciudadanos, «posee una *existencia relacional* que se extiende de manera transversal por los distintos territorios y sectores»⁶⁰. De acuerdo con esta versión de la solidaridad, la originalidad de la tercera fase habría que cifrarla más que en la creación de *espacios solidarios* (como si fuese posible generar islas de solidaridad al margen de la globalización) en la generación de *tiempos solidarios*, a los que podrían incorporarse una masa creciente de ciudadanos activos vinculados entre sí por redes cada vez más complejas, capaz de vertebrar un tejido social dinamizador y abierto a todos los espacios políticos, económicos o sociales. Euclides André Mance, por ejemplo, cifra en la constitución de las *redes de colaboración solidaria* la posibilidad de una lucha eficaz contra la pobreza⁶¹

6.- CONCLUSIONES PROVISIONALES.

Según el Diccionario de la Lengua Española la voz masculina «voluntariado» tiene tres acepciones: 1. «Alistamiento voluntario para el servicio militar». 2. «Conjunto de soldados voluntarios» y 3. «Por extensión, conjunto de personas que se ofrecen voluntarias para realizar algo»

En la situación actual de desmantelamiento progresivo de los ejércitos nacionales de servicio obligatorio creados a principios del siglo XIX, confiamos en que la acepción 3 acabe suplantando a las otras y que en el siglo XXI deje de ser una extensión del «concepto militar». No obstante, el concepto militar de «voluntario» goza aun de primacía, porque lleva aparejado la fuerza de los mitos «nacionalistas» y la mística de los ritos de paso e iniciación: todavía en la década de los 90, seguía siendo una práctica habitual en muchos ejércitos «probar la vocación de los voluntarios», sometiéndoles a toda clase de torturas y vejaciones, vulgarmente llamadas «novatadas».

Por ejemplo, en España la ley 6/96 de 15 de enero reconoce que la acción voluntaria se ha convertido hoy en uno de los instrumentos básicos de actuación de la sociedad civil en

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ André Mance, E. *A Revolução das Redes. A colaboração solidaria como uma alternativa pós-capitalista à globalização actual*, Editora Vozes, São Pablo, Brasil, 2000.

el ámbito social. La acción voluntaria es aquella que se desarrolla con predominio del voluntariado, es decir, la acción en la que los recursos voluntarios son claramente mayoritarios respecto a los recursos remunerados. Como ejemplo, basta recordar las movilizaciones ciudadanas que se han producido hace dos años en nuestro país con motivo de una catástrofe ecológica como el hundimiento del *Prestige*. Con motivo de la reacción cívica que empujó a miles de ciudadanos hacia las costas gallegas para suplir con su esfuerzo cívico la vergonzosa ausencia del poder político, los más optimistas están hablando ya de la nueva “*revolución social*” del voluntariado. Pero lo que la catástrofe del “*Prestige*” ha sacado a la luz es más bien la profunda *transformación* de las sociedades, que se ha gestado silenciosamente en el mundo a lo largo de la década de los noventa, y que en España venía debatiéndose bajo varios títulos: “déficit democrático”, “sociedad civil”, “voluntariado”, etc.

En otro lugar me he referido a todo esto con más detalle. Sin embargo, todavía es temprano para valorar si las respuestas ciudadanas que observamos a propósito del hundimiento del *Prestige* o en las redes de solidaridad brasileña, etc., en la que los voluntarios y sus organizaciones parecen haber tomado la delantera a la actividad política de gobernantes significan un cambio real en profundidad en el concepto de solidaridad o si se trata de meras reacciones sentimentales por proximidad. Tal vez seas prematuro hablar de *empoderamiento colectivo*, como una nueva forma de organización ciudadana para definir el concepto de *participacion politica* en el siglo XXI, pero quizás no lo sea para atisbar en estos fenómenos, cada vez más numerosos a finales del siglo XX y del XXI, la existencia de una *nueva fase de la solidaridad en Europa*. Si este es el caso, ¿cuál es el núcleo sobre el que se funda este último giro, si ya no es ni la horda primitiva, ni tampoco el estado nacional?

En este escrito he tratado de poner en evidencia cuatro cosas que tienen que ver con una nueva fundamentación biológica y no sentimental de la solidaridad.

1.- Que, si el *núcleo duro* de la solidaridad tiene la naturaleza biológica que postulamos, más que una *expresión de un sentimiento efímero* (Adam Smith, Darwin, Rorty) nos hallamos ante la expresión de un *impulso capaz de trascenderse a sí mismo* a medida que va evolucionando (Maturana, Varela, etc.).

2.- Que si existe tal núcleo, resulta fácil deducir la existencia de una *cooperación voluntaria* de naturaleza social en las primeras fases de desarrollo de los grupos humanos que darían cuenta no sólo de las *vinculaciones afectivas*, traducibles en términos de ayuda mutua o de *solidaridad mecánica* (Durkheim) entre los grupos, etnias y pueblos primitivos, sino de la supervivencia de estas mismas *reacciones de proximidad* en la actualidad, tanto en lo que se refiere a las distintas formas de compasión, como en un cierto sentido natural de la justicia, como en la aceptación de cierto sentido de la equidad en los intercambios de bienes y servicios.

3.- Que, durante la larguísima fase de la *solidaridad secundaria, estatal u orgánica*, además de ciertas dialécticas vinculadas a la división del trabajo y a la propiedad privada, o entre libertad e igualdad, habrían fraguado sistemas normativos, usos y costumbres sociales, cuyas inercias burocráticas habrían sido una fuente inagotable de conflictos sociales y de reformas, cuya *deconstrucción filosófica* es preciso acometer con tiempo y paciencia.

4.- Que, por último, en la era de la globalización estamos asistiendo a un nuevo tipo de *solidaridad relacional*, que identificamos en Europa con la aparición y fortalecimiento de una *ciudadanía que ejerce su libertad de manera desinteresada* en cada uno de los espacios y sectores sociales en cuyo tejido social se halla involucrada, y que en el mundo de los excluidos parece ir conformando *redes tupidas de colaboración solidaria* que se auto-afirman ideológicamente como una alternativa sistemática al propio sistema capitalista.

El vínculo entre la *solidaridad relacional* de la ciudadanía europea y las *redes de colaboración solidaria* es, sin embargo, todavía bastante frágil y superestructural, pues parece fiar su éxito al incremento exponencial del voluntariado en los últimos tiempos. Ahora bien, como he subrayado en otra parte, el término «voluntario» goza de un significado mucho más general, pues se refiere a todo aquello «que se hace por espontánea voluntad y no por obligación y deber». El Tesoro de Covarrubias, que es el diccionario español más antiguo (1611), llama voluntario a «lo que se hace de grado»⁶².

Y, aunque la existencia de actos voluntarios es una condición necesaria para que haya «voluntariado», no es una condición suficiente para incoar una nueva fase de desarrollo en el concepto de solidaridad. No basta apelar al tiempo para consolidar la solidaridad relacional. Tienen que existir, además, organizaciones capaces de canalizar los actos de solidaridad. ¿Cómo es eso posible?

Sólo si (y esta es mi conclusión provisional) existe algo así como un *núcleo duro de impulsos solidarios de naturaleza biológica*, cobraría fuerza el argumento de que resulta posible *trascender la ciudadanía nacionalista* más allá de las inercias burocráticas, como se intenta en Europa, *trascender el impulso al lucro* como único motor de la producción, el consumo la distribución que propugna el mercado capitalista, por una colaboración solidaria que promociona el bienestar de todos y el intercambio equitativo, incluyendo a las poblaciones marginadas del trabajo y del consumo.

Finalmente, sólo si hay un *fundamento biológico universal* cabe esperar que florezcan formas convivenciales capaces de trascender el localismo y el parroquialismo de las formas elementales de la solidaridad entre los iguales. Porque es cierto que son necesarias las

⁶² Covarrubias, Sebastian de.: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. 1611. Ed. de Martín de Riquer Horta. Barcelona. 1943 reed. Barcelona, Alta Fulla, 1987, p 1012.

organizaciones para que haya «voluntariado» y pueda evitarse el «voluntarismo». El voluntarismo es la doctrina que pone la voluntad por delante de la razón y por encima del entendimiento. Como quiera que la voluntad es una potencia ciega, la filosofía tradicional vigente en Europa de forma oficial consideraba una ley de la naturaleza que la voluntad estuviese sometida a la razón. Es vieja y sana doctrina cristiana que la voluntad es siempre perversa y mala consejera. De acuerdo con esto, la voluntad sólo se justifica cuando sigue- si no los dictados de Dios, al menos los de la institución que le representa. De esta manera la voluntad deja de ser «capricho» propio (voluntarismo), y cobra un nuevo «sentido», una «razón de ser» que es la que le confieren los fines supraindividuales de la organización.

Cuando hoy se habla de *solidaridad relacional* como una nueva fase, es importante desligarla tanto del trabajo voluntario «religioso» y del trabajo «militar» de los ejércitos nacionales. El término «solidaridad» ha tenido y puede tener significados muy distintos, incluso contrarios, dependiendo del contexto y de los usuarios. Pero la relación de ciudadanía ejercida de manera desinteresada que exigen los nuevos tiempos obliga a vincular la «solidaridad» con la «participación».

Los países que forman la Unión Europea se autodefinen como un espacio de seguridad, en el que imperan regímenes democráticos y donde se salvaguardan los derechos humanos. La democracia se define precisamente como un sistema en el que todos los individuos tienen una efectiva «participación» en las decisiones colectivas y en el «poder». Aunque tal «participación» se restrinja muchas veces al mero control indirecto de los equipos de gobernantes a través del mecanismo del voto, la mejora política de los regímenes democráticos, pasa por el incremento del nivel de participación de los ciudadanos en las decisiones que les afectan.

Pero la participación es un proceso y no un hecho aislado. La aparición y el fortalecimiento de las ONGs forma parte de ese proceso a nivel mundial. Sin embargo, el principal mecanismo de reparto de poder es la descentralización gubernamental mediante la que se permite que las comunidades afectadas ejerzan una influencia cada vez mayor sobre aquellas cuestiones que les afectan directamente. Ahora bien, como nos recuerdan los informes del PNUD, no bastan la descentralización (que puede conferir más poder a las regiones más ricas y a las élites locales) ni las ONGs (cuya labor tiene dimensiones mas bien reducidas a escala mundial) para asegurar una mayor participación popular. Una auténtica participación requiere, además, cambios psicológicos de mentalidad, transformaciones sociales y mutaciones económicas. Cambios psicológicos, porque la participación exige interés y entrega de los «participantes» a las tareas en las que toman parte. Allport por ejemplo distingue entre dedicación a ciertas actividades, que puede hacerse con indiferencia o incluso con disgusto y «a la fuerza», de la auténtica participación, en la que queda

comprometida la personalidad del sujeto. Sólo si hay algo así como un núcleo duro de la solidaridad en sentido biológico, no tropezaría la participación con obstáculos insalvables.

Oviedo, Noviembre de 2005



Presentación

Pasar los días razonando acerca de la virtud, examinarse a sí mismo y a los demás, porque no es digna de vivirse una vida sin examen. Así se expresaba Sócrates, según escribe Platón.

La filosofía está siempre presente en la educación y la educación no podrá desarrollar las capacidades intelectuales y morales del educando sin filosofía, porque faltaría el examen crítico de las situaciones, que despierta a quienes se están formando y les hace responsables de sus propios pensamientos y decisiones, liberando sus mentes para actuar libremente.

Argumentar con rigor y críticamente proporciona competencias para pensar y tal estilo sólo puede ser útil en cualquier disciplina académica. ¿Acaso no pensamos todavía? Con Heidegger, a los treinta años de su muerte, contestaremos que no, o, al menos, no lo suficiente. Es cierto que todas las disciplinas pueden enseñarnos a pensar, pero es especialmente en la filosofía donde tiene lugar *preferentemente* el pensamiento, por haber sido cultivado desde el primer momento de su proceso de desarrollo. Actualmente el pensamiento se distorsiona y se dificulta cada vez más, de ello tenemos múltiples experiencias. Por eso hay que integrar la filosofía en la educación, porque sólo la acción de pensar puede contribuir a cambiar las cosas.

De esto vamos a tratar aquí, modestamente, y a ello invitamos a los lectores, si quieren acompañarnos. Procuraremos proceder de forma plural y diversa, tanto en la selección de los temas como en las autorías que deseen colaborar. La sección queda abierta y sólo proclama una autoridad, la razón. Cualquier cuestión relacionada con el contenido de esta presentación tendrá cabida en el mantenimiento de estas páginas. Sean bienvenidas todas las conjeturas posibles.

La filosofía renacida de sus cenizas. El Anteproyecto de la L.O.E.

Julián Arroyo. Madrid

El PSOE ganó las elecciones del mes de marzo del año 2004. Su llegada al Gobierno en el segundo trimestre del mismo año supuso para la situación de la Filosofía en la Secundaria nuevas y preocupantes zozobras, que, probablemente no quedarán superadas, definitivamente, a lo largo del proceso de aprobación de la Ley Orgánica de Educación (L.O.E).

De momento, los cambios comienzan con gran celeridad, siguiendo la inveterada costumbre española de que al cambiar el Gobierno de signo casi todo será puesto muy pronto del revés. Tal proceder –en el fondo malo, aunque se haga siempre con la intención de mejorar la educación- trae a todos de cabeza. No es que no sea explicable, que sí lo es, ya que suele ocurrir que el partido de la oposición de turno nunca está de acuerdo con lo que hace el que gobierna, por lo que en su programa electoral anuncia la derogación de determinadas leyes cuando alcance el poder. Lo que denota la incapacidad probada para conseguir un pacto de Estado que garantice la estabilidad básica e imprescindible de la educación. Por muchas lamentaciones que quepa hacer, las cosas están como están y los partidos políticos no son capaces de entenderse en lo esencial.

En mayo de 2004 el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) pone en marcha sus proyectos programáticos, uno de los cuales es el educativo, mediante un Decreto, de 25 de mayo 2004, que frena la reforma educativa anterior, la Ley Orgánica de Calidad de Educación (L.O.C.E). Esta ley entró en vigor en el mes de enero de 2003, teniendo previstas sus aplicaciones a partir del curso 2004-5.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

10002 REAL DECRETO 1318/2004, de 28 de mayo, por el que se modifica el Real Decreto 827/2003, de 27 de junio, por el que se establece el calendario de aplicación de la nueva ordenación del sistema educativo, establecida por la Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación.

La Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación, establece en su disposición adicional primera que el Gobierno, previa consulta a las comunidades autónomas, aprobará el calendario de aplicación de dicha ley orgánica y que éste tendrá un ámbito temporal de cinco años a partir de la entrada en vigor de la ley. De conformidad con esta disposición, se dictó el Real Decreto 827/2003, de 27 de junio, por el que se establece el calendario de aplicación de la nueva ordenación del sistema educativo, establecida por la Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación. En dicho texto se fijó el calendario temporal de dicha aplicación, que abarca desde las medidas que ya se han iniciado durante el presente año académico (BOE núm. 130 Sábado 29 mayo 2004 19925) 2003-2004 hasta las que deban iniciarse, finalmente, en el curso 2007-2008.

No obstante, diversas circunstancias hacen aconsejable, sin menoscabo de la vigencia de la Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, que el Gobierno proceda, en el ejercicio de las atribuciones que le encomienda la propia ley, a un reajuste parcial del calendario de aplicación establecido en el referido real decreto.

Por un lado, hay comunidades autónomas que han manifestado encontrarse ante dificultades importantes para hacer frente a parte de las exigencias del desarrollo de la ley, así como para la adopción de otras medidas necesarias para la implantación del nuevo sistema en los plazos establecidos en el Real Decreto 827/2003, de 27 de junio. De no ser tenidas en cuenta dichas circunstancias ni atendidas las demandas planteadas, se podrían producir problemas para una eficaz gestión del servicio de la educación y para el funcionamiento del sistema educativo, por lo que es conveniente diferir a cursos posteriores la aplicación de algunas de las medidas previstas por el Real Decreto 827/2003, de 27 de junio.

Por otro lado, la voluntad hecha pública por el Gobierno de la Nación de instar en los próximos meses ante las Cortes Generales la modificación de determinados contenidos de la Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, hace aconsejable asimismo, y siempre al amparo de la flexibilidad que le otorga la referida disposición adicional primera, no forzar en este momento la aplicación de ciertos aspectos de la ley que podrían ser la causa de una situación de inseguridad e inestabilidad nada aconsejables en un servicio como el de la educación. De esta forma, será posible abrir un periodo de reflexión y consulta con los sectores de la comunidad escolar y con las Administraciones educativas, en pro del consenso deseable en toda reforma educativa que, en caso contrario, podría verse obstaculizado.

En el proceso de elaboración de este real decreto han sido consultadas las comunidades autónomas y han emitido informe el Consejo Escolar del Estado y el Ministerio de Administraciones Públicas.

En su virtud, a propuesta de la Ministra de Educación y Ciencia, de acuerdo con el Consejo de Estado y previa deliberación del Consejo de Ministros en su reunión del día 28 de mayo de 2004,

D I S P O N G O:

Artículo único. Modificación del calendario de la nueva ordenación del sistema educativo.

El calendario de la nueva ordenación del sistema educativo, establecido por el Real Decreto 827/2003, de 27 de junio, queda modificado en los siguientes términos:

Uno. Queda diferida al año académico 2006-2007 la aplicación de las medidas previstas para el año académico 2004-2005 en los artículos 2, 5, 9, 15.1, 15.3, 15.4, 15.5, 15.7 y disposición adicional segunda del Real Decreto 827/2003, de 27 de junio.

Dos. Queda diferida al año académico 2007-2008 la aplicación de las medidas previstas para los años académicos 2005-2006 y 2006-2007 en los artículos 6, 7 y 9 del Real Decreto 827/2003, de 27 de junio.

Tres. Se aplicarán a partir de los años académicos establecidos por el Real Decreto 827/2003, de 27 de junio, todas las previsiones contenidas en éste distintas de las incluidas en los apartados anteriores.

Cuatro. La referencia que se hace en la disposición transitoria primera, Enseñanzas de religión, del Real Decreto 827/2003, de 27 de junio, a los años académicos 2004-2005 y 2005-2006 se amplía a los años académicos 2006-2007 y 2007-2008.

Cinco. Sólo las Administraciones educativas que hubieran anticipado al curso 2003-2004 la implantación de la educación preescolar podrán realizar dicha implantación en cursos posteriores. En este supuesto, los posibles conciertos, convenios o subvenciones aplicables a los centros de primer ciclo de educación infantil se referirán a las enseñanzas de educación preescolar.

Disposición adicional única. Aplicación de normas de desarrollo de la Ley 10/2002, de 23 de diciembre.

La aplicación de lo dispuesto en los Reales Decretos 828/2003, de 27 de junio, por el que se establecen los aspectos educativos básicos de la Educación Preescolar, 829/2003, de 27 de junio, por el que se establecen las enseñanzas comunes de la Educación Infantil, 830/2003, de 27 de junio, por el que se establecen las enseñanzas comunes de la Educación Primaria, 831/2003, de 27 de junio, por el que se establece la ordenación general y las enseñanzas comunes de la Educación Secundaria Obligatoria, y 832/2003, de 27 de junio, por el que se establece la ordenación general y las enseñanzas comunes del Bachillerato, queda condicionada a los nuevos plazos establecidos en este real decreto para la entrada en vigor de las etapas respectivas, salvo en lo que se refiere a las medidas sobre evaluación, promoción y obtención del título de Graduado en Educación Secundaria Obligatoria, anticipadas y ya en vigor de acuerdo con lo establecido en la disposición adicional primera del Real Decreto 827/2003, de 27 de junio.

Disposición final primera. Título competencial.

Este real decreto, que se dicta al amparo de lo dispuesto en el artículo 149.1.1.a y 30.a de la Constitución Española, de la disposición adicional primera.2 de la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación, y en virtud de la habilitación que confiere al Gobierno la Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación, en su disposición adicional primera, tiene el carácter de norma básica.

Disposición final segunda. Habilitación para el desarrollo normativo.

Corresponde al Ministro de Educación y Ciencia, sin perjuicio de lo que dispongan las comunidades autónomas en el ámbito de sus competencias, dictar cuantas disposiciones sean precisas para el desarrollo y ejecución de lo dispuesto en este real decreto.

Disposición final tercera. Entrada en vigor.

El presente real decreto entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el «Boletín Oficial del Estado».

Dado en Madrid, a 28 de mayo de 2004.

JUAN CARLOS R.

La Ministra de Educación y Ciencia,
MARÍA JESÚS SAN SEGUNDO GÓMEZ DE CADIÑANOS

CUADRO 1: RETRASO DE LA APLICACIÓN DEL CALENDARIO

Pues bien, el citado Decreto retrasa tales aplicaciones dos años, hasta el curso 2006-7, con el propósito de preparar, mientras tanto, otro proyecto educativo nuevo. Apenas da tiempo a desarrollar, por parte de las editoriales, los diseños curriculares aprobados, cuando ya se anuncia un borrador de nueva ley. Hay algún que otro desconcierto y casi hasta cierta rebelión en algunas Comunidades Autónomas afectas al Gobierno anterior, que promovió la L.O.C.E., pero al final no queda otro remedio que aceptar la legalidad.

La ministra de Educación, María Jesús San Segundo, ofrece dos *razones* para rechazar la L.O.C.E.: a) haber sido aprobada sin consenso político suficiente, ni respaldo social; b) la falta de participación de la comunidad educativa, lo que ha producido importantes divisiones. De aquí que su propósito sea producir una nueva ley con acuerdo y consenso social y político, que ofrecerá una estabilidad mayor. Queda, pues, justificado el retraso desde la perspectiva de poder construir en esos dos años otro proyecto educativo distinto, con nueva metodología y una presentación diferente en todos sus aspectos, con las matizaciones que puedan hacerse, que, sin duda, serán variadas de acuerdo con las lecturas e interpretaciones que cada individuo o institución hagan de este proyecto. Naturalmente, aquí sólo se tendrán en cuenta en líneas generales para contextualizar la posición educativa del Ministerio.

Presentación del plan a las Comunidades

La presentación de los planes del Ministerio a la sociedad comienza lanzando un breve guión de 15 puntos que remite a las comunidades educativas para que puedan aportar opiniones. Lo cierto es que el documento no hace más que indicar una serie de puntos en los que se resumen los asuntos de mayor interés, pero realmente no hay ni el más mínimo desarrollo de ninguno. Sin embargo inciden en los aspectos de la ley anterior que serán objeto de modificación posteriormente.

Los cambios en la Ley de Calidad

1. El carácter educativo de la educación infantil. La introducción temprana de la lectura y los idiomas.
2. Prevención de las dificultades de aprendizaje. El rendimiento en la educación primaria.
3. La incorporación de los alumnos a la educación secundaria.
4. La atención a la diversidad de los alumnos sin exclusiones.
5. El rechazo de algunos jóvenes a la educación obligatoria. El éxito y el fracaso social y escolar.
6. El bachillerato especializado y formativo: modalidades y título. El acceso a la educación superior y a la vida activa.
7. El acceso a las tecnologías de la información y la comunicación.
8. Valores democráticos y educación ciudadana.
9. La enseñanza de las religiones.
10. La formación profesional y las necesidades de cualificación. El reto de las nuevas profesiones y la movilidad de los ciudadanos.
11. Las conexiones entre las distintas etapas, ciclos y enseñanzas.
12. Educar a todos entre todos. Sociedad, madres y padres, profesores y alumnos.
13. El reconocimiento social de la compleja tarea docente. La aportación decisiva de los profesores en la formación de los jóvenes.
14. Los centros sostenidos con fondos públicos y el servicio público de la educación.
15. Autonomía organizativa de los centros educativos. Dirección.

CUADRO 2: BORRADOR DE LOS PRÓXIMOS CAMBIOS

En 15 puntos, algunos de una sola línea, se diseña un primer borrador de la nueva ley. Comienzan con la *educación infantil*, que debe tener carácter educativo específico y no meramente asistencial.

En la *educación primaria* se han de detectar las dificultades para el aprendizaje, atendiéndolas adecuadamente y orientando el rendimiento. Desde este tramo educativo hay que inculcar hábitos, poniendo todos los medios para obtener las bases necesarias que permitan un buen rendimiento ahora y en el futuro.

El futuro es la continuación de la formación en la etapa de *educación secundaria*, a la que se promociona desde la primaria. Importa una buena atención a la diversidad producida en la secundaria, que se considera obligatoria para la totalidad de los estudiantes. Es evidente que existen alumnos que rechazan esta enseñanza, lo que constituye un fracaso escolar y también social. Probablemente se encuentren aquí las mayores dificultades del sistema educativo, por lo que merece necesariamente una dedicación especial por parte de la administración educativa. Además, esta educación obligatoria se extiende hasta los 16 años y se considera imprescindible que se titulen en

la etapa la totalidad, si es posible, para lo que habrá que emplear cuantos medios sean necesarios, garantizando así el derecho a la educación.

El *bachillerato* es también una etapa formativa, pero ya especializada, de aquí que se establezcan modalidades en ella. El título es un aval necesario para acceder a la educación superior, o a la vida laboral, a través de módulos profesionales. Se prestará atención a las tecnologías de la información y la comunicación, que serán necesarias para la incorporación a la vida laboral, primero, e imprescindibles como recursos para la especialización universitaria, después.

Viene luego el capítulo de los *valores*, la educación ciudadana y la enseñanza de las religiones. No se olvida este amplio universo de actitudes, que pueden tener, igualmente, una línea de información objetiva y cultural, además de la formación correspondiente. Es un capítulo importante que debe ser atendido en cualquier proyecto educativo por su incidencia individual y de convivencia social.

En cuanto a la *formación profesional* se dirige particularmente a la cualificación de los estudiantes para poder ejercer la vida activa en un puesto de trabajo. Habrá que atender especialmente a las nuevas profesiones que van surgiendo para las que se necesitan especialistas. Se indica en este ámbito la situación de movilidad que se produce entre trabajadores y empresas.

Todo este mapa de enseñanzas ha de estar vinculado entre sí para sacar el mayor provecho. Se necesitan *conexiones* entre ellas de modo que no se rompa la idea de sistema educativo.

Se compromete a toda la sociedad en el sistema, porque el éxito educativo depende en buena parte del reconocimiento social del mismo. Expresamente se cita a padres, profesores y alumnos, que ha sido siempre el triángulo clásico componente de la educación. Todos son necesarios en el mundo educativo, de aquí el énfasis de la expresión “*educar a todos y entre todos*”, cuyo sonido puede ser armonioso en una enseñanza de calidad.

Por último, se indica la importancia de la *tarea docente* y los *centros educativos*. El trabajo docente tiene que gozar del reconocimiento de la sociedad para que sea relevante. La formación de los jóvenes depende en buena parte del profesorado. Los estudiantes se encuentran en los centros educativos durante muchas horas diarias en las que desarrollan su trabajo, que implica esfuerzo y empeño por aprender. El Estado tiene que ofrecer un servicio público de educación en el que el derecho de los estudiantes

quede garantizado y se adquieran las líneas culturales que en cada época se consideren socialmente imprescindibles. Tales centros verifican los aprendizajes, mediante las pruebas y controles adecuados que fundamenten y prestigien el título oficial correspondiente. A estos centros se les dota de autonomía para organizar y gestionar, estando liderados por una dirección administrativa y pedagógica, que deberá impulsar y estimular a los distintos equipos de trabajo para extraer de ellos todas las posibilidades que contienen.

De los breves comentarios a los puntos citados, me parece que puede deducirse que se encuentran ya en el documento las líneas maestras de lo que más tarde se convertirá en un nuevo proyecto educativo, cuya materialización será la próxima ley del sistema educativo español. Aquí hay un simple borrador, necesario en el proceso emprendido para que vayan siendo asumidos los contenidos por la totalidad de los interesados en esta materia.

Además, se lanza la idea de que existen cuatro leyes, con distintos contenidos aún en vigor: LODE (1985), LOGSE (1990), LOPEG (1995) y LOCE (2001). A esto hay que añadir los respectivos desarrollos de las distintas administraciones. La intención es derogarlas, refundiéndolas en una sola. ¿Por qué la refundición? Cada una de ellas atiende a distintos aspectos de la educación: derecho a la educación, contenidos y organización del sistema, participación, evaluación y gobierno de los centros, calidad de la educación. Se trata de cuestiones básicas que deben permanecer, siendo recogidas en un texto único. Se fija una fecha indicativa para todo esto: los finales del 2005. Como indicativa, previsiblemente se superará en meses, pero la referencia obliga a no excederse de estos tiempos.

Propuesta para el debate

Seguidamente al documento anterior, aparece un nuevo documento en el que los 15 puntos se van concretando. El título recoge el contenido del punto 12, que se concreta en *Una educación de calidad para todos y entre todos*. Publicado por el Ministerio con fecha de 2004, contiene seis epígrafes en 14 capítulos, más prólogo, presentación e introducción. Concluye con un anexo que recoge datos estadísticos. En total alcanza las 167 páginas. No es este el lugar para su análisis detallado, sólo recogeré lo fundamental de sus contenidos para dar cuenta de la lógica del proceso emprendido.

En cuanto al *contenido* de los seis capítulos, trata de educación infantil (a la que denomina “temprana”) y de la primaria, en la que hay que tener muy en cuenta la presentación de los problemas de aprendizaje. Son éstos los que pueden marcar ya las desigualdades posibles. Luego viene la secundaria obligatoria con la diversidad de alumnos que plantean la búsqueda de soluciones distintas. Se indica que la sociedad del siglo XXI requiere el dominio de idiomas y tecnologías de la información y comunicación. Bachillerato y Formación Profesional completan el cuadro educativo.

De otra parte están los valores y la educación ciudadana, el tema del profesorado y los centros (“cada centro, un universo de posibilidades”).

Hay que resaltar la consideración de la educación en un plano muy positivo, la necesidad de alcanzar “el mayor consenso posible” y la valoración del profesorado, al que considera “factor esencial de la calidad educativa”. Su objetivo inmediato es promover el debate sobre los distintos bloques, con diferente nivel de desarrollo, quedando unos muy precisos y otros en generalidades. Además, establece un calendario de actuación: el debate social hasta finales de 2004, presentación de las conclusiones y propuestas hasta febrero de 2005, entrada de la ley en el Parlamento y su aprobación (inicio del curso 2005-6) y desarrollo normativo durante el curso 2005-6, para aplicar la reforma en el curso 2006-7.

Respecto a las disciplinas filosóficas, hay una primera sorpresa en cuanto a la Ética de cuarto de Secundaria. Se trata de la presentación de una nueva área de *Educación para la ciudadanía* (EpC), que se impartirá en el último curso de la etapa de Primaria, en un curso de cada uno de los ciclos de Secundaria y en uno de Bachillerato. Pues bien, lo que se dice expresamente es que tal materia “incorporará los actuales contenidos de ética” (*Una educación para todos y entre todos*. MEC 2005, página 99). Como a renglón seguido aparece que se impartirá también en uno de los cursos de bachillerato, la alarma empezó a sonar doblemente.

De una parte, desaparecía la Ética. De la otra, más de uno pensó si ocurriría algo similar con la Filosofía de uno de los cursos de bachillerato, puesto que la EpC se encomendaba al profesorado de Ciencias Sociales y de Filosofía. ¿Acaso incorporaría también algunos de los contenidos de Filosofía de primero de Bachillerato? Pues podría ser, aunque no se hacía ninguna aclaración expresa, que la EpC de Bachillerato tocara tangencialmente a la Filosofía y la modificara sustancialmente. Parecía descabellado, pero no imposible: había sonado la primera alarma. Del contenido de la EpC sólo se indica que sistematizará los valores democráticos en las distintas etapas.

Hay que dejar claro con rotundidad, por si no lo estuviera, que EpC no es Ética; por tanto, los contenidos de ésta no pueden ser incorporados en aquélla, ni mucho menos ser subsumidos en ella. La Ética pertenece a la tradición filosófica, mientras que Ciudadanía no corresponde a esta tradición. Que existan raíces, fundamentos y contextos con posibilidad de ser compartidos indica que el universal es la Ética, mientras que Ciudadanía puede ser una de sus aplicaciones posibles. Es evidente que los valores democráticos sólo caben en esta institución, cuya etimología la hace proceder del mundo griego, en el que, además, se desarrollaron unas buenas prácticas con argumentaciones de corte lógico y conceptualizaciones rigurosas. Esto sucedió en la *polis*, en cuyo suelo nació la posibilidad de tomar la palabra (*isegoría*) en la Asamblea para defender las opiniones propias, porque los ciudadanos griegos gozaban de iguales derechos (*isonomía*), conforme a las leyes. Éstas garantizaban igualmente su libertad y seguridad, defendiéndolas como si fuesen las murallas de la ciudad. Así convivían en libertad y disponían de una identidad que les hacía sentirse orgullosos ante el mundo, considerándose objeto de envidia.

Todo esto conforma un entramado de raíces culturales desde las que se comprenden bien ideas como racionalidad, libertad, igualdad, identidad, respeto a las opiniones, tolerancia social, entrega a la patria, etc. De aquí procederán muchos de los contenidos de la materia Ciudadanía, pero ni su fundamentación, ni el tratamiento de los mismos, ni sus recursos legitimadores pueden ser igual. En cualquier caso, sólo desde la Ética y la tradición filosófica podremos analizar qué son estos conceptos y lo que contienen, resultando inaceptable racionalmente su asunción crítica desde la convencionalidad. Así que no tiene sentido que Ciudadanía asuma los contenidos de la actual Ética, sino que es todo lo contrario, si es que queremos dar a nuestras prácticas de convivencia alguna perspectiva teórica, junto con el rango histórico que, sin duda, poseen. Una equilibrada dosis de rigor conceptual y de conocimiento de la historia eliminará confusas identificaciones, que, además de falsas, resultan peligrosas para la democracia misma. Por tanto, el *planteamiento* de esta materia es manifiestamente mejorable.

Además, su *presentación* ha sido torpe. ¿A quién le puede caber en la cabeza que introducir una determinada materia sólo sea posible mediante el desplazamiento de otra? Todavía más, porque al profesorado que impartirá la materia que se elimine le consuelan diciéndole que impartirá otra, probablemente con las misma horas. Esto se llama desnudar a un santo para vestir a otro y la respuesta será algo así como la exigencia de que me dejen a mi santo vestido. ¿Que quieren introducir a otro? Háganlo

en buena hora, pero no me toquen la tradición en la que me he formado, domino y me gusta trabajar. Mientras tanto, quedense con su nuevo santo, todo para ustedes, que les aproveche. No se trata, pues, de que la materia Ciudadanía constituya un problema en sí. Su naturaleza no es el problema, sino su encaje curricular, justamente.

La cuestión del encaje no es baladí, como veremos cuando se traslade la dificultad al planteamiento de las materias en el Bachillerato. Puede aceptarse la necesidad de una conexión más eficaz entre las vías académicas y las materias, pero nuevamente la dificultad estará en la exigencia de encontrar hueco cuando se propongan introducir alguna nueva materia, por ejemplo. Y eso es precisamente lo que ocurre ahora.

De momento, si entre el número de materias comunes quieren respetarse las actualmente vigentes, como mínimo, ¿cómo abrir hueco a dos nuevas, la ya conocida EpC y otra de *Formación científica*? Así se hace constar: “Actualmente este bloque de asignaturas comunes del bachillerato no incluye ninguna materia de carácter científico. La propuesta que ahora se presenta incorpora una nueva materia común destinada a profundizar en el conocimiento de las bases científicas que deben integrar la formación cultural de los alumnos de este nivel en toda sociedad moderna y desarrollada” (*Una educación para todos y entre todos*. Madrid, MEC 2005, página 77). He aquí otro problema añadido. Si no se quieren aumentar materias, ni tampoco la extensión temporal del tramo bachillerato, alguna tendrá que ceder parte de su espacio curricular a las dos nuevas. Y en este caso, ¿a quién le tocara la china? Con semejantes sospechas el profesorado de Filosofía, o, al menos, buena parte del mismo, empezó a estar sobre ascuas, considerando que cualquier solución podría ‘tocarle’ tangencialmente. A la espera del siguiente documento ministerial, que confirmara o rebatiera tales suposiciones, gran parte del profesorado de filosofía se preparaba para lo peor. ¿Acaso no existían razones para ello? Claro que sí, el precedente de la LOGSE y su minoración de la Filosofía no se podían olvidar. ¿Tienen miedo de la filosofía los gobiernos socialistas? ¿Les molesta, quizás?

Mientras continuaba el proceso de reforma de la ley anterior los hechos se mostraban tozudos. En todo caso, era preciso permanecer a la expectativa de los próximos acontecimientos.

El Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación

Con fecha de 30 de marzo de 2005 el Ministerio de Educación y Ciencia saca el *Anteproyecto* de su próxima ley, que ahora es bautizada como *Ley Orgánica de Educación (L.O.E.)*. En 118 páginas, seis títulos, incluyendo los correspondientes capítulos y disposiciones finales, se van desarrollando los contenidos de la Propuesta de Debate, una vez que se produzca la participación en la discusión de la misma.

También de esto ofrece el MEC una documentación amplia con los informes enviados de forma individual e institucional. Titulado como *Informe del debate*, el documento recoge en 154 páginas las respuestas a las propuestas del Ministerio que se han debatido durante “cinco meses” (*Informe del debate*. MEC, Madrid 2005, página 6). La página 14 ofrece una tabla de los documentos recibidos de las distintas instituciones. Además, la valoración completa de los participantes, con aportaciones escritas, sale detalladamente en el Apéndice de las páginas 139 a 151.

TABLA 1 DOCUMENTOS RECIBIDOS

Comunidades Autónomas: 48

Consejos Escolares del Estado y de las Comunidades Autónomas: 5

Consejos Escolares y de las Comunidades Autónomas. Informes de las organizaciones representativas: 26

Instituciones. Universidades: 15

Instituciones. Ayuntamientos: 2

Instituciones. Partidos políticos: 8

Otras instituciones, asociaciones y colectivos: 37

Comunidad Educativa. Centros educativos y Centros de Apoyo al profesorado: 66

Comunidades Educativas. Asociaciones, colectivos, sindicatos de profesores y otros profesionales: 42

Comunidades educativas. Asociaciones de padres, asociaciones de estudiantes y titulares de centros: 19

Aportaciones individuales: 39

Total de documentos recibidos: 304

Cartas, faxes, correos: 46.000

CUADRO 3: DOCUMENTOS RECIBIDOS EN EL DEBATE

Lo que disparó todas las alarmas en relación con la Filosofía fue el artículo 34 del Anteproyecto sobre la organización del bachillerato. En el punto 7 se establecen las materias comunes entre las cuales aparece la Filosofía en la modalidad b, pero no en las otras dos. Resultó sorprendente concebir a la Filosofía como materia común,

reduciéndola a una sola modalidad. En este caso no es fácil entender el concepto de ‘común’.

Artículo 34. Organización.

1. Las modalidades del bachillerato serán las siguientes:

- a) Artes
- b) Ciencias y Tecnología
- c) Humanidades y Ciencias Sociales

7. Las materias comunes del bachillerato serán las siguientes:

Ciencias para el mundo contemporáneo (en las modalidades a y c).

Educación física.

Educación para la ciudadanía.

Filosofía (en la modalidad b).

Historia de España.

Lengua castellana y literatura y lengua cooficial, si la hubiere, y su literatura.

Lengua extranjera.

CUADRO 4: ORGANIZACIÓN DE LAS MATERIAS FILOSÓFICAS EN EL ANTEPROYECTO

La siguiente sorpresa fue la propuesta de *Ciencias para el mundo contemporáneo* para las modalidades a y c. Otra vez esta materia nueva se colocaba como sustituta de la Filosofía.

Ya teníamos, pues, a la Ética integrada en Ciudadanía y eliminada, por tanto, a costa de ella. Ahora sucedía otro tanto con la Filosofía a cargo de *Ciencias para el mundo contemporáneo*. En cambio, la materia de Ciudadanía quedaba planteada sin encajar en ninguna de las que se encontraban en el bachillerato. Claro que se desconocía el lugar exacto en que se cursaría. Cabía situarla en 2º de Bachillerato, como propuso entonces Peces-Barba, el rector de la Universidad Carlos III, en su artículo “La educación en valores, una asignatura imprescindible” (EL PAÍS 22 de noviembre de 2004). Quizás lo hizo así para dotarla de ese sustrato de solemnidad que perfuma la totalidad de su artículo y que concluye con este colofón final, bien retórico: “Sólo con ser capaz de poner en marcha esta iniciativa el Gobierno habría justificado la legislatura”.

También es posible que se convenciera pronto el Rector de su equivocación, fruto de la falta de conocimiento de lo que es 2º de bachillerato, donde la principal preocupación de los estudiantes es la Selectividad, quedando todo lo demás al margen. Igualmente se equivocaba el jurista, en mi opinión, al exigir un profesorado reclutado *ad hoc* y especializado en esta línea. La Ciudadanía carece de fundamentación teórica fuera del suelo imprescindible de la tradición filosófica. Por otra parte, creo que este paso no lo ha dado nunca el catedrático de Filosofía del Derecho que es Peces-Barba.

Como consecuencia de esta propuesta de materias comunes en el *Anteproyecto* y su organización, la Filosofía quedaba seriamente tocada. Todos los medios de comunicación coincidieron en que la Filosofía era objeto de una drástica reducción, que a lo sumo tendría, a cambio, cierta compensación horaria. Paralelamente comenzaba a cobrar mucha importancia la asignatura de Ciudadanía, que el MEC impulsaba ayudado por los denominados expertos. Definitivamente, parecía que la filosofía de primero de Bachillerato, que siempre había tenido un peso específico aquí, quedaba en una presencia casi en forma testimonial.

A partir del segundo trimestre del año 2005 el malestar del profesorado de filosofía se hace manifiesto en la práctica totalidad de foros disponibles, llegando el clamor hasta el Ministerio, que se vio obligado a neutralizarlo con relativo éxito al principio, aunque sin convencer definitivamente. En el mes de mayo la protesta cobró especial intensidad en una concentración ante el MEC, el día 12, en la que se leyó el siguiente Comunicado:

SRA. MINISTRA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

DÑA. MARÍA JESÚS SAN SEGUNDO GÓMEZ DE CADIÑANOS

Los representantes de La Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI), ante las propuestas del Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación (L.O.E.), que afecta severamente al papel de la filosofía en la enseñanza secundaria, queremos manifestar:

NUESTRO MÁS ROTUNDO RECHAZO A LA SUPRESIÓN DE ÉTICA, FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO MATERIAS COMUNES DE LA ESO Y DEL BACHILLERATO, según las siguientes consideraciones:

1. Constituye una ficción jurídica, cuando no una contradicción en los términos, considerar a la filosofía como materia común para la modalidad b (Art. 34.7), pues si es sólo para una modalidad no es común, y si es común necesariamente tendrá que serlo para todas las modalidades. Y si efectivamente deja de ser común (*de facto*) entonces a la filosofía se le está negando el carácter de materia que contribuye “*a la formación general de los alumnos*”, relegándola a ser una materia de modalidad orientada a la formación especializada y “*hacia la actividad profesional*” (Art. 34.6), justamente lo que no es ni puede ser bajo ningún concepto la filosofía.

2. Si atendemos a los principios generales y a los objetivos del Bachillerato (Arts. 32 y 33), resulta inexplicable tanto la reducción de la Filosofía sólo a la modalidad b (Ciencias y Tecnología), como su eliminación en las modalidades a (Artes) y c (Humanidades y Ciencias Sociales). No sólo, en este último caso, por la contradicción de suprimir una materia que forma parte constitutiva del tronco curricular de una modalidad del Bachillerato, sino, además, por la paradójica reducción de la Filosofía cuando se aspira a formar ciudadanos que eduquen su libertad, que interpreten con sentido crítico y capacidad reflexiva el mundo en que vivimos. Sencillamente, no podemos entender que un buen número de estudiantes puedan realizar el Bachillerato sin cursar la asignatura de Filosofía

3. Consideramos que en el Bachillerato la Filosofía (tanto la Filosofía I, o filosofía temática, como la Historia de la Filosofía) ha cumplido y cumple perfectamente las funciones que se le quieren dar tanto a la ‘*Educación para la Ciudadanía*’ (EpC) como a esa otra supuesta

nueva materia que se quiere implantar: '*Ciencias para el Mundo Contemporáneo*' (CMC). Puesto que la filosofía, en cuanto crítica, moral, social y política incorpora ya desde antiguo esos contenidos, así como los de confrontación de los saberes críticos (ciencia y filosofía) con los saberes acríticos (mito, magia, religión, etc.), y los de formación y estructura del pensamiento científico (teoría de la ciencia). No haber observado esto es sencillamente una muestra de desconocimiento curricular indigna de las autoridades competentes, si no ya un proyecto deliberado de supresión de la filosofía, y de los profesionales de la misma, en las enseñanzas medias.

4. Consideramos además que el valor de la filosofía como formadora se incrementa en esta etapa, toda vez que la importancia concedida a las denominadas áreas instrumentales decrece o tendría que decrecer (y si no fuese así habría que revisar los planes de estudios y los sistemas de evaluación de las etapas anteriores, hinchados de carga horaria y de horas de apoyo y refuerzos varios en lengua y matemáticas). En estas edades los bachilleres ya son lo suficientemente capaces, o tendría que serlo, de realizar las operaciones básicas. Es preciso, por tanto, avanzar más en su formación, profundizando en la comprensión de los distintos 'discursos' que están presentes en la sociedad, lo que se consigue con la reflexión crítica acerca de las distintas 'ideas' que sobrevuelan el cosmos social, tal y como reconocía el Real Decreto del Currículo 1179/1992.

5. En consecuencia, y por todo lo arriba apuntado, FESOFI CONSIDERA QUE PARA CUMPLIR CON LOS OBJETIVOS DE FORMACIÓN INTEGRAL DE NUESTROS BACHILLERES ES IMPRESCINDIBLE SEGUIR MANTENIENDO LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO MATERIAS COMUNES Y OBLIGATORIAS EN TODAS LAS MODALIDADES DEL BACHILLERATO COMO EL MODO MÁS ADECUADO DE POTENCIAR EL ESPÍRITU CIUDADANO QUE SE PRETENDE IMPLANTAR EN LA LOE.

6. No podemos aceptar, tampoco, la desaparición de la Ética, que incluye en sus contenidos la educación para la ciudadanía a través de los valores que inspiran la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Constitución Europea y la Constitución Española y que recoge los temas transversales, que actualmente solo tienen como garantía esta asignatura. Entendemos, entonces, que debe potenciarse la Educación para la Ciudadanía, pero ello sólo es posible desde los presupuestos filosóficos que aporta la Ética. Son los profesores de Filosofía quienes tienen la formación adecuada para ello y quienes vienen realizando esta labor profesional desde hace años. LA CREACIÓN DE UN ÁREA DE ÉTICA ESPECÍFICA EN LA ESO ADSCRITA A LOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFÍA Y LA POTENCIACIÓN DE LA CARGA HORARIA DE LA MISMA ÉTICA, REPARARÍA ASÍ UNA INJUSTICIA HISTÓRICA Y GARANTIZARÍA LA CALIDAD EN LA EDUCACIÓN DE NUESTROS ALUMNOS QUE AHORA SE DEMANDA.

7. Por todo lo cual y en aplicación de la legislación vigente, FESOFI considera oportuno que se tengan en cuenta estas consideraciones para la elaboración de la futura Ley Orgánica de Educación que el Gobierno del Estado pretenda elaborar.

Atentamente,

FESOFI (Federación de Sociedades de Filosofía)

Presidente: Antonio Jiménez García, de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF)

Vicepresidente: Luis María Cifuentes Pérez, de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPFI)

Tesorero: Enrique Ujaldón Benítez, de Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia (SFRM)

| |
|---|
| Secretario: Emilio Jorge González Nanclares, de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), |
| Vocal: Mateu Cabot Ramis, de la Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB) |
| Vocal: Rosa María Rodríguez Ladreda, de la Asociación Andaluza de Filosofía (AAFi) |
| Vocal: Francisco Sánchez Sahorí, de la Sociedad de Filosofía de Castilla-La Mancha (SFCM) |

CUADRO 5: CARTA DE FESOFI A LA MINISTRA DE EDUCACIÓN

El intento de calmar los ánimos corrió a cargo del Secretario General de Educación, Alejandro Tiana, que mantuvo un encuentro con la *Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI)*, a quien consideró interlocutora para las negociaciones. Aseguró que no tenía ninguna intención de acabar con la Filosofía, sino distintos criterios para organizarla, de los que había que hablar. Uno de los criterios que barajaba era mantener la Filosofía para todas las modalidades del Bachillerato (así quedaría expresamente eliminado el paréntesis del *Anteproyecto*) en un curso, mientras que en el otro se impartiría EpC, también a cargo de los filósofos. Esto no eliminaba la Filosofía de uno de los cursos, dado que en Ciudadanía se recogerían contenidos de Filosofía moral y política.

Por otra parte, la ministra San Segundo declaraba el 16 de mayo que las Humanidades se iban a reforzar. Días después, el propio presidente Rodríguez Zapatero se comprometía ante los rectores en tal refuerzo, señalando expresamente que no se reduciría la Filosofía. Mientras tanto, la Conferencia de Decanos de Filosofía empezó a divulgar una carta dirigida a la ministra de educación, en la que vertían términos duros. Consideraban a la LOE como fuente de todos los males humanísticos, señalaban la “drástica disminución” de la filosofía entre las materias comunes de bachillerato y el diseño de la defunción de la filosofía, con lo que los bachilleres se verían privados de la posibilidad de una “crítica razonada de los conceptos que se hallan en la trastienda de nuestro pensamiento”.

CARTA DE LA CONFERENCIA DE DECANOS

A LA MINISTRA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

De un tiempo a esta parte nuestro país vive inmerso en un estado de reforma educativa permanente. Unas leyes son sustituidas por otras a tal velocidad, que antes incluso de que lleguen a aplicarse ya están siendo derogadas. Si el Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación, recientemente presentado por el Ministerio que Usted dirige, es en efecto tramitado con alguna diligencia, podrá aspirar a convertirse en la tercera Ley aprobada en quince años. No sería de extrañar, por tanto, que se hiciese popular el dicho: "dura menos que una Ley de Educación". Por eso precisamente ha sido tan bien recibida la promesa que en su día hizo el Presidente del Gobierno de promover un gran pacto nacional en materia educativa.

Hay, sin embargo, un obstáculo que a nuestro juicio le impide al citado Anteproyecto ser una buena propuesta para ese gran pacto que todos deseamos, y que no quisiésemos ver malogrado una vez más. Probablemente no sea el único, ni quizás el de mayor importancia, por más que para nosotros se trate de algo primordial. Pero tenga por seguro, Señora Ministra, que si nos atrevemos a importunarla y a llamarle la atención sobre este asunto es por su alcance verdaderamente público, por lo mucho que para todos está en juego, pues pocas cosas le son tan necesarias a la ciudadanía como el que haya ciudad. Y ese obstáculo tiene que ver precisamente con la drástica disminución de la Filosofía entre las materias comunes u obligatorias de las distintas etapas de nuestra Educación Secundaria.

De la Educación Secundaria Obligatoria desaparece por completo la materia de Ética, que actualmente es obligatoria en toda España para todos los alumnos de su último curso. En el Bachillerato, que actualmente consta solamente de dos escasísimos años, y que cuenta con una materia común y obligatoria de Filosofía en cada uno de ellos, presente en todas sus modalidades, este Anteproyecto de Ley la consigna tan solo a una de las tres modalidades, la de Ciencias y Tecnología. Nos preguntamos por qué. Naturalmente, no se da en el Anteproyecto ninguna explicación de estas decisiones, pero de lo dicho en su preámbulo y en otras partes del mismo parecen desprenderse dos concepciones muy difíciles de compartir.

En primer lugar, se concibe la Filosofía como una suerte de "complemento cultural" para los alumnos del Bachillerato Científico-tecnológico, del que no estarán necesitados quienes cursen las modalidades de Artes y de Humanidades y Ciencias Sociales, que sí habrán menester en cambio de un "complemento científico", la novedosa materia que el Anteproyecto denomina *Ciencias para el mundo Contemporáneo*. De llevarse adelante esta propuesta, y a falta de ulterior desarrollo, nuestros bachilleres, unos más que otros ciertamente, se verán privados de la ocasión propicia para una sustantiva formación filosófica, para la crítica razonada de los conceptos que se hallan en la trastienda de nuestro pensamiento, para la discusión con las doctrinas sobre las que se asienta nuestra propia cultura y cuya historia es uno de los instrumentos principales con que contamos para entender la identidad europea. Perderán la oportunidad de comprender cómo, gracias a la abstracción y a la argumentación, se abre esa distancia respecto de las tradiciones, la vida social, los valores y las ideologías que es condición indispensable para su posterior reappropriación crítica y meditada, de modo que a partir de unas culturas puede surgir algo así como la ciudad: ese lugar privilegiado en que se produce el reconocimiento mutuo de los ciudadanos como personas libres y responsables. Se verán privados de ese momento de reflexión hacia el que todo el sistema educativo habrá estado conduciéndolos en vano, ese momento en que los mismos educandos se hallen en condiciones de juzgar no solo sus propios prejuicios, sino también los de sus educadores y, ¿cómo no?, los prejuicios de la mismísima Ley de Educación. No podremos decir que son demasiado jóvenes para escrutar con ojo crítico la sociedad en que han crecido y de la que, quiéranlo o no, son herederos; pero no les habremos dado los instrumentos imprescindibles para discernir y juzgar. Por eso entendemos que la disminución o eliminación de la Filosofía implicará una pérdida sustantiva en la formación de nuestros bachilleres, que se compadece mal con las necesidades

educativas más profundas de nuestro país y con lo que creemos entender como el espíritu de este anteproyecto de Ley.

Por otra parte, sus autores piensan, según parece, que ciertos objetivos importantes de la Educación, relacionados con el ejercicio de la libertad y de la ciudadanía, se alcanzan mejor con una asignatura de corte jurídico que con una materia de inspiración filosófica. Una prueba de ello es que se introducen al menos tres años (dos en la ESO y al menos uno en el Bachillerato) de una asignatura completamente nueva con el nombre de Educación para la Ciudadanía, de la que nada se sabe a ciencia cierta. Sin embargo, una materia de Filosofía Práctica se distingue claramente de otras en las que predomine un enfoque histórico o jurídico, sin que ello implique que la asignatura de Filosofía sea mejor que las demás ni más necesaria, sino tan solo que no pueden sustituirse las unas por las otras. Estamos convencidos de que un país que pretende educar a sus jóvenes para el ejercicio de la libertad no puede limitarse a transmitir valores o inculcar creencias, por muy compartidas que sean y por convenientes que resulten para la paz civil, sino que necesita fomentar en ellos el desarrollo de un pensamiento autónomo, racional, crítico, con una sólida base científica y de dominio lingüístico, así como acostumbrado a la discusión y a la argumentación dialéctica. Y en esa tarea tiene la Enseñanza Filosófica un papel muy preciso que cumplir, en el que no puede ser sustituida, tanto como ella misma no puede sustituir a otras enseñanzas.

Por todo ello, en fin, solicitamos de nuestras autoridades educativas que reconsideren el citado Anteproyecto y promuevan un amplio consenso por lo que respecta a las normas por las que ha de regirse nuestro sistema educativo. Así como que en el texto de la Ley Orgánica se mantenga la Ética como materia común en el cuarto curso de la E.S.O. y la Filosofía como materia común y obligatoria para todos los alumnos, de todas las modalidades del Bachillerato y de toda España, en sus dos cursos.

La Conferencia de Decanos de todas las Facultades en que se imparte la Licenciatura de Filosofía quiere expresarle que puede contar con toda su colaboración para aportar mejoras al Anteproyecto de Ley en beneficio de nuestro sistema educativo.

Comunicarle también que, habiendo conocido este escrito, se suman al mismo la “Sociedad Académica de Filosofía”, la “Sociedad de Lógica y Filosofía de la Ciencia” y la “Sociedad de Ética y Filosofía política”, que presiden los Profesores Vicente Sanfélix, Eulalia Pérez Sedeño y Roberto Rodríguez Aramayo respectivamente.

Reciba un cordial y respetuoso saludo.

Juan Manuel Navarro Cordón

Decano de la Facultad de Filosofía de la U.C.M.

Presidente de la Conferencia de Decanos de Filosofía

CUADRO 6: CARTA DE LA CONFERENCIA DE DECANOS DE FILOSOFÍA A LA MINISTRA DE EDUCACIÓN

Para aclarar todo este desasosegante panorama el Ministerio recibió, en primer lugar, a los representantes de la *Federación de Sociedades de Filosofía*, con quienes, finalmente redactó un Comunicado conjunto, fruto de los acuerdos alcanzados por mayoría, puesto que la *Asociación Andaluza de Filosofía* no quiso firmar. Por tales acuerdos se consiguió que en 2º curso de Bachillerato quedara la Historia de la Filosofía como materia común y que en 1º se mantuviera “una presencia común de la Filosofía”, dando importancia aquí a los contenidos de filosofía social, moral y política. De este modo quedaría prolongada así la EpC de la E.S.O. Además, el Ministerio se comprometió a estudiar la petición de cambio de nombre de la EpC como Ética-cívica. También, la exigencia de conservar el nombre de Filosofía en 1º de Bachillerato. Quizás

para concretar todo esto, si fuera necesario, se dejaba la puerta abierta a nuevos contactos en breve.

COMUNICADO CONJUNTO DEL MEC Y LOS REPRESENTANTES DE LA FEDERACIÓN DE SOCIEDADES DE FILOSOFÍA

El Secretario General de Educación del Ministerio de Educación y Ciencia, Alejandro Tiana, se ha reunido en el día de hoy con los representantes de la Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI) para avanzar en los acuerdos sobre el tratamiento de la Filosofía en la nueva ley educativa que prepara el Gobierno.

Los acuerdos alcanzados por mayoría implican que habrá una presencia común de la Filosofía en primero de Bachillerato, con énfasis en los contenidos de Filosofía Social, Moral y Política, de manera que, a juicio del MEC, permita prolongar, dándole continuidad, la prevista Educación para la Ciudadanía de la ESO. El Ministerio se ha comprometido a proponer una denominación para la nueva materia que integre ambas perspectivas.

También ha garantizado la existencia de una materia común de Filosofía en segundo de Bachillerato, con la denominación de Historia de la Filosofía.

Por otra parte, FESOFI ha solicitado la revisión de la denominación del área de Educación para la Ciudadanía como Educación Ético-cívica, petición que el Ministerio se ha comprometido a estudiar.

FESOFI reclama todo el ciclo de Educación Ético-Cívica en la secundaria. Asimismo, pide que la Filosofía de primero de Bachillerato conserve su nombre. El Ministerio se ha comprometido a estudiar ambos temas, aunque ha expresado reservas sobre el primero.

En breve ambas partes volverán a tener contactos.

La Asociación Andaluza de Filosofía no suscribe estos acuerdos.

CUADRO 6: COMUNICADO CONJUNTO MEC-FESOFI

FESOFI salió satisfecha de la reunión, que contó, además, con la presencia de María F. Santiago Bolaños, filósofa y asesora en Moncloa de la Presidencia del Gobierno, que, sin duda, contribuyó a la buena relación y entendimiento de las dos partes.

Sin embargo, el Comunicado llenó de estupor al profesorado de a pie, porque veían una importante ambigüedad calculada en el contenido de la expresión “una presencia común de Filosofía”. Se creía que el Ministerio había colocado un gol a la Federación y que mantenía todas las cartas en su poder, en cuanto a la integración de materias, denominación y horarios. Había conseguido también algo muy importante:

ralentizar las protestas y apagar los fuegos, ya que el Comunicado conjunto demostraba que hubo un acuerdo con FESOFI.

Los foros de Internet se llenaron de mensajes, en los que muchas veces ardía la visceralidad y el desahogo catártico de muchos profesores. No se aceptaban los acuerdos firmados y se produjo una fuerte contestación en una campaña de rechazo de la L.O.E. o, más precisamente, del *Anteproyecto* y lo que posiblemente vendría después. ¿Realmente el Gobierno daba “marcha atrás en la reducción de la filosofía en el bachillerato”, como rezaba el titular de algún periódico? ¿Verdaderamente los filósofos habían malinterpretado el espíritu de la norma, acogiéndose solamente a su literalidad, como decía Tiana? Según el Secretario General de Educación la voluntad del Ministerio era que la Filosofía fuera asignatura de modalidad en el Bachillerato de Artes y en el de Humanidades y Ciencias Sociales, con una carga lectiva mayor que la que corresponde a las materias comunes, pero esto no se recogería en la ley sino en los Reales Decretos de desarrollo. Por tanto, no tenía sentido la polémica, ya que la Administración pensaba en un tratamiento mejor para la Filosofía. Siendo esto posible, nadie se fiaba de semejantes intenciones.

La segunda reunión fue con la Conferencia de Decanos de Filosofía del Estado, acompañados de representantes de la *Sociedad Académica de Filosofía*, la *Sociedad de Lógica y Filosofía de la Ciencia* y la *Sociedad de ética y Filosofía Política*. ¿Qué pasó en esta reunión? Parece que los representantes de la Universidad llevaban cosas muy modestas y precisas, pero no menos importantes. Simplemente pidieron que el Ministerio concretara las ambigüedades acerca de Filosofía y Ética. A lo que el Secretario General de Educación contestó que estaban estudiando el nombre de estas asignaturas y que no era la intención del Ministerio reducir *drásticamente* la presencia de la Filosofía en el Bachillerato. Por tanto, no quiso o no pudo concretar los aspectos que quedaron abiertos en la reunión con FESOFI. Sólo trataba de aclarar las cosas, porque se entendió mal la intención del *Anteproyecto*, al quedarse únicamente con la literalidad en lo concerniente a la Filosofía. Ante lo cual no es extraño que esta Conferencia informara a la prensa de la “incapacidad del Ministerio para concretar nada y de que ocultaba el futuro de la filosofía”.

REUNIÓN CON EL MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE LA CONFERENCIA DE DECANOS Y SOCIEDADES UNIVERSITARIAS DE FILOSOFÍA

- Fecha de reunión: 9 de junio de 2005
- Lugar: Ministerio de Educación (Alcalá, 34, 4^a Planta)
- Participantes: Ministerio de Educación: Alejandro Tiana (Secretario General) y José Luis Pérez Iriarte (Director General) Conferencia de Decanos: Juan M. Navarro Cordón (Presidente) Sociedad Académica de Filosofía, Eugenio Moya (Secretario) y Gerardo López (tesorero) Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia: Alfredo Marcos y Jesús Zamora (Vocales Junta Directiva) Sociedad Española de Ética y Filosofía Política: Roberto Rodríguez Aramayo (Presidente) y Antonio Valdecantos (Secretario)
- Objeto de la reunión: Presencia de las disciplinas filosóficas en la LOE.

REIVINDICACIONES DE FACULTADES Y PROFESORES UNIVERSITARIOS DE FILOSOFÍA

La Conferencia de Decanos y las Sociedades de Filosofía universitarias solicitaron del Ministerio:

1. Ser reconocidos como interlocutores tanto en el actual proceso de discusión del anteproyecto de la LOE como en posteriores desarrollos legislativos curriculares de las materias filosóficas.
2. Reconocer los acuerdos de la FESOFI con el Ministerio respecto a la Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato como materia común a todas las modalidades de Bachillerato.
3. Introducir en la tabla de materias comunes que aparece en la LOE una materia común que podría denominarse Filosofía teórica y práctica o Filosofía y ciudadanía en la que se integrarían contenidos filosóficos de carácter sistemático, plural y representativos de la actividad filosófica (antropología, epistemología, lógica, metafísica, ética, filosofía política) que ofrecerían un fundamento o justificación teórica a una educación para la ciudadanía, que incorporaría aspectos sociales, morales y políticos más positivos o concretos, como continuación a los contenidos abordados en la ESO. La fórmula que se le propuso iría en la línea de los contenidos constitucionales que se establecieron desde el curso 1979/80 en el antiguo 3º de BUP y que impartieron los profesores de Filosofía; esto es, 3h (Filosofía) + 2h (Educación para la ciudadanía)

Esta fórmula, que podría ser variable, pero garantizando la carga lectiva total de la actual Filosofía I, la entendíamos posible en la medida en que la Religión no figuraba en la tabla de materias comunes y la tutoría lectiva, que actualmente se realiza en 1º de bachillerato, podría ser trasladada a 2º de Bachillerato, un curso que requiere más orientación vocacional. Cabrían otras fórmulas como reducir la carga lectiva de la asignatura optativa de 1º.

4. Reconvertir la Educación para la Ciudadanía de 4º de ESO en Ética cívica, como materia que, desde un punto de vista filosófico moral, daría continuidad a la Educación para la Ciudadanía de 2º de ESO, con un mínimo de 2 horas lectivas.
5. Adscribir con exclusividad a los profesores de Filosofía las materias filosóficas referidas en los puntos anteriores.

RESPUESTAS DEL MINISTERIO

1. Reconoce el interés legítimo de los Decanos y Sociedades presentes en participar en el debate y futuro desarrollo curricular.
2. Compromiso de hacer explícito en la tabla de materias comunes algo que no podía comprobarse en la literalidad del anteproyecto: que la Filosofía sería cursada por todos los bachilleres, unos como materia común y otros como obligatoria de modalidad. O sea, que aparecerá Filosofía como materia común.
3. Firme decisión de dar continuidad en 1º de Bachillerato a la Educación para la ciudadanía. Y, aunque reconoce que habrá en ella presencia de la filosofía (aspectos morales y políticos), no cree que decisiones en el sentido propuesto de 3+2 puedan hacerse ahora y sin tener en cuenta los intereses también legítimos de otras especialidades afectadas.
4. Compromiso de estudiar una denominación para la Educación para la ciudadanía de 4º de ESO que haga visible la presencia de los contenidos de la actual ética de 4º y compromiso de adscribirla a los profesores de filosofía.
5. Ningún compromiso sobre exclusividad. Este es un problema que, según Tiana, no puede discutirse ni reflejarse más que en el desarrollo legislativo de la LOE.

VALORACIÓN DE LOS REPRESENTANTES DE LOS DECANOS Y SOCIEDADES UNIVERSITARIAS

Aunque reconocemos como positiva la predisposición del Ministerio a la interlocución con todos los implicados en una Ley que no puede desconectarse del resto de sistema educativo y, por tanto, de la Universidad y sus titulaciones, entendemos que el Ministerio se muestra demasiado ambiguo a la hora de clarificar su propuesta para las materias filosóficas. Es más, aunque insiste en lo desafortunado de la redacción del anteproyecto de LOE y afirma que nunca ha sido la intención del equipo ministerial “reducir drásticamente” la filosofía en la enseñanza secundaria, no niega que vaya a reducirla (sin adverbios) y se limita a decir que la presencia (una palabra que repite una y otra vez) de la filosofía será “más o menos equivalente a la actual”.

Debemos expresar y hacer pública, por tanto, nuestra preocupación, pues entendemos que el Ministerio da por satisfechas las reivindicaciones del colectivo filosófico con la introducción de una Historia de la filosofía común. Más aún, creemos que, de no corregir sus intenciones, al final el Ministerio se limitará:

1. A quitar el paréntesis actual en la tabla de materias comunes. O sea, donde dice en la LOE “Filosofía (sólo para la opción b)” dirá “Filosofía”, dejando sin determinar si la extensión de esa denominación es idéntica a “Historia de la Filosofía”. De hecho, el silencio siguió a nuestra propuesta de que en esa tabla apareciesen explícitamente: “Filosofía y ciudadanía” e “Historia de la Filosofía”, para dejar claro que el Ministerio no quiere reducir la presencia de las materias filosóficas en el Bachillerato.
2. A introducir una Ética para la ciudadanía (con ese u otro nombre parecido) en 1º de bachillerato, asignada a profesores de Filosofía, pero no en exclusiva, porque en la temática de esa materia se incluirían contenidos no sólo filosóficos, sino políticos y jurídicos. Vemos, por tanto, como una posibilidad que la Educación para la ciudadanía sirva para dar entrada en el bachillerato (como ya sucedió con la Economía) a materias que hoy se imparten en las facultades de Derecho o Ciencias Políticas, lo que nos parece muy bien siempre que no sea a costa de las que se imparten en la de Filosofía. Entendemos que el lugar de esas disciplinas está, en todo caso, en las materias obligatorias u optativas de la submodalidad del Bachillerato de Ciencias Sociales.

3. A mantener una Ética Cívica, asignada a profesores de Filosofía, pero no exclusivamente, con el pretexto de que también esos profesores (junto a los de historia) podrían también impartir la Educación para la ciudadanía de 2º de ESO.

En definitiva, frente a otras interpretaciones recientes (y con el deseo de comprobar finalmente nuestra equivocación), vemos con real y clara preocupación la continuidad de las materias actuales de Filosofía en la enseñanza secundaria obligatoria y bachillerato, así como la repercusión que esa reducción tendrá no sólo para las salidas profesionales de futuros titulados de Filosofía, sino también para el mismo ejercicio de la Filosofía en España.

Madrid, 9 de Junio de 2005

CUADRO 7: EUNIÓN MEC-CONFERENCIA DE DECANOS Y VALORACIÓN DE SUS REPRESENTANTES

Se recoge también la valoración de la reunión que ofrecía la Universidad de Valladolid a los profesores de la zona:

"El día 9 se celebró en el MEC una reunión a la que asistieron representantes de varias asociaciones filosóficas (Sociedad Académica de Filosofía, Sociedad de Lógica y Filosofía de la Ciencia y Sociedad de Ética y Filosofía Política), además de un representante de los 22 centros universitarios en los que se imparte la titulación de Filosofía. La representación del Ministerio estaba encabezada por Alejandro Tiana, Secretario General de Educación. La reunión fue formalmente muy cordial. Tiana escuchó largamente nuestra exposición, no escatimó tiempo ni esfuerzos en sus explicaciones. Lo que le planteamos fue la necesidad de avanzar a partir del compromiso asumido con FESOFI (pretendímos siempre ser muy respetuosos con la tarea hecha por los colegas de FESOFI, y trabajar de modo que pudiésemos complementarnos). Es decir, dábamos por bueno el compromiso, y estimábamos que había que avanzar más en los puntos que quedaban abiertos, aquejados de ambigüedad e imprecisión. En esta línea, le pedimos precisiones sobre las materias filosóficas que quedarían en 4º de la ESO y en 1º de bachillerato (dando ya por hecho que la Historia de la Filosofía de 2º se mantiene). No obtuvimos ninguna precisión ni ningún compromiso concreto al respecto. Reiteradamente sostuvo que no estábamos en el momento adecuado para plantear estas cuestiones y que ya se verían posteriormente. Ante la falta de concreción optamos por la pregunta más abstracta de si el MEC se comprometía, así en abstracto, a mantener la presencia actual de las materias filosóficas en la ESO y el Bachillerato. Tampoco obtuvimos aquí ningún compromiso, sino únicamente la vaga declaración de que no está en la intención del Ministerio reducir drásticamente la presencia de la filosofía. En ningún momento mostró interés por emitir un comunicado conjunto tras la reunión ni siquiera por pactar una nota de prensa."

CUADRO 8: VALORACIÓN DE LOS REPRESENTANTES DE LA UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

En cuanto a la valoración de ambas reuniones, lo peor que nos puede pasar es que se den divisiones y enfrentamientos entre Sociedades, en lugar de mantener una firme posición de unidad, que aseguraría las concepciones sobre la situación final de la filosofía, principal y único objetivo por el que trabajar. El reflejo de las intervenciones y participación en los foros tampoco permite asegurar la defensa unitaria de la

filosofía, que es lo que debía aproximarnos a todos en las respectivas posiciones, aunque subsistan las diferencias personales propias de cada uno.

Sin embargo, hay un hecho esperanzador por parte de las dos líneas representativas de la filosofía, la que podemos considerar universitaria y la más propiamente de secundaria. Se trata de la reunión conjunta de las mismas el 21 de junio de 2005 para acordar la configuración de la filosofía en la Secundaria y exigir la terminación de la indefinición del MEC.

Reunidos el martes 21 de junio representantes de las siguientes Instituciones y Sociedades de Filosofía:

- Conferencia de Decanos de Facultades de Filosofía (D. Juan Manuel Navarro Cordón).
- Federación de Sociedades de Filosofía:

D. Antonio Jiménez García, (Presidente), de la AHF

D. Luis María Cifuentes (Vicepresidente), de SEPFI

Dña Rosa M^a Rodríguez Ladreda (Vocal) de la AFFI.

- Sociedad Académica de Filosofía (D. Gerardo López Sastre).

- Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia (Dña Eulalia Pérez Sedeño).

- Sociedad de Ética y Filosofía Política (D. Antonio Valdecantos)

Han acordado que la presencia de la Filosofía en el marco de la LOE debe quedar configurada de la siguiente manera:

- “Ética Cívica” en 4º de ESO.
- “Filosofía” como materia común y obligatoria en 1º de Bachillerato.
- “Historia de la Filosofía” como materia común y obligatoria en 2º de bachillerato.

Así como que todas estas materias serán adscritas al Departamento de Filosofía.

Consideramos que sólo hay una cierta indefinición por parte del MEC en lo que se refiere a los contenidos de “Filosofía” de 1º de Bachillerato. En este punto estimamos que los mismos deben ser claramente filosóficos, entre los cuales están cuestiones de filosofía moral, social y política, además de las igualmente necesarias y fundamentales lógico-epistemológicas, antropológicas y ontológicas. Consideramos que los contenidos referidos son los que en la tradición europea aportan los fundamentos críticos y dialógicos para la educación de una ciudadanía cívica y democrática.

Dado que el MEC ha mantenido diversas reuniones con estas Sociedades e Instituciones sin haber expresado una respuesta suficientemente clara respecto a todas estas cuestiones, solicitamos del MEC una pronta respuesta a todo lo expresado en este escrito.

Fdo: Juan Manuel Navarro Cordón

Fdo: Luis María Cifuentes

Fdo. Antonio Jiménez García

Fdo: Rosa M^a Rodríguez Ladreda

Fdo: Gerardo López Sastre

Fdo: Eulalia Pérez Sedeño

Fdo. Antonio Valdecantos

CUADRO 9: CONFERENCIA DE DECANOS-FESOFI

Esta posición definitiva es la que FESOFI quiere llevar al Ministerio en una reunión que solicitan de urgencia, dado que el 1 de julio en Mérida se presenta a la consideración del Consejo de Ministros el Proyecto de Ley.

ESTIMADO SR. SECRETARIO DE ESTADO DE EDUCACIÓN

Desde la Federación de Sociedades de Filosofía (FESOFI) le pedimos tenga a bien concedernos, a la mayor brevedad posible, la entrevista que por su parte se comprometió a darnos en el comunicado que firmamos conjuntamente: "**En breve ambas partes volverán a tener contactos**". Máxime cuando según informaciones sindicales de reciente aparición "*En la reunión de la Mesa Sectorial celebrada en el día de ayer 13 de junio, el Ministerio de Educación informó a las organizaciones sindicales de las modificaciones que han introducido en el anteproyecto de Ley Orgánica de Educación (LOE) tras el debate realizado y las propuestas que han recibido de las distintas organizaciones de la comunidad educativa*". Si ya tienen las modificaciones cerradas, ¿por qué no se nos ha llamado, convocado, reunido, etc. para darnos respuesta a las cuestiones que habían quedado abiertas? Urge por tanto una reunión de forma inmediata (la semana que viene a más tardar). En la que le pedimos que nos conteste con claridad y sin ambigüedades a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Cuál es el nombre final que va a tener en el Proyecto de LEY, que se someterá a la consideración del Consejo de Gobierno el día 1 de julio en Mérida, la materia de filosofía de primero de bachillerato?
- 2) ¿Cuál es el nombre final que va a tener en el Proyecto de LEY, que se someterá a la consideración del Consejo de Gobierno el día 1 de julio en Mérida, la supuesta materia del área de Educación para la Ciudadanía de 4º de la ESO?
- 3) ¿Se va a cambiar en el Proyecto de LEY, que se someterá a la consideración del Consejo de Gobierno el día 1 de julio en Mérida, el nombre del área de Educación para la Ciudadanía de la ESO, por el de Educación Ética Cívica
- 4) ¿Significa "presencia común" de las materias de filosofía en el bachillerato que estas serán comunes a todas las modalidades del bachillerato?
- 5) Y última, puesto que en su reciente entrevista con la mesa sectorial de las organizaciones sindicales informó a éstas de las modificaciones que se habían introducido en el Anteproyecto de la LOE, ¿sería tan amable de facilitarnos una copia de las mismas, o al menos, de aquellos puntos que afectan a nuestras reivindicaciones?

Con ello no queremos sino aclarar las dudas que aún permanecen y que en estos momentos de indecisión están generando e incrementando la sensación en nuestro colectivo, y en nosotros mismos, de que el comunicado conjunto con Vds. no fue sino papel mojado, y en este sentido nos resultaría difícil impedir que dicho colectivo se siga movilizando y manifestando en su contra.

Atentamente y esperando que consideren la pertinencia de estas consideraciones, esperamos respuesta inmediata de su parte.

Emilio Jorge González Nanclares, Secretario de FESOFI

CUADRO 10: FESOFI A SECTARIO GENERAL DE EDUCACIÓN

El mismo día 1 en Mérida, estando presentes un conjunto de Asociaciones de Filosofía, se publicó el siguiente comunicado:

Reunidos en la Ciudad de Mérida, el día 1 de Julio de 2005, a propósito del Consejo de Ministros celebrado en esta ciudad, algunos representantes y miembros de:

Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx)

Plataforma de Profesores de Filosofía de Extremadura

Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF)

Plataforma Asturiana en defensa de la Filosofía

“Ad hoc”. Asociación por el estudio de la Filosofía

Asociación Andaluza de Filosofía (AAFI)

Plataforma de Profesores y Estudiantes de Filosofía de Sevilla.

Sociedad de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI

Concentrados desde la 10,30 hasta 12 horas en el emplazamiento del Teatro y Anfiteatro Romanos, acto al que asistió la Delegada del Gobierno en Extremadura Dña Carmen Pereira, a la que se le hizo entrega de un dossier con los comunicados y manifiestos de todas las Sociedades y Plataformas Filosóficas presentes hemos acordado:

1. Exigir que este gobierno haga realidad la promesa de legislar en materia de Educación mediante pacto y consenso, por lo que **reclamamos un Pacto por la Educación**.

2. Reclamar la estabilidad de las materias filosóficas tal y como se ha estado negociando, de: Ética en ESO, Filosofía I en 1º de Bachillerato y Filosofía II (Historia de la Filosofía) en 2º de Bachillerato.

3. Solicitar la Comunicación Oficial de la postura ministerial ante estas cuestiones.

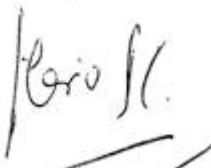
4. Que se tengan en cuenta a los colectivos implicados, en calidad de negociadores e interlocutores, a la hora de concretar los Reales Decretos que desarrollarán la L.O.E

Por todo ello, manifestamos la determinación de defender nuestras reivindicaciones, dentro de una unidad de criterios de acción a escala nacional.

Firmado.

Por la SAF

Por la Plataforma Asturiana



Por “AD HOC”

Por la AFEX



Por la AAFI

Por la Plataforma Sevillana



CUADRO 11: ASOCIACIONES DE FILOSOFÍA EN MÉRIDA

Además, ya se sabe que verano es el periodo vacacional y que el Proyecto tenía la previsión de pasar, probablemente, a finales de julio al Parlamento. Es aquí donde podría quedar solventado definitivamente el polémico tema de la presencia de la filosofía en la Secundaria.



Los Moralistas

Sección dirigida por Alfonso Fernández Tresguerres

Jean de la Bruyère (1645-1696)

Por Alfonso Fernández Tresguerres

Jean de la Bruyère (1645-1696), nació, según unos, en Dourdan, y según otros en París. En todo caso, eso debió tener lugar a finales de julio o principios de agosto de 1645 (sabemos que el día 7 de ese mes y año fue bautizado en París). Realiza estudios de Derecho en Orleáns, donde se licencia el año 1665. En 1673 ocupa el cargo de Trésorier de France (tesorero real) en Caen (Normandía). En 1674 se convierte en consejero de Luís XIV y colabora en la educación del Gran Delfín. En 1684, por mediación de Bossuet, es nombrado preceptor del duque Luis de Borbón, nieto del Gran Condé, y partir del 1686 es bibliotecario en el palacio de Condé. Este mismo año abandona su cargo de Trésorier de France (en realidad, lo vende, del mismo modo que antes lo había comprado). Desde entonces vive en Versalles, y frequenta la corte. El 14 de mayo de 1693 ingresa en la Academia Francesa, y también un día de mayo (concretamente el 11), tres años más tarde (1696), muere súbitamente en Versalles, de un ataque de apoplejía.

A los 25 años (en 1670) comienza a tomar notas de aquellas observaciones y pensamientos que constituirán su gran obra: *Los caracteres o las costumbres de este siglo*, cuya primera edición data del año 1688, acompañada de *Los caracteres de Teofrasto traducidos del griego*. La obra supuso un éxito rotundo, al punto que su autor llegó a ver hasta ocho ediciones, cada una de ellas aumentada con nuevos pensamientos (la última, el año 1694, incluye, además, el Discurso de ingreso en la Academia, pronunciado el lunes 15 de junio de 1693). La Bruyère forma parte del grupo de los llamados «moralistas franceses» (Montaigne, Pascal, La Fontaine, Fenelon, François de la Rochefoucauld o Chamfort, honran también con sus nombres a dicho grupo. Es segura la influencia en ellos de nuestro

Baltasar Gracían, cuyo *Oráculo manual* había sido traducido al francés el año 1634 por Amelot, con el título de *L'homme de coeur*. Y con toda certeza fue conocido también por La Bruyère, aunque éste nunca menciona al español). En la famosa *querelle des Anciens et des Modernes*, toma rotundo partido por los primeros.

Hombre modesto, humilde y generoso, que, aunque se quejaba del poco fruto económico que proporcionan las creaciones de la inteligencia, asegurando que se haría vendedor de pescado para poder vivir con cierta holgura, donó, sin embargo, a la hija de su editor, Michallet, los beneficios de la edición de su obra («Si el libro se vende, todo el beneficio será para mi amiguita», prometió a la niña). El resultado fue que aquella chiquilla a la que él llamaba «mi amiguita» (o quizás su padre) se embolsó en poco tiempo más de doscientos mil francos. Observó y conoció a los hombres y a las mujeres. A éstas debió amarlas intensamente, y tal vez por eso no se casó nunca. No pasó por alto los defectos de los unos ni de las otras, pero tampoco escatimó elogios a sus virtudes. Ni vivió para el placer ni lo rehuyó con remilgos. Ni buscó la gloria ni la desestimó cuando al fin hubo de llegarle. El académico Olivet nos lo retrata del siguiente modo: «Era como un filósofo que no pensaba sino en vivir tranquilo entre sus amigos y sus libros, teniendo acierto para escoger los unos y los otros; dispuesto siempre a una alegría modesta, era ingenioso para producirla; pulido en sus maneras, discreto en sus discursos, estaba desprovisto de todas las ambiciones; hasta temía y evitaba la de mostrar ingenio». Y Saint-Simon dice refiriéndose a él: «El público perdió (...) un hombre ilustre por su ingenio, su estilo y su conocimiento de los hombres; aludo a La Bruyère, que murió de apoplejía en Versalles, después de superar a Teofrasto en su *Teofrasto*, después de haber retratado a los hombres de nuestro tiempo, en sus *Caracteres*, de un modo inimitable. Era un hombre honrado, sencillo, amable, sumamente desinteresado y muy alejado de la pedantería. Yo le había conocido lo bastante para sentir su prematura muerte».



No tuvo más que dos vanidades: vestir bien y escribir mejor.



Los Moralistas

Sección dirigida por Alfonso Fernández Tresguerres



Jean de la Bruyère

Caractères ou Les moeurs de ce siècle.

[précédé de] Les caractères de Théophraste: traduits du grec / [par] La Bruyère; [texte établi par Robert Garapon]

IV *Du cœur*

1

Il y a un goût dans la pure amitié où ne peuvent atteindre ceux qui sont nés médiocres.

2

L'amitié peut subsister entre des gens de différents sexes, exempte même de toute grossièreté. Une femme cependant regarde toujours un homme comme un homme; et réciproquement un homme regarde une femme comme une femme. Cette liaison n'est ni passion ni amitié pure: elle fait une classe à part.

3

L'amour naît brusquement, sans autre

Jean de la Bruyère

Los caracteres o las costumbres de este siglo.

Traducción de Alfonso Fernández Tresguerres

IV *Del corazón*

1

Hay un deleite en la pura amistad que no pueden alcanzar quienes han nacido mediocres.

2

La amistad puede subsistir entre gentes de distinto sexo, exenta incluso de todo deseo físico. Una mujer, sin embargo, mira siempre a un hombre como hombre; y recíprocamente un hombre mira a una mujer como mujer. Esta relación no es ni pasión ni amistad pura: constituye una clase aparte.

3

El amor nace bruscamente, sin otra

réflexion, par tempérament ou par faiblesse: un trait de beauté nous fixe, nous détermine. L'amitié au contraire se forme peu à peu, avec le temps, par la pratique, par un long commerce. Combien d'esprit, de bonté de coeur, d'attachement, de services et de complaisance dans les amis, pour faire en plusieurs années bien moins que ne fait quelquefois en un moment un beau visage ou une belle main!

4

Le temps, qui fortifie les amitiés, affaiblit l'amour.

5

Tant que l'amour dure, il subsiste de soi-même, et quelquefois par les choses qui semblent le devoir éteindre, par les caprices, par les rrigueurs, par l'éloignement, par la jalouse. L'amitié au contraire a besoin de secours: elle périt faute de soins, de confiance et de complaisance.

6

Il est plus ordinaire de voir un amour extrême qu'une parfaite amitié.

7

L'amour et l'amitié s'excluent l'un l'autre.

8

Celui qui a eu l'expérience d'un grand amour néglige l'amitié; et celui qui est épuisé sur l'amitié n'a encore rien fait pour l'amour.

reflexión, por temperamento o por debilidad; un atisbo de belleza nos atrapa, nos determina. La amistad, al contrario, se forma poco a poco, con el tiempo, por la práctica, por un largo trato. ¡Cuánto ingenio, bondad de corazón, afecto, servicios y complacencia en los amigos, para hacer en varios años bastante menos de lo que algunas veces hace en un momento un bello rostro o una bella mano!

4

El tiempo, que fortifica las amistades, debilita el amor.

5

En tanto que el amor dura, subsiste por sí mismo, y algunas veces por las cosas que parecen deber apagarle, por los caprichos, por los rigores, por el alejamiento, por los celos. La amistad, al contrario, tiene necesidad de amparos: perece falta de cuidados, de confianza, y de complacencia.

6

Es más frecuente ver un amor extremo que una amistad perfecta.

7

El amor y la amistad se excluyen el uno al otro

.8

El que ha tenido la experiencia de un gran amor desdena la amistad; y el que está agotado por la amistad, todavía no ha hecho nada por el amor.

9

L'amour commence par l'amour; et l'on ne saurait passer de la plus forte amitié qu'à un amour faible.

10

Rien ne ressemble mieux à une vive amitié, que ces liaisons que l'intérêt de notre amour nous fait cultiver.

11

L'on n'aime bien qu'une seule fois: c'est la première; les amours qui suivent sont moins involontaires.

12

L'amour qui naît subitement est le plus long à guérir.

13

L'amour qui croît peu à peu et par degrés ressemble trop à l'amitié pour être une passion violente.

14

Celui qui aime assez pour vouloir aimer un million de fois plus qu'il ne fait, ne cède en amour qu'à celui qui aime plus qu'il ne voudrait.

15

Si j'accorde que dans la violence d'une grande passion on peut aimer quelqu'un plus que soi-même, à qui ferai-je plus de plaisir, ou à ceux qui aiment, ou à ceux qui sont aimés?

9

El amor comienza por el amor; y no se sabría pasar de una fuerte amistad más que a un amor débil

10

Nada se parece más a una viva amistad que esas relaciones que el interés de nuestro amor nos hace cultivar.

11

No se ama bien más que una sola vez: la primera; los amores que le siguen son menos involuntarios.

12

El amor que nace súbitamente es el que más tarda en curar

13

El amor que crece poco a poco y por grados se parece demasiado a la amistad para ser una pasión violenta.

14

El que ama lo bastante como para querer amar un millón de veces más de lo que lo hace, no es superado en amor más que por aquél que ama más de lo que quisiera.

15

Si admito que en la violencia de una gran pasión se puede amar a alguien más que a sí mismo, ¿a quién provocaría más placer, a los que aman o a los que son amados?

16

Les hommes souvent veulent aimer, et ne sauraient y réussir: ils cherchent leur défaite sans pouvoir la rencontrer, et, si j'ose ainsi parler, ils sont contraints de demeurer libres.

17

Ceux qui s'aiment d'abord avec la plus violente passion contribuent bientôt chacun de leur part à s'aimer moins, et ensuite à ne s'aimer plus. Qui, d'un homme ou d'une femme, met davantage du sien dans cette rupture, il n'est pas aisé de le décider. Les femmes accusent les hommes d'être volages, et les hommes disent qu'elles sont légères.

18

Quelque délicat que l'on soit en amour, on pardonne plus de fautes que dans l'amitié.

19

C'est une vengeance douce à celui qui aime beaucoup de faire, par tout son procédé, d'une personne ingrate une très ingrate.

20

Il est triste d'aimer sans une grande fortune, et qui nous donne les moyens de combler ce que l'on aime, et le rendre si heureux qu'il n'ait plus de souhaits à faire.

16

A menudo, los hombres quieren amar y no lo consiguen: buscan su capitulación sin poder encontrarla, y, si puedo hablar así, están obligados a permanecer libres.

17

Los que al principio se aman con la más violenta pasión contribuyen pronto, cada uno por su parte, a amarse menos, y enseguida a no amarse en absoluto. No es fácil determinar si es el hombre o la mujer quien pone más de su parte en la ruptura. Las mujeres acusan a los hombres de ser volubles, y los hombres dicen de ellas que son ligeras.

18

Por delicado que se sea en el amor, se perdonan más faltas que en la amistad.

19

Es una dulce venganza para quien ama mucho hacer, por todos sus medios, de una persona ingrata, una muy ingrata.

20

Es triste amar sin una gran fortuna que nos proporcione los medios de contentar a quien se ama, y hacerle tan feliz que ya no tenga más deseos.

21

S'il se trouve une femme pour qui l'on ait eu une grande passion et qui ait été indifférente, quelques importants services qu'elle nous rende dans la suite de notre vie, l'on court un grand risque d'être ingrat.

22

Une grande reconnaissance emporte avec soi beaucoup de goût et d'amitié pour la personne qui nous oblige.

23

Etre avec des gens qu'on aime, cela suffit; rêver, leur parler, ne leur parler point, penser à eux, penser à des choses plus indifférentes, mais auprès d'eux, tout est égal.

24

Il n'y a pas si loin de la haine à l'amitié que de l'antipathie.

25

Il semble qu'il est moins rare de passer de l'antipathie à l'amour qu'à l'amitié.

26

L'on confie son secret dans l'amitié; mais il échappe dans l'amour.

L'on peut avoir la confiance de quelqu'un sans en avoir le coeur. Celui qui a le coeur n'a pas besoin de révélation ou de confiance; tout lui est ouvert.

21

Si se encuentra una mujer por la que se ha sentido una gran pasión, y que ha sido indiferente, por importantes que sean los favores que nos preste posteriormente, se corre un gran riesgo de ser ingrato.

22

Un profundo agradecimiento lleva aparejado mucho de afecto y amistad hacia la persona con quien nos sentimos obligados.

23

Estar con gente a la que se ama, es suficiente; soñar, hablarles, no hablarles en absoluto, pensar en ellos, pensar en las cosas más indiferentes, pero cerca de ellos, todo da igual.

24

No está tan lejos el odio de la amistad como ésta de la antipatía.

25

Parece que es menos raro pasar de la antipatía al amor que a la amistad.

26

Se confía un secreto en la amistad, pero escapa en el amor.

Se puede tener la confianza de alguien sin tener su corazón. Quien tiene el corazón no necesita revelación o confianza: todo está abierto para él.

27

L'on ne voit dans l'amitié que les défauts qui peuvent nuire à nos amis. L'on ne voit en amour de défauts dans ce qu'on aime que ceux dont on souffre soi-même.

28

Il n'y a qu'un premier dépit en amour, comme la première faute dans l'amitié, dont on puisse faire un bon usage.

29

Il semble que, s'il y a un soupçon injuste, bizarre et sans fondement, qu'on ait une fois appelé jalouse, cette autre jalouse qui est un sentiment juste, naturel, fondé en raison et sur l'expérience, mériterait un autre nom.

Le tempérament a beaucoup de part à la jalouse, et elle ne suppose pas toujours une grande passion. C'est cependant un paradoxe qu'un violent amour sans délicatesse.

Il arrive souvent que l'on souffre tout seul de la délicatesse. L'on souffre de la jalouse, et l'on fait souffrir les autres.

Celles qui ne nous ménagent sur rien, et ne nous épargnent nulles occasion de jalouse, ne mériteraient de nous aucune jalouse, si l'on se réglait plus par leurs sentiments et leur conduite que par son cœur.

30

Les froideurs et les relâchements dans l'amitié ont leurs causes. En amour, il n'y a guerre d'autre raison de ne s'aimer plus que de s'être trop aimés.

27

No se ve en la amistad más que los defectos que pueden perjudicar a nuestros amigos. En el amor no se ve en lo que se ama más defectos que aquellos por los que sufre uno mismo.

28

Sólo del primer despecho en el amor, como de la primera falta en la amistad, se puede hacer un buen uso.

29

Parece que si hay una sospecha injusta, extraña y sin fundamento que una vez se ha llamado celos, esos otros celos, que son un sentimiento justo, natural, fundado en la razón y en la experiencia, merecerían otro nombre.

El temperamento tiene mucho que ver en los celos, y éstos no suponen siempre una gran pasión. Es, sin embargo, paradójico un amor violento sin susceptibilidad.

Sucede a menudo que a causa de la susceptibilidad sólo sufre uno mismo. A causa de los celos se sufre y se hace sufrir a los otros.

Aquellos que no nos tienen ninguna consideración ni dejan pasar ninguna oportunidad de provocarnos celos, no merecerían de nosotros celos de ningún tipo, si nos guiáramos más por sus sentimientos y por su conducta que por nuestro corazón.

30

Las frialdades y los debilitamientos en la amistad tienen sus causas. En amor, no hay otra razón para dejar de amarse que el haberse amado en exceso.

31

L'on n'est pas plus maître de toujours aimer qu'on l'a été de ne pas aimer.

32

Les amours meurent par le dégoût, et l'oubli les enterre.

33

Le commencement et le déclin de l'amour se font sentir par l'embarras où l'on est de se trouver seuls.

34

Cesser d'aimer, preuve sensible que l'homme est borné, et que le coeur a ses limites.

C'est faiblesse que d'aimer; c'est souvent une autre faiblesse que de guérir.

On guérit comme on se console: on n'a pas dans le coeur de quoi toujours pleurer et toujours aimer.

35

Il devrait y avoir dans le coeur des sources inépuisables de douleur pour de certaines pertes. Ce n'est guère par vertu ou par force d'esprit que l'on sort d'une grande affliction: l'on pleure amèrement, et l'on est sensiblement touché; mais l'on est ensuite si faible ou si léger que l'on se console.

36

Si une laide se fait aimer, ce ne peut être qu'éperdument; car il faut que ce soit ou par une étrange faiblesse de son

31

No se es más dueño de amar siempre de lo que se ha sido de no amar.

32

Los amores mueren de aburrimiento y el olvido los entierra.

33

El inicio y el fin del amor se dejan sentir en el desasosiego que se experimenta al encontrarse solo.

34

Dejar de amar, prueba sensible de que el hombre es limitado y que el corazón tiene sus límites.

Es una debilidad amar; curarse del amor es con frecuencia otra debilidad.

Uno secura del mismo modo que se consuela: el corazón no puede llorar siempre ni amar eternamente.

35

Debería haber en el corazón fuentes inagotables de dolor por ciertas pérdidas. No es por exceso de virtud o fuerza de ánimo por lo que uno se restablece tras una gran aflicción: se llora amargamente y se está sensiblemente afectado, pero luego uno es tan débil o tan superficial que se consuela.

36

Si una fea se hace amar, no puede ser más que locamente, porque es preciso que suceda o por una extraña debilidad de su

amant, ou par de plus secrets et de plus invincibles charmes que ceux de la beauté.

37

L'on est encore longtemps à se voir par habitude, et à se dire de bouche que l'on s'aime, après que les manières disent qu'on ne s'aime plus.

38

Vouloir oublier quelqu'un, c'est y penser. L'amour a cela de commun avec les scrupules, qu'il s'aigrit par les réflexions et les retours que l'on fait pour s'en délivrer. Il faut, s'il se peut, ne point songer sa passion pour l'affaiblir.

39

L'on veut faire tout le bonheur, ou si cela ne se peut ainsi, tout le malheur de ce qu'on aime.

40

Regretter ce que l'on aime est un bien, en comparaison de vivre avec ce que l'on hait.

41

Quelque désintérêtissement qu'on ait à l'égard de ceux qu'on aime, il faut quelquefois se contraindre pour eux, et avoir la générosité de recevoir.

Celui-là peut prendre, qui goûte un plaisir aussi délicat à recevoir que son ami en sent à lui donner.

amante o por encantos más ocultos e irresistibles que los de la belleza.

37

Se está todavía un largo tiempo viéndose por costumbre y diciendo de boquilla que se ama después que los gestos dicen que ya no se ama en absoluto.

38

Querer olvidar a alguien es otra forma de pensar en él. El amor tiene en común con los escrúpulos que se agría por las cavilaciones y las vueltas que se dan para escaparse. Es preciso, si se puede, no pensar en absoluto en una pasión para debilitarla.

39

Se quiere hacer completamente feliz, y si no es posible, completamente desdichado a quien se ama.

40

Añorar a quien se ama es un bien, en comparación a vivir con quien se odia.

41

Por mucho desinterés que se tenga con respecto a aquellos que se ama, es preciso alguna vez contradecirse por ellos y tener la generosidad de recibir.

Puede tomar aquél que experimenta un placer tan delicado en recibir como el que su amigo siente en darle.

42

Donner c'est agir: ce n'est pas souffrir de ses bienfaits, ni céder à l'importunité ou à la nécessité de ceux qui nous demandent.

43

Si l'on a donné à ceux que l'on aimait, quelque chose qu'il arrive, il n'y a plus d'occasions où l'on doive songer à ses bienfaits.

44

On a dit en latin qu'il coûte moins cher de haïr que d'aimer, ou si l'on veut, que l'amitié est plus à charge que la haine. Il est vrai qu'on est dispensé de donner à ses ennemis; mais ne coûte-t-il rien de s'en venger? Ou s'il est doux et naturel de faire du mal à ce que l'on hait, l'est-il moins de faire du bien à ce qu'on aime? Ne serait-il pas dur et pénible de ne lui en point faire?

45

Il y a du plaisir à rencontrer les yeux de celui à qui l'on vient de donner.

46

Je ne sais si un bienfait qui tombe sur un ingrat, et ainsi sur un indigne, ne change pas de nom, et s'il méritait plus de reconnaissance.

47

La libéralité consiste moins à donner beaucoup qu'à donner à propos.

42

Dar es actuar por uno mismo: sin lamentar los favores que se hacen ni ceder a la importunidad o a la necesidad de quienes nos piden.

43

Si se ha dado a quienes se ama, ocurra lo que ocurra, en ningún caso se debe pensar en los beneficios otorgados.

44

Se dice en latín que cuesta menos odiar que amar, o si se quiere, que la amistad es una carga mayor que el odio. Es verdad que se está dispensado de dar a los enemigos; pero, ¿no cuesta nada vengarse? O si es dulce y natural hacer el mal a quien se odia, ¿acaso lo es menos hacer el bien a quien se ama? ¿No sería duro y doloroso no poder hacerlo?

45

Es grato encontrarse con los ojos de aquél a quien se acaba de dar algo.

46

Yo no sé si un beneficio que recae sobre un ingrato, y, por tanto, sobre un indigne, no cambia de nombre, y si merecería mayor agradecimiento.

47

La generosidad consiste menos en dar mucho que en dar cuando es oportuno.

48

S'il est vrai que la pitié ou la compassion soit un retour vers nous-mêmes qui nous met en la place des malheureux, pourquoi tirent-ils de nous si peu de soulagement dans leurs misères?

Il vaut mieux s'exposer à l'ingratitude que de manquer aux misérables.

49

L'expérience confirme que la mollesse ou l'indulgence pour soi et la dureté pour les autres n'est qu'un seul et même vice.

50

Un homme dur au travail et à la peine, inexorable à soi-même, n'est indulgent aux autres que par un excès de raison.

51

Quelque désagrément qu'on ait à se trouver chargé d'un indigent, l'on goûte à peine les nouveaux avantages qui le tirent enfin de notre sujexion: de même, la joie que l'on reçoit de l'élévation de son ami est un peu balancée par la petite peine qu'on a de le voir au-dessus de nous ou s'égaler à nous. Aussi l'on s'accorde mal avec soi-même; car l'on veut des dépendants, et qu'il n'en coûte rien; l'on veut aussi le bien de ses amis, et, s'il arrive, ce n'est pas toujours par s'en réjouir que l'on commence.

48

Si es verdad que la piedad o la compasión consisten en ponernos nosotros mismos en el lugar de los desdichados, ¿por qué obtienen de nosotros tan poco consuelo en sus miserias?

Vale más exponerse a la ingratitud que no asistir a los desgraciados.

49

La experiencia confirma que la blandura o la indulgencia para sí y la dureza para los otros, no es más que un solo y mismo vicio.

50

Un hombre duro en el trabajo y en el sufrimiento, inexorable consigo mismo, no es indulgente con los otros más que por un exceso de razón.

51

Por grande que sea el disgusto que se tenga al encontrarse cargando con un indigente, apenas agradan las nuevas ventajas que al fin le libran de nuestra sujeción: del mismo modo, la alegría que se experimenta por la elevación de un amigo está un poco compensada por el pequeño disgusto que se tiene al verle por encima de nosotros o igualarse a nosotros.

Así que hay mal acuerdo con uno mismo, porque se quiere dependientes, y que no cueste nada; asimismo, se quiere el bien de los amigos, y, si llega, no siempre se comienza por alegrarse.

52

On convie, on invite, on offre sa maison, sa table, son bien et ses services: rien ne coûte qu'à tenir parole.

53

C'est assez pour soi d'un fidèle ami; c'est même beaucoup de l'avoir rencontré: on ne peut en avoir trop pour le service des autres.

54

Quand on a assez fait auprès de certaines personnes pour avoir dû se les acquérir, si cela ne réussit point, il y a encore une ressource, qui est de ne plus rien faire.

55

Vivre avec ses ennemis comme s'ils devaient un jour être nos amis, et vivre avec nos amis comme s'ils pouvaient devenir nos ennemis, n'est ni selon la nature de la haine, ni selon les règles de l'amitié; ce n'est point une maxime morale, mais politique.

56

On ne doit pas se faire des ennemis de ceux qui, mieux connus, pourraient avoir rang entre nos amis. On doit faire choix d'amis si sûrs et d'une si exacte probité, que venant à cesser de l'être, ils se veuillent pas abuser de notre confiance, ni se faire craindre comme ennemis.

57

Il est doux de voir ses amis par goût et par estime; il est pénible de les

52

Se convida, se invita, se ofrece la casa, la mesa, los bienes, favores: nada cuesta, excepto mantener la palabra.

53

Para uno mismo es suficiente un amigo fiel, incluso ya es mucho haberlo encontrado: nunca se tiene demasiados para el provecho de los demás.

54

Cuando por ciertas personas se ha hecho lo bastante para ganárselas, si no ha dado resultado, hay todavía un recurso: no hacer nada más.

55

Vivir con los enemigos como si un día hubieran de ser nuestros amigos, y vivir con nuestros amigos como si pudieran convertirse en nuestros enemigos, ni es algo acorde con la naturaleza del odio ni con las reglas de la amistad; no es en absoluto una máxima moral, sino política.

56

No se debe hacer enemigos de aquellos que, mejor conocidos, podrían contarse entre nuestros amigos. Se debe elegir amigos tan seguros y de tan exacta probidad que, si dejases de serlo, no quieran abusar de nuestra confianza ni hacerse temer como enemigos.

57

Es agradable ver a los amigos por gusto y por cariño; es penoso cultivarlos

cultiver par intérêt; c'est solliciter.

58

Il faut briguer la faveur de ceux à qui l'on veut du bien, plutôt que de ceux qui l'on espère du bien.

59

On ne vole point des mêmes ailes pour sa fortune que l'on fait pour des choses frivoles et de fantaisie. Il y a un sentiment de liberté à suivre ses caprices, et tout au contraire de servitude à courir pour son établissement: il est naturel de le souhaiter beaucoup et d'y travailler peu, de se croire digne de le trouver sans l'avoir cherché.

60

Celui qui sait attendre le bien qu'il souhaite, ne prend pas le chemin de se désespérer s'il ne lui arrive pas; et celui au contraire qui désire une chose avec une grande impatience, y met trop du sien pour en être assez récompensé par le succès.

61

Il y a de certaines gens qui veulent si ardemment et si déterminément une certaine chose, que de peur de la manquer, ils n'oublient rien de ce qu'il faut faire pour la manquer.

62

Les choses les plus souhaitées n'arrivent point; ou si elles arrivent, ce n'est ni dans le temps ni dans les circonstances où elles auraient fait un extrême plaisir.

por interés; es como pedir.

58

Es menester solicitar el favor de aquellos a quienes se desea el bien; antes que de aquellos de quienes se espera el bien.

59

No se vuela en absoluto con las mismas alas en pos de la fortuna y de las cosas frívolas y fantasiosas.

Hay un sentimiento de libertad en seguir los caprichos, y, al contrario, de servidumbre en correr tras una posición: es natural desearla mucho y trabajar poco, creerse digno de hallarla sin haberla buscado.

60

Quien sabe esperar el bien que desea, no opta por desesperarse si no le llega; y, al contrario, quien desea algo con gran impaciencia, pone en ello demasiado de sí para verse suficientemente recompensado por el éxito.

61

Hay cierta gente que desea tan ardientemente y con tanta determinación una cosa, que por miedo a perderla no olvidan hacer nada de lo que hay que hacer para perderla.

62

Las cosas más deseadas no llegan nunca; o si llegan, no es ni el momento ni en las circunstancias en que habrían proporcionado un extremo placer.

63

Il faut rire avant que d'être heureux,
de peur de mourir sans avoir ri.

64

La vie est courte, si elle ne mérite ce nom que lorsqu'elle est agréable, puisque si l'on cousait ensemble toutes les heures que l'on passe avec ce qui plaît, l'on ferait à peine d'un grand nombre d'années une vie de quelques mois.

65

Qu'il est difficile d'être content de quelqu'un!

66

On ne pourrait se défendre de quelque joie à voir périr un méchant homme: l'on jouirait alors du fruit de sa haine, et l'on tirerait de lui tout ce qu'on en peut espérer, qui est le plaisir de sa perte. Sa mort enfin arrive, mais dans une conjoncture où nos intérêts ne nous permettent pas de nous en réjouir: il meurt trop tôt ou trop tard.

67

Il est pénible à un homme fier de pardonner à celui qui le surprend en faute, et qui se plaint de lui avec raison: sa fierté ne s'adoucit que lorsqu'il reprend ses avantages, et qu'il met l'autre dans son tort.

68

Comme nous nous affectionnons de

63

Hay que reír antes de ser feliz, por temor a morir sin haber reido.

64

La vida es corta, sino merece tal nombre más que cuando es agradable, puesto que si se juntan todas las horas que se pasa con aquello que agrada, apenas se haría de un montón de años una vida de algunos meses.

65

¡Qué difícil es estar contento de alguien!

66

No podría evitarse cierta alegría al ver perecer a un hombre malvado: se gozaría entonces del fruto del odio y se sacaría de él todo lo que se puede esperar, que es el placer de su pérdida. Al fin, su muerte llega, pero en una coyuntura en la que nuestros intereses no nos permiten alegrarnos: muere demasiado pronto o demasiado tarde.

67

Es penoso para un hombre altivo perdonar a quien le sorprende en falta y se queja de él con razón: su orgullo no se calma más que cuando retoma sus ventajas y coloca al otro en situación culpable.

68

Así como nos encariñamos cada vez

plus en plus aux personnes à qui nous faisons du bien, de même nous haïssons violement ceux que nous avons beaucoup offensés.

69

Il est également difficile d'étouffer dans les commencements le sentiment des injures et de le conserver après un certain nombre d'années.

70

C'est par faiblesse que l'on hait un ennemi, et que l'on songe à s'en venger; et c'est par paresse que l'on s'apaise, et qu'on ne se venge point.

71

Il y a bien autant de paresse que de faiblesse à se laisser gouverner.

Il ne faut pas penser à gouverner un homme tout d'un coup, et sans autre préparation, dans une affaire importante et qui serait capitale à lui ou aux siens; il sentirait d'abord l'empire et l'ascendant qu'on veut prendre sur son esprit, et il secouerait le joug par honte ou par caprice: il faut tenter auprès de lui les petites choses, et de là le progrès jusqu'aux plus grandes est immanquable. Tel ne pouvait au plus dans les commencements qu'entreprendre de le faire partir pour la campagne ou retourner à la ville, qui finit par lui dicter un testament où il réduit son fils à la légitime.

Pour gouverner quelqu'un longtemps et absolument, il faut avoir la main légère, et ne lui faire sentir que le moins qu'il se peut sa dépendance.

Tels se laissent gouverner jusqu'à un certain point, qui au delà sont

más con las personas a quienes hacemos bien, del mismo modo odiamos violentamente a los que hemos hecho muchas ofensas.

69

Es igualmente difícil ahogar al principio el sentimiento por las injurias que conservarlo después de un cierto número de años.

70

Es por debilidad por lo que se odia a un enemigo y se sueña con vengarse; y es por pereza por lo que uno se apacigua y no se venga en absoluto.

71

Hay tanto de pereza como de debilidad en dejarse manejar.

No hay que pensar en manejar a un hombre de golpe, y sin otra preparación, en un asunto importante y que sería capital para él o los suyos; advertiría de inmediato el imperio y el influjo que se quiere tener sobre su espíritu, y sacudiría el yugo por vergüenza o por capricho: hay que tantearle en cosas pequeñas, y el avance de ahí hasta las más grandes es infalible. Hay quien al principio no podía influir en otro más que para hacerle ir al campo o volver a la ciudad, y acaba por dictarle un testamento en el que deja a su hijo sólo la legítima.

Para gobernar a alguien largo tiempo y de modo absoluto, hay que tener la mano ligera y no hacerle sentir más que lo imprescindible su dependencia.

Algunos se dejan manejar hasta un cierto punto, pero más allá son intratables y ya no se les mangonea en absoluto: de repente se pierde el camino

intraitables et ne se gouvernent plus: on perd tout à coup la route de leur coeur et de leur esprit; ni hauteur ni souplesse, ni force ni industrie ne les peuvent dompter: avec cette différence que quelques-uns sont ainsi faits par raison et avec fondement, et quelques autres par tempérament et par humeur.

Il se trouve des hommes qui n'écoutent ni la raison ni les bons conseils, et qui s'égarent volontairement par la crainte qu'ils ont d'être gouvernés.

D'autres consentent d'être gouvernés par leurs amis en des choses presque indifférentes, et s'en font un droit de les gouverner à leur tour en des choses graves et de conséquence.

Drance veut passer pour gouverner son maître, qui n'en croit rien, non plus que le public; parler sans cesse à un grand que l'on sert, en des lieux et en des temps où il convient le moins, lui parler à l'oreille ou en des termes mystérieux, rire jusqu'à éclater en sa présence, lui couper la parole, se mettre entre lui et ceux qui lui parlent, dédaigner ceux qui viennent faire leur cour ou attendre impatiemment qu'ils se retirent, se mettre proche de lui en une posture trop libre, figurer avec lui le dos appuyé à une cheminée, le tirer par son habit, lui marcher sur les talons, faire le familier, prendre des libertés, marquent mieux un fat qu'un favori.

Un homme sage ni ne se laisse gouverner, ni ne cherche à gouverner les autres: il veut que la raison gouverne seule et toujours.

Je ne haïrais pas d'être livré par la confiance à une personne raisonnable, et d'en être gouverné en toutes choses, et absolument, et toujours: je serais sûr de bien faire, sans avoir le son de délibérer; je jouirais de la tranquillité de celui qui est gouverné par la raison.

hacia su corazón y hacia su mente.; ni arrogancia ni flexibilidad, ni fuerza ni industria alguna los puede domar: con la diferencia de que algunos son así por disposición racional y con fundamento, y otros por temperamento y por humor.

Hay hombres que no escuchan ni a la razón ni a los buenos consejos, y que se extravían voluntariamente por el miedo que tienen de ser utilizados.

Otros consienten ser gobernados por sus amigos en cosas casi indiferentes, y se reservan el derecho de manejarlos a ellos en lo tocante a cosas importantes y de trascendencia.

Drance quiere pasar por mangonear a su amo, que se lo cree no más que el público: hablar sin tregua a un grande a quien se sirve, en lugares y ocasiones donde menos conviene, hablarle al oído o en términos misteriosos, reír hasta reventar en su presencia, quitarle la palabra, meterse entre él y los que le hablan, desdeñar a los que vienen a agasajarle o esperar impacientemente que se retiren, colocarse a su lado en una postura demasiado relajada, aparecer con él, la espalda apoyada en una chimenea, tirarle de la ropa, pisarle los talones, tratarle con familiaridad, tomarse libertades, definen mejor a un fatuo que a un favorito.

Un hombre sabio ni se deja manejar ni busca manejar a otros: quiere que la razón gobierne sola, y siempre.

Yo no aborrecería estar entregado por confianza a una persona razonable, y ser gobernado en todos los casos, y absolutamente, y siempre: estaría seguro de hacer bien, sin tener cuidado de deliberar; gozaría de la tranquilidad de quien es gobernado por la razón.

72

Toutes les passions sont menteuses: elles se déguisent autant qu'elles le peuvent aux yeux des autres; elles se cachent à elles-mêmes. Il n'y a point de vice qui n'ait une fausse ressemblance avec quelque vertu, et qui ne s'en aide.

73

On ouvre un livre de dévotion, et il touche; on en ouvre un autre qui est galant, et il fait son impression. Oserai-je dire que le coeur seul concilie les choses contraires, et admet les incompatibles?

74

Les hommes rougissent moins de leurs crimes que de leurs faiblesses et de leur vanité. Tel est ouvertement injuste, violent, perfide, calomniateur, qui cache son amour ou son ambition, sans autre vue que de la cacher.

75

Le cas n'arrive guère où l'on puisse dire: "J'étais ambitieux"; ou on ne l'est point, ou on l'est toujours; mais le temps vient où l'on avoue que l'on a aimé.

76

Les hommes commencent par l'amour, finissent par l'ambition, et ne se trouvent souvent dans une assiette plus tranquille que lorsqu'ils meurent.

77

Rien ne coûte moins à la passion que de se mettre au-dessus de la raison: son

72

Todas las pasiones son embusteras: se disfrazan, en tanto pueden, a los ojos de los otros; se ocultan a sí mismas. No hay vicio que no tenga un falso parecido con alguna virtud, y de la que se valga.

73

Se abre un libro devoto, y convence; se abre otro galante, y causa impresión. ¿Me atreveré a decir que sólo el corazón concilia las cosas contrarias y admite las incompatibles?

74

Los hombres se avergüenzan menos de sus crímenes que de sus debilidades y de su vanidad. Hay quien es manifiestamente injusto, violento, perfido, calumniador, y oculta su amor o su ambición, sin otro objeto que ocultarlo.

75

Apenas hay ocasión en que se puede decir: «Yo era ambicioso»; o no se es en absoluto o se es siempre; pero llega el tiempo en que se confiesa que se ha amado.

76

Los hombres comienzan por el amor, finalizan por la ambición, y a menudo no se encuentran tranquilos más que cuando mueren.

77

Nada le cuesta menos a la pasión que ponerse por encima de la razón; su gran

grand triomphe est de l'emporter sur l'intérêt.

78

L'on est plus sociable et d'un meilleur commerce par le coeur que par l'esprit.

79

Il y a de certains grands sentiments, de certaines actions nobles et élevées, que nous devons moins à la force de notre esprit qu'à la bonté de notre naturel.

80

Il n'y a guère au monde un plus bel excès que celui de la reconnaissance.

81

Il faut être bien dénué d'esprit, si l'amour, la malignité, la nécessité n'en font pas trouver.

82

Il y a des lieux que l'on admire: il y en a d'autres qui touchent, et où l'on aimerait à vivre.

Il me semble que l'on dépend des lieux pour l'esprit, l'humeur, la passion, le goût et les sentiments.

83

Ceux qui font bien mériteraient seuls d'être enviés, s'il n'y avait encore un meilleur parti à prendre, qui est de faire mieux: c'est une douce vengeance contre ceux qui nous donnent cette jalouse.

triunfo consiste en imponerse al interés.

78

Se es más sociable y de un mejor trato por el corazón que por la inteligencia.

79

Hay ciertos grandes sentimientos, ciertas acciones nobles y elevadas que debemos menos al vigor de nuestra inteligencia que a la bondad de nuestro carácter.

80

Apenas hay en el mundo un exceso más bello que el del agradecimiento.

81

Hay que estar muy falto de inteligencia si el amor, la maldad y la necesidad no logran encontrarla.

82

Hay lugares que se admiran: hay otros que conmueven, y donde se desearía vivir.

Me parece que los lugares afectan a la inteligencia, el temperamento, la pasión, el gusto y los sentimientos.

83

Sólo los que actúan bien merecen ser envidiados, sino hubiera todavía una alternativa más válida, que es hacerlo mejor que ellos: es una dulce venganza contra los que nos provocan esos celos.

84

Quelques-uns se défendent d'aimer et de faire des vers, comme de deux faibles qu'ils n'osent avouer, l'un du coeur, l'autre de l'esprit.

85

Il y a quelquefois dans le cours de la vie de si chers plaisirs et de si tendres engagements que l'on nous défend, qu'il est naturel de désirer du moins qu'ils fussent permis: de si grands charmes ne peuvent être surpassés que par celui de savoir y renoncer par vertu.

84

Algunos se defienden de amar y de hacer versos como de dos debilidades que no osan confesar; una del corazón, la otra del ingenio.

85

Hay algunas veces en el curso de la vida placeres tan queridos y compromisos tan tiernos que nos son negados, que es natural desear, al menos, que fuesen permitidos: tan grandes deleites sólo pueden ser vencidos por el de saber renunciar a ellos mediante la virtud.



BITACORA

Por Pelayo Perez

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 VERGÜENZA DE SER HOMBRE

Nous qui ne sommes plus des grecs ni même des chrétiens.
G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, 2003.

Pareciera que, al encabezar nuestra Bitácora con este título, viniéramos a dar la razón a posteriori al Heidegger del que nos habíamos desmarcado en nuestro trabajo anterior y, con él, de algunas de sus herencias posmodernas¹. Es decir, del nihilismo y de la pérdida “del sentido” a causa del maquinismo y de la sociedad industrial y capitalista que en él se sustenta, con la consiguiente extensión de la *medianía*, del sujeto impersonal, del particular cualesquiera que suplanta al sujeto singular. Seguimos en esa posición. Pero, a diferencia de quienes poseen un bisturí demasiado romo, donde no vemos sino la impotencia y la vanagloria claudicante que se refugia en una defensa patológica de sus propias limitaciones, nosotros hemos de asumir las nuestras como condición de posibilidad de todo avance, de todo intento por encontrar nuevas vías o como dice Deleuze, a quien pertenece la frase con la que damos título a estas páginas: “No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas”.²

El entramado que estas bitácoras van adquiriendo nos exime de acudir a conceptos como “azar” o “suerte”, para explicar como, leyendo el texto de Deleuze de donde partimos, así como una conferencia del mismo sobre el deseo y otra sobre los textos de su

¹ Véase en esta Revista, Bitácora 4: La Ciencia no piensa.

² Gilles Deleuze, en *Pourparlers*, ed. Minuit, 1990. Hay traducción española en ed. Pretextos: *Conversaciones*, traducción de J.L. Pardo, 1995.

amigo Foucault acerca de la “Sociedad disciplinaria”, dimos de nuevo en un extenso ensayo de Bernard Stiegler al respecto, dividido en dos tomos y que acabamos de recibir: *De la misère symbolique*³, ensayo que tiene como motor político los comentarios de Deleuze que el título de esta nueva Bitácora destaca y enmarca.

En realidad, la frase titular de estas líneas tampoco pertenece a Deleuze, sino que él mismo la toma de Primo Levi, el cual quería así destacar el hecho trágico del nazismo y los campos de concentración, el que hayan sido posibles, el que no hayan podido ni se haya sabido impedirlos. Los campos de concentración nos habrían inoculado esa “vergüenza de ser hombres”. Deleuze, que responde a una entrevista que le hace en 1990 Toni Negri para *Future Anterieure*⁴, nos devuelve a la realidad del presente y nos pone ante esa misma vergüenza de ser hombres que causan no las inmensas tragedias de los campos nazis, sino la cotidianidad de nuestras vidas acomodadas, la vergüenza ante “una gran vulgaridad del pensar, ante una emisión de variedades, el discurso de un ministro o las proposiciones de los bont-vivants”...y continúa, resaltamos nosotros: “Es uno de los motivos más potentes de la filosofía, eso que la hace forzosamente filosofía política...” Estas consideraciones, extremadamente importantes y anticipatorias, serían recogidas posteriormente en el libro citado, *Pourparlers*. Pero en esta entrevista están todas las cuestiones políticas y morales que Deleuze ha ido planteando y planteándonos a lo largo de su obra, destacadamente desde su alianza y amistad con Félix Guattari. En estas páginas aparecidas en la revista creada y dirigida por Negri, Deleuze se declara todavía marxista, peculiar claro está y ello porque nos enfrentamos a cambios económico-políticos que los análisis marxianos ya auspiciaban: así, la época del Capitalismo y del Mercado global en la que vivimos, como generadores de riqueza y de miseria, “no hay Estado democrático que no esté comprometido *hasta el alma* en esta fabricación de la miseria humana. Lo que nos avergüenza es que no tengamos ningún medio seguro para preservar, ni tampoco fuertes razones para liberar devenires, incluso en nosotros mismos...”

La entrevista prosigue y, en un momento determinado, Negri opone la concepción foucaultiana de “sociedades disciplinarias” desarrolladas sobre todo en “Vigilar y castigar”⁵, y a las que Deleuze denominará en su libro dedicado a su amigo, *Foucault*⁶, “sociedades de control”. La diferencias entre las “sociedades disciplinarias” foucaultianas y

³ Bernard Stiegler, *De la misère symbolique* Ed. Galilée: tomo 1: L'époque hyperindustrielle, 2004 y tomo 2: La catastrophe du sensible, 2005.

⁴ Revista Multitudes. www.Samidmaz.net

⁵ Michel Foucault. *Surveiller et punir*, ed. Gallimard, 1976. Trad. Española en S.XXI, 1977.

⁶ G.Deleuze: *Foucault*. Ed. Minuit, 1986. Hay traducción española en Ed. Paidos, 1987.

las nuevas “sociedades de control” deleuzianas quedan perfectamente recogidas en *Pourparlers*, cuya última sección se dedica a la política y tiene por centro nuclear este nuevo tipo de sociedad y sus devenires, y donde el Mercado mundial se muestra como determinante, y determinado, por los cambios tecnológicos que asimismo requiere. De los espacios cerrados disciplinarios (la escuela, la cárcel, el manicomio, etc.) a las sociedades abiertas, pero controladas, hay un cambio epocal, el que Stiegler, siguiendo a Deleuze y Simondon, analiza en este ensayo: el paso de la sociedad industrial a la sociedad hiperindustrial o también, el paso de lo *analógico* a lo *numérico*.

Este extenso preámbulo no pretende sino recoger ciertos trazos de alguien que, a nuestro juicio, se convirtió en uno de los grandes filósofos del siglo, de quien ya resaltó, en lúcida amistad, el propio Foucault: (que) *el siglo será deleuziano*. En las páginas que siguen vamos a intentar desarrollar esta influencia de Deleuze en un autor del cual ya dimos cuenta en una Bitácora anterior, nos referimos a Bernard Stiegler, quien en una obra reciente parte de estas mismas consideraciones sobre “la vergüenza de ser hombre” mentada por Deleuze y analiza sus causas y efectos actuales, buscando así las armas filosóficas y políticas necesarias para superar tal vergüenza de la única manera que se puede, mediante el compromiso. Stiegler nos permite volver a considerar su extensa obra anteriormente comentada, *Técnica y Tiempo*⁷, precisamente en los aspectos prácticos, sociales, políticos, culturales, que entonces no podíamos afrontar y que el propio autor retoma en esta obra que comentamos, un ensayo de verdadera militancia. El vínculo con nuestro último trabajo, acerca de la obra de Simondon, también una gran influencia en Deleuze, reaparece pujante en las páginas de Stiegler, sobre todo al tratar el *proceso* de individuación psíquico y colectivo.

Tres autores, así pues, se entrecruzan y convergen en estas páginas: Bernard Stiegler, Simondon y Heidegger. A través de ellos comprobamos como destaca la figura de Deleuze mediante el movimiento mismo que estos autores citados nos hacen trazar, pues es justamente el pensamiento deleuziano el que nos permite vincular un extremo y el otro, recuperando a Simondon de su “mausoleo”. Y es que Deleuze, no sólo por su declaración anteriormente citada respecto a su “filiación marxista”, entre otras, es un filósofo materialista, un filósofo de la modernidad, y no de la postmodernidad como algunos críticos apresurados le han achacado.

⁷ *Técnica y tiempo*, editorial Hiru, 2 tomos. Remitimos a nuestro trabajo anterior sobre esta obra, en Bitácora 2.

Precisamente, Stiegler se extiende minuciosamente al respecto, en el capítulo central del primer tomo de su obra aquí comentada: *La alegoría del hormiguero*.⁸ En las páginas de este capítulo Stiegler recoge al menos tres “tesis”:

Una corresponde a la crítica del concepto lyotardiano de *postmodernidad*, la cual parte a su vez de la tesis, *no criticada por éste*, sobre la sociedad postindustrial de Alain Touraine. Al reflexionar críticamente acerca de esa etiqueta lyotardiana, Stiegler concluye que, en realidad, estaríamos aún en plena modernidad. Modernidad que, como veremos, precisa eso sí de matizaciones que la adecuen a la situación actual del Mercado Global y las tecnologías que lo propician.

La segunda, recoge la crítica a la técnica de Heidegger, que hemos apuntado en nuestro trabajo anterior, como el modo propio de la modernidad, en cuya sociedad “el cálculo deviene el rey a través del proyecto de una *mathesis universalis* y de la dominación de la naturaleza por la técnica” (pág.99.) Se podría caracterizar, complementariamente a esta definición heideggeriana, la modernidad por el capitalismo “como acontecimiento de la burguesía, concretizándose ésta como industrialización de la sociedad. Es la definición marxiana” (pag.99).

Y la síntesis la encontraríamos en la definición de Deleuze acerca de nuestra sociedad actual como “sociedad de control”, cuyo planteamiento, puntualiza Stiegler al final del párrafo mencionado, “está evidentemente en relación con los dos pensamientos (anteriores)”. Estos dos acontecimientos, “el cálculo” y “el capitalismo” serían los dos aspectos de un mismo devenir, que la industrialización *concretiza*, “como hecho histórico decisivo, instalando una época propiamente hablando” (pag.99), la cual aún permanecería como tal. Así pues, ni postindustrial ni, por tanto, en la terminología de Lyotard, *postmoderna*. Nosotros habíamos anticipado en el trabajo anterior sobre Heidegger que acaso nos encontrábamos en la *hipermodernidad*, pero al recoger la crítica a la postmodernidad de Stiegler, con la que coincidimos, ese apunte no pasa de ser un indicador que en realidad recogería las novedades que la nueva etapa global esboza.

En esta línea, continúa Stiegler, se inscribe el pensamiento político de Deleuze y su afirmación acerca de la vigencia en él, como en Félix Guattari, del marxismo, no sin olvidar la gran influencia de Heidegger, al cual consideraba, junto con Foucault, uno de los

⁸ El citado capítulo lleva por subtítulo: La pérdida de la individuación en la época hiperindustrial, op.cit.,págs.95 y ss.

pensadores decisivos del siglo. Así pues, la “sociedad de control” respondería a las nuevas formas sociopolíticas devenidas tras la caída del muro de Berlín y el dominio del Capitalismo Mundial, con sus formas y peculiaridades performativas, miserabilistas y desfigurantes de las conciencias de los individuos convertidos en consumidores, cuyo efecto masivo y homogenizante produce esa “vergüenza” frente a la que hay que resistir y encontrar nuevas armas.

En este capítulo central y *militante*, Stiegler retoma profusamente el *Man* heideggeriano, así como la noción de *cálculo y explotación de la Naturaleza*, que eran los términos determinantes que nuestro anterior recorrido intentó afrontar a propósito de la *Gestell*⁹. Pero Stiegler se cuida muy mucho de condenar a la “ciencia y a la técnica” o de creer que estas no permiten pensar el “sentido” o la “verdad” de cuanto es, o que ensombrecen el espacio del aparecer de lo ente borrando el rastro del “ser”, su propicio acaecer. Lo que Stiegler recoge es el uso político de las ciencias y de las técnicas, mostrando los efectos devastadores del Capitalismo, cuyo producto más acabado es el Mercado Global y la generación del “consumidor”, de un individuo cuya pérdida de individuación misma, *le divuduel* en la terminología de Guattari y Deleuze, se correspondería con el *Man* heideggeriano, el *on*, el nadie o *personne* que la sociedad hiperindustrial produce. No ya el “hombre masa” orteguiano, ni estrictamente *die Man*, en su expresión alemana. Estos, con todo, aún permanecían vinculados (*symbalein*) al *nosotros*. El análisis de esta pérdida por las causas económico-políticas mencionadas, recorre no sólo este capítulo central, sino los dos tomos de la obra steigleriana que nos sirven de pretexto para nuestros propios esbozos.

Así pues, el “yo” (*je*) y el “nosotros” (*nous*) quedarían desvinculados precisamente por la pérdida simbólica, por la “la miseria de lo simbólico” en la que nos encontramos, a causa de la sincronización y homogeneización de las conciencias, condición sine qua non del consumismo, puesto que los objetos a consumir son los *mismos* tanto en Asia como en Europa o África. Pues la propia imperiosidad del mercado impone “símbolos” comunes, mediante *objetos temporales* homogeneizantes, como específica Stiegler, tales que, mediante las *retenciones terciarias* (cine, TV, publicidad y marketing, etc.) las conciencias y su diversidad quedarían *formateadas*, vaciadas de su vinculación con la herencia, con sus

⁹ Para todas estas referencias y vínculos, remitimos a nuestro trabajo sobre la *Gestell* y el destino, etc., recogidos en la Bitácora 4 recogida en esta Revista.

historias personales, culturales, sociohistóricas. El resultado es la explanación del polo diacrónico. Detengamos nuestra mirada en estos fenómenos apenas apuntados.

Antes de comentar los aspectos estructurales y conceptuales en los que se sostiene el discurso de Stiegler, cuyos nombres propios ya hemos indicado (Deleuze, Heidegger y Simondon), sin olvidarnos de la matriz husseriana que sustenta el entramado de las “retenciones”, elaborado en su obra anterior, más académica, *La Técnica y el Tiempo*, indiquemos que este capítulo central, “el corazón de la obra” como el mismo Stiegler señala en la introducción, está precedido de un capítulo muy jugoso dedicado al análisis del filme de Resnais *On ce connaît la chanson*, capítulo donde nuestro autor, tras exponer anteriormente la crítica y análisis de lo que llama “el control de los afectos”, nos expone detalladamente un precioso y preciso ejemplo de la relación entre un “objeto temporal”, el cine, y con él un filme particular, en este caso el citado de Resnais, y nuestras conciencias, las cuales se ven sorprendidas por las propuestas “afectivas” y modulantes del director. El título del filme hace mención a un programa musical con el mismo título (cosa que llevó a Resnais ante los tribunales, acusado de plagio y del cual salió totalmente exculpado) y con una afinidad anecdótica con el argumento del filme. Este, durante la dramatización del argumento, hace que los personajes canten, ya sean ellos mismos o, como dice Stiegler, “ventrilocuen” canciones ajena que, y esta es la cuestión, abarcan cincuenta años de la historia francesa reciente. La sorpresa, de ahí el título del filme y la reacción steigleriana, es que la mayoría de las canciones reaparecen ante los espectadores como “conocidas”, incluso más allá de su buen o mal gusto, incluso de su desaprobación y del supuesto desconocimiento previo de las mismas. Es decir, al ver-escuchar el filme de Resnais, Stiegler descubre que todo ese universo afectivo, todo ese mundo estético, en general “despreciado e ignorado”, pese a todo estaba ahí, actuante, y (ahora) re-activado por el filme de Resnais. El análisis de Stiegler es minucioso y extenso, recoge los aspectos argumentales que trazan los personajes, la historia que cuenta el director, pero sobre todo Stiegler quiere destacar esta capacidad del “objeto temporal” de modelar nuestras conciencias, este dominio *estético* que las técnicas como el cine, la televisión y otras adquieren, imponiendo *símbolos*, diacronías comunes, es decir, homogeneizando a toda una multitud de oyentes, de espectadores, de consumidores a través de los “mismos productos, de los mismos recuerdos, de las mismas canciones”. El “se” (conoce la canción) adquiere un protagonismo que tanto Resnais como Stiegler, aunque desde posiciones dispares, sin embargo reconocen. Este capítulo es proemial y necesario para acceder al núcleo de la obra

de Stiegler, el cual, tras su ensayo académico y teórico anterior, precisaba dar este *paso al acto*¹⁰ y cuya consecuencia es el texto comentamos.

En los tres tomos de su obra teórica sobre la “técnica y el tiempo”, Stiegler planteó un modelo *epifilogenético*, por medio del cual se haría posible la vinculación entre las “retenciones” que configuran el flujo de la conciencia. Partiendo como es notorio de los análisis husserlianos, la primera retención comprendería a la “percepción” y la segunda retención, a la memoria. El soporte viviente, ‘natural’, de estas retenciones es el propio organismo. Pero, a partir de los estudios de Leroi-Gourhan, como de los “existenciarios” de Heidegger, Stiegler cree poder fundar su concepto de “soporte terciario”. Es decir de un soporte inorgánico “organizado”, que ejercería esa tercera función retencional propuesta y que corresponde al objeto técnico. Para que estos elementos estructurales encajen, para que Heidegger y Leroi-Gourhan puedan con provecho complementarse, las investigaciones de Simondon sobre el *modo de existencia de los objetos técnicos*, así como su estudio sobre el proceso de individuación psíquico y colectivo, resultan imprescindibles. Pues la *transductividad*, propuesta como el modo de relación de este proceso de individuación, es la clave de la *ontogenésis* simondiana, la cual permite a Stiegler salvar los fenómenos implicados. Es decir, el uso del método y de los hallazgos simondianos fundamenta el concepto de “retención terciaria” invocado por Stiegler. Pues entonces, el “*sistema de los objetos técnicos*” deja de ser un conjunto de productos separados del hombre, extra-somáticos, para convertirse en “parte” del proceso mismo de individuación psíquica y colectiva. Los estudios de Leroi-Gourhan, a los que ya hemos aludido, sobre la “externalización de los órganos”, así como la relación que establece en su libro central, entre la etnia, los útiles, los gestos y la conciencia, están gravitando en la obra de Stiegler y su concepción de la estructura retencional, o sea de la conciencia¹¹. Es decir, Stiegler estaría en este capítulo representando las tesis que habría ejercitado en su texto teórico anterior. Pues los “objetos técnicos” visuales y auditivos (objetos temporales) que configuran el filme de Resnais – imágenes y canciones-son un ejemplo destacado de esa configuración de las conciencias en donde el flujo del tiempo es retenido previamente por

¹⁰ *Pasar al acto* (Ed.Galilée, 2003) es el título de una breve obra anterior donde el autor, desde posiciones biográficas, muestra la imperiosa necesidad de militar y comprometerse en la acción político-filosófica. El propio Stiegler cita este breve texto, junto con *Aimer, s'aimer, nous aimer* (Ed.Galilée, 2003), como los pasos previos y necesarios del ensayo que comentamos. En el primer caso, la biografía configura el núcleo decisario, “el paso al acto” como compromiso filosófico y, en el segundo, el análisis de la pérdida del narcisismo primordial, la canalización de la libido, vienen marcados por los acontecimientos determinantes del 11-S y del 21 de Abril del mismo año, fecha en la cual Le Pen alcanzó un sonoro incremento de votos en las elecciones generales francesas.

¹¹ Véase sobre todo al respecto: André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, tomo 2, ed. Albin Michel, 1965.

los sujetos corpóreos, incluso más allá de lo que ellos mismos sabían o pudieran recordar por sí mismos, pero que “tales objetos” permiten re-activar, o sea, “sostener” mostrando esa *hypomnemata* a la que hace referencia el autor francés, como condición de este paso al acto que es el sistema retencional extrasomático.

Así pues, el arco ‘histórico’ que los objetos técnicos retencionales trazan – desde Altamira a la caverna cinematográfica- muestra esta peculiaridad esencial referente a la relación entre el sujeto corpóreo y el objeto convertido en útil, el cual ‘retiene’ la manipulación misma, es decir las acciones del sujeto en el objeto, que así pasa a ser objeto retencional de la “técnica” usada y de la relación de ésta con el medio (para lo cual se fabrica por otra parte), toda esta cadena sincrónico-diacrónica es la que quiere recoger el concepto stiegleriano de retención terciaria, la cual alcanza su remarcada complejización en y por el proceso de industrialización y de concreción de los sistemas técnicos implicados, que es el motivo y fin del presente ensayo.

La *estética* se configura entonces como ese espacio de modelaje de la conciencia, en tanto en cuanto este concepto convoca al quehacer técnico y a la sensibilidad, acogiendo así el movimiento mismo de la herencia cultural, diacrónica, que cada sujeto recoge y retiene mediante los *símbolos*. Las técnicas, las relaciones con el medio, los objetos técnicos, así como los artísticos, entraman una red que tiene en “el símbolo” su expresión más acabada, en tanto en cuanto estos contendrían toda la semántica de este devenir de la conciencia, del proceso mismo de humanización. Pero sí la diacronidad, y con ella la herencia, la semántica, se explana, se vacía, se regulariza, se convierte en un producto industrial, de marketing, homogeneizado, lo *simbólico* se convierte en formato general, vacío, con la puerta abierta a ese desierto que, según Nietzsche, no cesa de crecer.

Es de señalar que, si ya en la exposición de su obra mayor *La Técnica y el Tiempo* (Bitácora 2) decíamos que Stiegler nos parecía más un ensayista brillante que un poderoso filósofo, como pueda serlo Simondon, esta opinión no incluye, claro está, juicio de valor alguno pues, pese a algunas opiniones extremadamente rígidas, la vivacidad de estos ensayos, del *modelo francés*, no está reñida con las investigaciones rigurosas, *clásicas*, de lo cual es un ejemplo el propio Stiegler. Pero no es menos cierto que, cuando Stiegler aborda el proceso de individuación en Simondon, sobre todo refiriéndose al modo *psico-colectivo*, que es el núcleo de su discurso, debería argumentar con más precisión y potencia gnoseológica las ambigüedades al respecto que cree detectar en el argumento simondiano. No negamos la agudeza y pertinencia de la opinión stiegleriana, lo que decimos es que

ambas posiciones se están moviendo en planos diferentes y en épocas distintas que hay que tener en cuenta. Stiegler, en medio del presente hiperindustrial y su *miseria simbólica*, parece olvidar que Simondon escribe su obra mayor en los años cincuenta y que, tanto en el *modo de existencia de los objetos técnicos*, como en este proceso de individuación psíquica y colectiva, responden a una estructura gnoseológica que se sustenta en una trituración de los fenómenos a los que se tiene que enfrentar este filósofo para alcanzar el *núcleo* común desde el cual, en su devenir, podamos reconstruir los procesos de individualización, sus relaciones internas, así como el límite ontológico que resulta de esa trituración. Simondon, que parecía desviarse de Marx en su concepción del trabajo y del trabajador, consideraba en el inicio de la *humanización* dos vías que, mediante la utilización de los objetos técnicos, se abrieron al hombre: la *estética*, diferenciándose de y por la tecné, y la *religiosa*. Aquí podemos rastrear los procesos de sublimación y simbolización que trata, desde otra perspectiva, Stiegler. Pero también veíamos como Simondon, frente a los análisis de Freud, elegía la vía abierta por Jung. Stiegler, en cambio, recupera a Freud, las pulsiones y la relación *Eros/Tanatos*, así como sus estudios sobre el narcisismo de los años veinte, para beber de su ensayo más pesimista: *El malestar en la cultura*. Intentaremos a continuación mostrar la necesidad que Stiegler tiene de estas elecciones para poder articular su discurso, que se sustenta sobre una dimensión *estética*, y moral, predominante, cuyo concepto nuclear es *el símbolo*.

Bernard Stiegler no oculta su militancia, al contrario, le urge mostrarla, pues el tiempo en el cual vivimos está sometido a una *dinámica* mortífera, entrecruzándose y “entredestruyéndose” (sic) las líneas políticas, económicas y sociales, pero también físicas y mentales y, por supuesto, *estéticas*, que configuran el mundo actual, donde el Capitalismo triunfante mostraría una tendencia autodestructiva que nos arrastraría a nosotros mismos en su abismática deriva, propia de la perdida de conciencia de sus propios límites, escribe Stiegler en el prólogo al tomo segundo de *La Misère symbolique*. La *catastrophé* du sensible (pag.15.) Como quiera que habíamos hecho hincapié en la categoría *estética* dominante en el ensayo stiegleriano, citamos estas líneas del segundo tomo, precisamente porque allí Stiegler mismo justifica y explica las relaciones entre sí de *La Técnica y el Tiempo* con las restantes obras suyas, sin que ello signifique que estuviera “edificando” un sistema, como le responde a un lector que se lo habría reprochado (?). Stiegler reconoce en estas líneas prologales que el corazón de su obra radica en este tratamiento político, “existencial” y en lucha de la *estética* frente a su miserabilización, producto de su homogeneización sincronizante, que tiene como consecuencia mayor la “pérdida de

individuación” tanto del sujeto individual cuanto del sujeto colectivo y, por tanto, el desfondamiento del *nous*, del *nosotros*.

Lo sensible, el deseo, las formas que éste adquiere y la conciencia resultante están en peligro por causa de este sistema tecnológico hiperindustrial que tiene en el capitalismo mundial una fuente de “formateo” radical de las conciencias desvinculadas de su pasado, de la herencia, al vaciarse los símbolos y su función mediadora. Como anuncia el tomo IV de su obra sobre la técnica y el tiempo, aún inédito: se trata del paso del símbolo al diablo. Es el derrumbe de la estructura diacrónico/ sincrónica de lo que se trata.

Conviene, como complemento inexcusable y vínculo con nuestro anterior trabajo, dedicar unas líneas a la diferencia entre la crítica a la sociedad hiperindustrial que de estos autores se desprende y la condena que Heidegger llevó a cabo respecto no tanto de la *técnica*, cuanto de la *Gestell* como destino. Pues parece, reconsiderado desde nuestro hoy y desde estas perspectivas precisamente, que lo que Heidegger tenía en consideración era una relación “vertical” con el sentido del ser-en-el-mundo, una jerarquización, quizá muy en la línea posterior foucaultiana de las “sociedades disciplinarias”. Lo que Heidegger habría considerado en el dominio calculador y la explotación de la Naturaleza, en el montaje científico-técnico, sería acaso un impedimento para acceder a la *Ereignis*, un desvío del destino originario del *Dasein*, enfangado en el Mundo, en la inanidad impersonal e inauténtica del *Man*, del cualquiera. De ahí la vuelta, la *kehre*, la espera, el refugio en la tierra natal, en la poesía, en lo venidero que habrá de rescatarnos del sinsentido de las verdades científicas.

En definitiva, Heidegger se nos muestra encadenado al modelo teológico de los dos mundos: lo ente, mundo donde es arrojado el *Dasein* o ser-en-el-mundo, y el sentido, que no puede provenir de este mismo mundo, sino del “otro”. Así pues, el Alma (ser), el Mundo (lo ente) y Dios (el Sentido y la Verdad). No es extraño que en la *Ereignis* encuentre Heidegger la dimensión de la espera, del dios que vendrá. La deriva de los hombres habría consistido en la construcción de un Artefacto donde la apariencia del pensar ciega el camino de la verdad, siendo el ocultamiento de lo “oculto” mismo, que las Técnicas y las Ciencias, en el modo de la *Gestell* habrían propiciado. Así pues, tras el acabamiento de la metafísica, vuelve el mito.

Llegados a este punto, bueno será retomar el núcleo central de la tesis stiegleriana, que no es otro que la llamada “pérdida de individuación”, cuya causa sitúa Stiegler en el

proceso de hiperindustrialización propio del Capitalismo y su forma de “marketización” de las conciencias, transformadora de los individuos en productores-consumidores. Como ya dijimos, Simondon se enfrenta a Marx al analizar las relaciones entre “el trabajador y la máquina”. Marx es dialéctico, por tanto a la estructura implicada en su análisis le conviene la diferencia entre género y especie, ya que el “nuevo sujeto” de la Historia surgiría de la síntesis de estas diferencias, de sus oposiciones. Las diferencias, las desigualdades tienen ahora un fundamento económico y una forma política determinada.

Pero Marx está muy lejos de hacer psicología, de elevar la “sociología” de las afecciones a categoría determinante, esto no deja de ser un subjetivismo ideológico, un movimiento malévolos, perverso por cuanto encubre y desvía la atención del verdadero problema. Podríamos preguntarnos entonces de su mano cómo los *trabajadores* se convierten en *proletarios*. Es la *máquina*, es decir, la Industria quien ejerce esa transmutación. Pero la Industria existe como condición del Capitalismo. Es decir, “las máquinas, las industrias” preexisten al Capitalismo, como también el dinero o las mercancías. Estos elementos por sí solos no conducen a nada, pero a partir de ellos, generados por cambios sociales y políticos, por las necesidades y respuestas que esos cambios impregnan, la “forma” Capitalismo troque la relaciones entre los estados, entre los trabajadores, entre las instituciones produciendo cambios mediante nuevos vínculos, nuevos elementos, nuevas relaciones y operaciones: “mercancía”, “plusvalía”, “salario”. El trabajador pasa a ser proletario en tanto en cuanto “su hacer” ya no es suyo, sino de “otro”. Aún más, en tanto en cuanto tampoco “el saber hacer” que implica su trabajo “es ya suyo”, sino de la máquina, de la industria, así pues del sistema político y social que se sustenta sobre ellas: el Capitalismo generador de riqueza y miseria directamente proporcional “a su eje”.

En este punto es donde Simondon, un siglo después, entronca sus investigaciones sobre el proceso de individuación y “el modo de existencia de los objetos técnicos” y concluye que, a diferencia de la conclusión de Marx, lo que sucede no es que el trabajador se convierta en proletario, sino que el “individuo” trabajador, en el proceso de individuación psíquica y colectiva en el que se encuentra, “ pierde su individuación” precisamente por efecto de ese mismo proceso que eleva a la industria y a la técnica a la categoría “nuevo sujeto”. Es decir, lo que caracterizaba al trabajador, “su hacer y su saber hacer”, pasa ahora al sistema de objetos técnicos, cada vez más *concretos* (en la terminología simondiana, los objetos técnicos *abstractos* corresponderían a los útiles, mientras que los objetos técnicos *concretos* serían aquellos más complejos por cuanto

incorporarían “teorías”, las investigaciones científicas) *incorporando* por así decir el saber del trabajador que ya sólo es un “sujeto operatorio” que ejecuta mecánicamente las instrucciones impuestas por el sistema técnico de la industria. En estas líneas ni cabe el enfrentamiento ni el análisis de una u otra posición. Resaltamos la diferencia porque es fundamental en la argumentación de Stiegler acerca de la “pérdida de individuación” a la que estaríamos sometidos tanto psíquica como colectivamente en la era de la hiperindustrialización y de su miseria simbólica, que es el motivo de su ensayo, evidentemente polémico y político. Pero las diferencias, y complementariedades por otra parte, entre Marx y Simondon deberán llevarnos a las páginas donde este “proceso de individuación” es investigado por este último, sin que nosotros ahora entremos a juzgar su ventura¹². Por otra parte, no podríamos decir que Simondon fuera “antimarxista”, cosa que por lo demás no significa nada más allá de su validez ideológica, como tampoco lo fue Deleuze, ni lo es Stiegler, sin que por ello se diga que “son marxistas”. Stiegler creemos que es fiel a la declaración deleuziana, ya citada anteriormente, respecto a su “fidelidad al marxismo”, en tanto en cuanto Marx habría mostrado qué es el Capitalismo y cuáles son sus efectos, su devenir miserabilizante. En este sentido, Simondon sería algo más que una mirada complementaria del marxismo, sería una singularidad.

Simondon habría visto como se transformaba el mundo del trabajo a partir del s.XIX mediante el entramado de las máquinas y de los aparatos, así pues, del trabajador-proletario y que hoy en día, en la extensión a toda la vida cotidiana, la alianza de las técnicas y de las ciencias, el *sistema tecnológico*, habría transformado a su vez en productores-consumidores. Aquí es donde la pérdida de lo simbólico, según Stiegler, adquiere carácter de *catastrophé*. Y es aquí, en este aquí que “se inicia a partir del final de la segunda guerra mundial” y del paso del “sistema analógico” al “sistema numérico”, mediante la construcción de “soportes terciarios”, extrasomáticos, más y más “concretos” (ordenadores, TV digital, home-cinema, telefonía móvil, pero también *blogs*, karaoké, etcétera) donde hay que buscar precisamente el punto de inflexión y las “nuevas armas” que nos permitan actuar políticamente, filosóficamente ante las consecuencias devastadoras de este sistema global, el único realmente existente. Pues, para terminar este apartado, este hoy perteneciente al S.XXI presenta una novedad respecto al pasado siglo, que acaso recoja mejor que ninguna otra lo que el término “globalización” indica: que la extensión de este

¹² Véase al respecto *L'Individuation*, á la lumière des notions de forme et d'information, caps. III y IV, Ed. Jérôme Millon, 2005 que recoge el texto íntegro editado separadamente al que alude B. Stiegler: *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1969. El argumento de Simondon se resume así: “la proletarización del productor ha conducido a que el “individuo técnico” que era el obrero, ceda el lugar a un “individuo técnico maquinico” (en B.S., op.cit.tomo 2 pag.100).

complejo de sistemas tecnológicos tiene un formato horizontal, es decir que “engloba” a todos los seres humanos en todas las partes del Mundo, borrando las diferencias culturales, diacrónicas, así pues históricas e incluso etnológicas, pero acrecentando las diferencias económicas y sociales. El “móvil” es utilizado tanto en los países occidentales ricos como en los poblados de extrema pobreza africana. Musulmanes y cristianos, budistas y animistas y devotos del santerismo, ateos y deistas, ecologistas y tantos otros, todos compartimos el denominador común del uso y consumo de estos artefactos, así pues de la relación con esta *Red de redes mundial*, tecnológicamente implantada. Acaso las reacciones del Islam frente al Occidente cristiano tengan aquí un suelo, un fundamento que va más allá de las ideologías por supuesto también implicadas.

No queremos dejar de constatar el componente “subjetivista” que domina la extensión del ensayo stiegleriano. El plano psicológico y moral – donde lo ético converge y se confunde en múltiples ocasiones-, es la gran rémora de tan brillante con fructífero esfuerzo. No se trata de desvalorizar el análisis *de lo estético* que lleva a cabo Steigler, análisis que compromete al plano ontológico, gnoseológico y esencial del concepto. El hilo *estético* (por medio del cual Stiegler vincula el fenómeno de la *técnica* y el fenómeno de la *humanización*, que configuran la conciencia) destaca como singular en la urdimbre misma del proceso de individuación psíquico y colectivo. Eso es lo que ha intentado teorizar en su ya anterior ensayo, *Técnica y Tiempo*, y lo que en realidad despliega aquí y ahora con exhaustiva y pasional militancia *ideológica*. No en vano, Steigler fué director del IRCAM, instituto francés para la investigación en las artes musicales, y actualmente dirige el Centro Pompidou. Pero según propia confesión (en *Aimer, s'aimer, nous aimer*, 2003), es el atentado terrorista del 11-S y la ascensión de la extrema derecha de Le Pen el 21 de abril del mismo año, lo que provoca en él no sólo una reacción política, sino una urgencia reactiva, analítica, un *paso al acto* que, tanto el texto citado, como este que nos sirve de comentario, ejemplificarían. Por cierto, el par aristotélico *potencia/acto* es uno de los más utilizados y centrales de su argumentación, sin que por lo demás parezca ofrecer duda alguna al autor francés.

Dicho lo anterior, resumiremos este libro importante pese a todo y que, unido a sus anteriores publicaciones y las entregas pendientes de las mismas, muestran a un infatigable escritor filosófico en quien acaso la mayor virtud, además de su compromiso político en sentido amplio, radique en ofrecer una plataforma extensa y rica para la reflexión, además de indudables momentos de lucidez y acierto y que no escatima, creemos, rutas filosóficas sumamente interesantes. El uso que hace de la filosofía de Simondon, incluso allí donde

parece exceder las enseñanzas de éste y sus mismas conclusiones, manifiestan una lectura atenta y una capacidad de absorción notable, alcanzando conclusiones y apuntando a recorridos que acaso el propio Simondon se sorprendería ante ellos. Sin embargo, no es menos cierto que la hiper-industrialización y el imperio del Mercado global requieren de análisis *estético-psicológicos* en tanto los individuos que componen las sociedades implicadas en esta globalización triunfante del Capitalismo son afectados por la *homogeneización* inherente al Mercado Mundial, de donde la “pérdida de individuación” denunciada por Stiegler y la consecuencia causal del análisis de tal proceso: la miseria simbólica, su explanación y extensión generalizada, el triunfo del universo particular y la derrota de lo “singular”. Ejemplo ‘sublime’, la pérdida del artista como sujeto singular, como *transductor* de la herencia ‘cultural’, del arte. Así, podemos leer hacia el final de esta última obra de Steigler: “En el contexto de la evolución tecno-lógica el soporte que supone la espacialización de una obra, y donde esta tecno-logía ha devenido un arsenal para llevar a cabo una guerra del tiempo entre la industria cultural como poder sincrónico y el artista como afirmación diacrónica, el arte contemporáneo parece constituir una tendencia hiperdiacrónica reactivando este estado de hechos, en tanto que lo sensacional ha devenido la porquería de los medios de masa (Miseria Simbólica, tomo 2, pag. 264 y 265, subrayado del autor.) Aclarando, y aclaramos al mismo tiempo, que no se trata de politizar la estética en el sentido de Benjamin, puesto que la cuestión no es la de la estetización de la política, sino la de producción y del mercado.

Ahora bien, para llegar a esta conclusión al final de la andadura stiegleriana, nos hemos saltado capítulos como los dedicados a la articulación del *je* y del *nous* (*el Nous tous*), a la que ya hemos aludido empero, o el muy interesante y nuclear referido a la sublimación y a la contraposición de la estructura husserliana (retencional) del flujo de la conciencia con la estructura de lo Preconsciente y lo inconsciente en Freud, así como el par Eros/tanatos, fundamental en este estudio y que merecen nos detengamos en ellos, aunque sucintamente.

A partir de los análisis ya mencionados de la “técnica”, Steigler recupera el sentido de la *estética*; pues si aquella, a partir de los estudios de Leroi-Gourhan (véase sobre todo los capítulos III y IV del primer tomo de *El Gesto y la Palabra*), comprobamos afecta al proceso de cerebralización implicado en la estructura espacio-temporal articulada por las funciones interrelacionadas de las manos-los ojos-los objetos y, claro está, el medio y el cerebro; la otra, la vía *estética*, compromete a la *libido*, a lo sensible, y a la relación a su vez temporaria del par Eros/Tanatos, o lo que es lo mismo: a la diacronía y a la sincronía.

La *sublimación*, concebida peculiarmente por Freud a partir de las investigaciones paleontológicas acerca de la posición erguida del homínida, con la pérdida subsecuente del olfato y la retracción de su función como ganancia neurológica, le darían a Stiegler la base para, no sin criticar a Freud, partir empero de sus intuiciones para exponer su concepción particular de la pérdida de individuación, y por tanto de capacidad sublimatoria de los seres humanos del presente. Pérdida de individuación que tiene que ver con su pérdida de relación con el pasado, es decir, de una verdadera relación Eros/Tanatos y, por tanto, de una herida narcisista que, a diferencia del estudio clásico de Freud, mostraría una explicación resecante, una miseria simbólica, que no permitiría por vía de consecuencia la vinculación de las conciencias ni la sublimación de la extensión de los individuos particulares a la categoría de lo singular: el artista como modelo de *transductor*, de articulador entre el pasado y el presente, afectado por el mundo circundante, como ejemplo destacado.

Este capítulo freudiano sobre la *libido*, *el narcisismo*, *el par eros-tanatos* y *la sublimación*, (cap. tomo 2, *Le refoulement de Freud*) y vinculado al pesimismo del último Freud, enlaza en este segundo tomo de la obra que comentamos, con el no menos importante “*Je et nous (nous tous)*”, pues es su misma consecuencia. Los análisis freudianos le sirven de plataforma a Stiegler, como decimos, para arrivar al final de su obra, no menos pesimista, pero que busca efectivamente armas políticas y compromisos nuevos, modos de resistencia y vías alternativas que, paradójicamente, provendrían del sistema tecnológico mismo, de sus posibilidades. Por tanto, de su *virtualidad*. Pero esta virtualidad, ya recogida en su obra anterior, y proveniente del último Deleuze a su vez, no es, como en el caso de Bergson en el cual tiene su fuente primera, una virtualidad inmaterial, todo lo contrario. La *virtualidad* stiegleriana, que por cierto es una de las tendencias más pujantes de la filosofía actual, tiene en el soporte técnico su vínculo material, y está por ello relacionada con el desarrollo del concepto de *retención terciaria*, ya mencionado. De donde que las *protensiones* teleológicas de la fenomenología adquieran una dimensión insospechada, materialista, al estar sustentadas en una institución como la tecnología.

Es aquí, en la *virtualidad material*, sin que sean estas palabras de Bernard Stiegler, donde encontraríamos la posibilidad de encontrar no sólo nuevas armas, sino como aplicarlas, pero siempre que las conciencias particulares, por tanto enajenadas, no conscientes, logren mediante nuevos *símbolos*, nuevos productos artísticos, nuevos modos de sublimación, alcanzar el vínculo con el pasado, con el nosotros, con la vida y así,

remedando por último a Stiegler, logren *amarse a sí mismos*. Así pues, volvamos a *amarnos*, articulando esa posibilidad que entre Eros y Tánatos se nos brinda.

Stiegler no elige la vía *estética* constreñido por sus enseñanzas, la encuentra diríamos a partir de estas; son sus investigaciones como enseñante las que le llevan a desbordar ese campo ‘positivo’ y a cincelar uno de los conceptos más interesantes que, a partir del par *potencia/acto*, pone en juego sustentándose en la neurofisiología y los análisis funcionalistas, *organológicos*, de Leroi-Gourhan. La externalización de los orgános, que ya había considerado en su obra teórica anterior, cobra aquí una dimensión “genealógica”, con referencias nietzscheanas nada ocultas. Pues la *organología*, que Stiegler nos expone en este segundo tomo de su extensa obra, pretende dar cuenta del proceso de *exclamación* de lo *sensacional*, mediante las funciones orgánicas. Es decir, el *paso al acto* de la *potencia* sensible, de lo sentido, a la *expresión*, mediante la disposición de la “tecnicidad” organológica y la presión de la lucha por la vida. Aquí está la trama de la elección nuclear de *lo estético* en Stiegler y su vínculo, vía Leroi-Gourhan, con el *proceso de individuación* de Simondon, pues este paso al acto, esta “individuación” psíquica que supone la expresión técnica y artística, viene dada, posibilitada, por la *transductividad* que el proceso genera en su propio devenir, en y por la metaestabilidad generada. No hay que olvidar que en Simondon, la estructura ontológica en la que se sustenta su proceso de individuación, tiene un componente político indudable, de ahí su actualidad, puesto que, como ya dijimos en otra ocasión, el verdadero sujeto es el sujeto colectivo.

Leroi-Gourhan incluye como condición de posibilidad, la etnia; Simondon apela al medio, al sujeto colectivo, de tal suerte que lo pre-individual, lo sensible, se individualiza, alcanza el momento concreto de su *exclamación*, así pues su individuación, a través del devenir de los cuerpos sensibles, de sus relaciones y del medio, modo de transducción de lo pre-individual a través de las individualizaciones a lo pos-individual.

El *símbolo*, así pues el lenguaje en un sentido amplio, no es el transductor, es lo transducido, la herencia semántica, normativa, historial de este proceso, de esta sintaxis por medio de la cual, los seres humanos interpretan el mundo, los devenires que, a su vez, permiten volver sobre sí, re-flexionar, conocer-se, llegar a ser lo que son. Cosa imposible en el estado de homogeneización a la que nos somete la actual sociedad mundial hiperindustrial, cuyo medio de control absoluto es el paso a lo numérico, a la cifra, al vaciamiento de lo simbólico, de lo exclamativo, reduciéndonos a lo *sensacional*, quedando lo exclamativo, la expresión vaciada, enajenada, homogeneizada. Así pues, de lo singular,

propio, caemos en lo común y generalizado, en el modelo standard necesario para la producción, el marketing y el consumo.

En este dominio social y político, la vergüenza de ser hombre proviene de la experiencia de esta impostura generalizada, de sus manifestaciones, de su aceptación, de la banalización de los discursos, del deseo, del triunfo del particularismo individualista que manifiesta una inmensa paradoja, aquella que al fin puede decir: todos somos iguales, todos deseamos lo mismo, todos compramos lo mismo, puesto que todos vemos, oímos, gustamos, sentimos lo mismo. Es por eso que, efectivamente, *el desierto crece*.



EL TONEL DE DIÓGENES

HUMOREMAS LINGÜÍSTICOS

Por Antonio José López Cruces

Cada dos palabras vacías decía una con doble sentido.

“¿Omicidios? Acabo de cargarme una hache”.

¿Por qué “estrecho” es palabra más ancha que “ancho”?

La alumna Cerdá nunca acentuaba las mayúsculas.

El Verbo: “¡Cómo cambian los tiempos!”.

A los carpinteros no les cuesta nada entablar una conversación.

El de las lenguas de España no debería ser un asunto ba-bélico.

Vertidos verbales tóxicos.



“Hamnesia”... ¿era con hache?

Los bíceps de “bíceps” son la b y la p.

Lo visible y lo

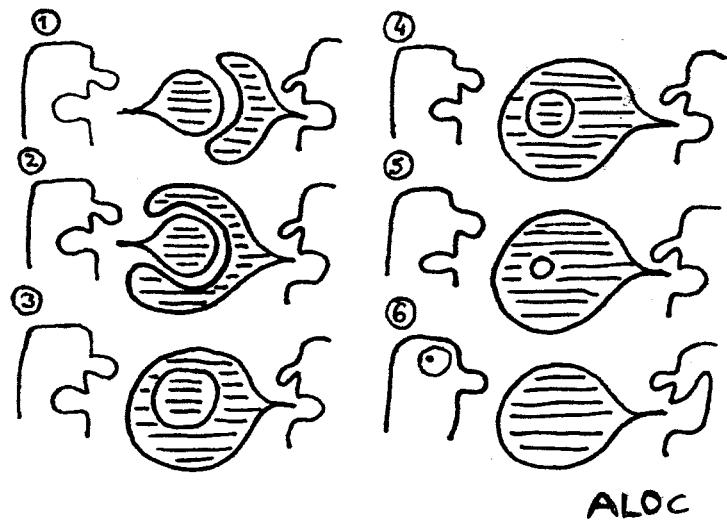
La madre: “¿Dónde dice la tele que ha pasado eso?”. El niño: “A doscientos kilómetros de no sé dónde”.

“Señor profesor: le pido que me combalide la lengua; la tengo aprobada del año pasado”.

Gramática: el Sujeto estaba deseando que dejases de sujetarlo.

Melancólico, suspiró el participio: “Estoy acabado”.

Algunas palabras deberían llevar bozal.



Cuando papá Lenguaje se divorcia de mamá Realidad, lo pagamos sus hijos.

En aquel diccionario no figuraba la definición de “indefinición”.

Si el habla es la casa del Ser, ¡en qué tristes chabolas viven algunos!

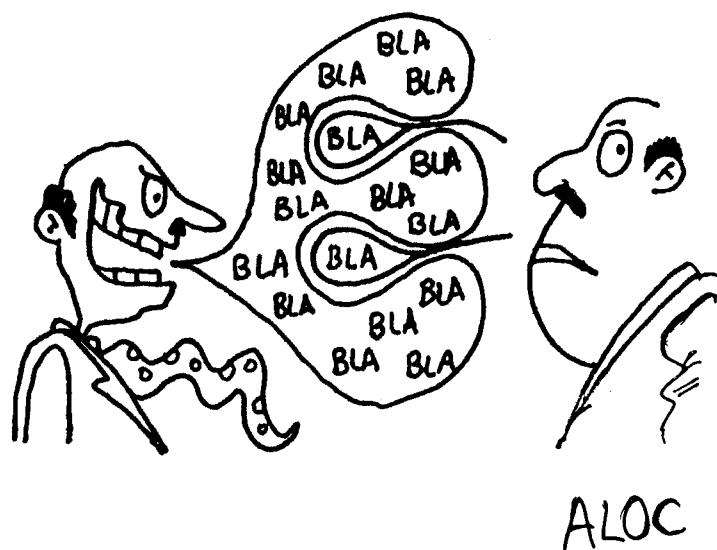
Inventó el hipercomentario de hipertextos.

Ojo: la palabra “enredadera” acaba enredando los textos en los que aparece.

La mujer al marido: "Y siendo el lenguaje una herramienta de tantos usos, ¿por qué lo utilizas sólo para golpearme?".

Su política lingüística consistía en destruir los puentes que otros tendían entre su lengua y las de los demás.

Confundía la fisión con la fusión. ¡Qué confisión!



Del diario de un lingüista: "Australia, 13 de agosto de 1998. Hoy he aprendido que la palabra *tjituru-tjituru* del lenguaje pitjantjatjara, muy parecido al lenguaje pintupi, no debe traducirse por *tristeza*".

El amo pretendía convencer al esclavo de que sus mutuas diferencias se debían a problemas de comunicación.

Refrán: Del "dalo por hecho" al hecho hay mucho trecho.

Las palabras no valen nada, pero a veces cuestan caro.

En "comunidad de vecinos" sobra "unidad".

Oficina de Palabras Perdidas.

La a, la e y la o están preocupadas con los problemas de anorexia de la i y la u.

Todo tiene su revés sèver us eneit odoT.



Escuela de Idiomas “Pentecostés”.

En el País de la Gramática se temía una insubordinación de las subordinadas.

Creía que la clepsidra era una bebida asturiana.

Los artículos “el”, “la”, “los” y “las” son artículos de primera necesidad.

“Misiva”: “carta” en japonés.

No es lo mismo “Coto de caza privado” que “Coto privado de caza”.

La enseñanza de la gramática.

“Cielo” se escribe con nube.



La carnicera guapa: “¿Qué le pongo?”. El embobado cliente: “Un kilo de ternura”.

“Inefable” no debería poderse decir.

“seseo”: “ceceo” dicho por un seseante.

¡Léxico lindo!

La palabra “niño” nace de la b de “embarazo”.

Lo dejaron con el sintagma en la boca.

Discriminación en la Seguridad Social: “Medicina general”, “Practicante curas”...

“Platicar”: hablar en plata.

El roden de los emelentos no talera el trodupco.



Cuando el médico le pide que saque la lengua, el políglota siempre duda.

“Terkedad” (Con k, sí, señor, con k).

Cuando digo “gordo” lo digo, claro, en el sentido más amplio de la palabra.

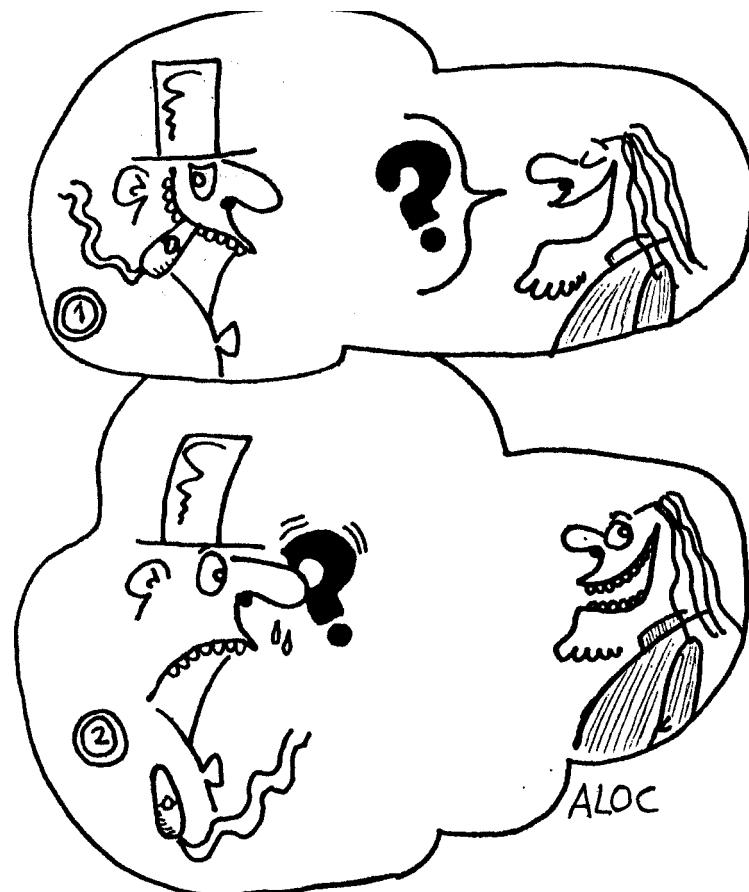
¿Por qué “cortísimo” es más largo que “corto”?

Las letras lloraban de alegría: la hache muda se había puesto de pronto a hablar.

Adm̄rac̄iones

Por sólo una letra Adán no llamó “cuervos” a los “ciervos”.

Sea sociable!



Tecnologías de la Desinformación.

Lo que puede empeorar hakava hempeorando.

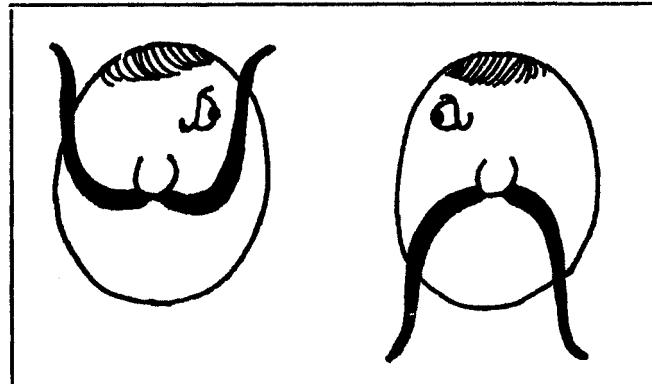
No entender aquel idioma era desesperanto.

Las palabras “pesado” y “alado” no deberían escribirse en el mismo renglón.

La bomba dudaba entre explotar o explosionar.

En español “calle” se escribe con bache.

En “grey” sobra “rey”.



ALOC

Al charlatán le dio un *colapsus linguae*.

La expresión “efectos colaterales” es un EEUUfemismo.

El autor de juegos de palabras, ¿es un ludópata?

En “desesperación” sobra “ración”.

Curiosidad geométrica: las eles de “paralelas” son paralelas.

Rebisavle.

Y la erre, erre que erre.

Juegos de palabras los hace cualquiera: lo difícil es hacer juegos de silencios.



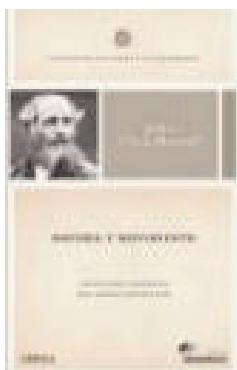
Materia y movimiento

James Clerk Maxwell

Edición y traducción de Jose Manuel Sánchez Ron

Editorial Crítica, 2006

Por Pelayo Pérez



La editorial Crítica, con el apoyo de la Fundación Iberdrola, ha iniciado hace no mucho tiempo, la edición de una serie especial de publicaciones dedicada a los hitos de la Ciencia y de la Tecnología, bajo la rúbrica: “Clásicos de la Ciencia y la Tecnología”. Esta colección está dirigida, y en muchos casos traducidos su textos del original, por quien entre nosotros ha alcanzado un más que merecido prestigio al respecto: el catedrático de la Historia de la Ciencia, Jose Manuel Sánchez Ron.

Ya se han publicado en esta colección textos correspondientes a Claude Bernard (Introducción al estudio de la medicina experimental, edic. de Pedro García Barreno), de Pierre-Simon Laplace (Exposición del sistema del Mundo, edic. de Javier Ordóñez y Ana Rioja), Georg Cantor (Fundamentos para una teoría general de los conjuntos, edic. de Jose Ferreirós), así como de Santiago Ramón y Cajal (Recuerdos de mi vida, edic. de Juan Fernández Santarén), no dejaremos de mencionar el texto inaugural de esta colección debido al propio J.M. Sánchez Ron, bajo el título de *El canon científico*, al cual como ya dijimos, se debe la edición y traducción del texto de Maxwell que reseñamos.

La introducción de Sánchez Ron es, como era de esperar, amena, exhaustiva y extremadamente útil, cumpliendo el requisito de la mejor divulgación: atraer al lector hacia del arduo recorrido que de la mano de un genio como Maxwell sus páginas nos invitan a llevar a cabo. Por lo demás, el texto en cuestión no pertenece a su obra teórica, científica, lo que no le resta valor alguno. Es más, a través de sus páginas nos es dado acceder al entramado del propio Maxwell, es decir asistimos al fruto meditado de quien ha realizado una obra mayor, un esfuerzo titánico y que reorienta su trabajo desde la perspectiva pedagógica, fertilizando y encumbrando a ésta, para beneficio tanto de los lectores de antaño como los de hogaño. Sánchez Ron no se limita, claro está, ha dibujarnos un “mapa” académico-biográfico, que no nos hurta empero, sino que, sobre todo, nos sitúa en la dinámica histórico-científica que atraviesa y envuelve a científico



que construyó las teorías acerca de la electricidad y el magnetismo, forjando el muy importante concepto de *campo magnético*, con inagotables implicaciones teóricas como prácticas. (*A Treatise on Electricity on Magnetism*, 1873), así como sus “relaciones” con Faraday, Helmholtz, Boltzmann o el mismo Einstein, sin olvidarnos de Hertz. Relaciones en unos casos de contemporaneidad y, en otros, como es notorio, de historicidad e influencias mutuas. Sin caer en un ‘biografismo’, pero sin dejar de lado los hitos relevantes de su vida, de su “carrera académica” o los comentarios sobre su “estilo”, dificultad, obras publicadas, etc., así como la recepción, opiniones y respuestas de sus amigos, colegas o lectores a su obra, Sánchez Ron, como ya dijimos, traza una trama que, como es en él habitual, nos permite en páginas ajustadas tener una figura del genio de Maxwell que supera la mera referencia enciclopédica, sintetizando los rasgos relevantes de una bio-bibliografía inserta en el devenir de la historia de la ciencia que, a mediados del siglo XIX, cuando vive y crea J.C.Maxwell, está alcanzando su cenit.

La jugosa e imprescindible introducción de Sánchez Ron, se complementa con una no menos rica y extensa bibliografía que gira entorno de este científico inglés, abarcando todos los aspectos imprescindibles al respecto: sociológicos, historiográficos, biográficos; pero también las “reacciones” y los hitos necesarios, así como los momentos fontanales de la obra cumbre del físico inglés, cuyo “física estadística” tendría y tiene tanta influencia en las ciencias actuales, además de las teorías mencionadas acerca de la electricidad y el electromagnetismo, pues es en estos estudios y “ensayos” que la figura del célebre *demonio de Maxwell* cobra carta de naturaleza.

El texto que la editorial Crítica, a la que sin duda hay que felicitar además, claro está , de a su director de la colección, el mentado J.M. Sánchez Ron, nos propone en esta ocasión como lectura, es un inédito en español: *Matter and Motion, 1876*; y que Sánchez Ron traduce espléndidamente y da a conocer ahora al público de lengua hispana. Texto que se ve enriquecido por el añadido de dos conferencias de Maxwell, una del año 1860 (Conferencia inaugural del King’s College) y la otra del año de 1871,

Conferencia introductoria a la física experimental.

Una Revista de Filosofía no debe sino recibir con entusiasmo estas publicaciones y tiene el deber de darlas a conocer y de instar a su imprescindible lectura, la cual no exige, por otra parte, ni ser científico ni ser filósofo, pero sí estar atento, desear saber.



Contar las experiencias en el aula de Secundaria

Julián Arroyo.

GARCÍA MORIYÓN, F., *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*. Ediciones de la Torre, Madrid 2006, 302 páginas.



García Moriyón es un veterano catedrático de filosofía de Instituto desde 1975. Su experiencia es ya dilatada, pero la ilusión, entrega y dedicación es la misma que cuando comenzó. Esto es sorprendente y nada común. Y no podemos decir que lo tenga fácil - como cualquiera, claro-, porque, además, en el Instituto "Avenida de los Toreros", donde ejerce ahora, el alumnado emigrante se encuentra en porcentajes superiores al 70%.

Este libro da cuenta de su experiencia profesional, que supera los treinta años de servicios. Lo dedica a sus alumnos: "Siempre iguales, siempre distintos". Así es ciertamente. El libro es producto del aprovechamiento de una licencia por estudios concedida por la Comunidad Autónoma de Madrid.

Creo que se trata de un trabajo de investigación en regla, bien planificado, que ofrece múltiples sugerencias y cuyo título, en mi opinión, no hace justicia al contenido, aunque sea muy *lipmaniano*. El autor, al que no le importa proclamar verdades y enorgullecerse de ellas, cuando es necesario, se muestra aquí demasiado humilde y se ha quedado algo corto con eso de "pregunto, dialogo, aprendo".

Cuántas veces nos quejamos de que haya tan pocos profesores de Secundaria -y de filosofía, especialmente-, que cuenten lo que realizan en las aulas, como si les pareciera tan poca cosa lo que se hace que no se atrevieran a divulgarlo. Lástima no poder aprovechar tantas experiencias valiosas. Pues aquí sí encontramos este conjunto de experiencias. García Moriyón nos dice cómo hace filosofía en su aula. Y lo cuenta con perspectiva investigadora, apoyándose en material de calidad y actualizado. Por eso hay que leer este trabajo y debatirlo. Vale la pena. Otra cosa es que uno esté de acuerdo con algunas de sus tesis y puntos de vista. ¿Quién no sabe aquello de "amicus Plato..."? A explicarlo vamos.



La apertura es ambiciosa: se pregunta por los *objetivos de la educación*. Ahí es nada, aunque parece absolutamente necesario, especialmente ahora, cuando el neoliberalismo se mete por todos los poros del cuerpo. Me fijo en dos, que me interesan mucho y con los que coincido. Uno es que no basta escolarizar –siendo imprescindible, claro–, sino que hay que educar. El otro es que frente a la línea elitista de la selección es necesaria la legitimación democrática. Creo que está señalando acciones mediocres que también se nos han colado. Además, no hemos sabido hacer las cosas con la mínima perspectiva, consiguiendo que la escolarización se haya visualizado como un ‘deber’ y que existan personas que se resisten. No se trata de un deber, es, más bien, un derecho que se debe mantener.

En cuanto a la legitimación, afirma García Morrión que “un buen sistema educativo tiene que dar legitimidad democrática a una sociedad” (página 40). Sí, pero esto de la legitimación es mucho más complejo. Entiendo que el tema no se pueda desarrollar en un trabajo como éste, pero sí podrían apuntarse otros enfoques.

También me parece ambicioso el segundo capítulo, en el que analiza el *proceso de enseñanza/aprendizaje*. Claro, luego nos deja rasgos generales, apunta quejas que evidencian nuestras miserias, como es el caso de la utilización del castigo como modelo de aprender. Lleva razón. Otro de los apuntes que me interesa es lo que denomina “diseñar procesos de aprendizaje en el aula” (página 56). De acuerdo en el tema, pero las condiciones de trabajo e incluso la formación del profesorado no lo permiten, sinceramente. Aquí me gustaría que fuera mucho más combativo y exigente con nuestras autoridades educativas.

Critica también García Moriyón el tema de la carrera docente, cuya formación inicial es lamentable, siendo todavía “más grave” (página 65) en Secundaria, donde se aprende como se puede y se enseña igualmente lo que a uno le dejan, que todo hay que decirlo. Por último, eso de que la educación es “un profundo acontecimiento ético” (página 77) expresa una idea hermosa, pero yo prefiero ser en esto bastante más prosaico y realista, porque en el proceso de educar podemos hacer unas propuestas bastante limitadas, cuya consecución es mucho más limitada todavía.

En el capítulo tercero se toca la cuestión de los *libros de texto*, de los que afirma el autor no ser fácil “zanjar la polémica” (página 89). Desde luego que no lo es, porque por muchas críticas que puedan hacerse se trata de un recurso del que es imposible prescindir con las condiciones de trabajo disponibles y las escasas facilidades de



elaboración de material y su transmisión en nuestros centros. Se consume más dinero que nunca, cierto, pero continúa siendo bien escaso. Las mismas condiciones físicas y arquitectónicas son muy lamentables. Las duras situaciones tanto de frío como de calor que se dan en las aulas, todavía en el siglo XXI y con un buen nivel económico en el país, son una vergüenza. Pero parece que continuaremos mucho tiempo aún en esta línea.

Lo de las *unidades didácticas* empezamos a practicarlas desde la LOGSE, con un importante sobreesfuerzo por parte del profesorado, que aprendió a elaborarlas y las puso en práctica, pero no se pudo resistir permanentemente el envite. Fue una desgracia, porque no se repetirán, acaso, situaciones tan favorables e ilusionantes. Ahora con la LOE nadie se inmuta, ni un murmullo se deja oír. No sé si es que ya las cosas no tienen arreglo, o estamos hartos de casi todo.

Los capítulos tercero y cuarto los dedica García Morrión al asunto de la *enseñanza de la filosofía*. Sigue a vueltas con los tópicos de filosofía y filosofar, la importancia de procedimientos y destrezas, los reduccionismos en la actividad filosófica, lo de la Historia de la filosofía y la Historia de las ideas e igualmente la investigación filosófica. Esto último es otro de los ideales kantianos que permiten exigirlo como postulado, pero lo cierto es que la Administración cada vez que se le saca el tema de la investigación para Secundaria (y Primaria, ¿por qué no?) te mira como si fueras un extraterrestre. O sea que nada, eso queda para los niveles universitarios. Por otra parte, veremos cómo afronta el nuevo Estatuto del profesorado la carrera docente, que, probablemente, quedará en unas cuantas pinceladas para que no protesten las representaciones sociales.

El carácter crítico de la filosofía lo matiza mucho García Morrión, diciendo que “no es la única disciplina que se caracteriza por ese proceder” (página 115). Bueno está, pero lo cierto es que los filósofos lo vienen haciendo desde los orígenes y lo han convertido en toda una tradición. Aboga el autor porque la educación incluya la filosofía en sus currículos, pero “desde los tres a los 80 años” (página 261), escribe con evidente expresión retórica. Por otra parte, la idea no es nada nueva en él, así como su inclinación por “la historia de las ideas” (página 170), que considero harto discutible en Secundaria. Valora muy positivamente la introducción de la Ética de modo obligatorio en cuarto de Secundaria y la considera una novedad de la LOGSE, pero insiste en que “la formación moral del estudiante es tarea que desborda claramente las competencias de una asignatura” (página 103). De acuerdo, creo que nadie ha pretendido nunca hacer



otra cosa, pero de todas formas de la ética va quedando poco ya, así que se pueden ir buscando vías para conservar lo que tenía de positivo.

En el capítulo quinto García Moriyón estudia la *evaluación* y la *calificación*. Se trata de evaluar lo que se ha enseñado, que en el alumno se traduce en aprender a hacer filosofía. Por tanto, se evalúan procesos y no resultados. Igualmente tampoco se puede calificar desde cualquier criterio y menos desde uno sólo. En concreto, propone como pruebas de evaluación la disertación y el comentario de textos: “son dos instrumentos indispensables de la evaluación del aprendizaje filosófico” (página 243).

Por fin, este trabajo concluye dedicando un capítulo a lo que ha sido la base e impregnación de todo el contenido y los análisis que se han realizado, el proyecto de filosofía para niños. Se muestra escéptico ante las intenciones que expresamente se han asignado a la filosofía: “encontrar el sentido de la vida” (página 286) y cambiar “el mundo en el que vivimos” (página 289). Sólo cabe ofrecer algunas orientaciones para tareas tan fundamentales.

En definitiva, este es un libro con el que hay que contar y que podría abrir una vía necesaria para que el profesorado de Secundaria se animara a contar sus experiencias de aula. Todos ganaríamos con ello.



Inmigración comunitaria: ¿discriminación inversa? Carlota SOLE (Coord.)

La inmigración desde países de la Europa comunitaria en España ha sido muy significativa a lo largo de las últimas décadas. Los flujos de migración laboral y de jubilados que se asientan en nuestro país, procedentes de la Unión Europea de los 15 miembros y de los nuevos países miembro, tras la ampliación de la UE, provoca la demanda de fuerza de trabajo cualificada en el sector servicios: sanitarios, orientados a la tercera edad, especialmente; y en el industrial: altamente especializada, o bien experta en oficios como fresadores, soldadores y otros, escasos entre la mano de obra autóctona dado el poco prestigio que ha acompañado los estudios de formación profesional en nuestro país y el bajo nivel de estatus que se atribuía, hasta el momento actual, a este tipo de profesiones. La llegada de trabajadores comunitarios (alemanes, ingleses, etc.) de alta cualificación profesional, y de trabajadores procedentes de Europa del Este (a menudo sobrecualificados para desarrollar tareas manuales) puede generar nuevos procesos de etnoestratificación en el mercado de trabajo. Las relaciones de competencia, complementariedad y/o substitución en el mercado de trabajo se reducen al ámbito de la empresa o el lugar de trabajo. Por el momento, no derivan abiertamente en conflictos sociales de cariz racista o xenófobo, como puede ocurrir con los inmigrantes extracomunitarios procedentes de países externos a la Unión Europea.

ÍNDICE:

Introducción. Parte I. MAPA DE LA INMIGRACIÓN EUROPEA EN ESPAÑA: Cap. 1. El mapa de la inmigración europea en España, *por Rosalina Alcalde y Sarai Samper*. Parte II. LA INMIGRACIÓN DE JUBILADOS EXTRANJEROS EN LAS COSTAS MALLORQUINAS Y CATALANAS. Condiciones de vida y utilización de los servicios sociosanitarios de atención a la dependencia. ¿Nuevas fuentes de empleo?: Introducción: Los servicios públicos y privados de atención a la tercera edad en Cambrils y Calvià. La utilización diferencial entre jubilados comunitarios, *por Rosalina Alcalde, Kàtia Lurbe y Raquel Moreno*. Cap. 2. La utilización de los servicios sanitarios en la vejez: un derecho a disposición desigual entre las personas jubiladas comunitarias y autóctonas, *por Kàtia Lurbe i Puerto*. Cap. 3. Los servicios de ayuda y atención a la dependencia a la tercera edad. ¿Utilización diferencial entre los jubilados extranjeros?, *por Rosalina Alcalde*. Cap. 4. Tercera edad: la transferencia de



responsabilidades a la subesfera asociativa, *por Raquel Moreno*. Conclusiones. La inmigración de jubilados extranjeros en las costas mallorquinas y catalanas, *por Rosalina Alcalde, Kàtia Lurbe y Raquel Moreno*. Parte III. PAUTAS DE MOVILIDAD Y DE INSERCIÓN LABORAL ENTRE LOS TRABAJADORES COMUNITARITOS Y DEL ESTE EN CATALUÑA. Cap. 5. Consideraciones teóricas sobre la movilidad e inserción laboral de trabajadores comunitarios y del Este en Cataluña, *por Amado Alarcón, David García, Luís Garzón, Sarai Samper y Albert Terrones*. Cap. 6. Perfiles, trayectorias, pautas de inserción laboral de los inmigrantes europeos en Cataluña, *por Amado Alarcón, David García, Luís Garzón, Sarai Samper y Albert Terrones*. Conclusiones. Inmigración comunitaria: ¿discriminación inversa?, *por Sònia Parella*. Bibliografía general. Apéndice metodológico, *por Kàtia Lurbe*. Autores.

OTROS LIBROS DEL PROYECTO «MIGRACIONES» de la Editorial Antrhopos

El impacto de la inmigración en la economía y en la sociedad receptora. SOLÉ, Carlota (Coord.)

Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria. LÓPEZ SALA, Ana María

Integraciones diferenciadas: migraciones en Cataluña, Galicia y Andalucía. SOLÉ, Carlota y IZQUIERDO, Antonio (Coords.)

La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria». SANTAMARÍA LORENZO, Enrique

La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes). GARRETA BOCHACA, Jordi

Migración e interculturalidad en Gran Bretaña, España y Alemania. BISL, Ursula y SOLÉ, Carlota (Coords.)

Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación. PARELLA RUBIO, Sònia. Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas. TERRÉN, Eduardo (Ed.)



5

eikasia
revista de filosofia

www.revistadefilosofia.com