

## FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES. PRE-TEXTOS

**Román Reyes**

Universidad Complutense de Madrid

**Resumen.-** Los siguientes pre-textos no deben ser catalogados como soportes *canónicos*, sin voluntad de pérdida. Han de ser considerados tan sólo como lo que anunciamos: dis-culpas para la reflexión o materiales de trabajo. La eventual fijación o re-conversión *entextos provisionalmente estables* depende de la voluntad de los lectores, de la particular re-escritura que para *usos coyunturales* les merezca. No otra función cumple el lenguaje. Como no otra debe cumplir la palabra pronunciada y los nombres asignados: los pre-textos han de des-velar, anunciar la vida que transcurre. Los textos, por el contrario, narran (dicen contar) una existencia pasada.

**01.** Las definiciones son barreras académicas, filtros-trampa, pre-textos de las teorías, del meta-lenguaje de la ciencia. Las definiciones tienen, por tanto, una función instrumental: activan un proceso de explicación racional y legitiman *a posteriori* los correspondientes programas de investigación. Las definiciones actúan también como referentes críticos o singulares mecanismos correctores del proceso de racionalización del conocimiento científico: la vigilancia sobre programas (intereses subjetivos de los diseñadores, intereses objetivos del diseño o la tendencia a la estimación óptima de su valor, e intereses subjetivo-objetivos de las instituciones académico-investigadoras y socio-empresariales); sobre el desarrollo de los mismos (uso *adecuado* y aplicación *co-rrecta* de las herramientas teóricas y metodológica); así como sobre los actores-conductores del programa (vigilancia exponencial o de segundo orden, sobre las *posiciones* de los sujetos que investigan).

Las definiciones forman, en consecuencia, el corpus teórico-crítico (acreditación racional y/o legitimación ética) de instituciones intermedias, tales como los centros superiores de investigación y los departamentos universitarios. Si las aplicamos a contextos docentes como el que nos ocupa, las definiciones son asimismo la dis-culpa de una programación académica o de la redacción de un texto literario (o *manual*, porque cobra vida, se *mani-pula* con su interpretación), que no debería cumplir otra función que la de servir de instrumento crítico para la transmisión de consensuados conocimientos (corpus teórico tradicional) sobre agentes, circunstancias y consecuencias *histórico-culturales* (político-sociales) y para la formación en orden a adaptarlos o sustituirlos a la hora de explicar otras circunstancias o situaciones del momento presente.

Nos hacemos imágenes de las cosas, reducimos las cosas a la estructura de nuestro interés, que es la estructura de (los)lenguajes. El interés es interés de *parte*, es opción, toma de *posición*, de registro. Conocer, por ello, la naturaleza de las cosas desde la mostración *interesada* de esas cosas. Ante la pregunta ¿qué es un filósofo? surge la incertidumbre: no hay respuesta concluyente. La naturaleza de un sujeto determinado a conocer desde posiciones de interés contradictorias, es una naturaleza fraccionada. Preferimos, en consecuencia, responder con otras preguntas: ¿para qué y por qué un conocimiento *filosófico*?

Si la pregunta por el sujeto de la filosofía es *contra-dictoria* —se dice de sí y contra sí misma—, la pregunta por el objeto de la filosofía es *in-determinada*: la filosofía es lo *in-definible* por principio. El oficio de filósofo es un recurrente decir (pre-decir/des-decir) de la vida, desde la experiencia. No puede apartarse, situarse fuera del campo a nombrar. De ahí la imposibilidad de universalizar el discurso filosófico. Los productos de la filosofía forman una especie de ontología-subjetiva. Pero el filósofo ha de seguir hablando sobre la vida. La vinculación o referencia a la *ficción de vida* de la que habla es una consecuencia del discurso filosófico que emplea. Otro tipo de verificación (empírica) es imposible, porque la vida-real no es reducible a estructuras (lingüísticas o culturales) que dicen representar (corresponder con) esa vida.

**02.** ¡Cuánta gente *indiferente* muere cada día!. Sólo registramos ausencias pro-clamadas. Porque el dolor (algo se estremece en la integridad de mi entorno, algo de mí se fragmenta y pierde, cuando alguien *cercano* desaparece) sólo se comparte si el dolor *tiene nombre* y además ese nombre *circula* (es decir, si responde a la *cuota pública* de dolor a compartir). Las Ciencias Sociales nos cuentan *lo que (nos)pasa* (cómo surge, cómo se consolida, se convierte en *fenómeno*, cómo puede transformarse lo que (nos)ha sucedido ...). Depende de *los cuentacuentos* (algunos hemos olvidado/perdido la regla y ya no sabemos *contar cuentas*) que el relato (nos)hable de lo que *realmente* (nos)está sucediendo, o de lo que se supone (o se desea) que (nos)suceda. O que, al contarlo, nos *distraiga* de lo que vivimos como real.

Pero el lenguaje jamás *con-funde*: Las palabras mal aplicadas nos dan una *con-fusa* (deformada) percepción de los objetos, una *falsa idea* (imagen, descripción) de su estructura óptica. Las cosas seguirán estando ahí, si efectivamente son cosas para mí. Atrapadas en la red de nuestra existencia esperan la llegada de gestores *más humanos* de los nombres que administran. Uno ciertamente se *con-funde* con las cosas cuando las *consume* (porque no habían sido previamente *in-formadas*), cuando las *in-corpora* al mundo de la vida privada, cuando las sitúa en el espacio de interés preferente. La llamada *inter-acción*, o la acción cómplice de los individuos que diseñan a capricho espacios comunes de interés es garantía de *lo propio consumido*, de nuestra particular *integridad*.

**03.** Las llamadas Ciencias Sociales y Humanas, es decir, los estudios *sobre* el hombre (los seres humanos que existen o han existido, sus formas de organización y huellas) contemplan una cierta dimensión a-rracional

en su(s) comportamientos. Que *lapiedra* de su carne, sus casas y monumentos, registra. O, al menos, en los textos (literarios o plásticos) que los describen o interpretan. Las *leyendas* conservadas son, por eso, con-fusas. Porque esa materia (los *nominados* sujeto-objetos de la historia) no puede ser in-formada es incapaz de soportar nombre alguno estable. Ni siquiera burlando registros e invocando la metáfora. Se refugia uno entonces en una especie de *moderna* (laica, por tanto) meta-física. Pero ésta, en sus variadas manifestaciones de dependencia o *religión*, se convierte por curiosa transferencia en (psico)*física social*, en posibilidad inmanente, no en voluntarismo trascendental. Lo otro es sólo la tensión no resuelta, la tendencia o forma alternativa de expansión y movilidad de nuestros cuerpos en su complejidad y proyección imaginable.

La meta-física es, por tanto, la ex-tensión in-tensa. Algo que sólo incide en nosotros en la medida que im-portamos supuestas estructuras de comportamiento y estado *óptimos*, más gratificantes o compensatorios. Fuente, es cierto, de movilidad y cambio en tanto que referente deseado/*soñado despierto*, u-topía. Cuando la adecuación del medio a los propios intereses (es decir, los modelos de producción cultural) refleja la (débil y moldeable)estructura mental de los sujetos afectados. Nacen así los *textos sagrados* (la necesidad de certezas, de estados de *normalidad*, de paradigmas con *vigencia* acreditada o impuesta) y, paralelamente, el hieratismo u ortodoxia de su unidimensional interpretación. Los modernos sacerdotes se llaman ahora profesores o periodistas. Los guardianes de los textos, previa y aleatoriamente seleccionados, se llaman editoriales. Las bibliotecas registran este complejo interés como *fenómeno cultural* de la época. Este complicado fenómeno se conoce como *política cultural* que nos remite obligatoria y excluyentemente a una determinada *imagen del mundo* y de la situación en él de los sujetos que lo pueblan, al margen de los intereses inmediatos (compromiso socio-político del intelectual) de los transmisores de textos y de sus más asiduos usuarios, ávidos de respuestas a preguntas *con sentido* figurado o real, demandadores de productos cuya carencia (asimismo figurada o real) se acusa.

**04.** Mirar es ir más allá de la apariencia de las cosas. La mirada pretende, pues, conseguir una descripción *comprehensiva* de la realidad. Si catalogamos las miradas en función del tipo de conocimiento que aportan, aquellas que lo corrigen o aumentan se convierten en sistemas exponenciales de pensamiento y acción (teórico-crítica), lo que habitualmente en el medio académico se conoce como ciencia. La mirada del científico social necesita planos o pantallas para una descripción *correcta* de sus objetos: filtros específicos de acreditación como actor cualificado (quién *puede* mirar, cómo *debe* hacerlo, por qué y para qué) y filtros que legitimen los productos de la mirada (qué des-vela, esto es, cómo *convendría* que fuera esa posterior mirada pública, generalizable, que corresponda a los objetos que la mirada describe).

Los filtros son las determinaciones de la teoría. *Theorein* es ver más allá de las posibilidades *naturales* del que observa *interesadamente*. El conjunto de proposiciones que generan las diferentes *posiciones* (las ciencias particulares) de mirada se apuntalan, no obstante, en textos de específica y singular naturaleza. Los textos son así considerados *sagrados*, si son canónicos. Es la

referencia habitual por la que optan los lectores *sedentarios*, que consideran virtud suprema la *quietud*. Esta voluntad de permanencia en lo mismo instaura el *culto a la letra*. Son, por ello, genuinos *textos literarios*, cuyos efectos inmediatos no pueden ser otros que la normalización e integración, la *domesticación* por la palabra, legitimando paralelamente mecanismos que eventualmente sean empleados para reducir cualquier resistencia que *los domesticables* muestren, violentamente, si es necesario. Bajo estas condiciones la movilidad es controlada, las migraciones, escalamiento y asignación de lugar y función, *intrafronteras*.

Otros textos, por contraposición, han de ser necesariamente *profanos*, porque son críticos. Son los textos de la memoria que tras sí arrastran los *nómadas*, seres *in-quietos*, por definición. El culto en este caso no es a la letra, sino a su soporte, el cuerpo. Se convierten, por tanto, en textos plásticos, cuyos efectos no pueden ser otros que el desarraigo y la persecución. Son *seguidos* de cerca por *los fieles de la letra*, ya que se mueven sin control. Su movilidad escapa al control de los textos sagrados y de los sacerdotes que los invocan y veneran. Por eso la migración de los *nómadas* es trans-fronteriza. Se sienten *rotos* y *perdidos* en sus espacios o vías de tránsito, e inseguros respecto a las posibilidades de/para burlar la voluntad de provisionalidad que manifiestan los guardianes de territorios. Sin embargo, los e-migrantes traen consigo los textos de su memoria, las huellas, las marcas de la vida vivida en riesgo, tensa. Nos hablan de una tensión genuinamente humana, la tensión esencial. Por eso es tan complicada la dis-tensión que buscan, porque es tratada (reprimida) desde posiciones discursivas cerradas, fundadas en esos textos canónicos que, por serlo, es arriesgado cuestionar *la bondad inherente* a su estabilidad *natural*.

**05.** Me propongo hablar de la *relatividad* del conocimiento. Del *fenómeno*, así como de las consecuencias de su *aparición* para la naturaleza de nuestros actos en la vida cotidiana. Y (se supone que) he de hacerlo en el *espacio adecuado*: son, deberían ser estas determinaciones formales (aula universitaria, clase de *filosofía* y --de las-- *ciencias sociales*) las condiciones pretendidamente óptimas que me lo permitan. Cuento para ello con un registro excluyente: los textos de la memoria tras la que oportunamente los estudiantes se ocultan simulando perplejidad, cuando no ignorancia. Hablo del conocimiento en general para poder a continuación legitimar mi discurso sobre el conocimiento científico o exponencial. Es obvio que un estado de cosas se reafirma en su singularidad si localizamos otro contiguo que lo limita o excluye. Decimos entonces que tanto esos estados de cosas como los textos que los describen están recíprocamente condicionados: la vecindad de ambos supone una latente amenaza frente a la que conviene dotarse de *secretos* mecanismos de defensa. Porque las posiciones son garantes de singularidad y porque, complementariamente, los discursos de/sobre los lugares ocupados son, a su vez, justificaciones o registros de presencias efectivas.

La relatividad de ambos conocimientos se traduce en vigencia provisional de un oficio o posición (los científicos y los ciudadanos) y en la no menos provisionalidad del valor de los productos resultantes. Asimismo las campos de observación/investigación (más pasiva, tal vez, la primera; más interesada, sin

duda, la otra) dependen de variables múltiples, de difícil control en su globalidad: no sólo son los intereses que solapan prioridades, sino, mucho más grave aún, aquellos otros que se escapan al proceso (espontáneo o exponencial) a la hora de rentabilizar la utilidad de los correspondientes resultados: imágenes de cosas o de estados de cosas inmediatas, diagnóstico y explicación de cosas o génesis y consolidación *inestable* de estados de cosas complejos. De ahí que el conocimiento pueda ser entendido como *explicación instrumental* o intento pactado de aproximación discursiva a *hechos relevantes*. De ahí también que el fenómeno epistemológico resultante nos lleve a entender la relatividad como simple *acotación de dominios* contiguos. Por eso definimos el conocimiento positivo como aprehensión racional de los objetos o de sus conjuntos. Los hechos sociales, en consecuencia, sólo podrán ser aprehendidos en la medida que el acto de aprehensión se *individualice* (condiciones subjetivas de los observadores y determinaciones objetivas del proceso), en la medida que tal acto sea *geográfica* e *históricamente* des-contextuado.

Podemos (y debemos) hablar entonces de las *limitaciones* del conocimiento científico-social, recordando que la epistemología de dichos conocimientos pone *límites* a los correspondientes quehaceres (los obstáculos), es decir, que una verdad sólo puede ser reconocida como el resultado formal de una polémica, como la superación de las barreras (*cortes epistemológicos*) que un difícil acople conlleva: verdad-vida en tanto que (ficción de) resolución de tensiones escaladas tales como evidencia-duda, palabra-cosa, proposición-estado de cosas ... teoría-realidad. Esta es la razón por la que a menudo entendemos la teoría como *discurso publicitario* de la política, interpretada ésta como compromiso ciudadano, como realidad inmediata ... como *estados de opinión*.

De definir qué pueda ser el (o entenderse por) *conocimiento científico* se vería uno en la incómoda posición de aquel que bebe de las fuentes (el *ver y/para actuar* aristotélico) para formular *correctamente* la respuesta que corresponda, al tiempo que señale cuáles sean los elementos que *eluden* la teoría, que obstaculizan una mirada diáfana, poco filtrada. Los elementos que eluden teorías no son otros que ese conjunto de obstáculos epistemológicos que hemos convenido en llamar *conocimiento espontáneo*, es decir, esquemas mentales asumidos (evidencias) que impiden desvelar el genuino sentido (extenso e intenso) de las cosas más cercanas.

Resumimos así tales límites atendiendo a diferentes niveles de *contaminación*: la subjetiva (desde Hume hasta Bachelard/Foucault o Piaget), la metodológica, en tanto que la contaminación es un serio obstáculo a superar (los instrumentos técnicos de aproximación racional son *arte-factos*, herramientas o instrumentos elaborados por los propios observadores: el *diálogo* con la materia es prácticamente inexistente, las formas que se impongan no respetan la singularidad de esa materia). Intereses y expectativas de sentido, en tercer lugar: las limitaciones subjetivo-objetivas del observador, y, por último las condiciones o posibilidades de observación (la situación), esto es, la posición profesional y/o política de tales observadores. Son éstos los rasgos centrales de una primera reflexión sobre los límites que al conocimiento impone cualquier sistema vigente tras el que pueda publicitarse una *explicación plausible* (y una respuesta *autorizada*) de/a los hechos que el científico ha

procesado, violando (cuestionando) la *estabilidad* que el *sentido común* dice garantizar.

**06.** Cuando hablamos de *espontaneidad* no nos referimos a tipos de conocimientos que se apuntalen en esquemas de pensamiento *autónomos*. Las llamadas *pre-concepciones* o *pre-juicios* son las huellas de un proceso anterior de socialización que han terminado por ser catalogadas como canónicas o *naturales*, como si la naturaleza humana fuese algo previo a los desarrollos posibles que los seres humanos tienen a su alcance. Es un problema de elección, es cierto. Y los consecuentes riesgos (también es cierto) se asumen libremente. Pero la racionalidad de tales opciones está en función de una meta-racionalidad, supuesto garante de la omni-comprensión del espacio social de referencia. Son, digámoslo claramente, *determinaciones básicas* del conocimiento. Pero las pre-concepciones no son, ni pueden ser otra cosa que modelos (culturales) de interpretación de sentido y significado. De ahí que los hechos sociales que merezcan la atención de los correspondientes expertos (meta-lectores de acontecimientos) son sólo representaciones de la realidad. Se trata, por tanto, de *hechos mudos*. La servidumbre del analista social es, en consecuencia, la recurrente reducción de su oficio a la mera interpretación (y eventual representación) de los hechos. Aunque las interpretaciones no resuelvan por sí solas la disfunción vivida, registrada como desacople, patología que se explicita en comportamientos *tensos*, objetivables en conductas *desviadas*.

Las preconcepciones son tan dispares como diferentes sean las situaciones en las que los correspondientes sujetos se encuentren. Sin embargo, como hemos afirmado, son fuente de conocimiento, porque posibilitan un modelo (singular) de comprensión *tendente al* conocimiento (general). Si es preciso, los discursos que dan cuenta del fin de un proceso (especialmente si éste no ha podido *concluirse* según las previsiones inherentes a las posiciones de partida, las definiciones o hipótesis de trabajo) han de legitimarse invocando los textos de autoridades, entre sí a menudo excluyentes. Pero el *lector acreditado*, un analista con credibilidad reconocible, un científico-social (si es posible, antes *orgánico* que crítico) se ve obligado a restringir (exigencias de su voluntad de sujeto) su adhesión a una determinada posición teórica, introduciendo los *peros* que, en su momento, le posibilitarán el *cambio de estrategia*, es decir, de bando (pandilla, grupo de presión) o *partido* intelectual.

**07.** La práctica académico-investigadora nos obliga a *superar* las tensiones de escuela (más visibles que invisibles), solapando o excluyendo nombres, teorías o textos. Esta exigencia de grupo (la *coherencia* que se le supone a las comunidades científicas) no es, a mi modo de ver, traspolable: jamás podría de ellos deducirse que debe, en consecuencia, cuestionarse la superación de los estados de cosas en conflicto o la de las oportunas teorías sobre esos antagónicos estados de cosas. Las Ciencias Sociales (los guardianes de sus disciplinas), no obstante, ningún inconveniente encuentran para aceptar como apropiado el calificativo de *realidad metafísica* cuando se nos remite a nuestros específicos objetos de investigación.

Ser conscientes de estas limitaciones es signo de nobleza: aceptar que la *tensión* se traduce en *pasión* (sufrimiento/goce) cuando la fugacidad se impone, incluida la precariedad del sujeto que se arriesga a conocer. Es, a mi modo de entender, el *privilegio* del teórico de la cultura, del crítico social: tener conciencia de la relatividad de las opiniones (de la relatividad de los estados de aparente *normalidad* del conocimiento), por lo que no habrá ya lugar para el miedo a perderlo todo, incluido su propio cuerpo (eficaz razón de *superación* de posturas antagónicas), incluida la progresiva y posterior pérdida de la memoria que esa estructura soportara. Ni siquiera se plantea resolver la paradoja de su oficio, cuando éste se traduce en práctica docente: imposible comunicar/transmitir *su* verdad, porque el lector (de textos en soportes literarios, escénicos, plásticos o virtuales) termina *dialogando* con los soportes (libros, funciones, escenarios, ciberespacio), jamás con los autores de los textos. La realidad, por eso, poco importa al correspondiente científico social, porque toda teoría, todo discurso noble (como en Derecho, toda sentencia) no es otra cosa que *ficción de verdad*.

Llegado a este punto convendría aplicar resultados a los casos que nos ocupan. Y porque sólo es posible la adaptación de las cosas a sus correspondientes nombres en virtud de un *consenso*, es lógico que, nuevamente haga filosofía del discurso (o sociología del lenguaje) si afirmo que las palabras cuando nombran *finjen* siempre realidades. Pero la ficción de realidad garantiza el *intercambio* (porque se trata de objetos *definidos*, acotados, adaptados a nuestras restringidas posibilidades): hacer dejación de lo superfluo propio en beneficio de lo superfluo ajeno. El nombre que corresponde al intercambio finje a su vez la realidad de un hecho: el equilibrio o dis-tensión (justa distribución para el disfrute) en la comunidad de individuos (sujetos de derecho) y bienes (objetos atribuibles, apropiables, in-corporables a esos sujetos). Los sujetos, por otra parte, eligen entre opciones de competencia y representatividad. Lo primero reafirma al autor en su deseo/voluntad de participación o de gestión. Lo segundo reafirma a ese autor como actor solidario, aceptando opciones alternativas como complemento de sus limitaciones.

En mi reflexión precedente pudiera ocultarse un cierto sesgo epistemológico *relativista* de afiliación husserliana, ya que, efectivamente, *desarrolla* la clásica fórmula de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas". Si bien, en mi caso, el hombre entendido unas veces como individuo (relativismo *individualista*), otras como especie (relativismo específico u *antropomorfismo*), en ocasiones, como especie que ciertos predicados restringen (comunidad, raza, credo, época ...) y que pudiera sugerir un velado relativismo *historicista*. En todo caso, he llegado al convencimiento de que el observador de/en antagónicos sistemas de referencia (teoría especial de la relatividad) *humaniza* la medida que un instrumento *neutro* pudiera hacer de los movimientos de los objetos (cuerpos o puntos einsteinianos) detectados en los correspondientes sistemas.

**08.** Es probable que nuestra vida sea correctamente interpretada si la definimos como esa confusa respuesta que a diario damos a preguntas de las que ya hemos olvidado cómo y cuándo fueron planteadas, desde

qué *posición* y en qué fugaz secuencia (instante) fueron formuladas. Se dice que la filosofía gana adeptos porque se aventura a escribir sobre aquello que tanto nos importa y para lo que no terminamos de encontrar la respuesta adecuada: el amor y la amistad. Es por ello, a mi entender, correcto afirmar que el *humanismo* es el resultado de acoples en *espacios neutrales*, que el lenguaje escrito sanciona. Pero también, de coincidencias o complicidades (tal vez, re-encuentros con partes seccionadas, perdidas u olvidadas de nuestro inabarcable e incompleto cuerpo, que el otro y/o lo otro nos devuelve) en una difusa lejanía de la que ignoramos cuáles sean las posibilidades u opciones a nuestro alcance. Las condiciones de registro o medida nos son allí radicalmente desconocidas, aunque soporten coyunturales nombres que anticipamos y de entre los que nos arriesgamos a re-definir el de *domesticación*. Porque sólo en esos espacios (para el intercambio) de la privacidad más genuina es posible el *reconocimiento* de los mensajes (y de los *regalos/productos* que transportan) ocultos tras un oscuro objeto del deseo que se llama emisor o visitante.

Cuando uno se aventura a fijar en textos su más preciada paráfrasis interior (secretos mapas no-recorridos, aunque pre-trazados) las posibilidades de defensa ante un posterior y eventual ataque se reducen considerablemente, por lo que subyace a la escritura la voluntad no explícita del escritor de escribir para *lectores cercanos*, cuya recurrente presencia traducimos por transparencia. Algo así como aquello que se perseguía con una correspondencia (manuscrita) entre amigos o amantes, cuanto más fluida y frecuente, mejor. El ritmo de la fluidez marcaba el tipo de ansiedad, la frecuencia era indicio de escasez, el resultado (las cartas) la legitimación de una recíproca apertura hacia lo nuevo, lo desconocido. Siendo imposible, como lo era, saber quién y cómo podría ser su imaginario receptor, lo *construíamos* a partir del texto. Pero ello reforzaba el misterio y su irreprimible atracción. Lo importante era establecer lazos de amistad tomando como pre-texto un soporte literario. Termina uno entonces no por enamorarse de lo inmediato, sino (más irreverente y blasfemo aún) de lo totalmente otro, lo lejano, por definición, no exento de una encubierta voluntad de objetivar (más allá de espacios de reconocimiento propio) el no-nombrable compulsivo amor a sí mismo, en tanto que explicitación en condiciones otras, todavía no existentes o siquiera no conscienciadas, aunque siempre a punto de emerger.

Pero si hablamos de *humanismo* tendremos que hacerlo desde la posición teórico-crítica que se suscriba. Desde nuestra eventualidad académico-discursiva, como es la posibilidad que se nos brinda. Porque, sea o no una tendencia filosófica, por *humanismo* cada uno (situado en un interesado punto de una nebulosa escala cuyos excluyentes polos se han llamado individuo o persona) ha ido entendiendo aquello que mejor representaba su correspondiente ideal humano, código de valores o *forma de conciencia*. El humanismo (se ha dicho) es una compleja concepción, pero también un método: romper con todo absolutismo, intelectualismo, con toda negación de variedad o espontaneidad de la experiencia. Es así como podría interpretarse el pragmatismo angloamericano de W. James, que F.C.S. Schiller pretende *superar*, con matices en John Dewey y Peirce. Porque el humanista del siglo XX (no el renacentista, para quien humanismo era sinónimo de recuperación de los clásicos grecolatinos), antes que renunciar a la verdad y a

la realidad, lucha por que éstas se enriquezcan reforzando el protagonismo de los correspondientes sujetos (humanos) o, al menos, para que, en virtud de este registro, se reconozca la inagotable riqueza de cualquier totalidad abierta. De ahí que el humanismo, en tanto que perspectiva filosófica, anteponga el símbolo a la reproducción, la aproximación a la exactitud y la plasticidad al rigor.

**09.** Hasta 1932 no se publican los *Manuscritos filósofo-económicos* de Marx. Ante la negativa del estructuralismo a conceder validez teórica al concepto del hombre y si exceptuamos los *Manifiestos Humanistas* (anti-idealista y naturalista el primero, que en 1933 suscribe entre otros Dewey; social-liberal el segundo, suscrito en 1974 por Sakharov, Skinner, Friedan, Hook, Monod, Myrdal y otros) los humanismos contemporáneos (existencialistas, marxistas, personalistas ...) formulan, por ello, sus críticas recíprocas apuntalándose en una lectura *depurada* del pensamiento de Marx, ya se trate de la Escuela de Frankfurt, del propio Lévi-Strauss enfrentado a Sartre, o de Althusser, que considera el humanismo como la respuesta conceptual (y emotiva, al mismo tiempo) a problemas de organización y compromiso social. En textos menos canónicos, sin embargo, se fundamenta la crítica que al humanismo *pastoril* de Heidegger hace en la actualidad Sloterdijk.

El existencialismo se ha definido como la expresión literaria de un generalizado sentimiento de temor y desesperanza, cuando no de rebeldía ante situaciones límites (primera guerra mundial, crisis del capitalismo, revolución bolchevique, burocracia, fascismo, frentes populares y manipulación de la revolución científico-técnica al servicio de intereses monopolistas ...). El llamado paradójicamente *humanismo cristiano* ha supuesto el abandono de posiciones apologéticas en favor de una búsqueda de espacios de confluencia más eficaces, en diálogo con el *humanismo marxista*, por la conquista racional y democrática de los objetivos sociales que los ciudadanos se propusieran.

El problema consiste, sin embargo, en la discusión sobre la posibilidad (encontrar criterios de validez) del *humanismo socialista*. Formas de humanización de la naturaleza que priman los siguientes conjuntos semánticos: autonomía, *realización* humana o (auto)constitución/definición en base a la libertad y el trabajo. El principio de demarcación de Althusser parece que ha sido clave al respecto: hay que separar ciencia (verdad, *descripción real*) de ideología (falsedad o conocimiento *deformado*, en tanto que respuesta imaginaria que un deseo de realidad-otra fuerza). La filosofía indica la línea de separación o ruptura, que, a mi entender, encubre un cierto idealismo de la naturaleza del que acusa el *criterio de demarcación* neopositivista.

Porque, si bien todas las ciencias, por el hecho de serlo, son sociales, las ciencias llamadas formales (y toda ciencia, en general) lo son en la medida que hayan conseguido definir un cuerpo específico de conocimientos, cuyos principios no induzcan a equívocos y que, a su vez, se apuntalen en una previa y constante determinación de los problemas que pretenden resolver tanto como de los métodos que garanticen una resolución plausible de estos problemas. Una ideología, sin embargo, es un conjunto de esquemas de pensamiento (y sentimientos) que, por exclusión, se cataloga como *conocimiento deformado* o pseudoconocimiento, por tratarse de respuestas imaginarias, que expresan

más una voluntad o esperanza, que una *descripción real* de los objetos o estados de cosas a los que pretende remitirnos. Probablemente esta predefinición esté cargada de cientismo, aunque mi estrategia es, en este caso, partir de *lecturas ortodoxas* de definiciones históricamente consensuadas para someterlas a un proceso de credibilidad o verificación empírica.

Podríamos afirmar así que al humanismo (a los humanismos) le correspondería mejor ser catalogado como ideología, porque las categorías conceptuales en las que su(s) sistema(s) se basa(n) se sitúan *más acá o más allá* de la producción teórica, tal como se entiende en/para las ciencias particulares. Esta *deficiencia teórica*, que los productos conceptuales del humanismo encubren, lo sitúan, por tanto, más próximo a la ideología que a la ciencia: sus recursos no son otra cosa que la traducción de un deseo (en sus versiones conservadoras, reformistas o revolucionarias), jamás un *conocimiento correcto* de lo que pudiera entenderse por naturaleza humana y de todo aquello que no le es ajeno.

**10.** Damos prioridad a la palabra. La acción es sólo su efecto, sobre aquellos que dan y toman la palabra y sobre los oyentes que la reciben. Los *textos sagrados* (es decir, aquellos que no haya fijado humano alguno) registran este acontecimiento recordándonos (al leerlos con la *devoción* debida) que *al principio* (un mítico origen de las cosas) era la palabra y que esa palabra fundante era la *mostración*, la forma que correspondía a lo-otro, lo que trasciende a cualquier uso y al interés que tras él se esconda. En función de ese principio llegamos al lenguaje simulando una llegada al mundo. Hemos aprendido a hablar una lengua que nos confunde al protegernos, descubriendo que los hombres, al hablar, ocultamos la tensión latente, nuestra trágica contradicción entre la voluntad de permanencia y el destino, que no es otro que el discurrir, el cambio. Es decir, esa otra tensa voluntad, ahora de suerte. Con la mirada perdida en un horizonte tras el que se oculta la fortuna y que se nos antoja inalcanzable, la palabra se convierte entonces en la voz que la simula (que la reduce a simple herramienta) cuando la pronunciamos, supuestamente en interés propio. Las formas *fraudulentas* (por singulares, por *insolidarias*) de uso (el habla) no estarían formalmente permitidas.

Así, pues, los lectores iniciados en secretas (por cerradas) sociedades literarias (como cualquier modelo al que nos remitan los diferentes humanismos) establecen lazos no-laicos de inconfesable dependencia de aquellos autores que nos remiten *obras maestras*, cuya forzada vigencia consagra un determinado corpus en/para la correspondiente comunidad. Se imponen, por tanto, lecturas *obligatorias* de obras de autores elevados a la categoría de *maestros pensantes*. Porque piensan un pensamiento exclusivo, porque representan (son) la *conciencia intelectual* de la nación. Leer *correctamente* se convierte así en (la) carta (de ciudadanía), en la acreditación y solvencia mínima que garantice la integración para la normalización, en criterio excluyente de selección, no exento de componentes mágicos o irracionales. Porque los textos no siempre se nos ofrecen sobre idénticos soportes. A partir de entonces (la mayoría de edad social) todo es exigible, de cualquier *lector ortodoxo* es legítimo esperar una recurrente legitimación *pública* de un orden que, por principio, ha de ser el mejor de los posibles. A partir de ahora es

asimismo legítimo violar fronteras, cuestionar integridades: la imposición del modelo, la invasión de territorios colindantes, bajo formas modernas de colonialismo (reducibles al económico), porque esos espacios se nos antojan *infra*-ordenados, no integrados, por tanto, en una especie de religión universal, que ahora se ha convenido en llamar *comunidad internacional*.

Porque la naturaleza humana no supone reconocer sólo que la amistad recíproca de los hombres es su fundamento, sino también (especialmente en los tiempos *post-(sobre)modernos* que nos corresponde) que esa *predestinada* proximidad legitima el eventual desencadenamiento de una violencia reprimida. Se re-instaúra, de esta forma, la nostalgia y se proclama la vigencia del humanismo burgués: nuestros clásicos son *los* clásicos, nuestra lecturas son *las* lecturas, que no sólo se han de perpetuar en los espacios académico-docentes (socio-mediáticos) domésticos. En virtud de un confuso imperativo, se fundamenta una nueva forma de colonización cultural que al imponer/importar a otros registros contiguos autores *sagrados*, obras *universales* y lecturas *edificantes* (pensamiento único) se garantiza una fluidez de intereses ajenos neutralizando las eventuales resistencias. Se permite pues, bajo la disculpa de una *protección de valores culturales*, una transnacional colonización político-ideológica (el universo económico) olvidando que la coexistencia humana, a partir del siglo XX ya no es tan ilustrada y sí más virtual, ya no tan literaria y sí menos pacífica. Por lo que es legítimo hablar de una coexistencia post-humanística. La formación humanística precedente ha dejado de ser el *fundamento racional* de la macroeconomía en su versión *más moderna* de agresiva política de globalización no tanto de los recursos, cuanto de los beneficios que su explotación supone para los países (grupos o pandillas) globalizadores. Y utilizando para ello, si es preciso, eficaces (por violentos) *mecanismos de convicción*, cínicamente solapados tras *intervenciones humanitarias*, bajo forma de agresión militar y económica, a menudo violando el ordenamiento legal internacional.

11. La gente se *engancha* a la normalidad (pública) porque neutraliza así riesgos (privados). Riesgos de habla, en definitiva. Riesgos de interpretaciones *desafortunadas*, que hipotecan nuestras más reales, por inmediatas, posibilidades. Las *cuotas de audiencia* (termina uno por escuchar aquello que sólo nos demanda *complicidad delegada*, no-responsable) reflejan un peligroso *estado de quietud* que se impone bajo una mágica y eficaz fórmula: gratifica que otros se *comprometan* y asuman el riesgo de pensar (y hablar) en nombre de una mayoría cada vez más silenciosa que silenciada, porque ha hecho de la docilidad virtud. La gente (como en toda dictadura) prefiere fingir *comprensión* (sin *previa explicación*) y consume, en consecuencia, espectáculo.

Un comportamiento humanista sería el de aquellos que creen actuar según el modelo de acción al que invitan (seducen) los textos que leen. Los agentes normalizadores (policía y profesores, especialmente) se encargan de convertir esa creencia en evidencia, esa estimación de verdad en realidad discursiva. El humanista sería, por tanto, aquel que (más allá de cualquier bien o mal

mundanos) impone el canon de lectura al tiempo que incluye en particulares índices a autores y textos *heterodoxos*.

Es, por ello, más cómodo (irresponsable y nauseabunda postura de *intelectuales de salón*, de *pensadores orgánicos*) ocuparse de sancionar cuál deba ser la idea *correcta* de hombre (cómo *debería* ser o haber sido un hombre posible) antes que del hombre en tanto que hecho histórico singularizado (*Verwirklichung*), tal como es (a medio camino entre lo uno y lo mismo-otro), tal como se comporta en su *medio natural* más inmediato. Es más cómodo, sencillamente porque las formas y vivencias del dolor y la miseria (de la opresión) se registran, se viven si es uno (y no la especie) quien las vive, jamás homologable a un dolor o penuria pretendidamente pública, colectiva, generalizable, difícilmente *encarnable*. No puede dolernos, por tanto, ni España, ni Europa ..., sino aquellos que por la ocasión de haber nacido, residir en (o simplemente pasar por) España o Europa sienten que se resquebran sus fundamentos, que se atenta contra su dignidad en nombre de intereses que poco o nada tienen en común con los intereses más inmediatos del ser humano como es, al menos, el derecho a la subsistencia (material y psíquica) en el día a día. *Lumpenciudadanía* a quienes se condena al más radical de los olvidos: la pérdida de su propio y singular arraigo a través del rapto de su propio y singular nombre. Su progresivo *desclasamiento* se pretende irónicamente compensar adjudicando *derechos* que dicen amparar las leyes de/para marginales, como son las llamadas *de extranjería*.

12. Siempre ha sido más cómodo hablar de *la humanidad*, que referirse a ese ciudadano concreto con el que a diario pudiera uno haberse encontrado. Es, a nuestro entender, por ello *rentable*, difundir una noticia sobre estados de crisis, generalizar descriptores-tipo del sufrimiento humano, sin reparar que su coste es superior a invertir el esfuerzo y su traducción en trabajo intelectual, político-diplomático y económico ... para *con-vencer* a (reconocibles)actores (pseudo)pasivos de que semejantes situaciones pueden(deberían) ser erritorializables/ singularizables (nominables). Situaciones de *emergencia* de las que directa o indirectamente sólo ellos son responsables y que, en consecuencia, se convierten en *rentables* fuentes de (sobre)movilidad. La economía muestra así una vez más su lado oscuro, su contradicción: es primero pornográfica/oscura, para que pueda seguir siendo epidérmica, globalizable. Ha de ser antes economía doméstica, libidinal, para que, a continuación, *la casa materna* se des-privatice y se convierta en templo, en imagen sagrada, en economía de todos, en macro- economía. Se soporta sobre estructuras re-convertibles de des-hecho que *fundan* un *equilibrio estable*, un excluyente sistema de intercambio, competitivamente gratificante.

El mundo de la apariencia termina así por convertirse en un mundo real, *cosificado*, reducido a *las cosas* que sean clasificables como *mundanas*. Porque se sigue afirmando que, al menos en el hombre, la existencia precede a la esencia, ese mundo aún no es realmente *objeto*, aunque sí *objetivable*, situable en un eficaz plano de autoconformación, autocomplacencia. Merecedor de un nombre. Ser, apariencia. Aparentar como simulación o como mostración. Mostración pasiva o forzada. Voluntaria o impuesta en uno u otro caso: La antesala de la objetivación. Posibilidad de devenir objeto, devenir sí-mismo.

Asumir, tomar en préstamo, un nombre común, aún no atribuido. Ser-apariencia / Ser-aparente. Aparentar ser, aparentar para ser. Y ser efectivamente, sin que tal efectividad presuponga agentes previos que trafican con bienes. O deber ser, devenir. O devenir apariencia, tal vez. El silencio del ser: el gesto que oculta el nombre, lo no desvelable, lo no epifánico. El silencio que re-cubre la palabra: lo no mostrable, devenible. Cuando el ser no se aparece ni se oculta, el silencio deviene entonces apariencia.

La noticia es noticia si circula. Las noticias son sólo juegos de nombres que circulan. Las noticias que circulan ¿son *solventes*?. No lo sé. Creo, más bien, que son solubles y, en todo caso, cumplen una función di-*solvente*. Fluyen por canales que *liberan* la energía que no se puede neutralizar y que termina derivando necesariamente a (la) *masa*. Libre de *los restos*, la densidad, la complejidad de un sistema re-activa así una *nueva* fluidez, una circularidad controlada, que *sos-tenga* cualquier economía. Y que, paralelamente, *sumerja* cualquier lectura *disidente*/crítica que de ella pudiera hacerse.

**13.** No nos reconocemos en imagen definitiva alguna e ignoramos las leyes de la semejanza. A nuestra imagen(*eros*) y semejanza(*thanatos*) deseamos demasiado pronto, o demasiado tarde. *Eu-thanasia*. Siempre se muere bien, porque se muere. La cuestión es morir a su tiempo y no morir por nada (la humanidad ilustrada) ni por nadie (el hombre romántico). Morir, por uno mismo. La vida no es polo de un par de opuestos que tiene como referencia la muerte para poder definirse(o-ponerse, ser o-posición). La muerte no es trascendencia, sino inmanencia. Uno vive con la muerte. De lo contrario, sobre-vive. Reconocemos vida en objetos en movimiento: propia, si la energía le pertenece, pseudo-propia, si es gestor de la energía ajena. Paradoja de lo obvio, si uno cambia, no puede ser verdad. Pero si uno no cambia, está muerto. Moverse es des-plazarse, contar con un plano que permita el movimiento sin pérdida de lugar. El movimiento es físico: el actor se desplaza abandonando una determinada posición. O mental, el actor no abandona ninguna posición (local, personal, cultural ...). Todo desplazamiento implica re-conversión de actores y medio. Se consume energía, se agotan reservas, que no re-invierten en otras estabilidades. Uno va agotando sus posibilidades de auto-determinación: optar por una forma, cada vez menos provisional. El deseo es cada vez más, deseo de regreso, de vuelta al origen ... a casa.

Cuando uno hace cosas está ocupado, explota sus posibilidades productivas y creativas. Neutraliza la pre-ocupación asumiendo un riesgo: la eventual inutilidad de la acción. Cuando uno hace cosas quiere hacer dejación de sí mismo, diluyéndose en lo otro, sin perder la singularidad: finge transparencia, aunque confunda deseos/imágenes con realidad. No asume la función de actor; es el papel que representa. ¿Qué está pasando?. ¿Por qué, cómo es posible?. Pensar la inutilidad de nuestro tiempo. El siglo XX ha sido escenario de una guerra —en dos secuencia— por la dominación del mundo en nombre de unos principios filosóficos. Así se ha cumplido la profecía de Nietzsche. Se dice que cuando uno está enamorado no puede mirar la cara de otra persona. La cara de otra persona es una ficción de conectiva, de tránsito, de rostro. Sólo se accede a lo otro con la complicidad de ese/eso otro. La cara del enamorado es una inter-dicción: no reconoce ni acepta otro vehículo de fluidez (gestos y

palabras) emotivo/vital que la cara complementaria de su amado/a, que no ve siquiera —¡el amor ciega!—, pero sabe mirar.

Nuestro cuerpo fija los límites de lo real. Real es lo manipulado por mí o para mí: todo lo que ha asumido la forma de cuerpo, competitivo o complementario. El efecto frontera no es otra cosa que el sueño de la trascendencia totalmente otra: poder estar aquí y en cualquier parte al mismo tiempo. Pero ese jamás fue un sueño que tomara cuerpo en naturaleza humana alguna. Los dioses, de vez en cuando, nos confunden. Y caemos en la trampa, queriendo ser como ellos.

**14.** No hay punto de partida. Punto de referencia *útil* para dar cuenta de algo. No sé si realmente los puntos son sólo dis-culpas, pre-textos para legitimar cualquier movimiento. No sé si moverse supone cambiar algo / cambiarse / forzar un cambio cómplice: poner una cosa en el sitio de otra, ponerse en su sitio, sustituir una cosa por otra. Siempre el mismo círculo: posiciones sin determinar, sin definir, las cosas habrán de ocupar *su* sitio. ¿Seguirían siendo las mismas cosas si perdieran el sitio que ocupan?. No sé si puedo saber que no sé. No sé.

Utilizo con cierta frivolidad el término "real/realmente", confundiéndolo tal vez con certeza. Hay un aparente conflicto de órdenes, óptico/lógico. No sé incluso si es simulación lo sustantivo (el orden) o lo accidental (el conflicto). O las dos cosas, al mismo tiempo.

Utilizo con no menos frivolidad el término "punto", como si ello me legitimara a iniciar algo, a proyectar, a re-convertir algo. ¿Qué es un punto?. ¿La simulación de un desarrollo, de un sistema?. ¿Qué es desarrollo, por qué desarrollo y no complejidad?. ¿Qué es sistema?. ¿Por qué sistema y no caos?. ¿Qué es orden, cómo es un sistema de cosas ordenadas?. ¿Qué orden?. ¿Qué cosas?. ¿Por qué cosas y no figuraciones?. ¿Por qué no tan sólo posibilidades de cosas y de figuraciones/registros limitados/ interesados de esas cosas?.

El punto. ¿Cómo se justifica ese -- y no otro -- punto?. ¿Qué es la referencia?. ¿Una legitimación *a priori*, o una justificación *a posteriori*?. ¿Por qué referencia y no trans-ferencia?. Y si en lugar de cosas sólo hubiera figuraciones, ¿por qué no trans-parencias en lugar de trans-ferencias?. ¿Por qué no trans-ducciones en lugar de con-ducciones?. ¿Por qué la fluidez, la inter-acción, el inter-cambio, ha de reconocerse más acá de las fronteras, ha de ser (pre)determinada para estar en condiciones de afirmar que algo está fluyendo, que hay fluidez o solvencia?.

Hay contradicción respecto a la imagen con la que uno debe identificarse: simular la disidencia es aceptar formas de disidencia organizable, posiciones de des-acople acoplables respecto a lo otro organizado y acoplado. O respecto a lo uno estructurante, de formas y relaciones de formas, de posiciones de formas y posibilidades de observación.

Pero la disidencia es fuente laica de homogeneización, homologación. Al margen o desde el margen, siempre salvando la voluntad de sistema. Resistente por naturaleza: hacer y sentirse haciendo como y qué. El cómo es la propia imagen, el qué la imagen de la com-placencia: sentirse satis-fercho de haberse movido en una dirección co-rrecta, constructiva -- no, re-constructiva -- , que una moldeable materia ha resistido una manipulación, anónima, pero

cómplice, en tanto efecto de un oscuro conjunto de intereses recurrentes, oscuro objeto del deseo. Voluntad de sistema / Voluntad de ruptura: Querer disfrutar lo inmediato / Querer disfrutarlo *de otra manera*.

**15.** Era difícil para el *Ciudadano M* (\*) sintonizar con la euforia que aquel día mostraba Sabina. Tal vez porque Sabina siempre fue un ser lábil, tanto como seductor. O porque ese estado de ánimo le resultaba excesivamente vulgar: cualquiera podía padecerlo, desapareciendo con la misma celeridad e imprevisión que llegara.

Él, que había quemado ya tantas banderas -- si bien guardaba una en secreto, cuyo tejido el tiempo se había encargado de envejecer -- , no entendía cómo se pudiera aún seguir tomando partido por algo o por alguien, identificándose con ese algo o asumiendo el riesgo de responder por alguien. Y utilizando para ello -- tomando como disculpa una coyuntural celebración -- cierta combinación de colores y formas que los *partidarios* reproducían y agitaban, con fervor y emoción, con una profusión asombrosa. Y porque toda celebración implica riesgo, o es deportiva o no es celebración.

Esas puntuales y gratificantes *rupturas en el tiempo*, celebraciones ritualizadas, cuyo ceremonial se encargaban de hacer respetar los organizadores de celebraciones, son (pseudo)espacios de *con-vivencia en libertad*. Lo cotidiano, lo habitual, el tiempo histórico, políticamente correcto, es de *sobre-vivencia*. Espacios de tolerancia vigilada, permiten *provisionalmente* esconder algo público, la re-presión permitida, y mostrar la represión negada, lo oculto.

Pero el *Ciudadano M*<sup>1</sup> jamás estuvo en estadio alguno, ni siquiera con una presencia virtual. Y no porque los medios no insistieran lo suficiente para estar allí sin desplazarse. De canal en canal, saltaba de una a la misma imagen, por si alguna de las versiones hubiera olvidado el resto. Porque los restos, hablando de lo mismo, es un deporte que no precisa de celebración alguna para que siga siendo el deporte más usual.

El *Ciudadano M* jamás iba a estar en estadios reconocibles, como jamás estuvo en Olimpia. Sencillamente, porque no quería pertenecer al partido de Sabina.

---

<sup>1</sup> Este texto es una acotación al relato *Sabina y el Ciudadano M*. Cf.: R. Reyes: *Las huellas de la palabra. Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. Huerga & Fierro, Madrid 1998. <http://www.ucm.es/info/eurotheo/palabra/>