LA RIQUEZA HUMANA COMO CRITERIO DE VALOR*

Joaquín Herrera Flores**

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

Introducción

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,

** Director del Programa de Doctorado *Derechos Humanos y Desarrollo*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

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 insignificancia. Véanse las diferentes justificaciones a favor y en contra de la esclavitud para darnos cuenta de lo dúctil que es el argumento de lo humano universal.

Bajo esa apelación se han cometido los mayores horrores y se han construido los ideales más hermosos. Se han 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 del 2 de Mayo madrileño pintados por Goya?. Atacando ideales universalistas de la Ilustración francesa, los “rebeldes” se dejaban matar por ideales, asimismo, universalistas de la tradición antiilustrada española. Mientras, 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 Carpentier; *Los versos satánicos* de Rushdie; *Las cruzadas vistas por los árabes* de Maaluf; las “instantáneas” de Salgado; 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 lo 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 lacandones.

Un particular: “la cultura occidental” vence y se autonoombra 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, o tendrán dificultades para ver garantizadas sus propias opciones, sean económicas, políticas o culturales. La fuerza de las armas o de las cuotas de mercado imponen 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 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 arte. 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 lector, y ambos no pueden separarse del contexto general sobre la que se sitúa la obra. La razón científica se presenta como objetiva, racional y universal, relegando al arte a lo subjetivo, lo emocional / pasional y lo particular, es decir, no generalizable más allá del trasfondo cultural sobre el que se ha realizado. Todo lo contrario que la razón científica, siempre potencialmente aplicable a cualquier contexto y cualquier forma cultural. 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 Montaigne o los dibujos de Escher. La razón científica busca un punto final, la verdad, el resultado. El arte, como defendió Freud en su artículo “Análisis terminable e interminable” (1937), se somete a la continua y fluida interpretación siempre renovada: es comprensión de las relaciones, proceso.

¿Existe una sola verdad, o al estilo de, por ejemplo, Joseph Raz, 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, o la narración de un “cerco” que los va ahogando y encerrando cada vez más en su incompreensión 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 Razón Científica. Y el arte tiene 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 vida instrucciones de uso* de George Perec, cuyo oficio consistió durante años en “matar palabras” fuera de uso, y al final se dedicó a recopilar lo que él mismo deshizo en un gran diccionario de términos, que aun olvidados, seguían hablándole como ser humano. “El bienestar del hombre –afirmaba Joao Guimaraes Rosa- depende del descubrimiento del suero contra la varicela o la mordedura de la serpiente venenosa, pero también de que devuelva a la palabra su sentido original: meditando sobre la palabra, el hombre se descubre a sí mismo”. No podríamos describir mejor el papel que juega el arte en nuestras vidas y en nuestra acción.

El camino que nosotros elegimos en la búsqueda de ese criterio de valor, consiste en partir del análisis de cuatro grandes obras de arte que, en su complejidad y ductilidad interpretativas, niegan esos cuatro principios de toda racionalidad cientifista y nos ponen ante las huellas de lo humano concreto. Estas cuatro grandes obras negarán *ab initio* la existencia de un acuerdo, 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.

2 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. Dostoievski, 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 Imposibilidad: la existencia de valores fijos y universales.

La Nueva Eloísa nos presenta la imposibilidad de la pequeña comunidad rural libre de conflictos; el capítulo *El Gran Inquisidor*, de la obra cumbre de Dostoievski, 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 burguesa; y el *Wozzeck* de Alban Berg, 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...”.¹ Así Musil; y con él los otros autores mencionados y todo aquel insatisfecho ante la realidad que le viene dada.

“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”, 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 “El hombre es un ser demasiado noble para ser tan solo el instrumento de los demás, y no debemos aplicar aquello que es conveniente a todos sin considerar también lo más conveniente para cada uno; porque los hombres no dependen del entorno, más bien el entorno está hecho para los hombres, y para situar convenientemente las cosas no es tan importante buscar la mejor distribución del trabajo sino buscar el trabajo más apropiado a cada hombre, aquel en el que se sienta lo más feliz posible”.² 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 reducido número de personas tranquilas y apacibles, unidas por necesidades mutuas y por una recíproca amabilidad y concordia, en aras de un objetivo común, encontrando cada uno en su estado todo lo necesario para ser feliz y no desear ser otra cosa; sentirse siempre libre de ataduras con

¹ 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.

² J. J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Heloise*, op. cit., “Première Partie”, L. XII, y el “Preface Dialogué”.

el único deseo de garantizar el cumplimiento de los deberes”.³ *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 Alíoshka, 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”.⁴ 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 afanosa 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 librará de la gran preocupación, las terribles torturas actuales de la decisión personal y libre. Y todos serán dichosos... los embaucaremos con el galardón celestial y eterno.⁵

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

³ Ibid. op. cit. “Cinquieme Partie”, L. II, p. 536 del texto citado (el subrayado es nuestro).

⁴ F. M. Dostoyevski, *El Gran Inquisidor*. Op. cit., p. 208.

⁵ Ibid. Op. cit., pp. 213-214.

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 entenderse con un mundo que no tiene firme alguno? No lo sé, y de eso se trata⁶. 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”.⁷

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”...”.⁸

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”.⁹ 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

⁶ Texto citado por György Lukács, *Estética I. La peculiaridad de lo estético* (trad. de Manuel Sacristán), Grijalbo, Barcelona, 1982, volumen 2 “Problemas de la mimesis”, p. 476.

⁷ R. Musil, *El hombre sin atributos*, op. cit., 1, 2.

⁸ *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.

⁹ *Ibid.* Op. cit., II, 110.

sólo los problemas lógicos de interpretación”.¹⁰ 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 cabaleresco-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”.¹¹

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. Con su ópera, Berg logra ponernos delante del 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*”.¹²

En estas obras artísticas –como en muchas otras: en *Rayuela* de Cortázar o *Bajo el volcán* de Lowry- se nos expresa la gratuidad 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

¹⁰ *Ibid. Op. cit.*, I, 46.

¹¹ *Ibid. Op. cit.*, IV, 501.

¹² Carta de Alban Berg a Anton Webern de 19 de agosto de 1918, citada por O. Neighbour, P. Griffiths y G. Perle, *La segunda escuadra vienesa*, Colección *New Grove*, publicada en castellano por Muchnik edit., trad. P. Sorozábal Serrano, Barcelona, 1986, p. 152.

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 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 multiplicidad 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 interpreta 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 en realidad queremos atrapar el espíritu de la crítica radical nietzscheana, no podemos quedarnos en la mera constatación de la microfísica del poder; para ello, es preciso sobreponerse al minimalismo descriptivo y asumir un *compromiso teórico* que nos permita comprender las relaciones entre los fenómenos y poder postular alternativas, si no de sociedades futuras e hipotéticas, sí 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, por un lado, 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, por otro, apostando por un tipo de 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.

3 Interludio

Si existen reglas no tienen resonancias de unidad, sino de dispersión, de distancias líricas, suspensoras de permanencias, amantes de rupturas y no de series cuantitativas o de prácticas codificadas en recetas

Enrique Mari¹

“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*- gracias al convencimiento de que de la noche a la mañana algo ocurrirá, un milagro, que vuelva la vida tolerable”¹³. 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

¹ El valor cognoscitivo de la “imaginación fantástica”, 2002.

¹³ Henry Miller, *Trópico de Cáncer*, (trad. Carlos Manzano), Plaza y Janés, Barcelona, 1986, p. 110.

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 soñar¹⁴. 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!¹⁵. 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 sumerjémonos 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 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 independencia frente a la naturaleza. 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

¹⁴ 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”.

¹⁵ F. M. Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo en Diario de un escritor (1861-1881)*, *Obras Completas*, edic. cit. Tomo III, p. 1234.

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 *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 a la humanidad por haber redactado las declaraciones de derechos, en el sentido que Dostoyevski dio a sus palabras en 1877?...

4 El Acuerdo Posible

Mi objetivo principal no fue...presentar el proyecto de un orden nuevo, sino tan sólo mostrar que el colapso del orden o del desorden existente –que Fourier designó, significativamente, como “orden subversivo”- no implica, en modo alguno, la barbarie. Significa, eso sí, la oportunidad de reinventar un compromiso con una emancipación auténtica, un compromiso que...en vez de ser el producto de un pensamiento vanguardista iluminado, se revele como un sentido común emancipador

Boaventura de Sousa Santos²

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 Sertón: Veredas* del brasileño Guimarães Rosa. En esta “divina tragedia”, la lucha entre el ser humano y la presencia siniestra del mal, el desgarramiento 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 *sertão* -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.

Guimarães Rosa nos pone delante la posibilidad de un criterio que nos haga pasar por encima de las “imposibilidades” y del “silencio”, y posibilitarnos 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.

² A crítica da razão indolente. *Contra o desperdício da experiência*, Vol.1, 2000, p. 383.

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*”¹⁶. 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 nuestro mundo.

Volvamos al cuadro *Los fusilamientos del 2 de Mayo*: ¿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 ¿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.

¹⁶ 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.

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 actividad política. Los derechos y la política marchan de la mano a la hora de 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 diálogo intercultural y al que habrá que institucionalizar del modo más flexible y justo que se pueda.

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 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.