

SEÇÃO I – ASSUNTOS GERAIS

1. DOUTRINA INTERNACIONAL

1.1 LA ILUSIÓN DEL ACUERDO ABSOLUTO: LA RIQUEZA HUMANA COMO CRITERIO DE VALOR

JOAQUÍN HERRERA FLORES

Coordenador do curso de Mestrado e Doutorado da Universidad Pablo de Olavide, Espanha

RESUMO¹: O texto parte de reflexões do autor fundadas em selecionados estudos literários, de ciências políticas, e sociológicos, em que a natureza humana é apresentada sob suas próprias contradições e reflexos no espaço social. As pulsões humanas, berço biológico de nossa essência, de natureza contraditória, refletem no ambiente coletivo para causar o que Freud chamou de mau-estar da civilização e justificar tanto os horrores como as virtudes que compõem a sociedade humana. Essa essência individual passa por um processo de desenvolvimento e transformação, irradiando o coletivo existente e se dá através do processo de criação da cultura – cuja base está na religião, na mitologia e na filosofia. Os ideais universais – igualdade e dignidade são exemplos – são objetos de lutas, justificando em seu nome massacres e mártires. Os direitos humanos compõem esses valores. Todavia, são utilizados de maneira distorcida pelo poder político/econômico exatamente para dar-lhe sustentação cultural. Com uma visão própria dos direitos, apropriam-se os detentores do poder de bens e valores aos quais atribuem a força da verdade para impor tais valores como os únicos e possíveis para as sociedades. Compõem uma gama de atributos que formam a ideologia que se faz global, manifestada pela força do liberalismo ocidental que não permite qualquer outra compreensão senão aquelas que compõem seu viés valorativo, relegando à marginalidade todas as formas de cultura e pensamento que não falam segundo seu idioma econômico, político e cultural. Os direitos dos homens quedam-se maniatados pelo capital, assim como a razão científica vive para fazer-lhe préstimos. Fazem parte da concretude, daquilo que se pode materializar em razão da ideologia predominante, enquanto outras formas de pensar, por não fazerem coro com a ideologia dominante, ficam apenas no campo da subjetividade, o mesmo da arte, da poesia, da filosofia. Perguntas são feitas acerca das possibilidades da superação da unicidade da compreensão dos direitos e valores humanos. O que mais se aproxima

¹ Nota do aluno Jacson Rafael Campomizzi: O capítulo apresentado por Joaquin Herrera Flores é de excepcional qualidade humanística e creio que esta percepção deve ser de todas as pessoas que possuam alguma capacidade de acreditar em melhorias das condições sociais dos povos. O escrito não comporta um resumo, que certamente compromete o conteúdo. Interpretações ou críticas igualmente, longe o aluno de atingir conhecimentos para tal. Mas como se trata de método de estudo, vamos intentá-lo.

da compreensão dos fenômenos humanos é a obra de arte. Por isso a grande obra de arte pode fornecer os processos de superação do universalismo de qualquer razão. Quatro grandes obras foram eleitas pelo Prof. Herrera Flores (Russeau, *La Nouvelle Heloise*, Dostoievski, *Los Hermanos Karamazov*, Musil, *El Hombre sin atributos* e Berg, *Wozzeck*) em meio a outras grandes, para dar sustentação, respectivamente, à impossibilidade de um acordo universal em torno de uma determinada verdade; ao interlúdio, ou a busca de um ‘paraíso perdido’, a demonstração das ilusões e mentiras que cercam e determinam a vida de todos; ao acordo possível, no qual demonstra a força realizadora que é possível de ser extraída do caldo cultural humano (a *riqueza humana*), ou o encontro de reflexões, em meio ao caos, que possam levar à vida, à ação e à luta pela dignidade. Três tarefas são igualmente eleitas, pelas quais se nota o esforço na direção das transformações libertadoras: I) *a* - Ocupar espaços no *alegal* (espaço fora do legal ou do ilegal), tradicionalmente esquecidos pelo liberalismo político; *b* - gestar transformações culturais críticas; *c* - potencializar o protagonismo popular da cidadania. II) *a* – retomar os espaços ontológicos de potencial modificativo, ou seja, retomar a memória das razões primárias de rebeldia ou dizer à sociedade que só ela tem o poder transformador; *b* – fazer visualizar o potencial sociológico, ou dizer da multiplicidade de opções de formas de vida a contrapor a hegemonia cultural liberal; *c* – emergir o potencial ético que permite a invenção de hipóteses e novas formas de relação social, a fim de se evitar que somente as elites decidam sobre o presente e o futuro das pessoas. III) Recuperar a consciência dos limites humanos como primeiro passo para poder pensar a possibilidade e a necessidade de mudança. Ou seja, conhecer os limites é a única forma de superá-los. A idéia principal poderia estar concentrada na seguinte afirmação: “A democracia deve consistir em um processo de construção de um ‘espaço público para apoderar-se’², d’onde possam ocorrer uma variedade de tipos de experiências e d’onde prime a mutabilidade e as possibilidades de mudança e transformação”. Crítica: A análise do universo cultural humano é perfeita. A crítica ao universalismo cultural reducionista é corajosa e necessária. Há propostas em direção à conquista de espaços de dignidade. O processo (práxis), por sua própria dificuldade, pode ser resumido na tomada pessoal e institucional de uma postura amplamente crítica. Para reflexão: A conscientização dos marginais rebeldes do Rio e São Paulo (Brasil) para que a rebeldia, depois de filtrada, produza efetivamente novos espaços sociais. O direito tem por função interpor barreiras a determinadas pulsões humanas que impedem a dignidade. O que se chama por ‘imputação’ de necessidades básicas humanas, palavra colocada ao lado da ‘satisfação’ de necessidades? Tento responder: As necessidades humanas transformam-se dependendo da cultura que as eleje.

Que yo sepa, nadie está usando los elementos del aire que dan dirección y movimiento a nuestras vidas. Sólo los

² Empoderamento, no original espanhol.

asesinos parecen extraer de la vida, en grado satisfactorio lo que le aportan. La época exige violencia, pero sólo estamos obteniendo explosiones abortivas. Las revoluciones quedan sesgadas en flor, o bien triunfan demasiado deprisa. La pasión se consume rápidamente. Los hombres recurren a las ideas *comme d'habitude*. No se propone nada que pueda durar más de veinticuatro horas. Estamos viviendo un millón de vidas en el espacio de una generación. Obtenemos más del estudio de la entomología, o de la vida en las profundidades marinas, o de la actividad celular. (Henry Miller, *Trópico de Cáncer*, 1986, 18-19)

La imposibilidad de realizar la bondad sobre la tierra, no es sino la imposibilidad con que tropieza un pobre loco para realizarla. Todas las puertas quedan abiertas. (Luis Martín Santos, *Tiempo de silencio*, 1983, 76).

Como se habían vuelto criminales, inventaron la justicia y redactaron códigos para encerrarla en ellos. (F. M. Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo*, O. C., III, 1240).

En su juventud, Marx escribió: “toda la historia es la historia de la preparación y desarrollo del *ser humano* como objeto de la conciencia *material* y de la necesidad del *ser humano como ser humano*”. Los derechos humanos han constituido la formulación más general de esa necesidad. Han sido vistos como la exigencia normativa más abstracta y universal de la exigencia humana por encontrarse a sí misma en la lucha histórica por la dignidad. Sin embargo, esa generalidad y esa pretensión de registrar las características básicas de la humanidad han conducido en muchas ocasiones a idealizaciones y fundamentaciones trascendentes de los mismos. La más abstracta es la que afirma que los seres humanos tienen derechos por el mismo hecho de haber nacido; derechos que les pertenecen más allá de su propia inserción en contextos particulares. Derechos, pues, que están situados en el vacío de una naturaleza humana desvinculada de las situaciones, los espacios y la cultura donde desarrollamos nuestra lucha por una vida digna de ser vivida. Al presentarse como postulados generalizables a toda la humanidad, los derechos humanos han sido el campo de batalla donde los intereses de poder se han enfrentado unos a otros para lograr institucionalizar “universalmente” sus puntos de vista sobre los medios y los fines a conseguir. Por ello, toda clase social en ascenso formula sus pretensiones en nombre de la humanidad; toda ideología hegemónica pretende justificar los intereses que le subyacen bajo la forma de lo universal; y toda cultura dominante exige la aceptación general de “sus” presupuestos básicos.

Acudir al concepto de *lo que es común a lo humano* constituye una tendencia histórica

de largo alcance por la que múltiples pueblos y distintas formaciones sociales han intentado formalizar sus pretensiones más genéricas. Es posible ir rastreándola en multitud de documentos, inscripciones y monumentos de índole religiosa, filosófica o mitológica. Este hecho nos va mostrando cómo “lo humano” se va construyendo como un proceso de liberación de cadenas biológicas o naturales que nos atan a los instintos. De ahí el “malestar” profundo de toda estructura cultural ya denunciado por Freud. Pero, paralelamente, también nos muestra que toda justificación ideológica con pretensiones de universalidad pretende relacionarnos con realidades trascendentes a nuestra finitud e insignificancia³.

Bajo esa apelación se han cometido los mayores horrores⁴ y se han construido los ideales más hermosos⁵. Se ha justificado la conquista, dominación y genocidio de pueblos enteros, y, al mismo tiempo, se ha luchado por la igualdad de todos los seres humanos o se han erigido monumentos a la tolerancia, tanto en Occidente como en el resto de culturas que conviven en este mundo. Por poner un ejemplo: ¿De qué se defendían los hombres y mujeres a punto de ser fusilados por los soldados franceses y pintados por Goya? Atacando ideales universalistas de la Ilustración francesa, los “rebeldes” se dejaban matar por ideales, asimismo, universalistas de la tradición antiilustrada española⁶. Al mismo tiempo, los soldados del ejército de la libertad los asesinaban en nombre de los ideales más universales surgidos de la Revolución ilustrada. Siendo dos particularismos, se llegaba a la violencia en tanto que se presentaban como ideales universales que todos debían aceptar. Lo humano abstracto contra lo humano abstracto; triunfo y miseria de ideales enfrentados a realidades sociales o formaciones culturales asimismo preñadas de afanes universalistas. *El siglo de las luces* de Carpentier⁷; *Los versos satánicos* de Rushdie⁸; *Las cruzadas vistas por*

³ Véase los enormes esfuerzos para integrar en el corpus normativo de los derechos a los “derechos económicos, sociales y culturales”, los cuales serían la verdadera plataforma para evitar cualquier tipo de fundamentación trascendental que vaya más allá de nuestros cuerpos y necesidades: <http://www.aaj.org.br/STNprot2005-esp.htm>; (28 de mayo de 2007).

⁴ Obsérvese la magnitud del trabajo esclavo (o en términos de la OIT, trabajo forzoso) en el mundo actual en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid_4537000/4537169.stm; (28 de mayo de 2007).

⁵ Consúltese el fascinante trabajo de búsqueda de convergencias sociales y planteamiento de alternativas propuestos por el Foro Mundial de las Alternativas: <http://www.forumdesalternatives.org/>; (28 de mayo de 2007).

⁶ <http://www.xtec.es/~fchorda/goya/dosincc.htm>; (28 de mayo de 2007).

⁷ Véase una interpretación de la novela de Carpentier desde la problemática de su país natal: <http://www.habanaradio.cu/modules/mysections/singlefile.php?lid=1801>; (28 de mayo de 2007).

⁸ <http://www.monografias.com/trabajos7/versa/versa.shtml>; (28 de mayo de 2007).

los árabes de Maaluf⁹; las “instantáneas” de Salgado¹⁰; y tantas otras obras inmortales, nos recuerdan que las referencias a lo humano universal es un tema recurrente a lo largo de la historia y que ha justificado tanto el mayor horror como la más profunda de las bellezas. La referencia a lo humano universal es tan dúctil, ambigua y polivalente que la podemos hallar tanto en la selva lacandona como en los despachos del Banco Mundial.

Lo que interesa resaltar aquí es cómo los derechos humanos han servido para “ajustar” la realidad en función de intereses generales de poder de la clase social, la ideología y la cultura dominantes. Y cómo bajo esa pretensión de definir “lo humano” se ha ido consolidando la necesidad ideológica de abstraer los derechos de las realidades concretas. La “racionalidad” no era más que lo que se ajustaba a esa formulación abstracta, ideológica y pragmáticamente separada de los contextos. Al ser la visión occidental-liberal de los derechos la que se presenta *globalmente* como la universal, cualquier desviación de la misma es vista como una violación sangrante de esa ética y esa justicia universales. Esta visión se presenta, pues, como la ideología global de los derechos humanos: no como una perspectiva *parcial* de los mismos que deba ser contrastada con otras formas culturales no hegemónicas. Al final el universalismo del Banco Mundial triunfa sobre el de los zapatistas.

Un particular: -la cultura occidental— vence y se autonombra lo universal, relegando las otras culturas al campo de la barbarie o de la inmadurez. O todas las culturas y formas de vida aprenden a hablar según el idioma universal de la concepción occidental de los derechos (el universalismo a priori), o tendrán dificultades para ver garantizadas sus propias opciones, sean de índole económica, política o cultural (el empobrecimiento y la marginación). La fuerza de las armas o de las cuotas de mercado impone un criterio que determina si una cultura cumple o no con los requisitos de adecuación al orden hegemónico. Todas estas constataciones nos llevan a las siguientes preguntas: ¿existe algún criterio que nos permita apelar a lo humano sin caer en esas abstracciones ideológicas? ¿Ese camino del ser humano al ser humano dependerá sólo de la fuerza y del poder hegemónicos, o los débiles, los excluidos o los olvidados por ese orden dominante tienen algo que proponer? afirmar que *toda* construcción universalista se compone de ficciones sin más objetividad que la que le otorga la hegemonía cultural ¿impide buscar un criterio que nos permita juzgar si tal o cual teoría o práctica social suponen un progreso o un retroceso axiológico?

En nuestra búsqueda partimos de la siguiente hipótesis: la existencia de un criterio de

⁹ Véase un resumen del libro de Maalouf en: <http://www.hislibris.com/?p=131> (consultada el 2 de octubre de 2007) y algunos comentarios en: http://www.ciao.es/Las_cruzadas_vistas_por_los_arabes_Amin_Maalouf__142386/; (28 de mayo de 2007).

¹⁰ <http://www.patriagrande.net/brasil/sebastiao.salgado/>; (28 de mayo de 2007).

enjuiciamiento lo suficientemente amplio como para permitirnos afirmar o negar la generalidad de un derecho, de una teoría o de una práctica social; y lo suficientemente concreto que repudie cualquier trascendencia que se sitúe más allá de lo que somos y en dónde estamos.

Para esta tarea vamos a acudir al arte¹¹. La obra artística es un ejemplo de que hacen falta dos libertades para construir un conocimiento adecuado de la realidad. La razón científica sólo reconoce una libertad: la del grupo de especialistas que manejan los instrumentos cognitivos y materiales necesarios para acercarse al resultado de la investigación. En el arte siempre hay que contar con dos libertades: la del autor y la del receptor, y ambos no pueden separarse del contexto general sobre el que se sitúa la obra.

La razón científica se presenta como objetiva, racional y universal, siempre potencialmente aplicable a cualquier contexto y cualquier forma cultural, relegando al arte a lo subjetivo, lo emocional/pasional y lo particular, es decir, a lo no generalizable más allá del trasfondo cultural sobre el que se ha realizado. La imagen de lo científico es la flecha; mientras que la de lo artístico es la espiral, ascendente y descendente, vertical y horizontal, como la escalera de caracol que conducía al escritorio donde se inventó la forma ensayística por parte de Montaigne¹², o como los dibujos “imposibles” de Escher¹³. La razón científica busca un punto final, la verdad, el resultado. El arte, como defendió Freud en su artículo “Análisis terminable e interminable” (1937)¹⁴, se somete a la continua y fluida interpretación siempre renovada; es comprensión de las relaciones, de los procesos.

¿Existe una sola verdad, o como afirma críticamente Joseph Raz¹⁵, un conjunto de “valores verdaderos” a los cuales sólo podremos llegar por un único camino? ¿Ayudaría esto en algo a *Lord Jim* de Conrad, como arquetipo de aquellos que huyen de sí mismos y de su responsabilidad? ¿Qué es la verdad, o cuáles son los valores verdaderos de aquellos campesinos dibujados por Scorza en *Redoble por Rancas*? ¿la de los teóricos modernizadores de la globalización que se van apoderando de todo lo que encuentran en su camino creando escasez y pobreza, o la narración de

¹¹ <http://www.criticarte.com/Page/file/art2005/RedefinirPoliticoArte.html>; (28 de mayo de 2007).

¹² Véanse algunos momentos de los “ensayos” de Montaigne en: <http://www.enfocarte.com/1.12/filosofia.html> (consultada el 2 de octubre de 2007).

¹³ <http://aixa.ugr.es/escher/table.html>; (28 de mayo de 2007).

¹⁴ Puede descargarse libremente el texto de Freud en: http://www.planetalibro.com.ar/ebooks/eam/ebook_view.php?ebooks_books_id=17 (consultada el 2 de octubre de 2007).

¹⁵ Sobre el autor, puede consultarse: <http://josephnraz.googlepages.com/recentpublications2> (consultada el 2 de octubre de 2007). Sobre su análisis de los valores puede leerse su obra *The Practice of Value*, Oxford University Press, 2003.

un “cerco” que los va ahogando y encerrando cada vez más en su incomprensión de lo que ocurre? ¿No es posible tender un puente entre el saber racional del *filósofo* occidental y el mundo espiritual del *monje* budista? Un libro como el *Quijote*, escrito en la interacción externa de tres culturas: la judía, la árabe y la cristiana, y en el centro de la lucha interna entre dos visiones del mundo: la aristocrática decadente y la burguesa ascendente, ¿no le es posible hablarnos desde y para diferentes perspectivas culturales al mismo nivel que una teoría científica exitosa?

Nuestra pretensión es huir de todo universalismo a priori. Hay que dudar de todo. Hay que cuestionarlo todo. Incluida la pretendidamente universal razón científica. De ahí, que el gran arte tenga como base dudar hasta de sí mismo. La ciencia *analiza*, rompe lo real para conocer las partes. El arte *realiza*, nos relaciona con nosotros mismos y con el mundo siempre en función de la presencia real del otro y de lo otro. La ciencia establece una “autoridad”, un meta-nivel que potencia la aparición de mediadores, de “representantes” de la verdad. El arte permite el múltiple comentario, la dúctil y plural interpretación, la variedad de lecturas y recepciones.

La verdad científica pretende afirmar cuatro principios: el de “independencia” con respecto a la existencia humana (sólo podemos actuar para “encontrarla”); el de “correspondencia” con la realidad; el de “bivalencia”, cada enunciado es verdadero o falso; y el de “singularidad”, ya que sólo hay una completa y verdadera descripción de la realidad.

Mientras que los del arte, si seguimos al maestro Steiner, son el de inmediatez, el de compromiso personal y el de responsabilidad. La ciencia avanza eliminando lo que considera errores. Por el contrario, el arte actúa como memoria de lo humano; el arte funciona como Cinoc, aquel personaje de la novela de George Perec *La vida instrucciones de uso*. El oficio de Cinoc consistió durante años en “matar palabras” fuera de uso, en cerrar las puertas que siempre nos ofrecen las palabras a la hora de penetrar en realidades que no conocemos. Sin embargo, Cinoc al final de la obra comprendió la locura de su oficio y dedicó su vida a recopilar los términos asesinados en un gran diccionario de palabras, que aun olvidadas, seguían hablándole como ser humano.

El camino que nosotros elegimos es la búsqueda de un criterio de valor que nos permita distinguir entre procesos. La dificultad de encontrar tal criterio, pero, asimismo, la única posibilidad que tenemos hoy en día para encontrar uno que pueda generalizarse a todas y a todos es el de la obra de arte. Partamos del análisis de cuatro grandes obras de arte que en su complejidad y ductilidad interpretativas niegan esos cuatro principios de toda racionalidad científica y nos ponen ante las huellas de lo humano concreto. Estas cuatro grandes obras negarán “ab initio” la existencia de un criterio generalizable en las luchas por la dignidad, pero vistas a distancia permitirán una lectura a contrario que nos pondrá en marcha hacia la posibilidad del mismo. Desarrollemos paso a paso nuestra argumentación.

1. La imposibilidad del acuerdo

En la cultura moderna y contemporánea podemos encontrar múltiples ejemplos en los que se ha expuesto la *falta* de ese criterio de valor. Reduzcamos el número a cuatro pilares de nuestra concepción del mundo, tales como J. J. Rousseau, F. M. Dostoiévski, R. Musil y A. Berg, con sus respectivas obras *La Nouvelle Heloise*, *Los Hermanos Karamazov*, *El Hombre sin atributos*, y la versión operística de *Wozzeck* de G. Buchner. Todas y cada una de estas obras comparten un elemento: la tragedia del hombre contemporáneo enfrentado a un mundo que se le opone fieramente y frente al que la impotencia, la inacción, el aislamiento, la locura y, quizá, la ironía, constituyen las únicas armas “reales” de las que se puede disponer.

Estos cuatro momentos artísticos, ejemplos claros de cómo la obra de arte no puede ser entendida fuera o aislada del proceso cultural, filosófico y científico de su momento, apuestan, cada una a su manera, por cuatro “imposibilidades”, hijas predilectas de la que podemos llamar la Gran Improbabilidad de la existencia de valores fijos y universales.

La Nueva Eloísa nos presenta la imposibilidad de la pequeña comunidad rural libre de conflictos¹⁶; el capítulo *El Gran Inquisidor*, de la obra culmen de Dostoiévski¹⁷, nos pone ante la imposibilidad de la comunidad religiosa fiel a los principios humanitarios del cristianismo originario; *El Hombre sin atributos* nos muestra la imposibilidad de la comunidad burguesa¹⁸; y el *Wozzeck* de Alban Berg¹⁹, pone en evidencia la imposibilidad del individuo golpeado por los frentes irracionales del poder, la ciencia y los sentimientos. ¿Cómo encontrar una verdad, aunque sólo sea una, en este mundo de imposibilidades? “La auténtica verdad que une a dos personas no se puede expresar. En cuanto nos ponemos a hablar las puertas se cierran; *la palabra sólo sirve en las comunidades irreales*, se habla en las horas en que no se vive...”²⁰. Así Musil; y con él os otros autores mencionados y todo aquel insatisfecho ante la realidad que le viene dada.

¹⁶ <http://www.chez.com/bacfrançais/nouvelleheloise.html> (consultada el 3 de octubre de 2007).

¹⁷ http://es.geocities.com/biblio_e_dosto/leer/inquisidor.html (consultada el 3 de octubre de 2007).

¹⁸ Comentarios interesantes en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fli/02122952/articulos/DICE0404110109A.PDF> (consultada el 3 de octubre de 2007).

¹⁹ <http://www.epdpl.com/complastico.php?id=956> (consultada el 2 de octubre de 2007).

²⁰ Las referencias textuales son las siguientes: R. Musil, *El hombre sin atributos* (trad. del alemán por J. M. Sáenz), Seix Barral, 4 tomos, 4ª ed., Barcelona, 1983. Para el texto citado vid. Tomo II, p. 105. Para el *Gran Inquisidor*, se han utilizado las *Obras Completas* de F. M. Dostoyevski: *Los hermanos Karamazov*, trad. y edición a cargo de Rafael Cansinos Assens, Tomo III, pp. 204-218. Por lo que respecta a *La Nouvelle Heloise*, la edición manejada ha sido la de las *Obras Completas* de J. J. Rousseau, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo II, pp. 5-748.

“La palabra sólo sirve en las comunidades irreales”. Frase esta que resume las inquietudes proyectadas en las otras obras, y que encuentra un apoyo sólido en la “Quinta Ensoñación del Paseante Solitario”²¹, y en el silencio pesado y terrible del Cristo dostoyevskiano. En las obras mencionadas hay un intento común por buscar la verdad fuera de la sociedad, y el resultado es trágico; suicidio de Julie, condena a la hoguera del mismo Cristo, la duda hiriente de Ulrich, y el asesinato y muerte de Wozzeck. En *La Nueva Eloísa*, el canto al amor y el desprecio a los prejuicios y a los celos, conduce a sus protagonistas a postular la “soñada” unidad de belleza y bien, pero no en los libros, no en la razón, sino en el ámbito del corazón, es decir, en la *naturaleza* bien ordenada, carente de modelos a imitar. El amor aparece como contrapolo de la razón y el deber, la sabiduría del prejuicio, la persona de la sociedad, ya que:

L’homme est un être trop noble pour devoir servir simplement d’instrument à d’autres (sic), et l’on ne doit point l’employer à ce qui leur convient sans consulter aussi ce que lui conviendrait lui-même; car les hommes ne sont pas faits pour les places, mais les places son faites pour eux, et pour distribuer convenablement les choses il ne faut pas tant chercher dans leur partage l’emploi auquel chaque homme est le plus propre, que celui qui est le plus propre à chaque homme, *pour le rendre bon et heureux autant qu’il est possible*.²²

12. La verdadera vida humana, para la cual el hombre ha nacido, y a la que no se da por perdida hasta el día de la muerte, es la vida de *bonheur* descrita por Rousseau en la “Comunidad de Clarens”. Comunidad en la que el bienestar coincide con el mínimo vital; en la que la superación de la miseria se debe a la caridad y a la piedad; una comunidad de hombres y mujeres felices que huyen de la opresión de la colectividad y de lo impersonal o desordenado. Ese “mundo feliz” es un mundo donde:

un petit nombre des gens doux et paisibles, unis par des besoins mutuels et par une réciproque bienveillance y concourt par divers à soins une fin commune; chacun trouvant dans son état tout ce qu’il faut pour en être content et ne point désirer d’en être sortir, on s’y attache comme y devant rester toute la vie, et la seule ambition qu’on garde est celle d’en bien remplir les devoirs.²³

²¹ Un comentario genérico sobre algunos textos de Rousseau (en especial sobre “Las ensañaciones...” puede encontrarse en: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/nexo/n2/Quindos.pdf> (consultada el 3 de octubre de 2007).

²² J. J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Heloise*, op. cit., “Première Partie”, L. XII, y el “Preface Dialoguée.”

²³ Ibid. op. cot. “Cinquieme Partie”, L. II, p. 536 del texto citado (el subrayado es nuestro).

La Nueva Eloísa constituye un elogio de lo inmediato y de lo no excesivo, que hallará posteriormente un defensor sólido en Feuerbach. Inmediatez como base de una felicidad frágil que se rompe al menor conflicto entre necesidades individuales y que muestra al final la imposibilidad de una sociedad, por pequeña que sea, regida por la “voluntad de todos”.

En el *Gran Inquisidor*, Ivan Karamazov se dirige a su atónito hermano Alioscha, desplegándole una tesis opuesta, en principio, a la de los personajes de la obra rousseauiana. En este terrible, y a la vez, clarividente capítulo, se afirma que para conseguir la felicidad, los seres humanos tienen que renunciar a la rebeldía -es decir, a la libertad- y entregarla a quien la administre “Nunca en absoluto -le grita el Gran Inquisidor al Cristo encarcelado en la Sevilla del siglo XVI- hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad”²⁴. La libertad sólo es apropiada para los elegidos, para un pequeño grupo de seguidores puros y fieles a las enseñanzas del maestro; pero en absoluto puede ser esto proyectable a la masa: “[...] esa gente está más convencida que nunca de que es enteramente libre, y sin embargo, ellos mismos nos han traído su libertad y sumisamente la han puesto a nuestros pies”. En vez de enarbolar la libertad, dales *pan* y tendrán a quien adorar; si no satisfaces sus necesidades básicas, buscarán a otro para uncirse su yugo. La tranquilidad de la conciencia arrastra a la humanidad, y ello no se consigue mediante la libertad, mediante el argumento de la libertad, sino eliminando la libre elección, el conocimiento “personal” del bien y del mal. Dales *pan*, argumenta el Inquisidor, pero también hay que darles *milagros*, porque “[...] el hombre busca no tanto a Dios como al milagro”; y, asimismo, hazlos depender de algún misterio en virtud del cual tengan que sentirse culpables a ciegas, aún a hurtadillas de su conciencia; y termina por imponerles la *autoridad* construyéndoles el imperio terrenal.

Sólo a través de estos elementos, unidos a la necesidad de *Poder*, es como se tranquilizarán las conciencias y se podrá reunirlos a todos en un común hormiguero... porque el ansia de la unión universal es el tercero y último de los tormentos del hombre. Siempre la Humanidad en su conjunto afanose por estructurarse de un modo universal [...] Con nosotros todos serán felices y dejarán de ser rebeldes; no se exterminarán unos a otros, como con tu libertad, en todas partes, ¡Oh! Nosotros los convenceremos de que sólo serán libres cuando deleguen en nosotros su libertad y se nos sometan. Sobradamente estimarán ellos lo que significa someterse para siempre. Y en tanto los hombres no lo comprendan, habrán de ser desdichados. Los más penosos secretos de conciencia. todo, todo nos lo traerán, y nosotros les absolveremos de todo, y ellos creerán en nuestra absolución con alegría, porque los libraré de la gran preocupación, las terribles torturas actuales de la decisión personal y libre. Y todos serán dichosos.

²⁴ F. M. Dostoyevski, *El Gran Inquisidor*, op. cit., p. 208.

los embaucaremos con el galardón celestial y eterno.²⁵

La imputación-satisfacción de necesidades básicas, la creencia en lo irracional y en la fe en la igualdad y unidad absoluta -ecuménica- de la humanidad, constituyen las tres tendencias que conforman el índice de felicidad del ser humano. Tendencias que no pueden ser llevadas a efecto a través de la libertad o de la libre elección personal. De esta libertad surge el caos y la guerra. La felicidad y la dicha no serán resultado sino de la renuncia a la libertad en favor de la adoración, de la creencia en el misterio y los milagros, y de la entrega a una autoridad absoluta que invada hasta los rincones más recónditos del alma humana. El Gran Inquisidor nos muestra la imposibilidad de la comunidad ecuménica basada en la reivindicación optimista de la libertad individual. Si *La Nueva Eloísa* conducía a la tragedia individual, el *Gran Inquisidor*, concluye con la tiranía y la opresión colectiva.

En sus *Tagebücher*, Robert Musil se preguntaba: ¿cómo situarse para enténderselas con un mundo que no tiene firme alguno? No lo sé, y de eso se trata²⁶. El problema quedaba planteado; la solución ni siquiera se entreveía; pero el “de eso se trata” parecía abrir un camino de salida a la consiguiente frustración. *El Hombre sin atributos* es como esas iglesias góticas que perduran siglos y a las que los añadidos no les afectan sino que las enriquecen. La falta de atributos del hombre contemporáneo se hace tópico a partir de la obra del vienés. Los últimos días de *kakania*, son el paralelo escéptico y casi claudicante de aquellos “Últimos Días de la Humanidad” del gigante solitario Karl Kraus, inmortalizado por Elías Canetti en el tomo II de su autobiografía, sutilmente titulada *La Antorcha al oído*. Las aventuras y desventuras de Ulrich en medio de un mundo por “asaltar”, son los ejemplos más estremecedores de la pérdida de sentido de una burguesía añorante de las maneras de una aristocracia decadente que, a su vez, miraba envidiosa la opulencia de banqueros e industriales, y de una burguesía y una aristocracia recelosas del polvorín de miseria y marginación desde el que se levantaban sus mansiones y palacios.

El tiempo corría. Gente que no vivió en aquella época no querrá creerlo, pero también entonces corría el tiempo. No se sabía hacia donde. No se podría tampoco distinguir entre lo que cabalgaba hacia arriba y hacia abajo, entre lo que avanzaba y lo que retrocedía. Se puede hacer lo que se quiera -se dijo a sí mismo el hombre sin atributos-; nada tiene que ver el amasijo de fuerzas con lo específico de la acción.²⁷

²⁵ Ibid. op. cit., pp. 213-214.

²⁶ Texto citado por György Lukács, *Estética 1. La peculiaridad de lo estético* (trad. de Manuel Sacristán), Grijalbo, Barcelona, 1982, volumen 2 “Problemas de la mimesis”, p. 476.

²⁷ R. Musil, *El hombre sin atributos*, op. Cit., 1, 2.

La ausencia de “firme” provocaba la situación de vacío y de mareo que sufría Ulrich al darse cuenta de la falta de criterios sólidos para poder vivir, o lo que es lo mismo, en términos del “hombre sin atributos”, de actuar en la comunidad de su época;

[...] lo que mantiene la vida estriba en el hecho de que la humanidad haya logrado sustituir el aquello por lo que merece la pena vivir, con la otra frase; vivir para; en otras palabras reemplazando su estado ideal por el de su idealismo. Es un vivir ante algo; en vez de vivir se ‘aspira’, y, desde entonces su esencia reside tanto en empujar con todas sus fuerzas hacia la ejecución, cuanto en estar eximido también de dar alcance a aquello. Vivir para algo, es el sustituto verdadero del vivir ‘en’.²⁸

Todo es una máscara, hasta los decorados de interiores muestran lo inespecífico de la época. Todo es un engaño, “la verdad no es, claro está, ningún cristal que se puede meter en el bolsillo, sino un líquido ilimitado en el que uno cae”²⁹. Y cuando uno se siente rodeado por la humedad de ese líquido, el único sentimiento albergable es el de repulsa; el de una repulsa negativa, sin alguna posibilidad de agarradero, como no sean nuestros propios cabellos. “Bien mirado -dirá el hombre sin atributos-, quedan sólo los problemas lógicos de interpretación”³⁰. La política, la industria, los salones, la policía secreta, el amor fraternal y nada platónico, los sentimientos, el placer estético, las costumbres amaneradas, la falsedad..., estos y otros momentos de la gran obra de Musil, no son sino compartimentos estancos en los que el ser humano deambula sin posibilidad alguna de comunicación con un mundo sin base firme, pues todos los valores en que descansaba la comunidad ancestral austro-húngara han perdido su vigencia y van siendo sustituidos, ficticiamente, por ideales cabelleresco-burgueses periclitados y ridículos. Las figuras que se pasean y argumentan en la obra de Musil no tienen más proyección que la que le ofrecen los espejos relucientes del “Biedemayer” decadente de los grandes salones. No existen bases, no hay pilares ni criterios sólidos donde apoyarse; lo único que queda es aprender del barón de Münchhausen y curarse del mareo a base de cerrar los ojos; “así uno llega por multitud de caminos contiguos a la afirmación de que los hombres no son buenos, hermosos y auténticos, sino *que prefieren serlo*; y uno barrunta cómo, tras el convincente pretexto de que el ideal es inalcanzable por naturaleza, encubren la grave cuestión de por qué esto es así.”³¹

²⁸ Ibid. Vid. Los “bocetos desarrollados sobre proyectos de lo años veinte y nuevos bocetos de 1930-1931/1933-1934” en *El hombre sin atributos*, ed. Cit. Tomo IV, pp. 500-501.

²⁹ Ibid. Op. Cit., II, 110.

³⁰ Ibid. Op. Cit., I, 46.

³¹ Ibid. Op. Cit., IV, 501.

Es posible notar cómo en Musil aún cabe añorar la falta de por qué; del mismo modo, en Rousseau vemos como cayendo la tragedia sobre los protagonistas, los valores siguen incólumes esperando la llegada del Mesías: “la voluntad general”; en Dostoyevski, Cristo logra escapar a las garras del dogmatismo, con lo que parece que la libertad aún puede realizarse. Sin embargo, *Wozzeck*, el desdichado Wozzeck, torturado por la ciencia y vapuleado por el poder en un cuartel donde se reflejan la miseria y la locura del mundo, no le queda más que la alucinación y la visión de la sangre, cuando le arrebatan lo único que le hacía sentirse hombre: ¿el honor? El resultado de la ópera es de un *nihilismo aplastante*, como lo muestra la escena V del acto III, en la que un grupo de niños juega inocentemente al margen de la tragedia y entre los que se halla el hijo de Marie y Wozzeck, del que cabe decir es la imagen más destacada de la indiferencia ante la miseria y abandono del mundo absurdo que le espera amenazante. La falta de todo orden, de todo criterio sólido, necesitaba una *forma* precisa para ser expresada. Ni las cartas de Rousseau, ni el monólogo kamarazoviano, ni la incertidumbre narrativa de Musil pudieron mostrar en toda su crudeza la pérdida total de sentido del mundo circundante. Berg logra ponernos delante de descalabro de la manera más sutil que cabría esperar; siendo cada escena un movimiento autónomo y cada acto una forma cíclica igualmente independiente -representación magistral del individuo encerrado en su particularidad y enfrentado a juegos lingüísticos cerrados en sí mismos-, el oyente no sufre esta superposición de elementos aislados, sino más bien, sufre la tragedia en su conjunto; tragedia que no es otra que la del hombre moderno, la del “pobre hombre explotado y atormentado *por todo el mundo*.”³²

En estas obras artísticas –como en muchas otras: en *Rayuela* de Cortázar o *Bajo el volcán* de Lowry- se nos expresa la gratitud de una existencia sin proyecto alternativo. Son obras que reflejan un mundo sin esperanza, dada la distancia que se da entre lo que el ser humano exige y necesita y un orden social, económico y cultural que no deja otra vía de salida que la competitividad o el aislamiento. Son obras que a pesar de su distancia espacio/temporal pueden entenderse unidas ya que comparten un mismo contexto ideológico. Son hitos de un *mythos*, de una misma matriz cultural, que nos explica las razones de su crítica radical al orden existente. En este sentido Rousseau se halla más cerca de Musil, o Dostoyevski de Berg, que de algunos de sus contemporáneos. Lo importante en este momento es afirmar que con la obra artística nos abrimos más al otro y a lo otro que con la formulación científica; ésta estará más atenta al éxito frente al competidor, enmascarando objetividades bajo la nebulosa de lo empírico, que a la apertura a la pluralidad y ductilidad de sentidos. A través de la obra de arte podemos captar el choque entre universalismos, sin enfrascarnos en

³² Carta de Alban Berg a Anton Webern de 19 de agosto de 1918, citada por O. Neighbour, P. Griffiths y G. Perle, *La segunda escuela vienesa*, Colección *New Grove*, publicada en castellano por Muchnik edit., trad de P. Sorozábal Serrano, Barcelona, 1986, p. 152.

disputas academicistas. Aceptamos más la *presencia real* del otro y de lo otro, aún cuando el sentido explícito del texto sea el nihilismo. Esto nos abre la puerta a aquello que Levinas llamó la “infinitud”, es decir a la inacabable potencialidad de relaciones entre los seres humanos. Y esto ocurre con las obras que hemos elegido: la negación de un sentido absoluto, nos abre la puerta a la presencia de una multipolicidad de interpretaciones y lecturas.

En el terreno de la filosofía, este silencio y esta desesperación que aparecen como negación de un criterio absoluto de valor se interpretan de un modo trágico e irresoluble. Es el caso de L. Feuerbach, S. Kierkegaard y L. Wittgenstein. Estos pensadores intuyeron genialmente el fracaso axiológico de la sociedad burguesa, e instalaron sus argumentos en uno u otro momento de la crisis. Sin embargo, no es arriesgado afirmar que el pensamiento de estas tres personalidades de la cultura contemporánea es un pensamiento fetichista, desde el momento en que elimina la riqueza de relaciones que contiene todo fenómeno susceptible de ser analizado. Para Feuerbach, el único modo de resolver la crisis es a través de la relación Yo-Tú ; Kierkegaard, coloca el “existir”, el estar fuera con los otros, en el estadio estético, siendo los otros dos estadios restantes -el ético y el religioso- un viaje sin retorno hacia lo singular o, a lo más, hacia pequeñas islas desesperadas dentro del océano de la sociedad burguesa; Wittgenstein, a pesar del valor de sus afirmaciones para la filosofía y la ciencia social actual, estableció un dualismo absoluto entre la forma lógica y el contenido del mundo, obviando con ello toda comprensión histórica de los juegos lingüísticos, al permanecer en la constatación de su existencia múltiple, dispersa e incommunicable.

Todos los análisis, por lo demás profundos y esclarecedores, de la filosofía contemporánea acerca de la multidimensionalidad del poder de manipulación -Foucault-, de la entronización del consumo como “fetichismo” de la sociedad moderna -Baudrillard-, y de la irreductible tendencia del sistema cultural y político a ocultar la diferencia ontológica, la polarización ineludible de lo real -Deleuze, Derrida-, constituyen un espejo límpido de la realidad que nos rodea, pero, como todo espejo, sólo muestra una cara del objeto que refleja. Estas tendencias de pensamiento pueden considerarse deudoras de *una sola* de las facetas de la esfinge nietzscheana: la crítica a la civilización y al orden moral capitalista; pero, asimismo, obvian que el propósito básico del autor de *Humano, demasiado humano*, consistía precisamente en la transvaloración, en la *tendencia* a conseguir formular una nueva jerarquía de valores basada en la vida y el poder de trascendencia del orden moral instituido. Si queremos atrapar el espíritu de la crítica radical nietzscheana no podemos quedarnos en la mera constatación de la microfísica del poder; es preciso, pues, sobreponerse al minimalismo descriptivo y asumir un *compromiso teórico* para comprender las relaciones entre los fenómenos y postular alternativas, si no de sociedades futuras e hipotéticas, si cuando menos, de formas de acción.

Paul Ricoeur afirmaba que toda utopía no es más que la apertura de lo posible, y de ahí la necesidad de la misma para impulsar a la acción. Las antiutopías, a veces sueños irrealizables, que hemos comentado, conducen a la inacción, a la desesperanza, a la visión mística de los últimos días de una humanidad perdida en un bosque de imposibilidades y silencio. Parece que tras la lectura de estos filósofos y literatos, el telón bajará definitivamente, y el lector -público marchará ensimismado a recluirse frente a su particular *telescreen*. Sin embargo, y como decíamos más arriba, el arte duda hasta de sí mismo y nos permite múltiples interpretaciones dado su oposición a los principios de independencia, correspondencia, bivalencia y singularidad que predominan en el argumento cientifista. De este modo, estas obras pueden ser interpretadas a contrario para poder ofrecer alternativas a su negativismo. Detrás de *La Nueva Eloísa*, aparecen el amor y la amistad como base de la “comunidad”; detrás del *Gran Inquisidor*, la aspiración de “libertad”; detrás del *Hombre sin atributos*, la “acción”. Y, tras *Wozzeck*, tras el grito desgarrador del individuo perdido en la maraña de desatinos y crueldades, no sólo queda el silencio, o, tal vez, la desesperación sino el compromiso con algún proyecto colectivo, de cambio, de “rebelión”.

Galileo renace de nuevo y pronuncia sin cansancio su *eppur si muove*. Ante la fetichización de lo real puede reaccionarse con la resignación descriptiva, contenta con ofrecer una de las caras de lo real: la dificultad de las relaciones; o, por el contrario, con una actitud combativa, hija predilecta del énfasis y la pasión nietzscheanas, desde la que desvelar y clarificar las relaciones dadas entre los fenómenos a través de la existencia fáctica de luchas que muestran la exigencia de la dignidad y desde la praxis humana, individual o grupal, insatisfecha, por naturaleza, ante lo que le viene dado de antemano. Las heridas de la posibilidad siempre permanecen, y deben permanecer, abiertas.

2. Interludio

En el meridiano del tiempo no hay injusticia: sólo hay la poesía del movimiento que crea la ilusión de la verdad y del drama... lo monstruoso no es que los hombres hayan creado rosas de ese estercolero, sino que, por la razón que sea, *deseen* rosas... Por una razón u otra, el hombre busca el milagro y para lograrlo es capaz de abrirse paso entre la sangre. Es capaz de corromperse con ideas, de reducirse a una sombra, si por un sólo segundo de su vida puede cerrar los ojos ante la horrible fealdad de la realidad. Todo se soporta -ignominia, humillación, pobreza, crimen, guerra, *ennui*¹⁵ gracias al convencimiento de que de la noche a la mañana algo ocurrirá, un milagro, que vuelva la

vida tolerable.³³

Lo curioso de la evolución de la humanidad, tal y como se desprende de los productos culturales que la adornan y enriquecen, es que a pesar de todo, a pesar de todos los desatinos y crueldades que se cometen, *seguimos deseando rosas*, las rosas que nos hacen creer que existe la posibilidad del milagro. De un modo o de otro avanzamos en busca del nombre de la rosa; y para ello corrompemos el horror de la realidad a base de ideas y sombras. Construimos y creamos sin cesar esperando el milagro que vuelva la vida tolerable.

Si para ello hay que soñar, hagámoslo. Parafraseando a Pessoa podemos decir que estamos cansados de haber soñado, pero no cansados de soñar³⁴. Todos sabemos que “son los sueños... una cosa sumamente rara. En ellos percibimos con claridad pavorosa, con una artística elaboración, ciertos pormenores... los sueños no los sueña la razón sino el deseo; no la cabeza, sino el corazón, y, no obstante, ¡qué cosas tan complicadas sobrepasa a veces mi razón en el sueño!³⁵. El *hombre ridículo* dostoyevskiano decide suicidarse; cuando ya nada le queda en el alma, ni siquiera la piedad por los humillados y ofendidos, decide quitarse la vida; pero ese suicidio no se plantea por la falta de sentido de la vida, sino precisamente por todo lo contrario: vivimos en un mundo con exceso de sentido; nuestro lema es el “todo vale”, todo tiene su justificación. Sin embargo, tal y como ocurre en el estado de naturaleza hobbesiano, en el que el derecho natural a todo se convierte en el derecho natural a nada, el exceso de sentido en el que vivimos, provoca la apariencia de una falta total de criterios que nos permitan vivir avanzando y ser felices. Pero sumerjámonos por un momento en el sueño de nuestro hombre ridículo en el mismo umbral de su suicidio.

Nuestro “hombre” se duerme justo antes de poner en práctica su definitiva decisión. En su sueño se ve arrastrado por un ser sobrenatural que lo saca de la tumba en la que ha sido enterrado tras el pistoletazo que ha acabado con su vida. El ser lo abandona en una estrella perdida en una galaxia lejana, que resulta ser una copia exacta de la Tierra. En esta copia los hombres y mujeres son “felices”, no conocen el dolor, la envidia, hablan la misma lengua que todos sus semejantes, incluso pueden comunicarse con los animales y los árboles. El hombre de nuestra historia llega a amarlos, pero siempre echando de menos la naturaleza violenta y dolorosa del planeta abandonado

³³ Henry Miller, *Trópico de Cáncer*, (trad. De Carlos Manzano), Plaza y Janés, Barcelona, 1986, p. 110.

³⁴ Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego de Bernardo Soares* (trad. Del portugués, organización, introducción y notas de Ángel Crespo), Seix Barral, Barcelona, 1987, parágrafo 125, p. 117; concretamente el texto de Pessoa dice lo siguiente: “He soñado mucho. Estoy cansado de haber soñado, pero no cansado de soñar. De soñar nadie se cansa, porque soñar es olvidar, y olvidar no pesa y es un sueño sin sueños en el que estamos despiertos. En sueños lo he conseguido todo”.

³⁵ F. M. Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo* en *Diario de un escritor (1861-1881)*, *Obras Completas*, edic. cit. Tomo III, p. 1234.

por propia voluntad. Poco a poco les va introduciendo el sabor agrio del conflicto, el aroma fresco de la voluptuosidad, la hermosura de la mentira. Al final esos seres felices, acaban por odiarse mutuamente, por crear grupos enemistados unos con otros, en definitiva, los va convirtiendo en seres humanos. Nuestro hombre siente pánico cuando ve reproducirse en aquellos seres, todo lo malo y repugnante de la naturaleza humana. Pero también es consciente de que ellos ya no pueden vivir sin mentir, sin la voluptuosidad, sin la propiedad. Los introduce en el conocimiento del mal, y ni siquiera su ofrecimiento de que lo crucifiquen al haberlo inducido a tales “males” los hace renunciar a la belleza de ser seres humanos completos.

Dostoyevski en este relato, además de mostrar de un modo original la evolución de la humanidad, nos advierte de que todos los males que padecemos tienen un único origen: nuestro deseo de conocer. Para Dostoyevski hay algo contra lo que luchar: la idea de que “el conocimiento de la vida está por encima de la vida... el conocimiento de la felicidad, está por encima de la dicha”. Para vivir, para conseguir la felicidad que el hombre ridículo observa en aquella copia de la Tierra, hay que huir del conocimiento. El conocimiento es ciencia, y la ciencia tiende siempre a la disgregación, para supuestamente llegar a conocer mejor lo que nos rodea. La ciencia, para Dostoyevski, es el peor de los males en tanto que por su sola existencia surge la creencia de que todos los problemas pueden resolverse, entre ellos el de la búsqueda constante de la verdad. Cuando la ciencia cree haber hallado la verdad, aquí comienza el horror. Esa verdad divide la humanidad, por lo menos en dos bandos: los omniscientes y los no omniscientes. Como los primeros son los únicos que conocen la verdad, no tienen otra solución que dominar o eliminar a los que no están en ella...

La ciencia, el pretendido conocimiento absoluto de la verdad, separa a los que creen haber llegado a ella, de aquellos que no han probado sus mieles. De aquí procede, siguiendo el relato dostoyevskiano, la violencia, la crueldad y, podemos añadir, la exclusión. De estos sentimientos se derivan la envidia, la voluptuosidad y la voluntad de apropiación constante. Y de estos, pasamos al “goce” de la vergüenza, el gusto por el dolor, y la hermosura de la mentira. Aquellos seres felices se ciegan sobre todo por lo último, por el poder seductor de la mentira, y de ahí van surgiendo las grandes ideas que van ocultando la maldad que está en la base de su corrupción. Todas esas ideas no son más que el producto de la tendencia humana, después de la caída del Paraíso, a construir ficciones, engaños necesarios que nos permiten seguir existiendo. ¡Qué mayor ficción que las declaraciones de derechos humanos, dirigidas a un mundo habitado por seres humanos atomizados y particularizados! ¡Qué mayor mentira que la religión, que nos hace creer en la vuelta al paraíso perdido! En lo que la religión falla es en ese repetir la posibilidad del paraíso: los hombres recuerdan su estado de felicidad, conocen el estado de suprema dicha, pero también comprenden su imposibilidad, y lo que es más cruel, no lo desean, no quieren recuperar lo perdido, pues el edificio de

mentiras que han construido es tan hermoso que ya no pueden vivir sin él. *Preferimos la rosa con sus espinas a la pasividad y al desconocimiento*. Preferimos la violencia al aburrimiento. Preferimos la mentira a no conocer más que lo que nos entra por los sentidos. La humanidad ha elegido el camino más tortuoso hacia la felicidad: precisamente el camino que nunca conducirá a la felicidad total. Todo esto no quiere ser una posición nihilista. El sentido de traer aquí a colación el texto dostoyevsiano, obedece precisamente a lo contrario. La humanidad se sustenta en mentiras, pero en mentiras hermosas, en mentiras de las cuales no podemos prescindir. Constituyen nuestra esencia. Nuestras mentiras: la literatura, la música, la ciencia, la filosofía, la religión, hasta el lenguaje y el deseo, es decir, todas las formas de objetivación donde se van consolidando los productos de nuestra de *nuestra* falsedad y autoengaño, son el mundo que recibimos, que heredamos, que reproducimos y que rellenamos de nuevas mentiras, y sobre todo, de nuevas interpretaciones de mentiras antiguas. Este es el mundo que amamos y en el que nos sentimos a gusto. Toda vuelta al paraíso además de imposible es indeseable. En definitiva, preferimos amar, aunque ello comporte siempre sufrimiento, a no saber que amamos.

Si esto es así, si nos sentimos a gusto en el abismo de mentiras y ficciones en las que se sustenta la humanidad ¿hay que adaptarse a la falta de dirección denunciada por Miller en 1934? ¿Hay que llamar loco a todo aquel que lucha contra la imposibilidad de avanzar hacia el ser humano, tal y como postulaba Martín Santos en 1961? ¿Hay, por último, que odiar la humanidad por haber redactado las declaraciones de derechos, en el sentido que Dostoyevski dio a sus palabras en 1877?...

3. El acuerdo posible

El problema que subyace a todo lo anterior, es el tema básico de toda filosofía humanista, o sea, la resolución de la alienación, el ofrecer alternativas a la separación contemporánea, sin signos de cambio de marcha, establecida entre el individuo y la especie. Acudamos a otra gran obra de arte, de la cual somos deudores muchos de los que creemos que la única forma de entender nuestra cultura es contraponerla a los latidos de otros corazones y de otros modos de enfocar la vida. Nos referimos a *Gran Serton: Veredas* del brasileiro Guimarães Rosa. En esta “divina tragedia”. la lucha entre el ser humano y la presencia siniestra del mal, el desgarrar del ser, el abismo entre el individuo y la especie humana y la violencia transfigurada por una naturaleza enfurecida que hunde voluntades en las quebradas y llanuras “infernales” del *sertao* -espacio universal de pérdida de sentidos-, alcanzan su máxima expresión. Estamos ante un relato de violencia, venganzas, crímenes y luchas situado en medio del horror y de la presencia “absoluta” del mal, personalizado en un diablo antropomorfizado y ubicuo. En ese real corazón de tinieblas late una historia de amor de las más emocionantes y reveladoras de la historia de la literatura universal. Y, al lado de la

pasión, surge como fuente clara la exigencia humana por excelencia: la necesidad y la posibilidad de *caminar* hacia uno mismo y hacia los otros. “Cierro. Ya ve usted. Lo he contado todo...mi idea ha confirmado que el Diablo no existe...¡El Diablo no hay!...Lo que existe es el hombre humano. Travesía”. Palabras finales de Riobaldo al que hemos acompañado en ese viaje iniciático de lo humano a lo humano en busca de un criterio que nos salve del silencio y de la desesperación.

Guimaraes Rosa nos pone delante la posibilidad de un criterio que nos haga pasar por encima de las “imposibilidades” y del “silencio”, y posibilítarnos la formulación de la utopía y de la conformación de la praxis a ella dirigida. Una utopía no es un sueño; este último no tiene un aquí y un ahora que trascender, más bien, lo que hace es huir de todo aquí y de todo ahora, sin pasar más allá de lo que niega. La utopía nos abre el camino de lo posible, de la comunicación, de la acción, aunque por las mismas circunstancias reales no tenga otra forma de expresión que la metáfora y, como ya sabemos, de la ficción. Ya vimos cómo la apelación a los derechos de la humanidad es ambivalente. Por un lado, ha estado vinculada al vaivén de los intereses de los que tienen la hegemonía social y cultural. Pero, por otro, esa apelación a los derechos humanos surge también de la voz de los dominados, aunque en muchas ocasiones haya sido expresada con el recelo propio de culturas “apisonadas” por el afán –la “idea” diría Joseph Conrad- de colonialismo e imperialismo occidentales.

Nuestra búsqueda consiste en hallar un criterio que formule la exigencia humana expresada a contrario en las obras de arte aquí mencionadas. Un criterio que exprese la necesidad humana de caminar hacia lo propiamente humano: es decir, la vida, la acción y la lucha por la dignidad. Pensar los derechos únicamente desde una de sus caras, es dejarlos en manos del más fuerte. Sacar a relucir la otra cara, el otro rostro de los derechos, supone dar voz a los excluidos, a los oprimidos, a los dominados.

Como decía Feuerbach e inmortalizó Marx, “arte, religión, filosofía o ciencia, son sólo manifestaciones o plasmaciones de la autentica esencia humana. Hombre, o más completamente hombre auténtico sólo lo es quien tiene sentido estético o artístico, religioso o ético y filosófico o científico, *hombre como tal sólo lo es quien no excluye de sí nada esencialmente humano*”³⁶. Partiendo de esa concepción íntegra del ser humano, el criterio que nos va a servir para una apelación no colonialista ni imperialista de lo humano universal es el de *riqueza humana*. Este criterio se despliega del siguiente modo: a) el *desarrollo* de las capacidades, y b) la construcción de condiciones que permitan la real *apropiación* y *despliegue* de dichas capacidades por parte de individuos, grupos, culturas y cualquier forma de vida que conviva en

³⁶ L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, en *Kleinere Schriften*, 2. Ed., p. 337; texto citado por A. Heller, “Ludwig Feuerbach Redivivo” en *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, (trad. De G. Muñoz y J. I. López Soria), Península, Barcelona, 1984, p. 109, n. 18.

nuestro mundo.

Volvamos al cuadro en el que Goya representa la violencia que supusieron Los fusilamientos del 2 de mayo en el Madrid de 1808: ¿cuál de los dos particularismos elevados a universales potenciarán el desarrollo de las capacidades humanas y la construcción de condiciones para su apropiación y despliegue? ¿Estaba justificado el heroísmo por una apelación a los derechos humanos, o procedía de un nacionalismo irredento? ¿Qué idea universal aplica Conrad en su *El corazón de las tinieblas*? ¿no era el universalismo de un modo de dominación salvaje y destructor de todo lo que se le oponía en su marcha furiosa hacia la obtención de la máxima cantidad de beneficio? La mirada feminista del mundo que Virginia Wolf expone en *Una habitación propia*, o que Ibsen coloca en los labios de Nora (personaje principal de *Casa de muñecas*) ¿no nos interpelan desde otra opción, desde voces diferentes en aras de la consecución de ese criterio de riqueza humana? *Los condenados de la tierra* de F. Fanon, es un texto que habla más de derechos humanos que la miríada de reflexiones académicas sobre el papel de tal o cual decisión judicial a un nivel nacional o internacional.

Este criterio, además de servirnos de fiel de la balanza a la hora de sopesar en términos de derechos humanos las diferentes posiciones culturales, políticas y sociales, también nos sirve para rehuir cualquier tendencia al relativismo cultural radical: todos los puntos de vista son igualmente válidos. Partiendo de la base de que no se pueden valorar *globalmente* las culturas —al estilo de la cantinela liberal sobre la existencia de “valores verdaderos”— sino aspectos parciales de todas ellas, el criterio de *riqueza humana* nos va a permitir comparar y “enjuiciar” cuestiones de choque o conflicto: el tema de la mujer en la cultura occidental y en la ideología de los talibanes; el consumismo visto desde la cultura islámica o europea; la protección y el respeto a la naturaleza en occidente o en los pueblos indígenas de la amazonía... Utilizar el criterio de *riqueza humana* nos permite establecer las bases de discusión y diálogo entre culturas. La realidad de los derechos humanos en nuestro mundo plural y diversificado cultural e ideológicamente debe ser enjuiciada en función de ese criterio de valor. Asimismo, con este criterio podremos jerarquizar, no los derechos mismos ya que todos tienen la misma importancia, sino la prioridad de su satisfacción, y enfocar de un modo más justo el conjunto de políticas sociales, económicas o culturales relacionadas con ellos.

En vez de universalizar *una* concepción de los derechos, o mantener que *todas* las visiones y prácticas son igualmente válidas, utilizar el criterio de *riqueza humana* nos advierte que los derechos no son algo previo a la construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que propicien el desarrollo de las capacidades humanas y su apropiación y despliegue en los contextos donde se sitúen. La relación entre los derechos humanos y ese conjunto de condiciones es estrecha.

Por ello, desde la *riqueza humana* se rechaza cualquier universalismo a priori que imponga criterios como si fueran el patrón oro de la idea de humanidad. El único universalismo que podemos defender desde esta posición es un universalismo a posteriori, un universalismo de llegada en el que todas las culturas puedan ofrecer sus opciones y discutirlos en un plano, no de mera simetría, sino de igualdad. Desde esta opción la única definición que puede defenderse es la que ve a los derechos como *el sistema de objetos (valores, normas, instituciones) y de acciones (prácticas sociales, institucionales o no) que abran y consoliden espacios de lucha por la dignidad humana*. Desde esta definición podremos ver los derechos humanos como la formulación más general de esa necesidad por encontrarnos a nosotros mismos en esa lucha por adquirir conciencia de lo que somos y de dónde estamos. Los derechos deben ser vistos, y puestos en práctica, como el producto de luchas culturales, sociales, económicas y políticas por “ajustar” la realidad en función de los intereses más generales y difusos de una formación social, es decir, los esfuerzos por buscar lo que hace que la vida sea digna de ser vivida. Sin imposiciones. Sin dogmas. Los derechos humanos constituyen una realidad de tres caras: son la consecuencia y la posibilidad de actuar individual y colectivamente por ver reconocidas y puestas en práctica las diferentes y plurales visiones que tengamos de nuestras capacidades y necesidades (esfera *política* de los derechos), con el objetivo de “ajustar” (esfera *axiológica* de los derechos) el mundo a lo que en cada momento y en cada lugar se entienda por dignidad humana (esfera *teleológica* de los derechos). La mayor violación hacia los derechos humanos consistirá en prohibir o impedir, del modo que sea, que individuos, grupos o culturas puedan expresar y luchar por su dignidad. Con la aplicación y puesta en práctica intercultural de este criterio el *Gran Inquisidor* no encontraría motivos para degradar la humanidad a masa informe y consumista, y tanto Ulrich como Wozzeck hallarán un sentido por el que dirigir sus vidas.

Estamos, pues, ante un criterio formal que hay que rellenar de contenido en el proceso de construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que nos permitan luchar contra los procesos que nos impiden acceder igualitariamente a los bienes materiales e inmateriales. Debemos armarnos, pues, con conceptos y formas de praxis que tiendan a conquistar la mayor cantidad posible de “espacios sociales” de democracia; espacios donde los grupos y los individuos encuentren posibilidades de formación y de toma de conciencia necesarias para combatir la totalidad de un sistema caracterizado por la reificación, el formalismo y la fragmentación. Espacios donde comencemos a distinguir y a clarificar las relaciones que se dan entre la libertad y la igualdad, entre las desigualdades y las múltiples y refinadas formas de explotación social que impiden el despliegue de las dos facetas que componen el criterio de “riqueza humana”.

Por supuesto, no basta con la democracia formalizada en los Parlamentos. Como

decía hace casi un siglo Rosa Luxemburgo, no hay democracia cuando el esclavo asalariado se sienta al lado del capitalista, el proletario agrícola al lado del Junker para debatir sus problemas vitales de forma parlamentaria, pues ambos ejercerían sus aparentes derechos en un estado de igualdad engañosa. Quedarnos en las formas sin rellenarlas del contenido concreto que pondría en funcionamiento el criterio de riqueza humana, supone, pues incitar a los excluidos sistemáticamente de los procesos decisorios —a todos esos que según Jacques Rancière nunca han formado parte de las instituciones, a esos que son la “parte que nunca ha tenido la oportunidad de formar parte” de los ámbitos donde se regulan las relaciones sociales— a no contentarse con el (reconocimiento público de su condición y la cuota de participación electoral que le toque), sino a ir ocupando espacios institucionales y políticos con el objetivo de poder otorgarle a esas instituciones un contenido y una forma totalmente nuevas.

Rosa Luxemburgo nos indujo a no aceptar acriticamente la concepción formalista, cabe decir, burguesa³⁷, de la democracia como un valor universal basado en el consenso de la mayoría. La democracia se ha usado ideológicamente por parte de las clases dominantes para postular una exclusión sistemática de determinados intereses de la esfera pública, intereses que siendo esenciales para la vida: intereses productivos, distributivos, socializadores, han sido relegados al ámbito de las relaciones privadas, donde imperan las fuerzas del mercado, es decir, la coactividad impuesta por el que más tiene en detrimento del desfavorecido.

La democracia, como conjunción de participación en lo público y como proceso vital desde el que podemos otorgar contenidos a nuestro criterio formal de “riqueza humana”, no puede coincidir ni con las tesis de un sólo partido, ni con los reglamentos restrictivos de una determinada forma institucional. La democracia debe consistir en un proceso de construcción de un “espacio público de empoderamiento”, donde puedan darse una variedad de tipos de experiencias y donde prime la mutabilidad y las posibilidades de cambio y transformación. Parafraseando a Spinoza y a Nietzsche, la democracia debe concebirse como un espacio de potencia y de multiplicidad³⁸. Estas experiencias y experimentos podrán encarnarse en partidos, sindicatos o consejos; pero lo que debemos evitar siempre es que prime una forma rígida y unívocamente determinada en la cual la conciencia, es decir, la educación y la formación en las prácticas sociales, estén representadas de una vez por todas por quienes son irresponsables a la hora de aplicar los programas electorales a partir de los cuales son elegidos. La lucha por la

³⁷ Sobre el concepto de democracia en Rosa Luxemburgo, puede consultarse: <http://www.fundanin.org/vera9.htm>; (28 de mayo de 2007); sobre las famosas 11 Tesis sobre la política de J. Rancière: En este site pueden encontrarse las famosas 11 Tesis sobre la política de J. Rancière: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html> (consultada el 3 de octubre de 2007).

³⁸ A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993. Cfr. también el impresionante trabajo de la filósofa brasileña Marilena Chauí, *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, 2 vol., Companhia das Letras, Sao Paulo, 1999.

dignidad es siempre movimiento, modificación, cambio, dinamismo, transformación constante de las formas organizativas e institucionales. De todo esto podemos deducir tres tareas básicas para construir una práctica de derechos humanos basada en el criterio de valor de riqueza humana.

1ª tarea.- Construir el espacio público desde una concepción participativa de la democracia. Es decir, poder llevar las contradicciones entre las formas productivas y las relaciones de producción al ámbito de la ciudadanía, espacio donde lo público y lo privado se confunden. Lo político nunca es un bien en sí mismo, sino un mecanismo fundamental en el que la ciudadanía puede poner en práctica sus virtudes cívicas y su conocimiento de la realidad. El liberalismo, con su afán por anteponer el derecho al bien en el marco de un ordenamiento globalmente neutro, nos ha robado la esfera de la política reduciéndola a su mínima expresión: la democracia representativa. Para este tipo de ideología, lo más valioso es la vida privada, dejando la participación en lo público en una mera gestión de la economía de mercado. La ciudadanía que surge de todo este entramado, es una ciudadanía inhibida, distorsionada y centrada únicamente en el espacio de lo estatal. Esto supone reflexionar seriamente sobre el pasado, el presente y el futuro de la democracia como proceso de construcción de ciudadanía³⁹. No caben ya *escatologías inversas* que anhelan la vuelta de paraísos perdidos, ni *escatologías perversas* que nos presentan respuestas a preguntas aún ni siquiera formuladas. Como escribió nuestro poeta José Hierro, *Cuando la vida se detiene, se escribe lo pasado o lo imposible*. Cabe, eso sí, una reflexión sobre cómo a lo largo de la historia han sido canceladas las potencialidades de la democracia y, cómo no, sobre los posibles caminos que nos pueden ayudar a construir un tipo de ciudadanía que conciba lo político como una actividad compartida cuyo fundamento no son los derechos (que son medios para algo, y no fines en sí mismos), sino una *actitud comprometida contra todas las formas de desigualdad e injusticia*. Pensamos que ese camino puede construirse manteniendo una triple estrategia antisistémica: 1) ocupar espacios de lo *alegal*, tradicionalmente olvidados por el liberalismo político; 2) gestar transformaciones culturales críticas; y 3) potenciar el protagonismo popular de la ciudadanía.⁴⁰

2ª tarea.- Recuperar o apropiarnos del “centro de gravedad” de la acción política. Es preciso recordar en todo momento que el “alma” de *El Capital* residía, no tanto en el estudio científico de los procesos económicos, como en la denuncia de la pérdida del poder que los obreros sufrían en lo que se refiere a sus vidas concretas y a sus capacidades y

³⁹ Ser ciudadano significa afrontar en todo momento decisiones políticas, y son políticas todas las decisiones que se refieren al mundo. Comprometerse con la suerte del mundo significa ser político; serlo consciente y consecuentemente significa ser un ciudadano pleno”, P. B. Clarke, *Ser ciudadano*, Sequitur, Madrid, 1999, p. 170.

⁴⁰ M. Harnecker, *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, op. Cit. Pp. 386-387.

facultades⁴¹31. Nos referimos a la potencia ciudadana, a la idea, que tanto pavor provocaba, y sigue haciéndolo, en los autores liberales, de la democracia como “poder del pueblo”. En esta recuperación del centro de la acción social tendríamos que plantearnos pensar y discutir sobre tres potencialidades latentes de la humanidad:

A.- la potencia ontológica. Es decir, la historia como lugar, como espacio ontológico del ser en sociedad. O lo que es lo mismo, la lucha contra todas las posibles formas de olvido que han invisibilizado las experiencias de rebeldía y construcción de alternativas que se han dado a lo largo de la historia, los *asaltos al cielo*. Sin esta memoria, difícilmente podremos ilusionarnos a la hora de superar el “impasse” al que nos están conduciendo las tesis de los fines de la historia o los devaneos postmodernistas con el escepticismo y la inacción. No basta con decir que en el socialismo se tendrá acceso a ese conjunto de capacidades y facultades robadas. Marx fue un ejemplo de lucha por el “empoderamiento” de las masas. Esta “toma real del poder” es previa a la configuración de un orden social. El comunismo no es una meta lejana sometida a las dificultades dialécticas, sean éstas materialistas o puramente idealistas; el comunismo es el día a día tal y como E.P. Thompson nos recordó a lo largo de toda su obra.⁴²

B.- la potencia sociológica: nos referimos a la pluralidad, a la multiplicidad real de opciones vitales y formas de vida. Esta siempre ha sido una bandera falsa del liberalismo político. No hay mayor uniformidad ni homogeneización de las relaciones sociales que cuando se insertan en la ficción de la libertad de compra y venta. El mercado se traga todas las diferencias, disgrega las culturas materiales que se oponen o se resisten a él y quebranta todo tipo de acción organizativa que no pueda ser consumida. La subsunción del trabajo y de la vida cotidiana al capital es el objetivo del liberalismo tanto económico como político. Crear las bases de una real pluralidad de opciones es una tarea de la lucha anti-sistémica basada en el criterio/valor de riqueza humana. No basta con el “respeto” o “tolerancia” liberales en relación con el hecho de las diferencias o con las políticas de acción afirmativa, sino que tales luchas se sitúen en el centro de lo político con el objetivo de potenciar una crítica de la dominación y del etnocentrismo que subyacen bajo las premisas del liberalismo. La riqueza humana siempre ha sido el producto de una acción rebelde frente al enorme potencial de manipulación educativa y mediática del sistema de relaciones sociales capitalista.⁴³

⁴¹ K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, Vol. 1, “La llamada acumulación originaria”, pp. 607 y ss.

⁴² Cabe citar como ejemplo el libro de E. P. Thompson *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 ol., Crítica, Barcelona, 1989. En Thompson está bebiendo la nueva generación de intelectuales comprometidos con una renovación del marxismo. Cfr. Ellen Meiksins Wood y John Bellamy Foster, *In Defense of History (Marxism and the Postmodernist agenda)*, Monthly Review Press, N.Y., 1997.

⁴³ Para la propuesta de un multiculturalismo crítico y fundado en las propuestas pedagógicas alternativas de Paulo Freire, vid. P. McLaren, “Multiculturalism and the postmodern critique: towards a pedagogy of resistance and transformation” en H. Giroux y P. McLaren (eds), *Between Borders*, Routledge, London, N.Y., 1994.

C.- la potencia ética: la potencia de experimentar, de inventar hipótesis y formas nuevas de relación social. No está de más recordar la reacción de Rosa Luxemburg frente a los sucesos de 1914 en los que el proletariado se entregó al nacionalismo bélico. Frente a una posición de resignación derrotista y a cualquier intento de fortalecer lo que ella denominaba “imposiciones exteriores” a la acción social, Rosa Luxemburgo se convenció, y puede que ésta fuera la causa de su tragedia personal, que había que forzar la actitud ética para volver a hacer brotar los gérmenes de humanización que subyacen en la conciencia, esté adormilada o no, de las masas. En ese sentido, escribe: “[...] es preciso autodominio interior, madurez intelectual, seriedad moral, sentido de dignidad y de responsabilidad, todo un renacimiento interior del proletario. Con seres humanos prejuiciosos, livianos, egoístas, irreflexivos e indiferentes no se puede realizar el socialismo”⁴⁴. Ese proceso ético y educativo, si no quiere caer en imposiciones ideológicas “desde arriba”, requiere una concepción amplia y no fragmentada de la acción. De este modo superamos todo tipo de falacia naturalista, pues sólo desde la concepción que conecta el conocimiento de lo real (lo que es) con las propuestas alternativas de otra forma de relación social (lo que debe ser) evitaremos que sólo sean las elites las que decidan sobre nuestro presente y nuestro futuro. Desde dichas posturas elitistas es muy fácil sustentar que los seres humanos no tienen formación para participar y decidir en política. Según esta tesis, cada tipo de acción será definida por sus propias características, y nadie podrá pasar de lo que es su realidad (el “es”) a una crítica de la misma (el “deber ser”). Llegamos con ello al “gorila amaestrado” en consumir y en vivir su vida privada al margen de lo político.

Frente a esto, hay que comenzar por imaginar, por crear condiciones mentales que nos permitan superar los obstáculos “naturales” que el liberalismo impone a la acción social. Imaginar y plantear valientemente un tipo de humanismo que surja de la experiencia de la pluralidad de voces que hoy conforman nuestras historias, y abandonar todo tipo de humanismo abstracto, se base o no en la pretendida universalidad de los derechos humanos, que se imponga desde alguna esfera trascendental a la experiencia.⁴⁵

⁴⁴ Frölich, P., *Rosa Luxemburgo. Vida y Obras*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1976, pp. 228 y ss. Fetsher, I., *Der Marxismus*, Piper, München, 1967, p. 648. Geras, N., *A actualidade de Rosa Luxemburg*, Edições Antídoto, Lisboa, 1978, pp. 127 y ss. VV.AA., *Rosa Luxemburg aujourd'hui*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1986.

⁴⁵ “Superar la separación significa empezar a recuperar lo político, en un ejercicio que exige reconstruir la política distanciándola de la concepción que la tiene por una actividad puntual referida al Estado. Significa, entre otras cosas, vincular la recuperación de lo político, con un proyecto más importante: recuperar el mundo. Este ejercicio va más allá de las concepciones limitadas de la acción, se refiere a sus contextos más amplios, unos contextos que sólo pueden entenderse remitiendo la recuperación de lo político a sus raíces pre-platónicas, a la poiesis... La filosofía y la poesía son extrañas compañeras de cama, a veces incómodas y en ocasiones pendencieras, pero han de compartir el lecho si ha de surgir la política” en P.B. Clarke, *Ser ciudadano*, op. Cit. 9. 104. Pero para poder recuperar lo político hay que adoptar también una actitud de valentía que parte de los siguientes requisitos: 1- no tener ningún miedo a estar contra la corriente política dominante de nuestro tiempo; 2-no transigir en nuestras ideas, no aceptar ninguna dilución de nuestros principios; y 3- no aceptar como inmutable ninguna institución establecida; vid. Perry Anderson, “Más allá del neoliberalismo, lecciones para la izquierda” en P. Anderson, R. Blackburn, A. Borón, M. Löwy, P. Salama y G. Therborn, *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, (compiladores, E. Sader y P. Gentili), Oficina de publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 147-148. Es importante destacar la fuerza que en este sentido está teniendo la llamada “jurisprudencia feminista” a la hora de superar el humanismo abstracto, sobre todo en relación con el concepto de igualdad. Para un análisis detallado, lúcido y crítico, ver Ana Rubio Castro, *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997, esp. Pp. 43 y ss. Asimismo, puede consultarse Iris Marion Young, *Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy*, Princeton University Press, New Jersey, 1997, esp. Pp. 60 y ss.

La 3ª tarea, reside en la recuperación de la conciencia del límite, de la frontera, del horizonte. Sabernos limitados, es decir, determinados por una historia, por unas posibilidades, por unos obstáculos es el primer paso para poder pensar la posibilidad y la necesidad del cambio. Es lo que Nietzsche propone al situarse más allá del bien y del mal, rompiendo con las falsas polaridades lógicas y morales de la razón liberal. Recuperar el horizonte de una vida que no aspira como dice el autor de “Así hablaba Zaratustra” a la *general felicidad de los verdes pastizales sobre la tierra*, sino a una felicidad en la que la vida es *lo que tiene que superarse siempre a sí misma*. Una vida en la que la felicidad coincide con la espontaneidad, la invasión de los espacios negados y la creatividad de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas. En definitiva, hablamos de la necesidad de recuperar nuestra “voluntad de poder”. Como dijo Zaratustra, debemos amar la paz como medios para nuevas prácticas. Esta actitud es la única que impulsa a las mujeres y hombres a tener que rehacer una y otra vez su propio camino en la historia.

La riqueza humana, pues, sólo encuentra sus contenidos materiales en la profundización participativa y decisoria de la democracia, pues, ésta solamente se consolida con más democracia⁴⁶. Percibirnos como agentes pasivos es el principal obstáculo para la formulación de una alternativa democrática basada en el criterio de riqueza humana, ya que desde éste lo que pretendemos es aumentar la cantidad de individuos y grupos con poder real, es decir, ontológicamente empoderados como para poder ejercer por sí mismos la búsqueda de su dignidad⁴⁷.

Tal y como defendía *el hombre ridículo*, hasta las ideas más hermosas son ficciones, aunque ficciones necesarias. Apostemos por esas ficciones que potencien la *riqueza humana* entendida como desarrollo de capacidades y apropiación de las condiciones que permitan su plena satisfacción. No todo derecho o teoría sobre los derechos nos pone ante la exigencia y la necesidad de que los seres humanos desarrollen y se apropien de lo que les corresponde en su camino hacia la dignidad de sus vidas. Luchemos por

⁴⁴ Y no al revés. Ésta ha sido la cantinela de los políticos europeos empeñados todos en situarse en el “espacio de centro” como estrategia para mantenerse durante años en el poder. Entre otros males, están dejando los márgenes, tan necesarios para la actividad política, a la extrema derecha racista y fascista que día a día conquista más parcelas de poder político y cultural. Vid. Ch. Mouffe *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁴⁵ J.M. Albarrán, “Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social en Georg Lukács” en J.M. Aragués (coord.), *Presencia de Lukács*, op. Cit. P. 131. Vid. También, Tarso Genro, *O futuro por armar. Democracia e socialismo na era globalitária*, Voces, Petrópolis, 1999, esp., pp. 142 y ss. Una reflexión sobre la democracia entendida como un proceso necesitado de una nueva subjetividad constituyente ver, además de las obras ya citadas en estas notas, A. Negri, *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992, y A. Negri y Félix Guattari, *Las verdades nómadas*, Iralka, San Sebastián, 1996. De Rosa Luxemburg, puede leerse en este sentido sus *Cartas a Karl y Louise Kautsky*, Galba Edicions, Barcelona, 1970, y *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Pasado y Presente, Córdoba, 1970.

derechos y teorías que apelen a lo humano concreto que se despliega bajo el criterio de *riqueza humana*. Quizá enarbolando este criterio podamos generalizar aquel rótulo con el que los revolucionarios franceses señalaban sus fronteras: “aquí comienza el reino de la libertad”.

Por estas razones seguimos soñando. Por estos motivos seguimos deseando rosas.