

## Interculturalidad de los derechos humanos: el caso de China. Segunda Parte

Alberto Hidalgo Tuñón  
Universidad de Oviedo

### II.1.- El problema de la Universalización de los productos culturales: historicidad y particularidad.

El quiasmo en Merleau-Ponty no sólo es un artilugio ontológico que permite particularizar o individualizar la carne del mundo en cada cuerpo singular, sino pasar inversamente de lo que R. S. Ortiz de Urbina denomina la *escala naturalista* a la *escala fenomenológica*. En esto consiste la famosa ambigüedad de Merleau-Ponty, que es al mismo tiempo su gran descubrimiento. Hay quiasmo entre lo visible y lo invisible, entre el ojo y el espíritu, pero también entre el cuerpo como realidad humana y la carne como *elemento ontológico* en el que se sitúa en última instancia toda percepción como *suelo* y como *fundamento*. «Hay cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de cruce, cuando se enciende la chispa del sentiente sensible, cuando prende el fuego que no cesará de arder, hasta que tal accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente hubiera bastado a hacer...», dice Merleau en un texto que para Claude Lefort sintetiza «el hecho de ese doble encuentro del mundo y del cuerpo, en la fuente de todo saber y que excede lo concebible»<sup>1</sup>

Es en este cruce, inversión o quiasmo, ( que Sánchez Ortiz de Urbina entiende desde los presupuestos del materialismo filosófico como una *anamorfosis*), donde creo que el nexo entre esencias salvajes y derechos humanos permite enfrentar el problema de la interculturalidad y el problema de los derechos de los animales desde una nueva perspectiva. Naturalmente los desarrollos que voy a insinuar no se encuentran literalmente en Merleau-Ponty, pero para su articulación hay base suficiente que en los apuntes que nos han quedado del curso de 1954-55 sobre la institución. Y es que, no sólo Sartre en el *Tombeau* que hemos analizado, ejecuta esa operación tan francesa de apropiarse del *cogito* de un cadáver egregio (ya le pasó a Descartes), sino que desde la academia, el propio Claude Lévi-Strauss hizo lo mismo al dedicarle póstumamente *El pensamiento salvaje*. Podría parecer y así lo entendieron muchos que el guiño a lo *salvaje* implica que Merleau-Ponty habría suscrito tanto la concepción relativista de la historia que Lévi-Strauss desarrolla contra Sartre en el último capítulo, como el diagnóstico reduccionista de su filosofía o como la expresión nativa y espontánea de un occidental comparable a la visión *emic* de un aborigen australiano. Pero basta leer con atención el último capítulo del mencionado curso, que versa sobre *Historia universal e institución*, para ver cómo Merleau-Ponty estima que investigaciones tan diferentes como las de Lévi-Strauss (*Naturaleza y civilización*) y Sartre sobre lo social, oscuro y sobre-significante, no sólo coinciden (más allá de la negación de la negación dialéctica) en *negar toda institución de la negatividad* y suscribir una «praxis de la violencia, fundada sobre

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*. Prefacio de Claude Lefort (Gallimard, Paris, 1964), traducción de Alejandro del Río Herrmann, Madrid, Mínima Trotta, 2013 p. 24 y 10

la crítica de nuestra sociedad»<sup>2</sup>, sino en que ambos se comportan como *kosmotheoros* (contempladores del Cosmos), de modo que el agnosticismo completo de uno y la elección puramente moral del otro son *meras reacciones contra Hegel que conducen a Hegel*, bien en su forma lógica o en su forma irónica: «La opacidad absoluta de la historias, como su luz absoluta, es aún filosofía como *saber cerrado*; el que la constata se coloca fuera de la historia, se hace espectador universal»<sup>3</sup>. Es decir, ambos cierran la experiencia de pensar, no la abren.

Pero si buscamos el sentido del lado del *fenómeno*, entonces, contra el anacronismo del pensamiento abstracto y objetivo, debemos reconocer que estamos en el terreno de la historia, donde las mutaciones y las *Stiftungen* permanecen en el horizonte del tiempo. Ahora bien, en cada tiempo, en cada época hay un conjunto institucional que es re-activable o re-efectuable (*Nachvollzug*) individualmente, al que tenemos acceso sin que podamos determinar por qué, ni cómo. Lo que viene a decir Merleau-Ponty, en este contexto, contra la pretensión de dotarse de un observador absoluto que tenga la última palabra (*Ego transcendental* kantiano) o de una *libertad subjetiva* absoluta (Sartre) es que incluso contra la pretensión de construir una *lógica de todos los sistemas* que contenga *a priori* todas las alternativas o estructuras posibles (kantismo sin sujeto transcendental de Lévi-Strauss, según el diagnóstico de Ricoeur), en cada época tenemos la posibilidad de percibir y pensar lo social desde el «reconocimiento de particularidades que unen», cuando se conecta con otros órdenes, *por debajo, a nivel existencial*, no conceptual. ¿Cómo? En la primera versión dice: «En esto, la institución de cada tiempo, tomada concretamente, como horizonte, es *también* medio de comprender los otros tiempos: en un sentido la primera condición es saber también que ellos no son de un extremo a otro, *otros* [...], de ubicarse sobre el terreno de las reacciones operantes instituidas [...] Universal concreto»<sup>4</sup>. En el texto definitivo, en cambio, en lugar de saltar a la síntesis de lo *universal concreto*, en el sentido de una dialéctica de la naturaleza a lo Engels, titubea sobre la naturaleza de las *esencias sociales*, que son las mismas en sistemas históricos existentes, porque tienen la misma «estructura» (término cargado por Lévi-Strauss) *fáctica*, pero que remiten a un *sistema de intercambios generalizados* que no se encuentra en parte alguna (por tanto no es fáctico), ni siquiera en el lenguaje sedimentado, porque, además de las palabras «existe lo que está entre ellas». Por eso, antes de preguntar *dónde se encuentra ese universal de existencia*, no conceptual, introducido por la interrogación misma y que constituiría la *verdad* de las sociedades, vuelve a reformular el asunto de la alteridad en orden a rescatar el devenir mismo del *sentido*... Y dice: «Alteridad, como identidad, debe ser apreciada por *Nachvollzug* del tiempo, entrada en sus horizontes, que va por debajo de las opiniones, las nuestras y las tuyas, hasta el suelo. Comunicación por coexistencia y no por *Sinngebung* inaccesible o centrífuga. Sólo en lo imaginario, vistas desde fuera, a través de nociones, las culturas se excluyen o son incognoscibles. Al lado de este *falso para-otro* existe, sin embargo, un *para-otro verdadero* que no excluye comprensión, mediante el trabajo de uno contra otro». Imaginario falso (diríamos con Richir) frente a fantasías perceptivas verdaderas. Pero para Merleau-Ponty no todas las sociedades son lo suficientemente abiertas, como para poner a todos los hombres en la misma balanza: «No son fieles al *a priori* de la institución o a

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, *La institución-La pasividad, Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública, Prefacio de Claude Lefort*, Anthropos, Nariño, Barcelona, 2012 (traducción de la edición francesa, Belin, Paris, 2003 con una presentación de Mariana Larison), pp. 79-80

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 81 añade [en el margen]: «no existe contradicción entre los dos Hegel; Hegel [poniendo] una lógica de la historia invisible a los hombres, [y] unidad del sentido y del sinsentido en la conciencia filosófica. La verdadera reacción contra Hegel debe ir contra su concepción del filósofo y no sólo contra su f de la historia o su concepción de la opacidad de la historia, que son equivalentes. [Buscar] el sentido del lado del fenómeno»

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 88

su espíritu, y se crispan sobre la letra. No tienden al *Miteinander* o al *füreinander*, a la amalgama universal»<sup>5</sup>, sentencia al final (refiriéndose por cierto a China entre paréntesis)

Pues bien, por lo que respecta a los derechos humanos, si excavamos por debajo de las re-efectuaciones documentales (*Nachvollzug*) que se ejecutan en las declaraciones que se han desplegado a lo largo de la historia, la cuestión que plantea su pretensión de validez universal es precisamente la de su *historicidad* y su *particularidad*. ¿Cómo algo que se instituye empíricamente puede ser universal, si no existe un mundo inteligible aparte, sino sólo aparatos de conocimiento (palabras, libros, obras), que abren un *campo* de conocimiento? Merleau-Ponty plantea el problema en toda su generalidad y pretende resolverlo a través de las nociones de *campo* y de *institución*: «ellos dan lo que no tienen y, lo que recibimos de ellos, lo aportamos», dice enigmática y dialécticamente. Ya hemos adelantado por donde debemos explorar el nexo entre esencias salvajes y derechos humanos al entender las *Stiftungen* en un sentido dinámico (*núcleo, curso y cuerpo*). Ello supone haber respondido afirmativamente a las cuestiones relacionadas con la extensión del campo de la cultura a realidades no meramente cognitivas: «¿Podemos aplicarle las nociones de *Stiftung, Ur- y Endstiftung?*»<sup>6</sup>. El materialismo filosófico acepta también que las ciencias son instituciones sociales y que las verdades que construyen en su seno operatoriamente producen *identidades sintéticas por confluencia*. Incluso para el materialismo filosófico también es cierto gnoseológicamente que las ciencias no tienen objetos (ni materiales, ni formales), sino campos categoriales. En la primera redacción de 1954, ya leemos en Merleau a este propósito: «La institución [...] no es posición de un concepto, sino de un ser; o apertura de un campo. I.e., 1) da al futuro lo que ella no tiene; 2) el futuro no recibirá nada que él no aporte. Tales [de Mileto] cuando abre el campo de la geometría: instituye, en el sentido en que pone en marcha, creando símbolos y empleando estos símbolos, un trabajo por recurrencia que no se detendrá, que, por principio, no puede ser realizado por él: encontramos en lo que hizo el principio de una investigación que es otra y la misma [...] recíprocamente: el futuro no recibe más que lo que aporta... La tradicionalidad es olvido de los orígenes y su posesión»<sup>7</sup>. La teoría del cierre categorial fue diseñada para explicar los procesos constructivos que más allá de los *autologismos*, los *dialogismos* y las *normas* del eje pragmático, y más acá de la sintaxis lógica del lenguaje, pero también para hacer factible construir ontológicamente sobre la base de la *hylé* y de los fenómenos, no ya un mero *cogitatum* universal, sino verdaderas *frangas de verdad*. Hasta aquí había llevado R. S. Ortiz de Urbina el paralelismo entre la fenomenología de Husserl y la gnoseología materialista en su tesis doctoral, hasta el límite de la historicidad de la verdad tal como quedó paradigmáticamente formulado en “el origen de la geometría”, *Apendice III* de la *Crisis* editado por Fink. Para Husserl la historia es historia del conocimiento, historia epistemológica de la constitución del mundo por la intersubjetividad trascendental. Pero la idea o noción de *campo*, que permite entender la historia como sucesivos *descentramientos*, implica aceptarle a Husserl la difícil idea de que el origen trascendental no puede ser otro que el origen empírico, puesto que la cosa, el cuerpo, la espacio temporalidad sin distancias conjugada con la temporalidad espacialidad sin presente (como diría Ricardo S. Ortiz de Urbina al final de su estromatología), los tipos morfológicos y fonómicos vagos, el arte métrica empírica y precientífica y la posibilidad misma de variación imaginaria que posibilitará el salto al límite, están ya ahí dados en el *campo cultural*

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 96

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 78

<sup>7</sup> *Ibid.* p.76

*propuesto*: «existe en el origen empírico un interior, una historia concebible a ser explicitada, y que está allí bajo la forma de campo»<sup>8</sup>.

Y aquí es donde podemos observar una diferencia entre la manera de entender las ideas de “institución” y “campo” por parte de Merleau-Ponty y del materialismo filosófico. Ambos parecen apartarse del chauvinismo europeo que restringe la historicidad al círculo de la cultura europea y de la cultura científica. Pero Merleau-Ponty pone más énfasis en elucidar que no sólo hay *Stiftung* de un conocimiento, sino también de una vida, de una obra de arte, de una cultura o de una historia. Ricardo S. Ortiz de Urbina resumía la posición de Husserl en su tesis en los siguientes términos, a los que me quiero referir para ver el camino recorrido en estos treinta últimos años: «A partir de algo *dado pasivamente* cabe una efectiva producción (*Leistung*) siempre que se cumplan las condiciones ya examinadas al hablar de la *verdad científica*. En la polémica sobre el sentido de la *Leistung* constitutiva, nos inclinamos por el sentido fuerte de la *Erzeugung*, tal como hace Derrida. La reducción de la historia fáctica permite poner al descubierto los eslabones en que determinado modo operativo hizo surgir el *novum* de una idealidad normativa, encarnada y transmitida por el lenguaje. El historicismo sacrifica la norma al hecho. El platonismo hace inexplicable la incardinación de las ideas en la historia. La reducción no revela un concepto abstracto de ciencia, sino un *desarrollo genético concreto*. No se trata de retroceder a los principios o axiomas de la ciencia en cuestión que sirve de fundamento al cuerpo de verdades de la ciencia, puesto que los axiomas son también resultado de una formación (*Sinnbildung*), muchas veces posterior a los teoremas»<sup>9</sup> Es decir, el modelo gnoseológico marca la pauta para pensar toda otra realidad institucional.

Aparentemente Merleau-Ponty, al apartarse del historicismo parecería alinearse con Lévi-Strauss frente a Sartre, mientras que, como todos recordamos, a principios de los 70, como consecuencia de los seminarios desarrollados en la década anterior con Valdés del Toro, Gustavo Bueno se descuelga con su furibunda crítica de *Etnología y Utopía* con el pretexto de defender el honor griego de la Filosofía<sup>10</sup>. Pero en el curso de Merleau que estamos comentando, sin desdoro de la filosofía, su pretensión es ejecutar una lectura fenomenológica de las estructuras levi-straussianas, sin reducirlas al plano fisicalista, por mucho que debido a su vindicación del cuerpo el lugar del *intercambio generalizado* practicado por la antropología se encarne en los intercambios de mujeres, de alimentos/mercancías y de símbolos. Por el contrario, el materialismo filosófico, aun intentando ir más allá del eidetismo de Husserl, todavía parece permanecer anclado en las estructuras ontológicas naturales dimensionadas por el *Ego trascendental*, como se ve en la apelación al horizonte de la humanidad universal que R.S. Ortiz de Urbina, siguiendo a E. Fink, hace todavía en su tesis con el aplauso de G. Bueno: «La fenomenología significará la recuperación del *telos* racional mediante el regreso a la subjetividad trascendental por un acto de autorreflexión y responsabilidad absolutas»<sup>11</sup> No ignoro que a partir de *España frente a Europa*, G. Bueno ironizará sobre la Europa sublime de Husserl por razones políticas, pero gnoseológicamente el campo de la historia fenoménica, categorizada por la relaciones *sinectivas* entre *reliquias* y *relatos* y preñada de *ortogramas*, gozará de un estatuto muy similar al que Merleau está

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 75

<sup>9</sup> Sánchez Ortiz de Urbina, *Fenomenología de la verdad: Husserl*, Prólogo de Gustavo Bueno, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1984, p. 172-4. Se refiere a J. Derrida, *Introduction à Husserl. L'Origine de la Géométrie*, PUF, Paris, 1962 (hay una traducción de Diana Cohen en Bordes Manantial, Buenos Aires, 2000)

<sup>10</sup> G. Bueno (1971) *Etnología y utopía*, Azanca, Valencia, Segunda edición por Alberto Cardín en Jucar, Madrid, 1987

<sup>11</sup> Ortiz de Urbina, *Fenomenología*, *Ibid.* p. 173

dispuesto a concederle en la estela del marxismo: «Una sociedad [es] percibida como una cosa —y, como una cosa, nunca es “pura”. La *idea* que nos hacemos de ella es del orden de lo histórico y del acontecimiento, es un devenir del sentido, es una dialéctica en el sentido marxista e incluso engelsiano. La lógica, las matemáticas, la fenomenología (en el sentido del ser de las esencias) desarrollan las implicaciones, los “nudos”. Pero esto es “expresión de...” o idealización, que tiene un sentido de ser diferente al expresado»<sup>12</sup>. Sin embargo, para el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción* que encontraba el fundamento perceptivo del sistema de Lévi-Strauss en los cuerpos y más específica y psicoanalíticamente en la sexualidad («el sistema como variación en el mundo de un ser sexual polimorfo») y su debilidad en su pretensión de absolutizar las formas complejas, afirmando al mismo tiempo un *saber absoluto* y un *relativismo absoluto*, la solución al problema de una historia general que conlleva un *campo* y que realiza una *intención* consiste «en la configuración social que constituiría un aparato simbólico de esta intersubjetividad»<sup>13</sup>. A R.S. Ortiz de Urbina no le gusta que este recurso a la *coexistencia* como la forma más general, donde no sólo se produce intercambio generalizado, sino existencia social del otro, como intersubjetividad, porque reduce la fenomenología a una suerte de metafísica de la historia. Su *estromatología* pretende, siguiendo a Husserl, sustraer la objetividad al análisis “tradicional”, porque aplasta los niveles y sólo puede concebir los objetos como productos naturales<sup>14</sup>. Y es cierto que Merleau tiende a una consideración meramente *vectorial* de la historia, pero a mí me parece que en el curso de 1954-55 en su polémica con Lévi-Strauss incoa una consideración más *matricial*, analizando cuatro órdenes de fenómenos, tres relacionados con la historia personal o intersubjetiva y uno con la historia pública, en la que se había producido la confrontación con Sartre y buscando fundar su nexa en la ya comentada noción de *Stiftung*, en orden a revisar el hegelianismo por abajo. Quizá su descubrimiento de que los contenidos perceptivos son irrenunciables y su insistencia en preservar la ingenuidad del contacto con el mundo, que es lo que le permite la articulación de los niveles intencionales, no haya alcanzado a construir el complejo andamiaje que exige la estromatología. Pero desde esa ingenuidad, que intenta amarrar las esencias a un campo de operaciones concreto, Merleau-Ponty nos sigue desafiando con la pregunta: ¿Por qué lo superior ha de ser lo originario? Su preferencia por el nivel de intermediación que le permite anclarse en un quiasmo permanente tiene el mérito de obligarnos a permanecer en la brecha. En el fragor de la batalla es donde se decide el *sentido*, en la algarabía originaria de los combatientes en el “campo” se diluye la individualidad egoica y se anulan automáticamente las trayectorias convergentes. Pero el sentido que accede a la laguna de la intermediación sólo se puede reconocer como tal, si lo que llega está todavía vivo y animado y no es ya mero material des-hecho. Pero el material de desecho no por ello es eliminado. Sirve de abono y combustible para alimentar las ínfulas del efímero y evanescente mundo de la vida, desde donde *cada constelación cultural* reclama sus derechos.

Pues bien, las incursiones de Merleau Ponty sobre las nociones de *Stiftung* en el campo de la *gravitación social* desde el nivel biológico de la animalidad hasta el de las sociedades humanas y las culturas, son las que queremos aprovechar aquí para aplicarlas a sendos problemas: el debate sobre el origen cultural de los derechos humanos y el de su extensión a los animales. Respecto al segundo problema, Merleau ha planteado sobre las base de los descubrimientos etológicos del *imprinting* (impronta, *Prägung*, *pregnancia*) la oposición entre lo instituido y lo innato de una forma que incide directamente sobre el debate de los

<sup>12</sup> Merleau, *La institución*, op. cit. p. 95

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 95.

<sup>14</sup> *Estromatología*, op. cit., capítulo 18, “Logo-logía”, pp. 407 y ss.

derechos de los animales. Respecto a la primera cuestión es importante su distinción entre “sociedades abiertas” y “cerradas” en un sentido diferente a los de Bergson y Popper, porque plantea un criterio para distinguir entre «sociedades que forman la idea de una recuperación para sí y otras que no (cf. China al abandonar una parte de su sistema de escritura), y podemos llamar a éstas *falsas* incluso si no se llama a las primeras *verdaderas*»<sup>15</sup> ¿En qué sentido? ¿Acaso la interpretación inclusiva, frente a la exclusiva o chauvinista de los derechos humanos no podría usarse como criterio de civilización? La mayor parte de los tratados sistemáticos sobre los Derechos Humanos, incluido el muy exhaustivo de Carlos Villán abonan el criterio de su raíz occidental y moderna<sup>16</sup>. Su experiencia internacional, al intentar extender el apoyo a nuestro proyecto de lograr el reconocimiento del derecho humano a la paz como un derecho fundamental, sin embargo, le ha llevado a percatarse de que muchas sociedades apelan a sus visiones tradicionales para aceptar de *forma inclusiva* la vindicación de la dignidad que plasman los derechos humanos. Mientras los ingleses apelan a su *Carta de Derechos* de 1215, los africanos citan con orgullo la *Carta de Mandén* de 1222 bajo el Imperio de Mali, los húngaros su Bula de Oro de Andrés II en el mismo año y los aragoneses su *Confirmatio fororum et libertatum* de 1287. Puestos a exhumar antecedentes la propia ONU ha rescatado en 1971 el *Cilindro de Ciro* el Grande tras la conquista de Babilonia en el 539 a.n.e., un documento que contiene una declaración de rey justo y magnánimo en la línea que se remonta al rey Urukagina de Lagash en el siglo XXIV a.n.e y pasa por el famoso Código de Hammurabi. Las características novedosas que suelen destacarse en todos estos textos institucionalizados suelen referirse a que, a diferencia de otras reglamentaciones éticas, morales, religiosas o jurídicas, amparan positivamente algunos derechos y libertades fundamentales del cuerpo. Ello constituye un argumento en favor de la universalización de los derechos humanos contra el argumento de antropólogos relativistas e historiadores que subrayan la enorme diferencia de contextos socio-históricos y culturales en que se formulan. Es obvio, que la Declaración de 1948, aunque tiene muchos antecedentes, solidifica un cuerpo esencial que puede catalogarse en términos de Merleau-Ponty como una auténtica *Endstiftung* y que los distintos antecedentes constituyen otras tantas *re-instituciones* (*Nachstiftungen*) más o menos revolucionarias. Adoptando esta terminología se diluyen muchos de los debates filosóficos que apelan a matices lingüísticos; por ejemplo que ni en japonés, ni en sánscrito existía el término *derecho* antes de que se produjeran contactos con la cultura occidental. Pero los filósofos, demasiado pagados por el *Cogito* de la modernidad, tendemos a aplastar cualquier diferencia que nos huela a jerarquía en el plano de la naturaleza. Precisamente esa es la mayor dificultad con que tropezará, en mi opinión, la estromatología de R.S. Ortiz de Urbina, por lo que hace bien en intentar eludir las representaciones gráficas que siempre distorsionan el lenguaje conceptual.

Hay varias maneras, sin embargo, de salir conceptualmente de estos debates por la tangente. Yo mismo he intentado ejecutar una fundamentación ética, apelando positivamente a la biología y a la genética: «una sola especie, una sola ética»<sup>17</sup>. Muchos pensamos en términos evolucionistas que, aunque Occidente no ha creado la idea ni el concepto de derechos humanos, nuestra cultura sí ha sido pionera a la hora de sistematizarlos, y ha insistido recurrentemente en su discusión progresiva y en el proyecto de articular una filosofía de los

<sup>15</sup> Merleau, *la institución*, op. cit. p 96

<sup>16</sup> Carlos Villan Durán, *Curso de Derecho internacional de los Derechos Humanos*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, 1028 pp.

<sup>17</sup> A. Hidalgo Tuñón, *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia*, Editorial Popular, Madrid, 1993.

derechos humanos<sup>18</sup>. Sin embargo, desde la fenomenología muchos de estos desarrollos serían tildados de *naturalistas*; de ahí el interés de la defensa de una *Urstiftung* de los derechos humanos capaz de plantear una noción de esencia salvaje capaz de sortear de otra manera las dificultades que contra su universalidad plantea el relativismo cultural. Los antropólogos al reivindicar el pensamiento salvaje no pretenden, ni mucho menos, vindicar a los pueblos salvajes por su superioridad respecto a los civilizados. Ni siquiera cabe aquí la idealización sartreana del menor número de ataduras del que gozaría, por ejemplo, el salvaje en libertad de la contra-utopía dibujada por Aldous Huxley en *Un mundo feliz*. La exaltación del individuo contra el colectivismo gregario que trasluce la novela no deja de ser el trasfondo ideológico que delata el carácter ficticio e idealizado de ese individuo solitario que huye de la civilización para refugiarse en una naturaleza salvaje completamente idealizada. Lévi-Strauss, que no escribe novelas, y es el continuador de la orientación sociológica impresa a las ciencias sociales por Durkheim y Mauss, afirma, en efecto, la validez de todos los sistemas culturales y la imposibilidad de cualquier valoración absoluta desde un marco externo. Esta consideración más realista de lo salvaje es compartido por etnólogos y antropólogos. Ya John Lubbock en el siglo XIX había acumulado suficiente información etnográfica para poder defender sin ruborizarse que «el salvaje no es libre en ninguna parte. Su vida diaria aparece reglamentada en todo el mundo, por un mecanismo complicado, y a veces muy embarazoso, de costumbres (tan obligatorias como leyes) y de prohibiciones y privilegios extravagantes. Las prohibiciones se aplican por regla general a las mujeres; y los privilegios son patrimonio de los hombres... Las costumbres, según Schweinfurth, torturan y obsedian a la pobre humanidad en los lejanos yermos del África tanto como en la gran cárcel de la civilización»<sup>19</sup> En este contexto antropológico la apelación a la esencia salvaje de los derechos humanos, ni tiene tanto que ver con el pensamiento de los salvajes, cuanto con el pensamiento libre de las ataduras eidéticas y de las significaciones objetivas en que se sedimentan sus formas. Por eso remiten dinámicamente (cuando se afirman y cuando se niegan, cuando se respetan y cuando se violan y conculcan) a la vivencia de los lazos que se producen entre el acontecimiento y la esencia en cada caso. Son esos lazos los que se reeditan, cada vez que, después de su formulación canónica en 1948, un conjunto de pueblos, naciones y culturas sienten que su sensibilidad no ha sido todavía recogida y proyectan una nueva versión hacia el futuro. Suelen interpretarse las sucesivas ampliaciones de la *Declaración* del 48 como un producto convencional de aceptación de los intereses particulares por razones políticas de negociación, pactos específicos y consensos. Pero la idea de una *esencia salvaje de los derechos humanos* serviría para entender por qué no todo es negociable sin necesidad de acudir a la concepción jusnaturalista tradicional que pretende colocar determinadas formulas canónicas fuera del tiempo y del espacio, dotándolas de una existencia atemporal (eterna) ajena a los contextos sociales y culturales. Y es que si hay una *Urstiftung* fundacional de los derechos anterior a los cambios históricos que han ido diferenciando su núcleo, sería posible alcanzar ese *núcleo universal* a través y por debajo de las características propias, siempre diferentes, de cada uno de los tipos de sociedad.

<sup>18</sup> Para una discusión del tema, cfer: Carrillo-Salcedo, Juan Antonio, *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*. Madrid: Editorial Trotta, 1999; Sánchez Rubio, David (2007). *Repensar derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*. Sevilla: Editorial MAD, Villan Durán, op. cit. 2002 y VV.AA. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona: Serbal/UNESCO.

<sup>19</sup> John Lubbock, *Los orígenes de la civilización*, Editorial Alta, Fulla, Barcelona, 1987, edición facsímil de la traducción de José de Caso para Jorro, Madrid, 1912, de la cuarta edición inglesa de 1870, p. 413

## II. 2.- *Regressus* histórico-cultural desde la declaración de 1948 a China.

¿Cómo explicar la apariencia de intemporalidad de que aparecen revestidas las declaraciones de los derechos humanos? No es preciso recordar que los 850 delegados de 50 países que desde abril de 1945 se reunieron para redactar la *Carta de San Francisco*, de donde emana el mandato de redactar la famosa Declaración de 1948, estuvieron a lo largo de todo el año pendientes de los dantescos horrores que arrojaban los campos de concentración nazis a medida que fueron liberados. Hay abundante filmografía sobre el asunto y, si no fuese por el impacto internacional de estas imágenes, resultaría difícilmente comprensible que el anodino artículo 68 diese como resultado la redacción de una *Declaración* de tanta trascendencia. Son los «sufrimientos indecibles», que se mencionan en el *Preámbulo*, lo que obligarán a los delegados a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas». No se trataba de ningún pacto, ni de ninguna convención.

¿Cuánto pesan, cuánto miden los *sufrimientos indecibles*? Es cierto, como recuerdo en mi reflexión ética, que los responsables políticos trataron de recabar los mejores argumentos científicos (biológicos, antropológicos, psicológicos) disponibles para refutar las ideologías racistas que pretendían amparar o justificar el genocidio. Pero lo que dejaba sin palabras ni argumentos incluso a los criminales de guerra juzgados en Nuremberg fueron las pilas de cadáveres amontonados en Auschwitz-Birkenau, Belzec, Buchenwal, Dachau, Mauthausen o Treblinka<sup>20</sup>. La disposición material de los cuerpos apilados han sido despojados de su interioridad, de su *Leib*. Pero, lo que nos sigue impactando no es, como en los cuerpos descuartizados por un asesino en serie, la desaparición del ensamblaje de las partes. Los cuerpos exangües y gaseados están completos, pero la animación que les ha sido arrebatada remite a la percepción de que han padecido *sufrimientos indecibles* que les han despojado de su humanidad misma, de su Carne, diría Merleau-Ponty gráficamente, de su núcleo existencial. Esos cuerpos han dejado de estar asidos al mundo, a la carne del mundo por efecto de un designio nihilista. El efecto traumático es parecido al de la obra de arte, por mucho que el ensimismamiento y el estupor nos horrorice. Merleau ha intentado explicar por qué y cómo el ojo queda prendido en la visión «como el agua madre en el cristal», produciendo «la indivisión del sintiente y lo sentido»<sup>21</sup> Eso que *pre* pre-existía y les ha sido arrebatado es el bien a proteger al que todo cuerpo humano tiene derecho. Los redactores de la *Declaración*, imbuidos de ese espíritu que les conectaba con la *Urstiftung* originaria misma de los derechos humanos, quisieron recuperarla mediante una *Endstiftung* definitiva y tal parecía ser la base del consenso que operaba entre los redactores hasta que las discrepancias ideológicas decantaron sus votos. En esta operación, los occidentales, que estaban en mayoría, tenían precedentes textuales en la Declaración de Virginia y en la Revolución francesa, dos

<sup>20</sup> Una lista completa accesible en [http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Campos\\_de\\_concentraci%C3%B3n\\_nazis](http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Campos_de_concentraci%C3%B3n_nazis). Para las imágenes basta visitar la página <http://100auschwitz.blogspot.com.es/> o ver videos como el excelente documental [www.youtube.com/watch?v=uwKAKTqsJqg](http://www.youtube.com/watch?v=uwKAKTqsJqg)

<sup>21</sup> «El arte no es construcción, artificio, relación industriosa con un espacio y con un mundo de fuera. Es en verdad el “grito inarticulado” del que habla Hermes Trimegisto, “que semejava la voz de la luz”. Y, una vez que está ahí, el arte despierta en la visión ordinaria de las potencias durmientes un secreto de preexistencia. Cuando veo a través del espesor del agua el enlosado del fondo de la piscina, no lo veo a pesar del agua y de los reflejos, sino que lo veo justamente a través de ellos y por ellos... La visión no es cierto modo del pensamiento o de la presencia a sí: es el medio que me es dado de estar ausente de mi mismo, de asistir desde dentro a la fisión del Ser, a cuyo término tan solo me cierro sobre mí» (El ojo y el espíritu, op. cit. p. 54 y 60) Las imágenes del Holocausto en su mismo aparecer mudo vienen por sí mismas a manifestar su sentido.

*Nachstiftungen* diferentes, pero sería injusto olvidar que cada redactor tenía en su bagaje cultural sus propias *Nachstiftungen*.

En este contexto no está de más recordar el papel decisivo que tuvieron los distintos miembros de comité de redacción. Por ejemplo, que la presencia de Eleanor Roosevelt fue decisiva a la hora de proteger a las mujeres gracias a su insistencia en que apareciese la condena explícita a las discriminaciones por razones de sexo. Pero aquí interesa más destacar que el representante inicial de la Unión Soviética Alexandre Bogomolov fue sustituido por Alexei Pavlov a medida que se iban “enfriando” las reacciones entre las dos potencias por los desacuerdos geoestratégicos sobre Alemania, Grecia, etc. Al final del proceso el representante soviético se abstuvo, mientras el chino, el filósofo, educador y combatiente Peng Chun Chang, de sensibilidad voltairiana y confuciana votó a favor, lo mismo que el filósofo libanés Charles Malik, que puso en valor la tradición islámica. Ambos participaron activamente en las deliberaciones sobre el articulado del texto. Chang argumentó que el mundo moderno debería prestar más atención a los filósofos chinos, en particular al filósofo confuciano Mencio, no porque fuese chino, sino porque sus ideas tienen validez universal.<sup>22</sup> Así pues, hay bastante *mala fe* en la explicación de que el propio texto había nacido fracturado por el peso desproporcionado que los derechos individuales y políticos frente a los derechos económicos sociales. El caso es que hasta 1989 la bipolaridad geoestratégica hizo que las *Declaración de Derechos Humanos* fuese más que una doctrina de consenso, un resultado final, una verdadera *Endstiftung* como había nacido contra la barbarie nazi, el ámbito o la ocasión (es decir, el *campo*) para una constante controversia ideológica y política. Tras la caída de la URSS pareció, sin embargo y por un momento, que ese campo dejaba de ser bélico. La *Declaración de Viena* (1993) confirmó la vigencia de la *Carta de San Francisco* de 1945: «Todos los derechos humanos, sin excepción, son *universales, indivisibles e interdependientes* y están relacionados entre sí». La controversia ideológica sobre la primacía de los derechos políticos y civiles frente a los económicos y sociales pareció quedar cancelada. No obstante, de los cinco miembros fundadores del Consejo de Seguridad, sólo China se mostraba renuente a admitir el nuevo consenso y algunos sacaron a relucir la bifurcación histórica entre el *modelo represor* de la plaza de Tien An Men (3 de junio de 1989) frente a la nueva situación del bloque soviético en proceso de disolución tras la caída del muro el mismo año.

China, que había emprendido la senda del crecimiento económico se convirtió en objeto de vituperio por no respetar los derechos humanos. Sin embargo, el demagógico argumento de que ello se debía a su adscripción al bloque comunista había perdido ya toda su credibilidad, una vez cancelada la agitación proletaria de la llamada Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976), la famosa campaña maoísta que precisamente había sido alentada en aquella misma plaza, donde Mao Tsé Tung reunía a su fanatizada Guardia Roja. ¿Acaso los jóvenes rebeldes del 89 no estarían clamando por una nueva *Nachstiftung*, una revolución cultural de restauración del espíritu de Mao contra los abusos y la corrupción del poder burocratizado? ¿No se había clonado el mandarinado en Partido Comunista? En la Aldea Global los poderosos medios de comunicación de masas escriben las leyendas de las imágenes a su gusto. En el 68 Sartre se hizo maoísta. Pero ¿por qué había dicho Merleau-Ponty que al abandonar una parte de su escritura China ya no estaba recuperando la historia *para sí* y entonces empezaba a engrosar la lista de las *sociedades cerradas*? ¿Se refería al proceso de reforma los caracteres que estaba comenzando en 1954 y que la Revolución Cultural Proletaria

<sup>22</sup> Detalles sobre el proceso de redacción en el libro de Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York,

había consumado en 1976? Ahora bien, no es irrelevante que en el ámbito de la cultura, además de la destrucción de numerosas obras de arte, del cierre de templos budistas y taoístas, la Gran Revolución Cultural Proletaria afectó al sistema de escritura y al pensamiento confuciano que se identificaba con la sociedad feudal antigua. El hecho de que los guardias rojos destruyeran gran parte del patrimonio artístico de la ciudad de Qufu en la provincia de Shandong y profanaran la tumba vacía del maestro es sólo un indicio de los cambios operados desde entonces. Pese a que el último descendiente de Confucio (Kong Decheng) Huyó a Taiwan en 1937, las autoridades del PCC han restaurado los monumentos en años recientes, permitido que la UNESCO lo declarara patrimonio de la humanidad en 1994 y, capítulo final, que el Instituto Confucio se convirtiera en 2004 en el organismo oficial para la difusión y promoción de la lengua y la cultura China en todo el mundo. ¿Acaso no es esto un síntoma de que la China del siglo XXI se ha convertido en una “sociedad abierta” que irrumpe en historia universal, jugando a poner a todos los hombres en la misma balanza?

Pero en 1993, las autoridades chinas se limitaron a restituir los argumentos de Peng Chun Chang (1892-1957); se puso entonces de manifiesto que las resistencias de China a respetar los derechos humanos en términos occidentales no eran idénticas a las de los rusos, ni tenían mucho que ver en realidad con la ideología comunista, ni con la prioridad de los derechos sociales y económicos sobre los individuales y políticos de la burguesía neoliberal. En realidad, la confrontación entre libertad, igualdad y fraternidad comenzó a cobrar un tufillo provinciano, occidental, francés para más señas, algo en lo que los intelectuales occidentales más avisados venían insistiendo desde hacía tiempo. Por ejemplo, Louis Dumont ya había advertido el abismo ideológico entre *holismo* e *individualismo* y entre *jerarquía* e *igualdad*. Reproduzcamos su análisis: «¿Qué relación hay entre el contraste holismo /individualismo y el contraste jerarquía/igualdad? En el plano lógico, el holismo implica la jerarquía y el individualismo implica la igualdad, pero en la realidad ni todas las sociedades holistas acentúan la jerarquía en idéntico grado, ni todas las sociedades individualistas la igualdad. Se puede columbrar por qué. Por una parte el individualismo no implica únicamente la igualdad, sino también la libertad; ahora bien, igualdad y libertad no siempre convergen, y la combinación de ambas varía en una sociedad de este tipo o del otro. Por otra parte, de manera bastante similar, la jerarquía aparece la mayor parte de las veces combinada con otros elementos. Según mi análisis, la cultura de la India se caracteriza por un fenómeno probablemente único: la separación radical entre jerarquía y poder, que permite a la jerarquía aparecer en su forma pura, exclusiva y sin mezcla. En definitiva, por su afirmación de la jerarquía, la India se nos muestra como el polo extremo de las sociedades holistas. Del mismo modo, la Francia de la Revolución se situaría, según Tocqueville, en relación a Inglaterra y a los Estados Unidos, en el extremo de las sociedades individualistas a causa del acento puesto sobre la igualdad en detrimento de la libertad... [Pero] igualdad y jerarquía se hallan en cierto modo necesariamente combinadas en todo sistema social... De este modo, la igualdad puede hallarse valorizada dentro de ciertos límites sin que ello implique el individualismo. Así, por ejemplo, en la Grecia antigua los ciudadanos eran iguales mientras que el acento principal de los valores se situaba en la polis, y Aristóteles no encontraba que la esclavitud fuera contraria a la razón. Ocurre probablemente lo mismo, *mutatis mutandis*, en la civilización islámica; así parece confirmarlo para las sociedades de Oriente Medio un crítico atento y experto (Yalman)»<sup>23</sup>. Este experto francés en la sociedad hindú no se refiere específicamente a China,

<sup>23</sup> Louis Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 14-15 (edición original en Gallimard, Paris, 1977, traducción de Juan Aranzadi). La referencia que se hace a Nur Yalman es a una reseña de la obra maestra de Dumont que cito en la nota 111, y que se titula: «De Tocqueville

donde jerarquía y poder van de la mano, pero si hace un breve apunte sobre la diferencia entre el nazismo y la URSS, observando, primero que «el totalitarismo no es un holismo» (sino un *individualismo enraizado en una sociedad que reclama su primacía como totalidad*) y segundo porque (coincidiendo con Merleau y Sartre en este punto) la sociedad comunista «mantiene una finalidad universalista en la medida en que el fin último continua siendo la emancipación universal, aunque... por la violencia, es decir, la realización de un valor por medio de su negación, una de las contradicciones del sistema»<sup>24</sup>

Aunque las categorizaciones de Dumont sean naturalistas, no podemos olvidar que el método «indirecto» que propugna Merleau-Ponty para superar la ontología ingenua de la *actitud natural* y el idealismo de Husserl, simultáneamente, se apoya en el acervo de la ciencia (psicología y fisiología, lingüística y ahora antropología): es la ciencia más que la reflexión fenomenológica la que permitiría el acceso al *campo fenomenal* de los derechos humanos. En este sentido, es obvio que para él la sociología no es más que una mera expresión o producto de la sociedad moderna, cuya ideología es individualista e igualitarista, por lo que mantiene una oposición directa al holismo y es la antítesis de la sociedad de castas. Por eso suscribiría las prevenciones de Dumont, cuando pregunta «¿Qué objeto tiene ir a la India, si no es para descubrir en qué y cómo la sociedad o la civilización indias *a causa de su misma particularidad, representa una forma de lo universal?*» y cuando se responde que «es imposible comprender la [ideología hindú] mientras la ideología moderna sea tomada como *verdad universal*, no sólo en tanto que idea moral y político — lo que constituye una profesión de fe indiscutible—, sino en tanto que expresión suficientemente adecuada de la vida social— lo que es un juicio ingenuo»<sup>25</sup> Pero, si la fenomenología no es, a su vez, una mera ideología, deberá responder a la pregunta de Merleau: «¿dónde se encuentra la verdad de las sociedades?». Su respuesta de que «no está en los individuos, no está en la suma de ellos; se encuentra en el campo de *gravitación social*. Este campo es capaz de plantear y resolver “problemas”, es la sede real de la dialéctica»<sup>26</sup> nos fuerza a formular la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) sobre los derechos humanos más atrás de las fórmulas canónicas de la Declaración del 48 y del campo de *gravitación social* del 93, que es el momento en que los doscientos últimos años de colonialismo europeo entraron en crisis, una crisis que hasta ahora sólo está asomando su oreja financiera (justamente cuando la potencia asiática está introducida de hoz y coz en África). Más allá de la respuesta eidética de Dumont, que vincularía el holismo chino a su concepción de un centralismo energético desde el que el poder irradia bienestar, el problema que plantea China mediante sus objeciones a los derechos humanos es si sigue siendo, como sugería Merleau en 1954 una «sociedad cerrada» o por el contrario, después de formar parte durante más de 60 años del Consejo de Seguridad como miembro permanente, ha comenzado a funcionar en un horizonte de historia universal, como los cambios en sus estructuras y en sus relaciones exteriores parecen sugerir en el siglo XXI. Las autoridades chinas, en efecto, comenzaron a argumentar desde Tien An Men que los chinos rechazaban los derechos humanos no porque rechazaran el capitalismo (que no es más que uno de los sistemas existentes para manejar la economía), sino porque iban en contra de las ideas de Confucio (*Kung-tsé*), pese a que, como hemos visto, Chang se había esforzado en el

in India: An Essay on the Caste System» en *Man*, Londres, vol Iv, nº 1; marzo 1969, pp 123-131. Sobre el Islam es más interesante la perspectiva de Clifford Geertz, *Islam Observed*, New Haven, 1968, citado en la misma nota.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 24 ( y nota 5)

<sup>25</sup> Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid, 1970, pp. 6-7 (edición original en Gallimard, Paris, 1967, traducción de Rafael Pérez Delgado)

<sup>26</sup> Merleau, *La institución*, *op. cit.* p. 94

momento mismo de su formulación por introducir una profunda complicidad entre el naturalismo de Mencio (*Meng-tsé*) y el del pensamiento ilustrado<sup>27</sup>. En realidad, el confucionismo restaurado por el PCC parece alinearse en una nueva estrategia internacional de las autoridades: frente al sistema de cooperación al desarrollo occidental, vale más seguir los viejos dictados de Meng-tsé en el cuarto de los *Cuatro Libros Clásicos*, cuya extensión es mayor que el de los tres primeros juntos: Cuando el príncipe Liang-siang-wang, hijo de Lien-hei-wang le preguntó cómo podía ensanchar sus fronteras, le contestó que nunca por la fuerza de las armas, los más débiles podrán imponerse a los fuertes. «Ahora bien si en todos los aspectos de la administración de tu reino se manifiesta la acción de un buen gobierno, si la fama de tu bondad atraviesa las fronteras de tu reino, todos los ministros del Imperio desearán residir en tu corte, todos los campesinos del Imperio desearán cultivar tus campos, todos los mercaderes del Imperio desearán traer sus mercancías a tus mercados, todos los forasteros y extranjeros desearán recorrer tus caminos, todos los habitantes de las restantes regiones del Imperio huirán de la tiranía de sus príncipes y expondrán ante ti sus sufrimientos. Si esto llega a realizarse, nadie sería capaz de detener a quienes voluntariamente se sometieran a tu autoridad»<sup>28</sup> Los 44 países africanos, ex-colonias europeas, que han firmado tratados con China en el siglo XXI están encantados con el nuevo amo y acuden voluntariamente a sus convocatorias, pese al cabreo de los diplomáticos y autoridades USA.

Baste lo dicho para mostrar que las formulaciones eidéticas de los Derechos Humanos no sólo no gozan de ninguna superioridad respecto a las *buenas prácticas humanitarias*, sino que dependen de los avatares y contingencias históricas de las relaciones coyunturales entre los distintos grupos humanos, sociedades, culturas y civilizaciones. Puede que para un confuciano el uso que hace el gobierno Chino del maestro sea un malentendido ideológico, pero seguramente es mucho peor el malentendido que practicamos desde la cultura occidental cuando interpretamos el pensamiento y la obra de Confucio como una suerte de ética filosófica. Kung-Tsé, el maestro Kung (551-479 a.n.e.) pertenece a la primera y extraordinaria floración de grandes pensadores chinos (Lao-Tsé. Mo-Ti, Chuangtzy, Meng-Tsé) cuya originalidad filosófica e influencia multiseccular es comparable a la de los grandes filósofos

<sup>27</sup> Para *Meng-tsé* (maestro Meng, Mencio en Occidente: 371-289 a.n.e.), en efecto, el hombre es bueno por naturaleza y está capacitado para desarrollar una conducta razonable y recta, porque en su corazón habitan cuatro sentimientos naturales o tendencias que le orientan hacia el buen camino: el sentimiento de *compasión*, el de vergüenza, los de respeto y modestia y el sentido moral de lo que está bien y mal. Hay muy poca bibliografía sobre filosofía china en español, como Cheng, Anne, *Historia del pensamiento chino*, (traducción de Anne-Hélène Suárez para Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2002). Ni siquiera está traducida la monumental antología de Chan Win-Tsit, *A Source Book on Chinese Philosophy*, Princeton, 1969, 888 pp., que recoge textos de la época clásica, medieval y actual. Un breve resumen bastante inteligible en Herrlee Glessner Creel, *Chinese Thought: from Confucius to Mao Tse-Tung*, Chicago, 1971 (hay una traducción al español que puede descargarse en e-book como <http://www.libroos.es/libros-de-filosofia/variados/49132-confucio-el-pensamiento-chino-desde-confucio-hasta-mao.html>); Para hacerse una idea bastante correcta, no obstante, es preferible acudir a los trabajos del filósofo chino, que estudio con John Dewey Fung Yu-Lan (1895-1990), *A History of Chinese Philosophy*, en 2 vols. De 1934 (traducida por Derk Bodde, para Princeton University Press, 1983) de la que hay una versión reducida *A Short History of Chinese Philosophy* en Collier-Macmillan de 1947, reimpreso en 1997. Pero, sobre todo es interesante su *The Spirit of Chinese Philosophy* (traducida por E.R. Hughes para Kegan Paul, Londres y reeditada por Greenwood Press en 1970). Hay también una abundante bibliografía en francés sobre todo de historia y religión: E. V. Zenker: *Histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1932 y de Henri Bernard-Maître, *Sagesse chinoise et Philosophie Chrétienne*, Paris, 1935. Los jesuitas han sido los pioneros en interpretar el pensamiento chino desde la óptica cristiana, como está estudiando bien Jean Canteras Zubieta entre nosotros.

<sup>28</sup> Hay varias ediciones, la más asequible en español es la de Oriol Fina Sanglas. *Confucio: los cuatro libros clásicos*, Ediciones B, Barcelona, 1999, p. 224

griegos (Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles), de los que fueron coetáneos, una circunstancia ya enfatizada por Karl Jaspers mediante su concepto de *tiempo-eje*. La miscelánea de temas y estilos de *Los Cuatro Libros clásicos* no se limita a formular reglas éticas de comportamiento, los ejemplos de vida y anécdotas que recogen los discípulos que los escriben no pueden equipararse a un sistema de evaluación de la conducta en términos éticos. Teniendo en cuenta su pertenencia a la *casta* de los letrados y su descollante trabajo jurídico o leguleyo sin duda encontramos en Kung-Tsé y Meng-Tsé abundantes referencias a los derechos humanos. Sin embargo, las orientaciones básicas y sus expresiones filosóficas más profundas difieren ontológica y metodológicamente de las de nuestra cultura occidental, cuyo fijismo substancialista arranca de Parménides o Platón. Lejos de pretender imponer nuestro unilateral universalismo, podríamos considerar el sistema de la filosofía europea como un sistema cerrado, en términos de Luhmann, o al menos tan cerrado en su forma de expresión como el sistema de pensamiento chino. En términos de Merleau-Ponty ambos son cristalizaciones eidéticas, *Stiftung* culturales, en cuya estructura se reflejan de distinta manera las esencias salvajes de la *Urstiftung* de los derechos humanos. Es fácil entender que cuando en las fronteras del sistema otras culturas fraguadas en otras tradiciones perciben su influencia o imposición mutua provocan irritaciones. Para un organismo vivo como es una sociedad, nación o cultura, la única manera de tratar esas irritaciones consiste en manejarlas inmanentemente. El concepto de *esencia salvaje* de los derechos humanos podría utilizarse para regresar al *suelo común perceptivo* en el que las distintas experiencias culturales se vinculan con la carne del mundo. Antes de intentar reducir a Kung-Tsé desde la filosofía europea, clasificando sus escritos como éticos o despreciándolos como vulgares consejos de sentido común, deberíamos intentar comprender el sistema inmanente que opera en su lenguaje y que trabaja los comportamientos de los chinos en la vida cotidiana antes de que arranque el proceso mismo de pensamiento. Si tomamos en serio la afirmación materialista de que la filosofía es un producto cultural relativamente reciente, deberíamos atenernos al reconocimiento de los límites inmanentes que ello supone.

Muchas (no las 200, pero si la mitad) de las declaraciones de derechos humanos emitidas por organizaciones internacionales regionales ponen un acento mayor o menor en el aspecto cultural y dan más importancia a determinados derechos de acuerdo con su trayectoria histórica. El hecho de que no sólo las religiones, sino también las ciencias y las filosofías pendan de culturas distintas pone coto a las pretensiones del universalismo y señala las fuertes restricciones que afectan a las Organizaciones Internacionales cuando intentan sacar adelante propuestas interculturales. Destacaré aquí a bote pronto la *Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos*, que desde una perspectiva individualista extrema puede parecer contradictoria, pero que para la *Organización de la Unidad Africana* establece el vínculo entre los principios de la Declaración del 48 y las vindicaciones tradicionales sobre el derecho a la libre determinación de los pueblos promovido por la propia ONU y la exigencia de eliminar todas las formas de explotación económica extranjera. Para ella este nexo es tan obvio que ni siquiera requería justificación. Pero a partir de 1993 los Estados africanos acordaron ir un paso más allá en la nueva atmósfera multilateralista y aprobaron la *Declaración de Túnez* del 6 de noviembre que establece la idea de que la existencia un único modelo de derechos humanos determinado a nivel universal, iría en contra del reconocimiento de las realidades históricas y culturales de cada nación y de las tradiciones, normas y valores de cada pueblo. Antes (el 22 de abril) se había celebrado la *Declaración de Bangkok* en la que los diplomáticos chinos consiguieron que *se* incluyera un controvertido párrafo que afirmaba que los Estados asiáticos: «reconocen que, si bien los derechos humanos son de carácter universal, deben considerarse en el contexto de un *proceso dinámico y evolutivo* de fijación de normas internacionales,

teniendo presente la importancia de las *particularidades nacionales y regionales y los diversos antecedentes históricos, culturales y religiosos*<sup>29</sup>. Entre ambas declaraciones, el 5 de agosto, la *Organización de la Conferencia Islámica* había emitido el texto de la *Declaración de El Cairo*, en la que se adaptaba la Declaración universal de los derechos humanos del 48 a la sensibilidad y cultura islámicas mucho más allá de las sugerencias introducidas por el libanés Charles Malik, que al fin y al cabo, aunque buen conocedor del Islam, era cristiano.

¿Qué quiere decir “proceso dinámico y evolutivo” en una cultura, como la china, en la que sólo hay fenómenos efímeros y evanescentes? ¿No es nada más un intento de adecuar una experiencia cultural de presupuestos ontológicos heterogéneos a los términos aceptados en otra cultura? Tal vez para facilitar la consideración de los derechos humanos en un contexto histórico, cultural y religioso, la *Declaración de Bangkok* también incluyó un párrafo que apoyó la posibilidad de establecer un acuerdo regional para la promoción y protección de los derechos humanos en Asia. Algunas delegaciones occidentales, tales como la de los Estados Unidos, rechazaron el argumento de que cualquier definición de los derechos humanos debería tomar en cuenta «particularidades nacionales y regionales y los diversos antecedentes históricos, culturales y religiosos», en una alusión directa al lenguaje utilizado en este párrafo de la declaración de Bangkok. En términos operativos, ¿qué significa tener presentes las *particularidades* nacionales y regionales y los diversos antecedentes históricos, culturales y religiosos? Otras reuniones preparatorias de la Conferencia Mundial, tales como la *Mesa Redonda de Derechos y Humanidad* sobre el Fortalecimiento del Compromiso con la Universalidad de los Derechos Humanos realizada en Ammán en abril de ese mismo año ofrecieron muy poca orientación acerca de esta cuestión. Los participantes en la Mesa Redonda simplemente recomendaron que la universalidad de los derechos humanos exige «respeto por los diversos credos y culturas». No es del caso embarcarse aquí en una interminable hermenéutica para dilucidar por qué mientras muchos gobiernos, ONGs y agencias de noticias occidentales critican la desprotección de los derechos humanos en China alegan violaciones, en particular, encarcelamientos a disidentes, torturas, traslados forzosos, restricciones religiosas, represión en el Tibet y el uso excesivo de la pena de muerte, el gobierno chino alega que su prioridad es garantizar el «derecho del pueblo a la subsistencia y desarrollo», teniendo en cuenta el actual nivel de desarrollo económico del país y exhibiendo con orgullo el incremento de la *calidad de vida* de la población desde el 78, la tasa de alfabetización y la esperanza de vida que no ha cesado de crecer desde 1970, a lo que hay que añadir las mejoras en la seguridad laboral, los esfuerzos por combatir las inundaciones anuales del Yangtsé y, sobre todo, el espectacular desarrollo económico en el siglo XXI (del 10% del PIB anual durante más de una década). ¿No quieren los occidentales cifras, datos cuantitativos? Con la organización de los Juegos Olímpicos de 2008 en Pekín, alegan los chinos con su record de medallas de oro en el pecho, se han hecho múltiples intentos por lograr reformas importantes para aumentar la democratización y cumplir los pactos y protocolos firmados y ratificados. No obstante, aunque China firmó y ratificó el *Pacto Internacional de Derechos económicos, Sociales y Culturales*, sigue sin firmar ni ratificar el Protocolo Facultativo. Más específicamente, en el ámbito de competencias del Comité de Derechos Humanos

<sup>29</sup> Para una evaluación de este proceso que siguió al cambio del 93 cfer. Fabián Salvioli; *La Conferencia de Viena de las Naciones Unidas. Esperanzas y frustraciones en materia de derechos humanos*, Oporto, Portugal (en internet).

China debe todavía ratificar el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y por supuesto ni siquiera ha firmado ninguno de los dos protocolos facultativos, en particular, el 2º que concierne a la abolición de la pena de muerte. Tampoco ha firmado la *Convención Internacional de todas las formas de discriminación racial*, pese a que existe medio centenar de etnias diferentes a la dominante que representan casi el 9 % de la población, ni la *Convención Internacional sobre los derechos de los trabajadores migratorios*. El hecho de que la etnia *han* sea la dominante y cuenta con el 91% de los mil cuatrocientos millones de habitantes, de los que más del 70 % habla chino mandarín provoca esa percepción de uniformidad tan extendida en nuestro mundo globalizado. Lo que sí ha firmado y ratificado es la *Convención Internacional y el Protocolo Facultativo sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación de la mujer*, lo que es importante para un país tan masculinista en las prácticas sociales respecto a los nacimientos y una aparente superioridad respecto al Islam y sus vecinos hindúes. Las autoridades también parecen sensibilizados con los pactos relativos a las personas con discapacidad. En relación a los derechos de los niños es curioso que no hayan firmado ni ratificado la convención general y el protocolo bélico y, en cambio, hayan firmado y ratificado el *Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía*, un asunto claramente moral. Por lo demás, su constitución reconoce las libertades de expresión, de imprenta y de culto, el derecho a un juicio justo, el sufragio universal y derecho a la propiedad. Esa base constitucional y el compromiso internacional de evitar la tortura están a la base de las imputaciones que les hacen las ONGs como *Amnistía Internacional*. Pero aquí nos concierne interpretar el significado que esos compromisos encierran para la tradición y la cultura chinas.

## II.- 3.-Apunte: *Verfremdung* y tradiciones culturales y humanistas chinas

Porque ¿qué pasa cuando los credos y culturas de los que pactan son totalmente diversos? ¿Qué método utilizar para llegar a un mínimo consenso sobre su significado? Antes de la declaración universal de los derechos humanos de 1948, los antecedentes que se citan, la Declaración de Virginia de 1776 o las Declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano por la Revolución Francesa (cuya historia ha sido sometida a un intenso revisionismo histórico con motivo de la celebración del segundo centenario), tienen un significado político obvio. La burguesía ascendente que los esgrimió contra el sistema de privilegios del Antiguo Régimen, son preferentemente entendibles en el marco de la historia y la cultura occidentales. Pese a que la revolución de Mao Tse Tung pareció recurrir a Marx, Hegel y Lenin y su *Libro Rojo* fue leído como una pieza de dialéctica materialista, pronto los maoístas se convirtieron en extraños compañeros de viaje para los partidos comunistas y socialistas de filiación marxista.

En el apunte que sigue no entraré en las difíciles cuestiones que suscitan las situaciones de conflicto e hibridación en las fronteras desde un punto de vista topológico, ni en el peliagudo asunto de la trasmisión cultural (evolucionismo, difusionismo, etc.) donde el materialismo histórico parece haber sentado sus reales incluso en las variantes antiedípicas de

Deleuze y Guattari<sup>30</sup>. Ellos mismos describen la situación actual como sumamente anárquica, porque se han perdido *las diferencias de nivel, los grados de tamaño y las distancias*. «Pero, ¿cómo pueden identificarse las cosas y nombrarlas si han perdido los estratos que las cualificaban, si han pasado a la desterritorialización absoluta? Los ojos son agujeros negros, pero ¿qué son los agujeros negros y los ojos al margen de sus estratos y de sus territorialidades? Nosotros no podemos contentarnos con un simple dualismo o una simple oposición entre estratos y el plan de consistencia desestratificado. Pues los propios estratos están animados y son definidos por velocidades de desterritorialización relativa; es más, la desterritorialización absoluta está presente en ellos desde el principio, y los estratos son efectos secundarios, espesamientos en un plan de consistencia omnipresente, siempre primero, siempre inmanente»<sup>31</sup> Ahora bien, que en la actualidad no se sepa qué estrato comunica con tal otro, ni en qué sentido, no impide articular algún procedimiento capaz de reconstruir las semejanzas y/o diferencias entre tradiciones culturales diferentes en un ámbito signico específico. Es en este sentido muy restringido, en el que se comparan dos regímenes de signos diferentes, al que queremos restringir las observaciones que siguen sobre las diferencias de percepción que los chinos mantienen con relación a las tradiciones ilustradas de occidente, que son dominantes en la ONU.

En este punto destaca la propuesta del profesor vienes Fritz Wallner sobre el método llamado *Verfremdung* en alemán, traducido al inglés como *strangification* y al español como “*extrañamiento*” (¿?), y que está asociado al movimiento filosófico fundado por él mismo con el nombre de *realismo constructivo*, que se auto-presenta como una novedosa estrategia intercultural de la filosofía de la ciencia para gestionar las relaciones entre ciencia y cultura<sup>32</sup>. Se trata de un procedimiento científico especial que legitima acciones interdisciplinarias que establecen vínculos entre dos sistemas diferentes de símbolos. Presupone la existencia de diferentes *instituciones simbólicas* o realidades construidas desde las perspectivas de observación de diferentes ciencias y/o sistemas teóricos, incluyendo técnicas, cosmovisiones, filosofías o ideologías. El cambio revolucionario que propone el *Realismo Constructivo* (CR) frente a sus predecesores del Círculo de Viena tiene lugar cuando cambia el foco desde la *verdad lógica y empírica de las proposiciones científicas* hacia el lado técnico y no-lingüístico de las operaciones en la investigación científica. Peter Janich reubica la posición de Wallner como un intento de mediación entre el *Constructivismo Radical* (naturalista) y el *Constructivismo Metodológico* (culturalista) de la Escuela de Erlangen, a

<sup>30</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Espasa Libros, Madrid, 1985 (traducción de Francisco Monge, ed. Orig. Minuit, Paris, 1972) y también o sobre todo *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1988 (traducción de José Vázquez Pérez, ed. Orig., Minuit, Paris, 1980), donde se regresa a la “geología de la moral” en el año 10.000 a. J.C.

<sup>31</sup> *Ibid.* *Mil mesetas*, p 74

<sup>32</sup> Fritz Wallner fundó el Realismo Constructivo como un movimiento asociativo intercultural en 1987 y en 1992 ya había difundido sus tesis básicas en varias universidades de India, China, el Sudeste Asiático y América del Sur. En español pueden verse sus *Ocho lecciones sobre el realismo constructivo*, Valparaiso, 1994 ( con una introducción de Hugo Ochoa). De su paso por Oviedo nos queda: *Acerca del realismo constructivo, Lecciones de Oviedo*, Ediuno, Servicio de Publicaciones, Oviedo, 2013 (edición a cargo de Nicole Hozenthal) donde leemos, «Utilizar los métodos occidentales para investigar la medicina china es un sinsentido. Más bien debería hacerse abandonando toda idea de causalidad, separación de cuerpo y mente, contraposición de sujeto y objeto. Debemos observar relaciones entre sistemas. El simbolismo reemplaza a los substratos materiales. Esto es un punto central de nuestra investigación de la medicina china: reconocer las diferencias entre las presuposiciones occidentales y las orientales. En el fondo del pensamiento científico chino están las metáforas. El pensamiento chino está altamente “lingüístico”. El pensamiento occidental es una reducción de la experiencia sensible a las matemáticas o a datos, mientras que el pensamiento chino es una forma de hacer lingüístico al mundo». p. 109

cuya segunda generación pertenece él mismo. Desde esta perspectiva ningún científico opera exclusivamente con criterios metodológicos puros, sino que toma en consideración normas y orientaciones prácticas (éticas y morales), así como supuestos metafísicos implícitos en el propio concepto de naturaleza que remiten a una proto-física, una proto-química, una proto-biología, una proto-psicología e incluso una proto-epistemología culturizada. Y es que «en la vida cotidiana distinguimos en la práctica muchas formas de conocimiento y de verdad a través de los diferentes modos que tenemos para juzgar las representaciones lingüísticas, y la validez del conocimiento... la estimación de probabilidades... todas ellas presentes y sobrevolando por encima de las ciencias y las humanidades»<sup>33</sup>. Por su parte Daniel Weidner compara el CR con la terminología fenomenológica (*intencionalidad, constitución, reducción*) y encuentra que «este nuevo paradigma de la subjetividad es muy fructífero tanto para la filosofía como para la filosofía de la ciencia», no sólo porque evita los tres problemas que el propio Husserl plantea en torno a la reducción subjetiva (la *Vormeditationen* inicial, el peligro de la *Urgegebenheit* o inevitable presencia del ego que remite al idealismo cartesiano, y el fiasco de que su resultado sea puramente *subjetivista*), sino porque subraya la noción de *cuerpo de la ciencia* como algo irreducible a lo *formal*: «Hablar de un *corpus* de ciencia es percibir la ciencia como un red de instituciones, prácticas y representaciones. Este corpus ni es el productor (o constructor) de nuestro conocimiento ni sólo un instrumento con el que percibimos el mundo — al igual que nuestro propio cuerpo, que no se construye objetivamente, sino que es un constituyente-constituido, porque es el medio a través del cual y en el cual estamos en el mundo —. Analiza el conocimiento como encarnado imbricando la historia, también: el *cuerpo* muestra lo que Husserl llama "intra-historia". Esta historia del cuerpo está presente y es legible más en su *estructura interna* (en sus inscripciones y sedimentaciones) que en cualquier tipo de influencia externa. Por tanto, es una historia paradójica (una historia sin acontecimientos), una historia que sólo tiene sentido como *historia trascendental*». Y para ilustrar esta interpretación acude Weidner a Merleau-Ponty (*Leib/Körper*) y a Derrida en sendas notas a pie página<sup>34</sup>.

No agregaré más información sobre los puentes que el CR tiende con las demás corrientes actuales del pensamiento (a la Filosofía del Lenguaje y específicamente al también llamado *realismo constructivo* de Van Fraassen y Giere, según Blackmore, o a las teorías de la traducción de Quine a Davidson, por no hablar de la teoría de la metáfora de Lakoff) porque la *tolerancia*, que según Hugo Ochoa caracteriza al constructivismo (no olvidemos a Maturana y Varela), es muestra elocuente del hecho de que en las tres visitas cursadas por Wallner a Oviedo siempre ha destacado sus afinidades con la propia teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno. Pero la propuesta de Wallner tiene en su haber algo que le distingue en relación al tema que nos ocupa: su larga experiencia de contacto intercultural con la sociedad y la cultura chinas estudiando precisamente el modo en que la ciencia occidental es acogida, recibida, interpretada y asimilada por la filosofía tradicional china y, viceversa, sus análisis de cómo se comportan los chinos al introducir trozos pormenorizados de la medicina china (por ejemplo, el bazo) como banco de pruebas del método de la *Verfremdung*<sup>35</sup>. Vessela Misheva ha realizado un importante trabajo de clarificación

<sup>33</sup> Peter Janich, «From constructivism to culturalism», en Thomas Sluneko (ed.) *The movement of Constructive Realism. A Festchrift for Fritz G. Wallner*, W. Braumüller, Viena, 1997, p. 55

<sup>34</sup> Daniel Weidner, «Construction or constitution? A comparison between constructivist and phenomenological terminology», *ibid.* 1993, p. 83

<sup>35</sup> Como muestra de ese trabajo puede verse la conexión que Vicent Schen, ya hace desde 1994, extiende la *Verfremdung* o la *Strangification* a mundos culturales heterogéneos y no sólo a una disciplina: *Confucianism, Taoism and Constructive Realism* (WUV, Viena, 1994). Para una presentación sistemática del realismo

conceptual del CR de Wallner usando herramientas de sociología del conocimiento y la concepción terapéutica de la filosofía. Para ello comienza proponiendo distinguir la *Wirklichkeit* de Wallner del *environment* (medio ambiente, entorno) de Maturana, por la sencilla razón de que entonces habría que asimilar la *Realität* con el *system* de la TGS. Al entender *Wirklichkeit* como *actualidad* o *efectividad* se preserva el significado de la etimología alemana y se sugiere además la imagen de un mundo energético que actúa por sí mismo, en sí mismo, y también sobre nosotros. Pero, sobre todo, propone Misheva una interpretación más radical del término *Strangification*, pues lo que no puede ser “strangificado” (es decir, convertido en significativo para otras ideas o interpretado desde el interior de otro contexto científico), entonces pertenece al ámbito de las «experiencias privadas» y debe excluirse como un estorbo en la empresa colectiva de la ciencia. Si se aplica este criterio en ambas direcciones, ya no vale usar el prepotente argumento de que las ciencias naturales gozan de la posesión de una verdad objetiva que les permite traducir a sus términos todo lo real; puesto que no pueden incluir su autoreflexión sin reduccionismo, no sólo deben conceder legitimidad a las ciencias sociales que explican la propia institución de las ciencias, sino a toda filosofía equipada con un plan de reconstrucción, aunque no sea occidental. No se trata, por tanto, sólo de tomar un pedazo de un "rompecabezas" diferente y trata de encontrar su lugar en el rompecabezas que uno mismo está tratando de resolver. Teniendo en cuenta que el mundo actual y efectivo (*Wirklichkeit*) descrito por diferentes ciencias es el mismo, aunque sus posiciones de observación y estrategias interpretativas sean diferentes, es posible desde el CR de Wallner asumir un marco para las ciencias sociales en el que *cualquiera* coloca trozos de su propio *puzzle*. Pero para hacerlo, Misheva nos advierte contra el error filosófico de confundir «traducción» como trabajo del «*traslator*» o «*Übersetzer*» con la interpretación como trabajo de «*interpreter*» o «*Dolmetscher*». Puesto que lo que parece obvio a una persona, no lo es para otra, toda crítica puede ser vista como una interpretación. Depende de la posición del observador. Por eso Derrida sugiere que toda traducción involucra una transformación<sup>36</sup>.

---

constructivo es preciso acudir a la impresionante obra colectiva, *Culture and Knowledge*, Editado por Friedrich G. Wallner en Peter Lang, Franckfurt desde 2005 y que en 2011 llevaba 16 volúmenes publicados, de los que destaco aquí el Vol. 5 de Kurt Greiner/Friedrich Wallner/Martin Gostentschnig (Eds), *Verfremdung – Strangification. Multidisziplinäre Beispiele der Anwendung und Fruchtbarkeit einer epistemologische Methode*, 2006; el vol. 7 de Kambiz Badie /Maryam Tayefeh Mahmoudi: *Strangification: A New Paradigm in Knowledging Processing and Creation*, 2007; el vol. 9, *Five Lectures on the Foundations of Chinese Medicine*. Copyedited by Florian Schmidberger, 2009; el vol 10 de F. Wallner/ Gertrude Kubiena/Martin J. Jandi (eds), *Understanding Tradicional Chinese Medicine*. Consultant: Lena Springer, 2009; el vol 11 de Fritz Wallner/ F. Schmidberger/ F.Martin Wimmer (eds) *Intercultural Philosophy: New Aspects and Methods*, 2010; y el vol 16, 3º de la exposición sistemática del propio Wallner: *Systemanalyse als Wissenschaftstheorie III Das Vorhaben einer kulturorientieren Wissenschaftstheorie in der Gegenwart*, 1911

<sup>36</sup> Vessela Misheva: «Constructive Realism: Towards a constrction of a new reality» en en Thomas Slunecko (ed.) op cit. 1997, pp. 109- 144. Esta inteligentísima interpretación del RC, comienza observando que «No sería exagerado decir que el estado de ánimo apocalíptico del fin del siglo se manifiesta más claramente por el estado de ánimo de la ciencia. Este estado de ánimo encuentra expresión en la En la autoconciencia del incumplimiento por parte de la ciencia para llevar a cabo su misión como sucesora de un Dios despedido, que consistiría en asegurar el progreso humano y producir la bondad, el orden y la justicia en el mundo». Y en nota a pie de página explica «La distinción que el RC proporciona entre *Wirklichkeit* y *Realität* es un buen marco para explicar la esencia de este estado de ánimo. La mayoría de los científicos están convencidos de que "el fin del mundo" está a punto de llegar; sin embargo, esto no se refiere al mundo en el que vivimos (o *Wirklichkeit*, como Wallner quiere), sino más bien al mundo que la ciencia ha construido. Por el contrario, el término "*apocalipsis*" aparece hoy injustamente asociado con estados de ánimo negativos. *Apo-calypses* significa "des-tapar". En este sentido, el "estado de ánimo apocalíptico" también expresa la convicción de que el espíritu que debe traer el Apocalipsis,

Así pues, de acuerdo con el método de *stragnification*, que arranca del comportamiento mismo de los científicos y que implica incertidumbres, elecciones entre alternativas igualmente posibles, transformación en los procedimientos de búsqueda, pero también terapia auto-reflexiva, cuando las piezas de un rompecabezas se mueven para encajar en otro, lejos de perder, podemos ganar en precisión en las descripciones, pero también avanzar en la comprensión de complejidades culturales inalcanzables por otro procedimiento. De este modo, los científicos en la aplicación del método de *stragnification* pueden encontrarse involucrados en la construcción compartida de un rompecabezas común, en el que cada ciencia puede contribuir al esclarecimiento de todos los detalles de la nueva imagen. En consecuencia, cuando Fritz Wallner propone desde la teoría de la ciencia vienesa el método de extrañamiento (*Verfremdung* o *Stragnification*)<sup>37</sup> para entender otras culturas y las inconmensurabilidades categoriales entre culturas apunta a diferencias bastante más profundas que los cambios de significado que los mismos términos cobran en distintas *epistemes sucesivas* de una misma cultura que Michel Foucault había sacado a la luz en los años setenta poco después de que Merleau-Ponty falleciera. Sin embargo él mismo hace un guiño a las revoluciones científicas de Thomas Kuhn. Según F. Wallner entre el pensamiento occidental y el chino hay diferencias de ontología, de metodología, de manera de pensar, de estructura teórica y de experiencia. De esta manera cambian también las presuposiciones básicas de su ciencia, de su técnica y de su modo de estar en el mundo. Que la *Lebenswelt* de un chino es diferente del occidental suele admitirse fácilmente, pero nuestras presuposiciones culturales nos inclinan a pensar que nosotros estamos instalados en la verdad o, al menos, en un estadio evolutivo más avanzado. Y ese es nuestro error y el de los organismos internacionales en los que trabajan sujetos de múltiples culturas, pero educados en universidades occidentales.

Es cierto que respecto a las religiones, el método del *Verfremdung* o extrañamiento permite a Vincent Shen propiciar un diálogo entre Budismo y Cristianismo tras marcar las profundas diferencias que afectan a sus cosmovisiones (trascendencia versus inmanencia) a sus metas (*salvación* versus *iluminación*) a sus prácticas ascéticas e incluso a su ética.<sup>38</sup> Wu Xianhong, tras estudiar las dificultades de implantación de la ciencia occidental en China y alabar el potencial de la *stragnification* para construir una nueva filosofía intercultural, concluye irónicamente: «De hecho, no sólo es útil para las culturas no occidentales

29

ENERO  
2015

---

o que debe "des-cubrir" es el que quizá está tapado y oculto desde" la fundación del mundo" (en línea con el título del famoso libro de René Girard), que, por otro lado, no podría ser más que científico» p. 109

<sup>37</sup> Fritz Wallner, *Acerca del realismo constructivo, Lecciones de Oviedo*, Ediuno, Servicio de Publicaciones, Oviedo, 2013 (edición a cargo de Nicole Hozenthal), explica su método de forma sencilla así: « El *extrañamiento*... es una metodología hermenéutica que trabaja de este modo: tomamos un sistema de proposiciones, por ejemplo, el de la física, y lo llevamos a otro contexto, como puede ser la historia o la sociología; o a otra cultura. En este sentido, Thomas Kuhn utilizaba este pensamiento extrañificante, cuando hablaba de la diferencia entre sistemas de física en el contexto de la historia. Y él vio que la física tenía presuposiciones que antes no se habían visto. El extrañamiento nos permite descubrir presuposiciones implícitas del sistema del pensamiento. Es especialmente interesante, acerca de las presuposiciones, que están escondidas y son inconscientes.... Los científicos a veces se vuelven agresivos, me pasó a veces con médicos que decían "usted quiere destruir la ciencia". Yo espero que los científicos puedan aprender de otras culturas. La gente a veces quiere resultados rápidos,... pero esta investigación lleva más tiempo, no proporciona resultados rápidos, si quieres resultados rápidos, no deberías hacer investigación interdisciplinar. El punto importante del extrañamiento es que debes llevarlo lejos antes de extraer conclusiones. No se puede pensar en los otros como enemigos, eso es un error. Cuando se lleva a cabo el proceso de extrañamiento, y se llega a un resultado absurdo, hay que discutir por qué en el otro contexto resulta absurdo». P. 106

<sup>38</sup> Vincent Shen: «Inter-religious dialogue between Buddhism and Christianity conceived with strangification and contrast» en Thomas Slunecko (ed.) 1997, op. cit. pp 225-41

*strangificar* (*permitaseme el neologismo*) ciencias occidentales, sino que también es útil para que la cultura occidental entienda su propio producto, a saber, la ciencia occidental, que todavía hoy en día no parece entender muy bien. El problema básico es que la ciencia, a causa de la ideología común del *Occidentalismo*, se entiende sólo dentro del marco de la cultura occidental, y mucha gente en las sociedades no occidentales simplemente copian (o calcan) este entendimiento, a través del cual ellos creen que ellos también han comprendido la ciencia. Pero si vemos la enorme dificultad con la que el estudiante académico en China trabaja para intentar seguir los argumentos ontológicos planteadas por Einstein y Bohr sobre la interpretación de la Teoría Cuántica, experimentaremos una sensación de depresión porque han perdido la oportunidad de encontrar nuevas interpretaciones. La situación es la misma con respecto a la comprensión de las aplicaciones de la ciencia. En términos generales, si hemos sido capaces de *strangificar* con éxito *micromundos* científicos entre distintas culturas, que nos permiten una mejor comprensión de la ciencia, si lo hacemos con la cultura misma, seremos capaces de avanzar en la *condición humana* en todo el mundo»<sup>39</sup>

En términos merleau-pontyanos diríamos que el método de la *estrangificación* (neologismo que conjunta la idea de tráfico o transferencia de conocimiento con las de contrabando e hibridación) de Wallner es un procedimiento para atravesar el quiasmo existente entre la *escala naturalista*, en el que se mueven las ciencias (y que el cataloga con la rica terminología asociada a la *Realität —Lebenswelt*, micromundos, etc.—), y la *escala fenomenológica*, al que se remiten en última instancia las ontologías, las gnoseologías y las éticas de índole filosófica y que el sagaz doctor vienés ha preservado con el nombre sagrado de *Wirklichkeit*. Al afectar de lleno a uno de los productos más depurados y desequilibrantes de la actividad humana, la ciencia y las tecnologías asociadas, remueve las entrañas mismas de todos los estratos de la *realidad humana*. El estrato más energético y complicado de cuantos afectan a la *condición humana* es el estrato ético en el que intencionalmente se articula la humanidad qua tale, sin que podamos precisar cuáles son sus límites.

Pues bien, y para ir concluyendo este apunte que amerita una investigación mucho más profunda, por lo que respecta a los derechos humanos y sus respectivos nexos culturales con las esencias salvajes parece más operativo acudir en China a sus orígenes culturales y tratar de entender por qué las autoridades actuales prefieren la *Stiftung* o *Nachstiftung* confuciana, como tradición a la que recurrir para fundar su adhesión a los pactos y protocolos internacionales, a otros autores y tradiciones chinas que pudieran acercarlos más a la sensibilidad predominante en la ONU y, por supuesto, antes que a los tratados filosóficos de Mao (convertido en icono turístico con fines mercantiles). Al acudir a la noción de *esencia salvaje*, sin embargo, no se trata aquí de tomar el pensamiento de Merleau-Ponty para buscar sus antecedentes o sus diferencias con alguna tradición china como hace, por ejemplo, Kuang-Ming Wu por muchas analogías que se encuentren entre los vínculos que ambos establecen entre el cuerpo y el mundo<sup>40</sup>. Se trata, por el contrario, de ejecutar un *regressus* por las distintas *Stiftungen* culturales de los derechos humanos hasta los comportamientos humanitarios que constituyen las decencias humanas básicas sobre las que se habrían asentado las experiencias originarias de tales derechos, de modo que, con todas las distorsiones y diferencias que se quieran, reverberen o parpadeen en ellas las esencias salvajes sobre las que

<sup>39</sup> Wu Xianghong: «What can Constructive Realism do for transferring science?», en Thomas Sluneko (ed.) *The movement of Constructive Realism. A Festchrift for Fritz G. Wallner*, W. Braumüller, Viena, 1997, p. 223

<sup>40</sup> Kuang-Ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*, Koninklijke Brill. Leiden The Netherlands, 1997

se fundan. Es obvio en este contexto que sólo si, más allá de sus categorizaciones culturales, los derechos humanos enunciados por los organismos internacionales tuviesen su soporte en ciertas esencias salvajes, la comunidad humana a la que apelan tendría un soporte más profundo en la *Wirklichkeit* que el asociado al naturalismo biológico que proporciona la genética o la teoría de la evolución, que son ciencias artificiales asentadas en la *Lebenswelt*. Meng-Tsé, por ejemplo, decía que la unidad de la humanidad sólo podría lograrse si los gobernantes no se complaciesen en matar a los hombres. Pero Meng-Tsé es ya un pensador tan maduro como Aristóteles, que renueva la doctrina de Confucio, atacando a otras doctrinas que se le oponen sobre una base genérica de fidelidad a la religión natural y animista de los antiguos que veneraban el Cielo y rendían culto a los antepasados. En particular, Meng Tse ataca al reformador moralista Mo Ti, Motzy o Mo-Tsé (s. V-IV), rival de Confucio, que predicaba la política del amor universal, porque este amor igualitario conduce a la destrucción del amor filial en el seno de la familia<sup>41</sup>. Y, aunque Mo-Tsé replica con apabullante lógica que la reciprocidad del amor universal garantiza el agradecimiento de los hijos cuyos padres han sido honrados por los demás, el segundo libro clásico, el Chung-Yung o la *Doctrina del medio* estima tal amor indiscriminado como un extremismo vitando en nombre de una *aurea mediocritas* más prudente y practicable.

Ahora bien, tanto Kung-Tsé, como Mo-Tsé, Lao-Tsé, Chuang-Tsé, Meng-Tsé, que vivieron en la época medieval de los Reinos Combatientes (722-222 a.n.e.) y que fundaron o pertenecieron a las tres escuelas clásicas (el *confucionismo*, el *motismo* y el *taoísmo*) intentaban probar la legitimidad de sus doctrinas apelando a la misma *Urstiftung*, que cifraban en las acciones y dichos de los emperadores de la antigüedad, en particular los dos primeros, Yao y Shuen, que se sucedieron uno a otro. En China *Cronología, Topología, Logología y Thymología* van íntimamente unidas a las egregias figuras jerárquicas de los primeros reyes y emperadores, que tienen nombres singulares propios y cuya praxis ejemplar tenía la doble virtud de ser empíricamente evidente y pragmáticamente eficaz. Pues bien, en el capítulo único del primer libro clásico, el *Ta-Hio* o Gran Ciencia, de Kung-Tsé leemos: «Los antiguos príncipes, que pretendían *educar y renovar a todos los pueblos*, se esforzaban primero en *gobernar con rectitud* sus propios reinos. Para gobernar rectamente sus reinos, se aplicaban ante todo en *ordenar bien* sus familias. Para ordenar bien sus familias, procuraban previamente *corregirse* a sí mismos. Para corregirse a sí mismos, ponían especial cuidado en *adornar su alma* de todas las *virtudes*. Para la consecución de todas las virtudes, se esforzaban en conseguir la rectitud y sinceridad de todas sus *intenciones*. Para lograr que sus intenciones fuesen rectas y sinceras, se entregaban con ardor al perfeccionamiento de sus *conocimientos morales*. Y el máximo perfeccionamiento de los conocimientos morales consiste en penetrar y descubrir los *móviles de las acciones*»<sup>42</sup> Este *regressus* en siete pasos en dirección a la interioridad del *Leib* acaba, como se ve, en un concepto dinámico de difícil aprensión, los *móviles de las acciones*, ocultos tras las intenciones, que, sin embargo, constituyen el principio de todo *progressus*. La doctrina del legendario Lao-Tsé, más

<sup>41</sup> Mei Yi-Pao, *Motse, the neglected Rival of Confucius*, Londres, 1934. Como se ve hay una gran variedad de transliteraciones para nombrar a los filósofos chinos. En español han predominado las formas latinizadas (Confucio, Mencio o Micius), pero yo he preferido usar el nombre chino, seguido del calificativo Tse, que significa maestro (Kung-Tsé, Mo-Tsé, Lao-Tsé, Chuang-Tsé, Meng-Tsé) para que se vea la uniformidad de trato que se da a estos clásicos en su país. Sobre Mo-Tsé hay una excelente edición (aunque incompleta) en español de su *Política del amor universal*, Tecnos, Madrid, 1987, traducción de Eleuterio Eorduy S.J. y un excelente estudio preliminar de Fernando Mateos, autor a su vez de *Los caracteres chinos. Lexicografía y romanización*, Asociación Española de Orientalistas, Madrid, 1975.

<sup>42</sup> *Confucio: los cuatro libros clásicos, op. cit.* p 12

conocida y seguida en occidente, por su interés cosmológico y sus componentes armonistas y místicos, tuvo, no obstante, según Fung-Yu-Lang tanta influencia en China como el confucianismo durante la sexta dinastía<sup>43</sup>. Pero sólo aparentemente es más fijista por la neutralización que opera entre los principios del *yin* (negativo y pasivo) y el *yang* (positivo y fuerte) en los límites de la vida, ya que «hay un límite para nuestra vida, pero para conocer no hay límites... Aunque las olas dejen de existir, el mar está todavía ahí. El mar ni está vivo ni está muerto... La vida y la muerte son uno. No hay contradicción»<sup>44</sup>. Pero el concepto de *wei-wu-wei* («acción a través de la inacción») no significa permanecer inmóvil sin hacer nada, sino evitar las *intenciones explícitas* y la voluntad que obstaculiza la fluidez armónica de la naturaleza. Las formas de las cosas crecen y decrecen naturalmente y la vida es como practicar *surf*; las acciones realizadas de acuerdo con el *Tao* (que es al mismo tiempo *camino* y *verdad*, pero también *razón*, según Mao) son más fáciles y más productivas que aquellas que pretenden contrariarlo. Como en el confucianismo el camino de la perfección sigue la *via interioritatis* de forma dinámica. Pero el orden natural que impera en el cosmos exige al hombre que quiera llevar a cabo la mejora de su existencia, caminar por la superficie de la cresta de la ola mediante un continuo cambio en pos de la superación. Por no seguir las normas naturales se produce la violencia, de modo que incluso la victoria militar debe ser ocasión de duelo, pues indica que ha debido usarse la fuerza contra otros seres vivientes. Su diagnóstico del hombre descarriado en la época de los Reinos Combatientes coincide con la de Mo-Tsé, pero atribuye sus propias calamidades no tanto al haberse apartado de la tradición cuanto al hecho de contradecir con sus acciones el ritmo natural y su armonía cósmica, sustituyéndolo por ordenanzas y actitudes absolutistas, superficiales y dogmáticas que desequilibran la humanidad, favoreciendo a sus clases dominantes a costa del infortunio de las clases inferiores. Mo-Tsé, en cambio, revitaliza el culto tradicional al Cielo y a los antepasados, tratando de reconstruir la jerarquía holista de forma piramidal: «la voluntad del Cielo en el vértice, los espíritus de los antepasados en el triedro superior, el emperador y los grados jerárquicos en el triedro medio y el pueblo en la ancha base»<sup>45</sup> – resume Fernando Mateos –. Sin embargo, esta apelación al Cielo no tiene tanto connotaciones religiosas como políticas. El amor mutuo o el amor universal y recíproco, *chien hsiang ai*, se ofrece como un remedio contra la anarquía social reinante en el periodo de los Reinos Combatientes, y, por otro lado, como una solución a los problemas de la desigualdad y de la injusticia. Así razona después de excluir las engorrosa reglas de los confucianos: «¿Cuál, pues, puede ser regla de buen gobierno? La mejor será la que toma como norma al Cielo. La conducta del cielo es anchurosa sin favoritismos egoístas. Su beneficencia es generosa e inexhausta. Su iluminación duradera, sin relajación... Pero, ¿y qué es lo que el Cielo ama y qué lo que detesta y aborrece? El cielo, ciertamente quiere que los hombres nos amemos y nos ayudemos haciéndonos bien unos a otros. No quiere que nos aborrezcamos y nos hagamos daño unos a otros... Los santos soberanos de la antigüedad Yü (2205-2197 a.n.e) T'ang (1766-1753 a.n.e.), Wen y Wu amaron a los pueblos del mundo y les condujeron a venerar al Cielo y servir piadosamente a los espíritus de los difuntos. Las gentes recibieron de ellos muchos beneficios... En cambio, Chieh, Chou, Yu y Li odiaban al pueblo y al imperio y le indujeron a blasfemar al Cielo y a deshonorar a los espíritus de los difuntos. Con eso, perjudicaron mucho a sus gentes... En conclusión, amar y hacer beneficios al pueblo es la manera de lograr la dicha. Odiarlo y

<sup>43</sup> Fung Yu-Lan, *A Taoist Classic, Chuang-Tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Foreign Language Press, Beijing, China, 1989, p.5

<sup>44</sup> *Ibid.* pp. 59-62

<sup>45</sup> *Política del amor universal... op cit.*p.XXXI

hacerle daño, la de lograr la desdicha»<sup>46</sup>. Su intento de restaurar las antiguas costumbres y la antigua prosperidad le enfrenta a los confucianos aferrados a la letra de los libros clásicos y despreocupados de los sufrimientos del pueblo. Pero más que un revolucionario Mo-Tsé era un reformador comprometido que criticaba el boato de las cortes, las guerras de agresión y conquista, el despilfarro en los funerales y propugnaba el reparto de los excedentes y el incremento del empleo y la producción para atajar la crisis económica y, por ende, la crisis moral. Pero a diferencia del taoísmo, el motismo no es un pacifismo. Cuando la dialéctica fracasa Mo-Tsé apoya a los pueblos que derrocan a sus tiranos y está dispuesto a fortificar con el arte de la construcción y a defender con las armas a las ciudades que son víctimas de guerras injustas de agresión y de conquista. Este radicalismo le granjeó una multitud de seguidores combatientes y los ataques de los confucianos.

En suma, las múltiples escuelas filosóficas chinas de referencia vienen a ser, en términos de Merleau-Ponty, otras tantas *Nachstiftungen* revolucionarias que nos alejan de las experiencias originarias que dotaban de contenido a las esencias salvajes de los derechos humanos. Esa lejanía ya fue advertida irónicamente por el legalista Han Fei que era coetáneo de Epicuro: «Tanto Confucio como Mo-Tzy siguieron las enseñanzas de Yao y de Shuen, y aunque sus prácticas eran muy diversas, cada uno de ellos afirmaba ser él quien seguía a los verdaderos Yao y Shuen... Si no podemos decidir cuál de las interpretaciones de Confucio y de Mo-Tzy es la genuina ¿cómo podemos investigar las enseñanzas de Yao y de Shuen, que vivieron hace tres mil años?»<sup>47</sup>. Sin embargo, para todos ellos es una verdad indiscutible que la *benevolencia* y el *humanitarismo* son las bases de un buen gobierno, pero mientras el *motismo* tiende a colocar su origen en un *fundamento único*, la voluntad del Cielo, el *taoísmo* en el dualismo del *yin* y el *yang*, la *via interioritatis* que también predica el confucionismo tiende a desembocar en un *pluralismo* de elementos afectivos. Dice Meng-Tsé: «El *sentimiento* natural de misericordia es el fundamento del amor. El *sentimiento* natural de la vergüenza y aversión es el fundamento de la justicia y la equidad; el *sentimiento* natural de abnegación y respeto es el fundamento de la costumbre; la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, es el *principio* de la sabiduría. Los hombres poseen estos cuatro *sentimientos* del mismo modo que todos los hombres poseen cuatro miembros... Si sabemos desarrollar estos cuatro *principios* que laten en el interior de todos los hombres crecerán como las llamas avivadas por el viento o como el agua brota de una fuente»<sup>48</sup>. Ahora bien, también Merleau-Ponty explora en el curso de 1954-55 la institución de los sentimientos y sugiere que la doble ilusión que comportan es la constitutiva del «nosotros», pues prenden en un medio social a la manera de los organismos y se oponen a lo meramente cognitivo pues implican juramentos y decisiones que obligan a actuar de acuerdo con las promesas, lo que abona la *identificación de los sentimientos con principios*: «El yo y el Tú guardan siempre una realidad superior. Vivimos solos porque morimos solos. Si olvidamos todo esto es porque nos dejamos atrapar por la brujería de la encarnación y de la actitud no reflexiva. Creemos entonces que existe verdaderamente comunicación, reconocimiento, futuro instituido»<sup>49</sup>, es decir, ¿derechos humanos? ¿No será en el ámbito de esta *thymo-logía* o de las fantasías afectivas como dirá Richir donde se constituye el derecho como una fusión energética entre sentimientos afectivos y principios lógicos? Quizá, vistas como aproximaciones culturales diferentes a esencias

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 13-5, capítulo IV, “Reglas”

<sup>47</sup> Han Fei Tzu. *Basic Writings* (traducción al inglés por Burton Watson) Columbia University Press, New York, 1964, pp. 118 ss.

<sup>48</sup> Confucio: *los cuatro libros clásicos*, op. cit. p 262

<sup>49</sup> Merleau Ponty, *La institución...* op. cit, pp. 34-5

salvajes que irradian afectividad, los derechos humanos tengan una fundamentación intercultural, que no sea meramente biológica. ¿Están tan equivocados los chinos al vindicar su propia tradición confuciana para interpretarlos?