

REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

Fronteras: Transitoriedad y dinámicas interculturales.

Fronteras geográficas, sociológicas y metafísicas.
Jacinto Choza Armenta

Fronteras geográficas, sociológicas y metafísicas

Jacinto Choza Armenta*

RESUMEN

En las diferentes épocas históricas y prehistóricas, las fronteras han tenido diverso carácter. Unas veces no han existido, otras han sido muy difusas, y otras infranqueables. En el paleolítico no existían fronteras, y en la época heroica griega tampoco. Es con el advenimiento de la ciudad-estado primero y de los imperios, después, cuando se consolidan las fronteras. Tampoco durante la Edad Media las demarcaciones territoriales fueron muy estrictas. Las fronteras adquieren un carácter infranqueable en la modernidad, a partir del nacimiento del Estado moderno, y empiezan a suavizarse con la crisis del Estado moderno a partir del siglo XX. Con todo, según el autor, la construcción de fronteras no es un acontecimiento primordialmente político-administrativo. Más bien parece primariamente un fenómeno de tipo cultural y, más en concreto, de tipo metafísico.

Palabras clave: Identidad cultural, fronteras, interculturalidad, historia, modernidad, universalismo

LAS FRONTERAS CULTURALES

En el seminario de la Fundación CIDOB del pasado 9 de marzo de 2007, bajo el tema marco "Ausencia de fronteras: la mirada cosmopolita", los profesores Ulrich Beck, Gerard Delanty y Daniel Innerarity presentaban el horizonte del cosmopolitismo como el más prometedor entre las estrecheces de los nacionalismos y el caos de la globalización, mientras que Nada Švob-Đokić avisaba de los riesgos de la disolución de las identidades individuales y colectivas. Por su parte, el profesor Kevin Robins, en la línea de trabajo

*Director del Seminario de las Tres Culturas, Universidad de Sevilla
jchoza@us.es

de Ulrich Beck, señalaba las posibilidades de un cosmopolitismo metodológico. Y en el seminario del 20 de septiembre de 2007, también en la Fundación CIDOB, dentro del tema marco “Voluntad de frontera: consideraciones identitarias y expresiones de alteridad” (una sesión sobre fronteras geográficas, sociológicas y metafísicas), el objetivo fue mostrar, en un pequeño recorrido histórico, momentos en los que se han constituido diversas barreras de incomunicación y diversos nudos de comunicación, con la intención de que se puedan extraer de esos cuadros alguna enseñanza, tanto para las prácticas de una política cosmopolita como para la constitución de nuevas formas de identidad.

Para empezar, es conveniente recordar ahora que la emergencia y diversificación de las lenguas marcan el nacimiento de las primeras fronteras y de las primeras determinaciones de la identidad. En no pocas culturas paleolíticas la palabra que se usaba para decir “hombre” es la misma que se utilizaba para designar a la propia tribu. Así “mundurucu” y “comanche” significa a la vez “hombre” y “miembro de la tribu de los “mundurucu” o “de los comanches”. Correlativamente, los que no pertenecían a la propia tribu eran frecuentemente designados con una palabra que significa “no ser hombre” o “no saber hablar” como es el caso de término griego *bárbaro*, o con una palabra que significa a la vez “extranjero” y “enemigo”, como es el caso del vocablo latino *hostes*.

Al ponerse nombre, los grupos humanos se definen a sí mismos, e identifican a los que excluyen. De esta manera se define y se delimita quienes son seres humanos y quiénes no, y en qué consiste serlo. Pero ese trabajo nunca está definitivamente concluido, pues hay que volverlo a hacer cada vez que se producen cambios culturales de máxima envergadura, como es el caso de comienzos del siglo XXI. Por eso, en las últimas décadas del siglo XX, cuando la conciencia del cambio de época es más viva, hay tanta antropología filosófica, tantas descripciones de la situación del hombre y de lo humano, y tanta reflexión sobre ello. El mundo moderno ha quedado atrás y el mundo nuevo aún no se ha configurado, hay que configurarlo, por lo cual vivimos en una situación de indefinición, de preludio y de cambio de una envergadura semejante a la de comienzos del Neolítico o de comienzos de la Edad Media.

En los momentos de consolidación de la revolución neolítica, Ulises vive en un mundo poblado de dioses, ninfas, cíclopes, sirenas, magas, gigantes, antropófagos, adivinos, desconocidos, enemigos y compatriotas, en un mundo en el cual las fronteras entre lo humano y lo sobrehumano, lo natural, lo sobrenatural y lo demoníaco, lo real y lo ficticio, no están trazadas y tiene que establecerlas él. Tras el hundimiento del mundo antiguo, en los momentos del medievo en que se gestan el mundo cristiano y el mundo moderno, Parsifal habita también en un universo repleto de arcángeles, demonios, ogros, gnomos, elfos, brujas, y almas en pena, donde la frontera entre lo humano, lo divino y lo satánico tiene que trazarla él mismo para saber quién es y dónde está.

Nosotros nos encontramos también en un escenario en el que pululan mentes electrónicas, robots, animales artificiales patentados, replicantes, clónicos, transgénicos, trasplantados, extraterrestres, hombres virtuales, y quizá emergentes espíritus de montañas y bosques, todos los cuales disuelven las fronteras cuidadosamente levantadas desde el siglo XVI o quizá desde el siglo V antes de Cristo. Tales fronteras nos permitían distinguir entre lo natural, lo sobrenatural y lo antinatural, lo real y lo imaginario, lo humano y lo extrahumano, pero tras los cambios científicos y técnicos del último siglo se han hecho inoperantes. Se han quedado anticuadas y ya no orientan, y por eso nos vemos obligados a dibujar otras nuevas para saber quiénes somos “nosotros”, dónde vivimos, y quiénes son “ellos”, los no humanos, cómo son y dónde viven. Las viejas fronteras mantenían un mundo bien definido y seguramente interpretado, pero cuando ese orden establecido y su correspondiente metafísica se disuelven, hay que recurrir de nuevo a los criterios inmediatos de la geografía para diferenciar entre terrestres y extraterrestres, los que están aquí y los que están allí, o a los de la sociología para distinguir a los que suplican a los dioses de los que no. Se percibe entonces que las fronteras metafísicas y las sociológicas son, en su punto de partida, fronteras geográficas.

La frontera geográfica entre lo humano y lo extrahumano estuvo un tiempo en los confines del Mediterráneo, en ese lugar que los griegos llamaron Tartesos y los árabes al-Ándalus. Donde Hércules había puesto sus dos columnas para sujetar la bóveda del cielo y donde moría cada tarde el sol devorado por las sombras e impotente para vencerlas después de su carrera olímpica por el firmamento. Allí se encontraba el paso por el que Ulises había bajado al Hades infernal. Posteriormente estuvo en medio del Atlántico, donde los hombres del medioevo decían que se abría la catarata que precipitaba en el abismo a los que osaban alejarse de las costas seguras, donde habían muerto sin que se volviera a saber de ellos todos los que habían tenido la osadía de querer saber y de creer que podían enfrentarse al caos.

En nuestros días, también nuestros relatos mitológicos, que emergen en el cine y en la literatura, hablan de unos límites donde el hombre arriesga todo su ser, de ese punto en que la ciencia y la técnica hacen frontera con la moral y la religión, y que la más conocida de nuestras epopeyas, *La guerra de las Galaxias*, denomina el reverso tenebroso de la fuerza.

La geografía y la cosmología de cada época dibujan siempre sobre sus cartas los lugares donde la tierra se une con el cielo y con el infierno. El cielo es la suprema felicidad prometida y esperada, y el infierno la inversión de todo lo noble y bueno en su más pavoroso contrario. Las fronteras son en sus inicios, y siempre, fronteras culturales. Posteriormente es cuando se constituyen como fronteras geográficas, cuando los sistemas administrativos organizan la vida social según las decisiones políticas.

NACIMIENTO DE LOS ESTADOS Y LAS FRONTERAS GEOGRÁFICAS, POLÍTICAS Y METAFÍSICAS

El humanismo es la concepción del hombre propia de la cultura occidental, y desde su inicial formulación ha estado esencialmente vinculada al lenguaje primero, y al territorio después. Se inicia propiamente a partir del momento en que el hombre se define, por referencia al lenguaje, como animal que tiene lenguaje, *Zoón échon lógon, animal rationalis*, animal racional. Como ya se ha indicado, es por referencia a esta definición como se crea el vocablo « bárbaro », que designa precisamente a los que no saben hablar y más bien balbucean, ba-ba-ba (García Gual, 2000).

En la época heroica, feudal, el ideal humano no se cifra en el dominio del lenguaje, sino en la fuerza física y en el valor. Ese es el héroe que ensalza Homero y el que canta Píndaro, y ese héroe puede medirse con cualquier forastero sin que se ponga en duda la igualdad de ambos. Ulises compite con los feacios en las mismas condiciones que con los pretendientes en lo que se refiere a igualdad de “especie”, porque en la época homérica los hombres todavía no son “animales racionales”, sino que son los que “suplican a los dioses y comen pan de trigo” (Choza, P. y Choza, J., 1996). Correlativamente, todavía no hay “bárbaros”, todavía no hay “subespecies” inferiores a los hombres en cuanto que no saben hablar. De hecho, en el mundo homérico no se encuentra la palabra “bárbaro” y, en consonancia con ello, tampoco hay fronteras.

Pero cuando comienza el humanismo, la historia de la cultura occidental, y el hombre se define por el lenguaje, entonces empieza a haber semi-hombres o casi hombres, definidos así desde el punto de vista político y ético, y cuyo estatuto metafísico resulta problemático porque entonces las fronteras metafísicas están empezando a ser más netas que las geográficas y sociales, y más “fiables”. Así, Aristóteles establece una gradación de lo humano que va desde los bárbaros y esclavos (los esclavos son los bárbaros hechos prisioneros en guerra o en incursiones piratas) en la posición más lejana, pasando por los niños, que son hombres en potencia, las mujeres, que son “varones frustrados”, los campesinos y artesanos, hasta, finalmente, los hombres libres, que son los que “hablan”, es decir, los que toman los acuerdos sobre el gobierno de la ciudad, la *polis*.

Dentro del contexto sociocultural de la Grecia clásica es donde Aristóteles hace su propuesta de humanismo, como despliegue de la tópica de la *humanitas* dentro de la *polis* desde el punto de vista ético educativo. Con ello no hace sino recoger reflexivamente lo que vive la sociedad ateniense, y en general griega, y elaborarlo de un modo sistemático, y con ello sistematiza los valores éticos que tienen vigencia en su mundo. Hay una cierta correspondencia entre la tópica sociológica y política de la *humanitas*, tal como aparece en la Política, y tal como aparece en la Ética a Nicómaco, pero no es el momento de abundar en el tema¹.

En la historia de nuestra cultura, la propuesta siguiente a la griega es la de Roma. En ella es relevante el hecho de que Cicerón utilice la expresión “el género humano”, frente a Aristóteles, que utiliza la expresión “todos los hombres”. Indica que el romano tiene una idea de la unidad de la familia o de la estirpe humana, que el griego no tenía. Por eso, “el ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos con sus palabras, difícilmente pueden inculcar a unos pocos, debe ser más estimado que los maestros que enseñan tales cosas”². Pero entonces a eso ya no se le llama “paideia”, “pedagogía” ni “educación”. Ahora a ese proceso se le llama “civilización” o sencillamente “humanización”, al contenido y a las formas que se inventan y transmiten en su recorrido se le llama “humanismo”, y al ideal que se pretende alcanzar “humanitas”. De este modo, en la perspectiva de Cicerón la “paideia” griega sufre algunas transformaciones relevantes. No es la enseñanza por la que se conduce a la excelencia a los varones nacidos libres, sino que es el proceso de la historia de Roma desde Rómulo y Numa hasta Julio César y el propio Cicerón, y a lo largo del cual un grupo de salvajes es conducido hasta la forma más alta de civilización. Pero además, también a lo largo de ese proceso, todo el género humano es humanizado por el procedimiento de ser romanizado.

Grecia no tuvo una legitimación tan alta para la constitución de su imperio marítimo, porque no tenía la idea de la unidad del género humano ni, por tanto, el ideal de una meta única para todos los hombres. Por eso helenizar, aunque era la cúspide de lo humano, no era una cúspide exigida por la naturaleza de todos los grupos sociales, ni un deber moral vinculante para los atenienses, como sí lo fue para Roma. Inicialmente el *ius civile*, el derecho de los ciudadanos romanos, no era el que debía reconocerse a los demás hombres, a los que se les reconocía su derecho propio, el *ius gentium*, pero a partir de la época imperial ambos convergieron hasta constituir uno y el mismo derecho. Desde esta perspectiva, en la constitución de su imperio como único y universal, Roma alcanza, por primera y única vez en la historia, la congregación de todos los hombres bajo un mismo derecho y una misma lengua, y, correlativamente, la abolición de todas las fronteras. Algo que solo vuelve a intentarse en cierta manera, o sea programáticamente, con la Declaración de Derechos Humanos de 1948.

Pero ya en otros territorios ajenos al imperio se han producido otras escisiones y han surgido otras fronteras, que vendrán a reproducirse dentro de él, y en la reconstrucción del mundo subsiguiente a la disolución del imperio. En Oriente Medio, y más del mil años antes de que Grecia y Roma empezaran a existir, se produce la gran escisión entre los hijos de Abraham: Ismael, hijo de Agar, e Isaac, hijo de Sara, que da lugar por una parte a los ismaelitas o agarenos, o sea, los pueblos de cultura islámica, y los israelitas hijos de Isaac. Los primeros siempre conservaron memoria de su origen abrahámico y de sus vínculos con los descendientes de Isaac, mientras los segundos no, es decir, “Israel olvidó a Ismael” (Lauth, 2004). La otra gran escisión que se produce dentro del mundo

israelita es la de los seguidores de Jesús, la de quienes le consideran como el Cristo. A su vez, una parte de los cristianos se despliega por el mundo romano y, sobre las ruinas del imperio, constituye el cristianismo como religión de la cultura occidental y de la naciente Europa, y como religión que a su vez se olvida de los hijos de Ismael y de las otras ramas de cristianismo no paulinas.

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo paulino, que reproduce la dicotomía griego-bárbaro y romano-gentil en la forma de la dicotomía fiel-infiel. La plenitud de lo humano se sigue encontrando igual que antes en la participación en lo divino, pero ahora en lo divino hay una peculiar exigencia de llevar a todos los infieles a esa plenitud, exigencia que se denomina salvación o redención, lo cual no se había dado en Grecia, y se había esbozado en Roma con un sentido más bien civil que religioso, y, por eso, menos perentorio y menos vinculante.

El nacimiento de Europa, y la consolidación de la cultura occidental, es la creación de otras nuevas fronteras. Al este de Roma, en Constantinopla, están los herejes (los que pervierten la fe), al sur, en África y Oriente Medio, los infieles (los hijos de Ismael), dentro de Europa, pero con un estatuto jurídico diferente del de los súbditos, están los pérfidos judíos (los que rechazaron la fe), y al oeste, en América, los paganos (los que nunca supieron nada de la verdadera fe)³. Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esfuerzan por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas eran las más relevantes. Así, en la polémica del siglo XVI entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el carácter “humano” y “personal” de los indios americanos, el punto de referencia es la metafísica: si los indios son personas ontológicamente, entonces tienen un derecho de propiedad como los demás fieles, pero no si no son “personas” (Ginés de Sepúlveda, 1987) .

Para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después (Marin, 1997), ni tantas implicaciones jurídico-políticas, pero a partir del siglo XVI empezaron a tenerlas. Porque entonces es cuando comienzan a constituirse de un modo férreo las fronteras espaciales, territoriales. Precisamente en el momento en que emergen nuevas fronteras lingüísticas con el nacimiento de las lenguas modernas europeas, y nuevas fronteras religiosas, con la fragmentación del cristianismo paulino resultante del cisma de occidente. Las fronteras religiosas y lingüísticas, que como observa Maquiavelo constituyen las determinaciones más fuertes de la identidad de los grupos sociales, y que ya habían existido desde la más remota antigüedad, se reforzaron con fronteras geográficas, territoriales y administrativas, cosa que no había ocurrido antes. Ahora los límites entre lo humano, lo divino y lo satánico, entre lo real y lo irreal, entre lo bueno y lo malo, entre lo posible y lo imposible, entre lo sucio y lo limpio, se levantan como demarcaciones territoriales. Ahora los dioses y los demonios, luchan entre sí con saña.

Las fronteras entre el imperio otomano y el de los Habsburgo y, en general, entre el cristianismo y el islam, son también unas fronteras que producen divergencias y bifurcaciones en los caminos de la ciencia, el derecho, las diversas técnicas, etc., entre Europa y el resto del mundo. Por su parte, dentro de Europa, con el nacimiento del Estado moderno, es cuando se produce el cambio de la jurisdicción personal, característica del medievo, a la jurisdicción territorial. La máxima consolidación de las fronteras que conoce la historia de Occidente, y en general la historia, tiene lugar en la paz de Westfalia de 1648, con su aplicación del antiguo principio *cuius regis eius religio* (“según la religión del rey, así la de los súbditos”), y con el establecimiento del principio de no ingerencia en los asuntos internos de cada país. Dicho principio se mantiene con la excepción, en 1999, de la intervención militar de los Estados Unidos en Kosovo, con la aprobación moral de la comunidad internacional y de Kofi Annan para evitar el genocidio de los musulmanes de aquel territorio.

La modernidad es el gran periodo de las fronteras en la historia de la cultura occidental, porque el Estado moderno se constituye y se desarrolla sobre un sentido muy rígido de ellas, y la modernidad en general también. Tanto es así que crea también unas fronteras temporales completamente impenetrables.

FRONTERAS TEMPORALES E IDENTIDADES MODERNAS

La determinación espacial de “Europa” coincide con la determinación temporal “Modernidad”, de manera que ambos términos se constituyen como solidarios en virtud de la rigidez de las fronteras espaciales y temporales que se establecen en el siglo XV y XVI. Con el nacimiento de la modernidad tiene lugar, también, la construcción de una gigantesca frontera temporal, que es la consolidación de la categoría “Renacimiento”, como una especie de telón de acero hacia tiempos anteriores. La modernidad marca también el comienzo de la “edad oscura” islámica, el periodo de decadencia después del esplendor de los califatos de Bagdad y Córdoba durante el medievo. La islamización de Asia y la cristianización de América a partir del siglo XV, en cierta medida, es percibida desde Occidente como estancamiento económico, científico, técnico y cultural del Asia budista y confuciana, y del Asia islamizada, y como desarrollo económico y cultural de la América cristianizada. Por eso puede decirse que hay una racionalidad moderna, o sea, europea, una racionalidad islámica y una racionalidad judía (De Garay, en prensa), y, correlativamente, puede pensarse que la religión europea-occidental, la religión islámica y la religión judía, son más comunicables culturalmente que religiosamente.

Las identidades culturales modernas contrastan fuertemente con las identidades antiguas. Sus factores constituyentes son más débiles, y por eso necesitan reforzarse más. Las identidades paleolíticas venían determinadas por la lengua y la religión, es decir, por el tótem, que determina la incardinación familiar y tribal. Las neolíticas y medievales, por los mismos factores y además por la organización política y la localidad, pero no por el país como territorio. En ese contexto, la identidad individual venía determinada genealógicamente y localmente, según el modelo romano del *prenomem, nomen y cognomen*, es decir, nombre, primer apellido, que denota la filiación, y segundo apellido, que denota la localidad, como Gonzalo Fernández de Córdoba, es decir, Gonzalo, hijo de Fernando, de la localidad de Córdoba.

La frontera temporal que la modernidad establece respecto del pasado es correlativa del cambio a una mayor relevancia de la jurisdicción territorial, frente al papel más determinante de la jurisdicción personal en épocas precedentes, y de la constitución del modelo antropológico del *self made man*, del hombre que es hijo de sus obras, como el fraile mendicante que vive de lo que obtiene con su actividad de predicador (la limosna), como Don Quijote o como el sujeto cartesiano (Marín, 1997). En la modernidad el hombre nuevo no se quiere definir por nada del pasado, y empieza de nuevo no solo su lengua, sino también la religión, que entonces es retrotraída al origen por los diferentes reformadores y contrarreformadores. Y precisamente una identidad nueva, en proceso de constitución y de autoafirmación, es lo suficientemente débil como para sentir la discrepancia y las diferencias permanentes como amenazas. La amenaza de la identidad es fuente de violencia en la modernidad con una virulencia muy intensa porque entonces la identidad es más débil y depende casi exclusivamente de los actos del individuo.

Las identidades nacionales y religiosas se fijan con la paz de Westfalia, pero eso no significa la consolidación de las identidades grupales e individuales, pues las matanzas entre católicos y protestantes se extienden en Francia a lo largo del siglo XVIII y, posteriormente, la lucha revolucionaria por la imposición del modelo del *self made man* se mantiene entrado el siglo XIX (Grimaldi, 2000). Cuando la identidad individual y colectiva corta sus vínculos con el pasado y empieza desde cero, la religión o la ideología política, a veces identificadas o superpuestas, aparecen como el más importante de los factores identitarios. No es que eso solo explique fenómenos como el de la noche de San Bartolomé, el terror de la Revolución francesa, las guerras carlistas en España o las matanzas en los Balcanes a finales del siglo XX, pero sí que representa una clave decisiva.

Las bifurcaciones y divergencias entre la cultura occidental y las restantes a partir de la frontera temporal del Renacimiento, da lugar a otro tipo de fronteras temporales, señaladas por Hegel en primer lugar y más tarde por Bloch, y que consiste en la no contemporaneidad de los grupos que viven al mismo tiempo en un mismo o en diferente territorio. Este era, según Hegel, el caso de los españoles que rechazaron a José Bonaparte y la constitución liberal que les proponía, porque España y los españoles no estaban

todavía maduros para una organización social como las que los franceses les proponían, es decir, porque la España y los españoles de 1802 no eran contemporáneos de Francia y los franceses de ese mismo tiempo.

Obviamente, el tiempo objetivo, el que se fija en cifras numéricas a partir de un punto cero, es el tiempo de una subjetividad colectiva, que determina el punto de partida y las unidades de medida, y el tiempo de las subjetividades colectivas, como el de las subjetividades individuales, varía mucho de unas a otras.

Después de haber establecido las barreras temporales del Renacimiento y de la no-contemporaneidad, la modernidad europea ideó un procedimiento para unificar mediante una clave temporal, las culturas de las agrupaciones sociales separadas por fronteras diversas. El procedimiento consistió en reducir los binomios lejos/cerca, inmorales/virtuosos, salvajes/civilizados, ellos/nosotros, al binomio antes/después, y en darle el nombre de evolución. Ellos, están lejos y son salvajes e inmorales, como éramos nosotros antes, pero con el paso del tiempo, llegarán a ser como nosotros somos ahora. Nosotros somos su después, su futuro, y significamos el progreso. Aunque la postmodernidad ha cancelado buena parte de las suposiciones del evolucionismo cultural, no por eso deja de tener sentido hablar de la no contemporaneidad de los contemporáneos, como hace Bloch, e incluso en el sentido en que lo hacía Hegel. Cuando a finales del siglo XX Argelia rechazó, mediante referéndum, la Constitución democrática que el Gobierno le proponía, su situación podría describirse con las mismas palabras con que Hegel describía la de los españoles de comienzos del XIX. En la técnica, en la ciencia, en el derecho y en la administración cabe hablar de progreso, y en ese sentido hay barreras temporales entre unas culturas y otras, hay unas culturas más atrasadas que otras.

Por otra parte, hay dimensiones de la ciencia y la técnica, del derecho y la administración, no susceptibles de seriación temporal en un sentido unidireccional progresivo, y en relación con ellas, la incomunicabilidad entre las culturas es mucho más intensa que la producida por fronteras espaciales y las temporales, y es la de la heterogeneidad. En cierto modo, los elementos separados por una barrera espacial o por una barrera temporal, pertenecen al mismo género, y por lo tanto tienen mucho en común. Los países están separados por unas fronteras que delimitan una nación de otra, pero las dos son naciones, las dos tienen estados, las dos pueden tener representación en la ONU, etc. Las barreras temporales señalan que los países más desarrollados y los menos tienen en común una misma línea histórica, pero eso significa que comparten una trayectoria tecnológica y científica, jurídica o administrativa, y eso ya indica la pertenencia a una clase común.

Pero ese no es el caso cuando se trata de grupos formados por indios, mineros, mujeres, homosexuales y terroristas, por ejemplo, y las sociedades postmodernas están formadas cada vez más por agrupaciones de tipos heterogéneos que escapan y sobrepasan a las administraciones de los estados. Entre estos grupos se da un tipo de barreras y de nudos de comunicación que son los que más estudio requieren en la sociedad del siglo XXI.

LA ADMINISTRACIÓN: BARRERAS Y NUDOS PÚBLICOS

En cierta ocasión John von Neumann, creador de la teoría de juegos entre otras aportaciones, declaró que había podido desarrollar esa investigación y publicar su *Theory of games and economic behavior* ('Teoría de juegos y comportamiento económico'), junto a Oskar Morgenstern, en 1944, gracias a que estaba colaborando con la IBM y trabajando en sus laboratorios, porque si hubiera estado solamente en la Universidad (en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton University, que es donde estaba) no hubiera podido. Y no hubiera podido –continuaba– porque la delimitación administrativa de las disciplinas y los departamentos de investigación hace muy difícil, y a veces imposible, tomar elementos de la investigación y de los investigadores de otros departamentos para desarrollar los propios estudios. Si esa afirmación la hace un profesor de una universidad americana y, más en concreto, del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton University, un profesor europeo la puede elevar al cubo. La organización de cualquier tipo de actividad, y la creación de los sistemas de administración, despliega capilarmente las potencialidades humanas y las especializa en aras de una eficacia imprescindible para el funcionamiento de las sociedades modernas. Como es sabido, el análisis de la génesis, desarrollo e implicaciones de la burocracia es la gran aportación de Max Weber a la sociología, y como él mismo señalara, el proceso se despliega en los mismos términos para la administración pública, el ejército, la iglesia, la empresa capitalista y el mundo académico (Weber, 2004).

Pues bien, dentro de cada uno de esos ámbitos, la burocracia genera barreras insalvables a la vez que crea unos nudos de comunicación, a los que se le puede dar el nombre de públicos en la medida en que pertenecen a entidades con existencia oficialmente reconocida. Las barreras vienen dadas simplemente por las diferencias de ámbitos y, en su caso, de fueros, y los nudos de comunicación vienen dados mediante entidades e instituciones que comunican a esos ámbitos entre sí, como los sindicatos, las nunciaturas, los consejos sociales de los centros académicos, los consejos de administración de las empresas, etc. Por otra parte, los ámbitos oficiales sancionados por la administración, son reforzados en sus fronteras por elaboraciones culturales que desde los ámbitos académicos, artísticos, deportivos, etc., van invadiendo el lenguaje ordinario y conformando el sentido común, hasta construir nuevas fronteras culturales particularmente espesas. Esas fronteras mentales son las que separan a unos grupos humanos de los "otros", siendo los "otros" los orientales, los negros, los inmigrantes, las mujeres, los homosexuales, los malhechores, las masas, etc. El mundo académico, desde Foucault a Said y a Elias ha levantado acta de la constitución y la fuerza de tales fronteras⁴.

La proliferación, a lo largo del siglo XX, de entidades oficiales a la que los individuos pertenecen, ha dado lugar a que la vinculación del individuo a la administración estatal

sea poco determinante de sus actividades y de su identidad, y se haya producido una “deslocalización” de la actividad y la identidad individual. La coexistencia en espacios geográficos comunes, y en espacios sociológicos heterogéneos, de diferentes agrupaciones de individuos y de diferentes grupos culturales, genera un tipo de barreras y un tipo de comunicaciones entre ellos, que unas veces da lugar a conflictos y otras a la constitución de comunidades prósperas.

En el ámbito religioso, la unidad de un espacio físico común a espacios sociológicos heterogéneos, induce a un diálogo interreligioso o a un ecumenismo pacífico, unas veces, y a nuevos conflictos de religión, otras⁵. En el ámbito civil, igualmente se dan situaciones de marginación o comunidades multiculturales verdaderamente ejemplares⁶. Además, el hecho de que las agrupaciones de individuos y el hecho de que las instituciones en las que se incardinan, como las iglesias, las empresas, las universidades, etc., tengan un carácter cada vez más supranacional, da lugar a que el principio de territorialidad con el que se inaugura la modernidad, el Estado moderno y la nación moderna, entre en fase de obsolescencia. No es que se produzca una “deslocalización” de las empresas, del ejército o de la banca, es que el principio moderno de territorialidad nacional va perdiendo vigencia paulatinamente.

En este sentido, la Unión Europea de los 27 países en el siglo XXI empieza a tener más semejanzas con la Europa prerrenacentista y preestatal que con la Europa moderna, y quizá más aún con las poblaciones preimperiales anteriores al segundo milenio a.C. Siguiendo esta línea, los modelos americano, francés y británico de organización y gestión de la pluralidad cultural, son formulas de utilidad y eficacia diversa a la hora de gestionar la relación entre las culturas existentes en un territorio unificado bajo una misma administración estatal. Pero la diversidad y la dinámica de esas culturas otras veces hace saltar la unidad administrativa estatal, como ocurrió en la última década del siglo XX con la URSS, Yugoslavia y Checoslovaquia, y en la primera del siglo XXI con Bélgica. En esta perspectiva la dinámica de la vida da lugar a la emergencia de nuevos campos de conocimiento como es el Derecho administrativo global, que se ocupa de las numerosas organizaciones supraestatales que regulan la actividad de entidades e individuos de diferentes localizaciones nacionales (Barnés, 2006).

El nuevo derecho administrativo estudia los cauces para regular relaciones globales entre grupos que no quedan suficientemente determinados por su localización nacional, y cuyas relaciones tampoco pertenecen al ámbito de las llamadas relaciones internacionales. Pero a pesar de que intenta la más fluida comunicación posible entre los individuos y los sistemas administrativos estatales y supraestatales, y a pesar de que intenta superar las formas antiguas de organización piramidal mediante las formas de organización reticular, por una parte, no siempre puede lograrlo, y, por otra, también genera barreras que oficialmente no pueden ser salvadas cuando sería conveniente hacerlo. Por eso se da también una proliferación de barreras y nudos privados dentro del ámbito general de las redes.

LAS REDES: BARRERAS Y NUDOS PRIVADOS

Si el derecho administrativo global puede hacerse cargo de las barreras y nudos de comunicación oficiales, y la historia cultural tanto de los oficiales como de los privados, la antropología cultural, y más específicamente la antropología urbana, se ocupa de las agrupaciones que no tienen ningún carácter oficial ni público, y que vertebran la sociedad del siglo XXI, mayoritariamente urbana, mediante esos canales de comunicación y de circulación de bienes y servicios, también con importantes funciones identitarias, que son las redes. Las redes son las bandas urbanas de jóvenes latinos o europeos, las organizaciones de chinos y senegaleses que se ocupan de acoger a los inmigrantes, las ONG de la más variada índole, los traficantes de droga, de blancas o de inmigrantes que carecen de redes propias. Pero también son redes los clubes de fútbol o de filatelia, los amigos del Seat 600, o los de los dólmenes, los apóstoles del magnesio o los del yoga.

Las redes están incomunicadas entre sí. Por supuesto, las conocen las ONG, el Ministerio del Interior, etc., pero están incomunicadas. Constituyen universos culturales incomunicados por unas fronteras más impenetrables que las nacionales, y que es la heterogeneidad. Pero dentro de las redes hay sistemas de comunicación incontrolables: un gay puede ser del club del 600 y apóstol del magnesio, y, desde esta perspectiva, cada individuo es un nudo de comunicación⁷. Con todo, hay individuos que son nudos más poderosos que otros, hay individuos *networking*, que son ellos mismos nudos de comunicaciones y profesionales de las conexiones, y otros muchos, la gran mayoría, que no tienen conciencia del potencial comunicativo de su interconexión y constituyen nudos sordos y ciegos, o nudos desactivados.

Los individuos con conciencia de su carácter nodal operan traspasando continuamente fronteras, o salvando el abismo de heterogeneidad que hay entre mundos incomunicados, tanto privados como públicos y, oficialmente, tanto en niveles cotidianos y domésticos, como en misiones oficiales de representación. Y tanto ellos como los que no tienen conciencia de su carácter nodal están continuamente expuestos a unas crisis de identidad que se salva reconstruyendo la esencia humana en unos niveles inéditos, es decir, reelaborando práctica y teóricamente unos modelos de humanismo que se consolidan precariamente.

Si de nuevo Estrabón hiciera su periplo sobre ese territorio, que describe como extendido en forma de piel de toro, y con el enfoque propio de un geógrafo buscara dónde y cómo vive la gente, no adoptaría el criterio antiguo de dividir el espacio según los ríos y los valles separados por cordilleras, sino según los modos de vivir de los diferentes grupos humanos, lo cual ahora no se determina de modo relevante en términos de ríos valles y montes. Podría decir que en una zona de esa piel de toro, que los lugareños denominan Madrid, hay: 1) especuladores, 2) madridistas, 3) sudacas, 4) mujeres, 5) aragoneses, 6) homosexuales, 7) pobres, 8) mayores de 65 años, 9) que se enfadan mucho

cuando conducen, 10) macarras, 11) personas normales, 12) diabéticos, 13) funcionarios, 14) que no los quieren en ninguna parte, 15) inclasificables, etc.

Como expuse en otro lugar (Choza, 2002), cada individuo vive en una pluralidad de escenarios sociales que comparten un espacio físico común. Esos escenarios pueden no estar relacionados entre sí y en cada uno puede representar a un personaje diferente. Los autores de esos papeles pueden ser, con diferente grado de participación, el individuo mismo, los símbolos que forman el campo de fuerzas escénico. Y esta nueva situación plantea nuevos problemas a las representaciones del sí mismo: cuál de los personajes concuerda mejor con el actor, independientemente del autor que los haya generado, qué posibilidades y qué necesidades hay de unificación de los diferentes personajes, qué tipo de experiencia de sí mismo, de su ser, y qué modos de nombrarse a sí mismo, de autoidentificación, tiene el actor en esa refracción múltiple de su existencia, y otros de no menor relevancia (Berger y Luckmann, 1979).

Pues, en efecto, a lo largo del día y de la semana un hombre puede vivir como padre de familia cuando desayuna, como empleado de banca en su ocupación habitual, como experto del billar o del póquer en el café, como profesor de contabilidad en una academia, como comprometido socialista algunas tardes, como católico activo en la parroquia otras, como bético fervoroso algunos fines de semana, como cultivador de lechugas y tomates en su trozo de campo algunos otros, como diabético permanentemente, como marido celoso con frecuencia, etc. Todo eso en el caso de un individuo socialmente integrado, en el supuesto de que se mantenga constante la definición y la realidad jurídica y sociológica de lo que actualmente se denomina “empleo”, en el supuesto de que la movilidad laboral o el desempleo no le fueren a cambiar el repertorio de personajes que desempeña cada varios años, en el supuesto de que no cambie de cónyuge una o más veces en su vida y en el de que no cambie de padres o de hijos otras tantas. A su vez, una mujer puede tener un repertorio de papeles todavía más heterogéneos y más numerosos, y el conjunto de todas las mujeres puede ser igual de determinante que los hombres en la interpretación pública de la realidad.

Esos papeles pueden no ser contradictorios, sino simplemente heterogéneos, o bien ser culturalmente opuestos entre sí, y pueden ser estables durante largos periodos de la vida o cambiantes. En el caso de que la velocidad de alteración de esas panoplias de papeles supere un determinado umbral, que ciertamente en el paleolítico y en el neolítico era más bajo que en la posmodernidad, las categorías de sustancia, causa y tiempo interno pueden dejar de ser adecuadas para codificar la subjetividad humana y la dinámica social, y pasar a serlo más otras como las de función, juego o sistema.

La comunicación entre los individuos de distintos grupos se establece en base al conjunto de conocimientos que se denomina sentido común, pero ese sentido común es una tópica sometida a una creciente velocidad de cambio. “Para vivir en esos suburbios llamados física, o islam, o derecho, o música o socialismo, uno debe cumplir con ciertos requisitos específicos, pues no todas las viviendas tienen la misma majestuosidad. Pero

para vivir en ese semi-suburbio llamado sentido común, donde las cosas están *sans façon*, uno sólo necesita poseer una conciencia lógica y práctica, como dice la vieja frase, a pesar de que esas respetables virtudes queden definidas en la ciudad particular del pensamiento y del lenguaje de la que uno es ciudadano” (Geertz, 1994).

El ser humano posmoderno, postneolítico o postaxial no puede seguir comprendiéndose a sí mismo según la unidad y linealidad de las categorías de sustancia y causa, porque cada cultura tiene un tiempo interno diferente, porque cada una tiene su propio futuro y ya no sabemos quién es contemporáneo de quién. Todas las tribus no van en el mismo barco (Sloterdijk, 1994). La diferencia entre comportamiento bueno y malo, que permitía en el planteamiento de Aristóteles alcanzar la unidad consigo mismo, ha dejado paso a una pluralidad de dimensiones heterogéneas de una misma biografía individual cuya integración no es simplemente asunto de la praxis ética. Por otra parte, la diferencia entre burgueses y proletarios, cuya superación daba lugar en el planteamiento de Marx a la unidad de la sociedad consigo misma, ha dejado paso a una pluralidad formada por mujeres, inmigrantes, homosexuales, pensionistas, etc., cuya integración tampoco es asunto del proceso dialéctico de supresión de clases sociales.

No se trata de que el individuo no tenga que construir su biografía, ni de que esa construcción no tenga carácter ético, sino de que el modo de construirla ha de hacerse cargo unitariamente de papeles heterogéneos y distantes, y de que la ética que entra en juego no es una sino múltiple⁸. Por otra parte, tampoco se trata de que la aspiración a superar las alienaciones no siga siendo un objetivo, o que el esquema marxista no sea aplicable a las alienaciones de algunos grupos⁹, sino de que la heterogeneidad de grupos y sus alienaciones respectivas no puede ser resuelta en su conjunto según el esquema dialéctico. La imposibilidad de hacerse cargo de los problemas nuevos con el sistema categorial antiguo es lo que se vivencia como quiebra de la modernidad y advenimiento de la era postaxial. Ello se expresa en la novela de Joyce y Kafka, en el teatro de Pirandello o en la poesía de Pessoa y Rilke (Choza, 1991), elaboradas mientras el pensamiento filosófico tematizaba el mismo fenómeno en las obras de Weber, Husserl, Jaspers y Heidegger y Adorno y Horkheimer. Y, posteriormente, la imposibilidad de proseguir el esquema dialéctico, en el que se habían integrado esquemas freudianos y estructuralistas, es lo que se ha vivenciado no menos aguda y dolorosamente y se ha expresado no menos brillantemente en el pensamiento postestructuralista y posmoderno.

Las redes constituyen una auténtica maraña en la que los individuos y los grupos luchan por constituirse, identificarse y sobrevivir, atravesando fronteras e integrando en ellos mismos elementos y factores que pertenecen a ámbitos heterogéneos. Las identidades colectivas y las individuales requieren, en no pocos casos, y en no pocos niveles, redefinición, y, correlativamente también lo requieren las fronteras, pero a su vez, esas fronteras es preciso que sean sumamente porosas y transitables para no destruir a los individuos, a las familias (cualesquiera que sean los modelos a los que respondan) y a los grupos. La mirada cosmopolita y la voluntad de fronteras abordan, en último término, la tarea de definir un nuevo humanismo, de

establecer quiénes somos humanos y cuántos lo somos, en qué consiste serlo y qué medios se proveen para que todos los miembros de la especie lo alcancen.

Hay al menos dos niveles que requieren una atención de la máxima urgencia. El nivel estatal, en el que, mediante la ciudadanía, se garantizan y tutelan los derechos humanos para todos los individuos situados en un territorio, y el nivel doméstico, en el que, mediante la comunicación íntima se garantiza y se tutela la convivencia en la que los seres humanos se constituyen mediante los vínculos de certidumbre, confianza y dependencia. De la ciudadanía se ocupan los estados, como se señala en otros artículos, según pautas que han de ser renovadas respecto de las usadas en la modernidad; y de la intimidad doméstica se ocupan los propios individuos en las agrupaciones más elementales, familiares, flanqueados por redes privadas y redes públicas como empresas, municipios, iglesias, etc., también renovadas respecto de las provenientes de la modernidad.

De la consistencia y de la flexibilidad de esas fronteras depende que el hombre quede destruido, o que se logre la realización práctica y la formulación teórica de un nuevo humanismo.

Notas

1. Dicha correspondencia puede interpretarse como una herencia de la sociología organicista de Platón, lo que tiene su relevancia para un estudio del humanismo, pero que ahora nos apartaría de la línea argumental de este estudio.
2. Cicerón. *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984. P. 37.
3. Para una panorámica de la discriminación de los judíos en el medievo véase Choza, J. y Wolny, W. (2000). Para una perspectiva de la fusión de cristianismo y paganismo durante la colonización española de América, véase Peire, Jaime (en prensa).
4. Véase Foucault, M (2000); Said, Edward (1990) y Elías, Norbert (1988).
5. Sobre los conflictos, me parece muy importante tener en cuenta, entre tantos trabajos excepcionales como hay, las obras de Berger, P. (1974) y Kepel, G.(1991). Sobre la reconciliación o unificación, las de Lauth, R. (2004 y 2005).
6. Es el caso de Cerritos, una población de Orage County, al sur de Los Angeles, véase "Where the grass is greener". *The Economist* (18-24 agosto 2007). P. 39.
7. Sobre las características y funcionamiento de las redes, véase Cucó Giner, J. (2004).
8. Así lo pone de manifiesto Charles Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996, pero lo hace suponiendo que dicha construcción es un asunto básicamente ético, lo cual implica un cierto reduccionismo que no se atenúa por el hecho de que conciba la ética englobando en ella tanto la filosofía de la religión como la antropología filosófica, porque eso a su vez lleva consigo una pérdida de la especificidad de ambas áreas de conocimiento y de realidad, es decir, lleva consigo un reduccionismo más.
9. En concreto, al de las mujeres, véase Valcárcel, Amelia (1991).

Referencias bibliográficas

- BARNÉS, Javier (ed.) *Innovación y Reforma en el Derecho Administrativo*. Sevilla: Editorial Derecho Global, 2006.
- BERGER, Peter. *The homeless mind. Modernization and consciousness*. New Cork: Vintage Books, 1974.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979. P. 216-227.
- CICERÓN. *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984.
- CHOZA, Jacinto. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991.
- CHOZA, Jacinto. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. P. 175 y ss.
- CHOZA, Jacinto y CHOZA, Pilar. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.
- CHOZA, Jacinto y WOLNY, Witold. *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*. Sevilla: CEU, 2000.
- CUCÓ GINER, Josepa. *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel, 2004.
- DE GARAY, Jesús. "Aristóteles, punto de encuentro y desencuentro entre las tres culturas". En: CHOZA, Jacinto y DE GARAY, Jesús. *La escisión de las Tres Culturas*. En prensa.
- ELÍAS, Norbert. *El proceso de civilización*. Madrid: FCE, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- GARCÍA GUAL, Carlos. "Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego". En: *Identidad humana y fin del milenio*. Actas del III Congreso Internacional de Antropología filosófica, Barcelona, 1998. Sevilla: Thémata, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994. P. 114.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza, 1987.
- GRIMALDI, Nicolas. "Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración". En: CHOZA, J. y WOLNY, Witold. *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*. Sevilla: CEU, 2000.
- KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya, 1991.
- LAUTH, Reinhard. *Abraham y sus hijos. El problemas del Islam*. Cabrls (Barcelona): Prohom Edicions, 2004.
- *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*. Cabrls (Barcelona): Prohom Edicions, 2005.
- MARIN, Higinio. *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Iberoamericana, 1997. Cap. 1: "Humanismo aristocrático".
- PEIRE, Jaime. "La poética cultural de las culturas indígenas: lectura de textos indígenas del siglo XVI y principios del XVII". En: CHOZA, L. y DE GARAY, J. *La escisión de las Tres Culturas*, en prensa.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. El Escorial: Ed. Libertarias-Prodhuji, 1990.
- SLOTERDIJK, Peter. *En el mismo barco. Ensayo de hiperpolítica* (tr. de Manuel Fontán). Madrid: Siruela, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- VALCÁRCEL, Amelia. *Sexo y Filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: FCE, 2004. P. 716 y ss.