

A L B E R T C H I L L Ó N

La
**condición
ambigua**

DIÁLOGOS CON LLUÍS DUCH

Herder

ALBERT CHILLÓN

LA CONDICIÓN AMBIGUA

DIÁLOGOS CON LLUÍS DUCH

Herder

Diseño de la cubierta: Michel Tofahrn

© 2010, Albert Chillón

© 2010, Herder Editorial, S. L., Barcelona

© 2013, de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3035-0

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Realización ePub: produccioneditorial.com

Herder

www.herdereditorial.com

- *La esperanza consiste en saber; dijo Reb Mendel. Pero no todos sus discípulos estaban de acuerdo con él.*
- *Habría que saber qué sentido das a la palabra «saber», dijo el más antiguo.*
- *Saber es preguntar; respondió Reb Mendel.*
- *¿Qué sacaremos de esas preguntas? ¿Qué sacaremos de todas las respuestas que nos llevarán a plantear otras preguntas, puesto que toda pregunta sólo puede surgir de una respuesta insatisfactoria?, dijo el segundo discípulo.*
- *La promesa de una nueva pregunta, respondió Reb Mendel.*

Edmond Jabès, *El libro de las preguntas*

Índice

Cubierta

Portada

Créditos

Meister Duch

Uno. *Ens fi nitum capax infi niti*

Dos. El animal logomítico

Tres. El retorno de la imaginación

Cuatro. Presente de pasado

Cinco. El altar y la polis

Seis. Presentes ausencias

Siete. La pulsión de poder

Ocho. Intra y extramuros

Nueve. Ineluctable conflicto

Diez. El hallazgo de la antropología

Once. *Homo faber*

Doce. Una educación alemana

Trece. La narración interminable

Catorce. El tiempo recobrado

Quince. El vértigo del presente

Elenco bibliográfico

Notas

Información adicional

Tropecé por primera vez con Lluís Duch un soleado atardecer de otoño de 1995, en pleno paseo de Gràcia barcelonés. Nada sabía de él, y de pronto distinguí su nombre impreso en la cubierta pajiza de *Mite i cultura*, apenas uno entre los incontables libros que atestaban los mostradores de la hoy extinta Librería Francesa. El encuentro ocurrió de improviso, por ese género de azares que las librerías solventes propician. Allí estaba, un discreto volumen en rústica cuya portada y contracubierta prendieron al instante mi interés por el texto y su autor, a tal punto que apoquiné sin tardanza en caja y comencé a leerlo en el mismo tren de cercanías que me devolvió a casa.

Lo que en ese trayecto y durante los siguientes días descubrí ha tenido relevantes consecuencias hasta el instante en que escribo, no sólo en el modo en que entiendo y expreso mi profesión universitaria, sino en el de concebir la vida cívica y la vida a secas. Cumple decirlo a fin de despejar cualesquiera dudas: ésta no es una obra académica en sentido convencional —llámese ensayo, monografía o tratado—, sino ante todo el justo homenaje, a un tiempo crítico y cordial, que un sujeto rinde a otro a quien considera inspirador y maestro. No aludo, entiéndase bien, a un simple investigador solvente y acreditado, celebrado profesor a veces —en el Institut del Teatre, en la Facultad de Teología o en la de Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona— y siempre sugestivo autor de una extensa bibliografía, sino un *magister*, un *meister* en la acepción neta del término. Alguien que, más allá de la sola información y el deseable conocimiento que —en el mejor y no siempre más sólito de los casos— los docentes inducimos en los discentes, busca y problemáticamente encuentra la *sabiduría* tanto con su talante y talento como con su vivo ejemplo, y que en cualquier caso tiende a inspirar a aquellos que se le se allegan.

Soy consciente de que el sustantivo alemán *meister*, antepuesto a un apellido —Meister Eckhart, por ejemplo—, implica un reconocimiento excepcional, sólo reservado a personas insignes de veras. El propio Duch me lo aclaró hace poco, sin barruntar que por mi cabeza rondaba aplicarle tamaño trato a él mismo. Lo hago del todo adrede, pues, a sabiendas de que tan solemne título excede la talla de cacareados pensadores y artistas, pero también de que él lo merece sin abusiva hipérbole. Ya que *meister* no es el erudito que todo lo cita e inventaría, sino el sabio que lo es porque da responsable pábulos a la crítica y la duda, y cultiva el hábito de preguntar sin esperar respuestas finales, sino nuevas preguntas engendradoras y abiertas. Porque *sabe* cuán relativo y finito, cuán equívoco y provisional es el conocimiento que a todos nos es dado acordar, y por ello defiende la pluralidad de visiones, versiones y perspectivas, así como el compromiso con las que el propio juicio declara más justas. Y, a la postre, porque con su ejemplo y palabra —con sus aciertos y yerros, no a su pesar— enseña a pensar al prójimo por su cuenta y riesgo.

Traigo esto a colación para argüir que, tras mucho sopesarlo, he renunciado a elaborar una exégesis metódica sobre el autor, a quien en cambio prefiero presentar de acuerdo con la huella quietiende a dejar en quien lo trata. Éste es, por ende, un libro nacido de la admiración, esa actitud que impele en pos de lo admirado, a imitarlo con juicioso albedrío y no a emularlo servilmente. Y empeñado en suscitar, en quienes no lo conozcan aún, el interés por un pensador que —al menos desde mediados de los noventa— ha ido cobrando notorio prestigio en los cotos académicos e intelectuales. A ello me mueve la persuasión de que su obra está llamada a espolear la reflexión y el debate públicos en una sociedad adormilada por demasiados narcóticos, distracciones y placebos.

Sería imposible lograrlo, sin embargo, si el aquilatado elogio deviniese vulgar hagiografía o ditirambo falto de criterio. No ya sólo debido a que Duch merece el calificativo de *meister* porque se sabe apenas «un hombre de todos los tiempos, con el tiempo de un hombre, igual a todos los hombres», por expresarlo con el preclaro *Juan de Mairena*, sino también porque conocerlo requiere distinguir al individuo que acaso sea de la persona que quiere ser, y ésta, a su vez, de los personajes que sus prójimos armamos sobre él en el cotidiano escenario. Duch sabe, saborea y enseña cuán teatral es el vivir, hasta qué punto la interpretación —en su doble sentido, también hermenéutico— se entrevera con un ser que es humano a fuer de finito, equívoco e indigente.

Toda declaración, enunciado o libro responde, por otra parte, a una intención tácita o abierta, y busca consumir una finalidad, cuando menos. No me duelen prendas en admitir que el diálogo que prosigue pretende incitar la autónoma reflexión del lector, y a la par remover las aguas en un país proclive a estancarlas. Y hacerlo en unos tiempos zarandeados por una crisis que, más allá de la crasa economía, se desborda en múltiples direcciones. El pasado agosto, ambos cofirmamos un artículo de opinión en *La Vanguardia*, «El desahucio de las humanidades», que intentaba dar sintética cuenta de ello y aventurar posibles vías de solución, a las que este libro querría también contribuir con la debida modestia. Me tomo la licencia de reproducirlo al pie de la letra, dado que ahora trato de decir lo que ha poco sostuvimos, y dado que ese artículo es fruto del mismo inacabado coloquio que ahora sustancia *La condición ambigua*:

Muy traída y llevada en los atribulados tiempos que corren, a la palabra «crisis» le está pasando lo que a otras nociones-fetichismo —nación, masa, pueblo, opinión pública, identidad— que el sentido común da alegremente por supuestas, y que sin embargo ciegan mucho más que revelan. Sobre ella se ha tejido un discurso dominante de corte economicista, como si la presente debacle sólo admitiera esa lectura y la opaca jerga para iniciados que arrastra. No resulta corriente, sin embargo, que las reflexiones al uso devanen la madeja de causas cuya coincidencia —en distintos niveles y estratos— ha precipitado una colosal *falla tectónica* que muestra en la economía, en efecto, sus más acuciantes síntomas, pero que en el fondo abarca muy distintas facetas del presente: la política, la educación, la religión, la cultura y ese difuso aunque decisivo ámbito integrado por la ética, los valores y las costumbres. Es, de hecho, la totalidad de los sistemas vigentes lo que da muestras palpables de agotamiento.

Así las cosas, resulta perentorio orientarse en medio de este cafarinaum, por más que las cartografías a mano no sean siempre fiables. Contamos con dos para empezar, *grosso modo*, útiles aunque incompletas. La primera la proponen de consuno el estamento político, las instituciones financieras y los medios de

comunicación, e interpreta la crisis en clave excluyentemente crematística y productiva. Y la segunda, más matizada, procede de las ciencias sociales y subraya algunos asuntos de indudable relieve: la poda de Estado de bienestar y la socialdemocracia; la erosión de las instituciones políticas, económicas y culturales a manos del populismo y la demagogia; el expolio del medio ambiente; el mal uso de los simbolismos religiosos y políticos; la degradación de la educación en instrucción; y, en suma, el arduo ejercicio de la ciudadanía. Es preciso levantar acta, con todo, de que ni unos ni otros diagnósticos bastan para comprender una crisis ubicua cuyas grietas se infiltran y ahíncan por doquier, tanto que es indispensable afinarlos recurriendo a otro de índole humanística, sin el que resulta imposible identificar y curar la dolencia. A sabiendas, eso sí, de que ello implica remar a contracorriente justo cuando las humanidades —uno de los grandes acervos de Occidente, no se olvide— están sufriendo un desahucio sin precedentes.

Si vindicamos las que Wilhelm Dilthey llamó *ciencias del espíritu* es porque tras el desbarajuste y la confusión se advierte una alarmante desestructuración del sujeto humano contemporáneo, capaz de acarrear traumáticos y aun colapsantes efectos: heredero de la Revolución francesa y la Ilustración, supuestamente autónomo y acreedor de libertades y derechos, lo aqueja una dolencia que no sanarán placebos. Esta cruda coyuntura delata el estado de un enfermo que se ignora, y al que urge despertar so pena de perecer en la inopia. Los síntomas más llamativos incluyen el desmantelamiento del sujeto colectivo, el desaforado individualismo y la consiguiente desafiliación, ese *declive del hombre público* glosado con elocuencia por Richard Sennet. Pero también la pujanza del llamado *pesimismo antropológico*, amarga resaca del optimismo ilustrado desatada por las dos grandes guerras mundiales —Auschwitz, el Gulag, Hiroshima— que hoy se traduce en la *patologización* de las conductas y el auge de las aflicciones y afecciones psíquicas.

La deriva general de Occidente ha ido mermando los proyectos colectivos en aras de los crasamente egotistas, a lomos de una sociedad obcecada en trocar los ideales de consumación por los de consumición, y al ciudadano por un cliente tan súbdito como ufano. No se trata, sin embargo, de un individuo realizado y pleno que haya cumplido el célebre «Llega a ser quien eres» de Píndaro, sino de alguien cuyo humano potencial se degrada en una interioridad sin exterioridad, rebosante de apetencias y huera de vínculos solidarios y compasivos. La ruina de las utopías emancipadoras de la modernidad ha traído consigo una *hictopía* que venera el ahora y aquí (*hic*), así como una apoteosis de la *psicologización*: la cultura del yo, el hedonismo sin finalidad, la conversión de la tecnología en tecnolatría o, en fin, la entronización del *dios mercado* como espectral baremo de medida y guía.

El panorama esbozado reviste especial gravedad en España, un país por el que casi pasó de largo la modernidad, tanto la de cuño ilustrado como la de cariz romántico. En los siglos XVIII y XIX, los universos físicos y mentales del sujeto moderno fueron forjados allende los Pirineos, dado el constante estado de guerra (in)civil que nos aquejaba, la a menudo sanguinaria afirmación de un imaginario *nosotros* ante todo cimentado en el narcisismo de las pequeñas diferencias, en el odio al *otro* y la aniquilación que de él deriva. Idóneo para espolear el delirio totalitario y la consiguiente hecatombe, el infausto esquema *amigo-enemigo* que hace casi un siglo acuñó el politólogo filonazi Carl Schmitt sigue generando nefastas secuelas por estos pagos, como las rebatiñas identitarias en curso —sea cual sea su signo— ponen sin cesar de relieve. Tan colosal desaguizado ha ido fraguándose durante las tres últimas décadas, entre el sopor de buena parte de la ciudadanía y el duermevela de la *intelligentsia*, a menudo absorta en afanes partidocráticos o académicos faltos de fuste crítico y traducción extramuros. Los efectos saltan a la vista: la crisis es planetaria, ni que decir tiene, pero aquí se manifiesta con un brío y una gravedad singulares.

¿Qué hacer, con todo, para no sucumbir a la nostalgia de tiempos pasados ni a la desazón del futuro? Estamos convencidos de que habrá salidas y soluciones, y también de que sólo serán factibles reemplazando el mentado economicismo por una visión al tiempo crítica e integradora del mal de fondo. Y estamos persuadidos, así mismo, de que es prioritario promover la salud física, mental y espiritual del sujeto humano, una meta que exige sanear tanto su adentro como sus vínculos, y desde luego procurarle capacidad de discernimiento y ponderación, los criterios sin los que no podrá ejercer su libre albedrío ni afrontar los retos de una época marcada por el vertiginoso aumento del *tempo* vital, sin parangón en el pasado.

La devastadora recesión que sufrimos arraiga en un suelo integrado por imaginarios y valores, éticas y

creencias: es una suerte de unánime y desaforado delirio de felicidad y poder *hic et nunc* lo que en realidad la nutre. Éste, y no otro, es el auténtico origen del presente pandemio, cuya precipitación —nada casualmente, por cierto— ha coincidido con el rampante desahucio de los saberes críticos por parte de autoridades académicas y gobiernos, empeñados en apagar la llama de las ciencias humanas justo cuando más urge su lumbré. A nuestro entender se impone una seria deliberación sobre los sistemas y procesos educativos, cada vez más sojuzgados por la *racionalidad instrumental* que imponen los poderes del mundo. Iniciada hace décadas, la vasta degradación pedagógica y gramatical en curso abarca desde la enseñanza primaria hasta la universitaria, y sus inmediatos frutos son la ceguera racional, el envilecimiento ético y la efectiva —y afectiva— descolocación de los individuos en su mundo. Parafraseando al eximio Paul Ricoeur, puede afirmarse que el ser humano sigue siendo posible en nuestros días, por más que sobre su nuca penda la espada de Damocles de la imposibilidad, la avasalladora deshumanización de la que brota la vigente crisis.

Aunque Lluís Duch cofirmó el citado texto, fue ante todo él —y es— uno de los principales inspiradores de la reflexión de fondo que está en su base, alguien que en el curso del último medio siglo ha tejido un sugestivo tapiz de ideas acerca de la contemporaneidad y, ante todo, del paradójico ser del *anthropos*. Éste es el término clave: Duch se considera antropólogo y no filósofo: cultor de un difuso campo de saberes que él mismo califica de *policéntrico*, y no de la filosofía convencional, de tenor *monocéntrico*. Aunque tal presentación responda en parte a la modestia, se advierte en ella una vindicación de peso: si la filosofía ortodoxa se quiere sistémica y arquitectónicamente trabada, la antropología que él labora —«una especie de filosofía de la cultura», según propia confesión— busca comprender la ingente diversidad de excepciones e iteraciones, facetas y entretelas que integran la *humana conditio*, y hacerlo desde perspectivas varias.

De ahí también el singular interés que sus propuestas revisten. Ha quedado dicho que la presente es una época literalmente crucial, acuciada por desafíos enormes pero carente de cartografías fiables. Poco menos que desahuciadas las humanidades —o en trance de serlo: confinadas al parvo bastión erudito—, la filosofía muestra andares artríticos, no sólo aherrojada por la férula que ciencia y técnica ejercen en todos los predios del saber, sino por sus propias renunciaciones y achaques. Ora reducida a craso academicismo, a resignada *ancilla scientia* por los custodios de su taxonomía e historia, eruditos sacerdotes que apenas filosofan en cabal sentido. Ora desleída en el caldo de la general *estetización*, una de las más poderosas inercias del espíritu del tiempo que impera, según la célebre acuñación de Odo Marquard: sea como *estética estetizante*, poco menos que yerma sublimación de una vertiente filosófica raigal, potencialmente cargada de valencias ónticas y epistémicas decisivas; sea como *ethica aesthetica*, hartamente preocupada por las encrucijadas del vivir, sin duda, aunque no tanto por las arduas intelecciones que su comprensión merece.

Son escasos, a mi entender, los pensadores que hoy se hurtan a tal deriva, obstinados en arar ese amor al saber que define el prístino filosofar, y con él su vocación discernidora y comprensiva a la par, panorámica e integradora. Hace ya mucho, al menos desde que Arthur Schopenhauer lo denunció, que una sensible porción de la mejor filosofía se fragua extramuros de la academia, en crisoles científicos y humanísticos alérgicos a su esclerosis. «El auténtico filosofar requiere autonomía»

respecto del Estado, las bogas y los intereses creados, razona el develador,¹ quien retóricamente inquiera:

¿Cómo es posible acceder a *ese* terreno en el cual, a diferencia de lo que ocurre en otras ciencias, no basta en absoluto con tener una buena cabeza, además de aplicación y perseverancia, sino que son necesarias unas disposiciones singularísimas que habrán de ejercerse, incluso, a costa de la felicidad personal?

Para responder acto seguido:

El rigor más desinteresado en el esfuerzo personal, el afán irresistible de descifrar el enigma de la existencia, la profundidad de la meditación que intenta penetrar en lo más íntimo del ser, el entusiasmo sincero por la verdad, éstas son las condiciones primeras e indispensables para la arriesgada empresa de enfrentarse de nuevo a la antiquísima esfinge.²

Una autonomía, una libertad para disentir y razonar de la que por supuesto carecen los «ingenios sórdidos y mercenarios que, poco o nada solícitos en relación con la verdad, se contentan con saber según lo que comúnmente se entiende por saber, poco amigos de la verdadera sabiduría, pero ávidos de fama y reputación; ansiosos de aparentar, pero poco interesados en ser», en palabras de Giordano Bruno.³ La auténtica filosofía sólo se da en cuanto infinitivo *filosofar*: como metódico ejercicio de la ponderación, la crítica y la duda, añade Ortega y Gasset. Y éste se entraña en la vida: para empezar, en la del pensador, que no vive de sino *en* y *para* ella; y además en la de todos, ya que su menester estriba en razonar en aras de inteligirla.⁴

La genuina filosofía es, entonces, actividad basal y común a todos los quehaceres y disciplinas, y no disciplina ella misma. No simple *organon* transversal —como lo fueron lógica y semiótica a su modo—, sino germen y pilar de los restantes saberes, cumple el ideal que animó la fundación de la universidad, ese que cada vez más raramente satisface, cuando rinde sus mejores frutos: movimiento en pos —*versus*— de la unidad —*uni*— que hoy ha devenido disgregadora e instrumental *poliversidad*, *milieu* idóneo para que la barbarie de la especialización campe por sus fueros, al amparo de econométricos embaucos y mercantiles coartadas. De suerte que —como en Nietzsche, Simmel o Benjamin— el cabal filosofar debe buscarse donde no se lo espera: en los márgenes e intersticios, en las estribaciones y límenes de las disciplinas; pero también fuera de sus fronteras, no pocas veces. Y, por encima de todo, en el insólito *ethos* de los contados prójimos dispuestos a acometerlo.

El magisterio de Lluís Duch arraiga en ese suelo y a la vez lo abona, por más que insista en presentarse como antropólogo *apenas*. Un ídem de filosófica y simbólica estirpe, sea como fuere, heredero de las antropologías germánicas que abrevan en la hermenéutica y en las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey y que tienen en la obra de Max Scheler y Ernst Cassirer sus más firmes sillares. Muy distinta a las antropologías franco-británicas, de marcado sesgo etnológico, la de tenor filosófico se pregunta por la equívoca complejidad humana en una época prosternada ante el *esprit de géométrie* de

las ciencias exactas y experimentales, supuestamente dueñas de todo conocer verdadero. Pero el espíritu de nuestro tiempo, subyugado por sus propios *idola fori*, tiende a olvidar que el humano es un ser dotado de condición, pero no de naturaleza estricta: un ser *anfíbio* en el que lo ingénito y pre-dado —la fisiología, el instinto, los genes— integra el sustrato sobre el que medra lo artificial y adquirido —la historia, la cultura y los *memes*—.

Tanto la antropología filosófica como la hermenéutica nacieron cuando el espíritu geométrico, la matematización y el positivismo asentaron su imperio sobre la pluralidad de saberes, en buena medida gracias a los éxitos y avances que la biología —a la sombra de Charles Darwin y Claude Bernard— y la tecnología trajeron consigo de entrada, y al consecuente auge de la *racionalidad instrumental* que delató hace un siglo Max Weber. Y también cuando la corriente principal de las entonces flamantes ciencias sociales sucumbió al hechizo de las *duras* al punto de obcecarse en emular su aptitud para la demostración y el *experimentum*, así como su culto al método hipotético-deductivo y al positivismo craso —léanse Auguste Comte, Émile Durkheim o Herbert Spencer—. Es una época acechada por reduccionismos de vario pelaje, apenas un anuncio de los que en nuestros días reinan: el arduo, inmemorial problema de la Verdad fue reducido al de la mucho más manejable *verificabilidad* de aquellos ámbitos de lo Real pasibles de observación y prueba; los hechos sociales —de tan polifacética e intrincada *hechura*—, al raso estatuto de cosas u objetos; la equívoca y a duras penas sondable vida mental —el inagotable psiquismo humano—, al complejo pero nada más que matérico órgano que es al cabo el cerebro; la incesante dialéctica entre lo pre-dado y lo dado —entre naturaleza e historia—, a genético determinismo; el *anthropos* entero, a sofisticado animal dotado de un sistema nervioso superlativo —una implacable máquina de neurona y sangre, en suma—.

Desde entonces, sin embargo, los herederos de Dilthey, Scheler y Cassirer objetan que entre los animales más perspicaces y el humano se abre el colosal hiato del lenguaje, el símbolo y la representación, de la civilización, la prótesis y el artificio: un salto cualitativo que nos hace inasimilables y ambiguos. Tal es, en sustancia, la tesis nuclear de *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), la decisiva obra de Scheler; y también, ni que decir tiene, de *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929), de Ernst Cassirer, obras que se cuentan entre las máspreciadas por Lluís Duch —filósofo de la cultura por propia elección, como ha quedado dicho—.

Ni dioses ni criaturas, ni ángeles ni bestias, somos el inestable fruto de una estructura pre-dada y perenne que se actualiza no obstante sin freno, modelándose y modulándose en experiencias, historias e Historia. *Alguien* que no cabe reducir a cosa ni a causas, ni siquiera a ente existente a secas, porque en verdad resulta de la conjugación de cultura y natura, determinación y libertad, artificio y genoma. *Alguien*, además, tan innumerable en sus expresiones y avatares que no se presta a ser explicado en clave monista, y a quien es preciso aprehender holísticamente, en cambio: lógica y míticamente a un tiempo, como el mismo Duch diría. En este rechazo de la especialización y la poliversidad, y en la simultánea vindicación de la universidad y completud, radica la

asendereada empresa que la antropología filosófica capitanea.

La copiosa obra escrita de Duch es legataria de semejante acervo, que él mismo recibe —principal aunque no únicamente— en el curso de sus tres largas estancias en Alemania. Y lo es de un modo muy peculiar, ya que se abre camino entre los apremios de la filosofía convencional y los de las ciencias sociales que conoce tan bien; y, más que nada, entre la Escila de los dogmatismos metafísicos, ontológicos y teológicos, por un lado, y la Caribdis de los hiperrelativismos posmodernos, por otro. De ese talante intelectual deriva una reflexión honda, crítica e integral, ambiciosa sin ufanía ni jactancia, de expresión relativamente sencilla aunque en modo alguno simple, alérgica a la verborrágica opacidad de cierto ensayismo de cejas altas. Duch aplica —y hace buena— la plausible divisa de Ortega: «La claridad es la cortesía del filósofo». Y filosofa con paso atrevido y ponderado a la par, civilizadamente radical pero nunca maximalista, remiso a pompas y alardes.

Y con todo, gracias a su temple y a la vastedad y variedad de sus referencias, la suya es una de las más sugestivas empresas intelectuales del orbe hispano, matizada iluminación del contemporáneo vivir y, por encima de todo, del sempiterno laberinto que la *humana conditio* entraña. El autor de *Religión y mundo moderno* o de *Mito, interpretación y cultura* recela de *todos* los sistemas totalizadores —tan dados al monismo y al dogma—, y por ende profesa una antropología unificadora y policéntrica a la vez, en un mismo gesto sólo en apariencia contradictorio. Quiero decir que recurre a distintas ópticas, las precisas para alumbrar muy varios intereses u objetos, y que lo hace buscando una *compreensión* que sólo de manera imperfecta y provisional puede llegar a serlo. De ahí que tienda a sopesar los matices que a cada caso atañen, esas presuntas minucias que legos y doctos suelen ignorar sin más, por más que penetrarlas delate a las mentes mejores.

Inquisitivo y sensatamente irreverente, libre de pleitesías clericales y partidarias, Duch ha abordado un plural elenco de asuntos de enjundia, entre los que no se cuentan las modas, ni las banderías, ni las ortodoxamente reguladas bagatelas que con sumo ardor atizan tantos intelectuales de curial o laica sacristía —tanto monta—, sea por sincera convicción, sea en aras del lucro o la vanidad, sea azuzados por supercherías idénticas a las que el más adocenado común venera.

Claro es que semejante actitud tiene un precio. En un país como éste —evito adrede esa *contradictio in terminis* que es la locución «nación de naciones»: un absurdo en sí misma—, tan adicto al lustre e impermeable a la ilustración; en una sociedad que a los vigentes cultos de Occidente une su secular querencia por la trivialidad y la sensación, por las querellas vacuas y el narcisismo de las diferencias menudas; en un lugar de Europa, en fin, el grueso de cuya vida cultural alienta la tecnofílica rusticidad, las latrías identitarias y otras profanos fervores —tan rentables para la partitocracia que ostenta el poder y los titiriteros que entre bambalinas lo detentan—; en este familiar escenario, digo, las disquisiciones de un librepensador como Duch no pueden menos que cosechar cierta admirativa hostilidad entre aquellos que disponen y deberían alentarlas. Él mismo lo ha constatado en múltiples foros: el país no vivió una Ilustración ni un Romanticismo

cabales cuando correspondía, y ha llegado cojitranco a la rutilante posmodernidad —que le ha prestado una pátina de purpurina bajo la que late el valleinclanesco esperpento, convertido por la historia en profecía—.

Una de las secuelas de esa carencia es que aquí tiende a confundirse izquierdismo con ateísmo, radicalidad con laicismo, progresismo con desacralización. Y a deducir de tamaño rudimento que una persona creyente, practicante y *encima* adscrita a la monacal disciplina lo está también por fuerza no sólo a los tabúes y dogmas que la ortodoxia católica impone, sino a un pensar heterónomo y pacato. Tan común prejuicio abreva en la aludida tradición autóctona, históricamente sojuzgada por un triángulo de poderes cuyos tres vértices han ocupado la Iglesia, el ejército y la oligarquía financiera, industrial y agraria. Es probable que a no pocos lectores les choque confrontar tales tópicos —comprensibles aunque no siempre fundados— con las matizadas, a menudo afiladas reflexiones que en esta plática brinda Duch. A tal punto es insidioso el yugo que esa coalición ha ejercido sobre símbolos, creencias e ideas.

Yo mismo debí revisar mis prejuicios cuando hace quince años trabé relación con él, primero al leerlo y al poco en persona. Perteneciente a una generación que creció identificando poder y cristianismo sin más —y ayer y hoy persuadido de que sólo la renovación del proyecto ilustrado y la extensión del radicalismo democrático podrán lidiar con los retos que el mundo encara—, al principio me sorprendió constatar que un monje católico pudiera, más allá del mero orar, laborar un pensamiento tan insobornable y soberano, mucho más subversor y rebelde de lo que su templada prosa y su presencia sugieren al pronto. Pero leerlo y tratarlo me indujeron a afinar mis pertrechos, y a reparar en que la auténtica libertad de juicio no bebe de profesiones de esperanza o fe —cuales o comoquiera sean—, sino del perenne gesto de preguntar, criticar y dudar, y de los vínculos éticos y políticos que permiten sostener una sociedad plural e igualitaria, solidaria y respetuosa con toda clase de preferencias y opciones.

Además de lector de los escritos de Duch, principalmente de los que ha publicado en los últimos quince años, he sido testigo de su pública actividad, discreta aunque incisiva. Así fue con motivo de su participación en uno de los doctorados en comunicación de la Universitat Autònoma de Barcelona, que a la sazón coordinaba: siete cursos seguidos que dejaron memorable impronta en los estudiantes, y el borrador de la *Antropología de la vida cotidiana* en seis volúmenes que acabó publicando —en parcial colaboración con Joan-Carles Mèlich—. Así, también, en las reuniones mensuales que el grupo de Antropología de la Universitat Ramon Llull viene celebrando desde fines de los noventa, un círculo de reflexión que reúne a un grupo de profesores de mediana edad en torno a su figura —entre otros Xavier Marín, Anna Pagès, Miquel Fabré, Francesc Torralba, el citado Mèlich o yo mismo—. Así, incluso, en mis muy espaciadas visitas a Montserrat, ese elevado retiro del que Duch *desciende* a Barcelona con cadencia semanal, y al que *asciende* horas o días después, una vez cumplidas sus tareas. Hay algo asaz revelador en esa vida suya que discurre entre dos planos, el *arriba* del monasterio y el *abajo* de la ciudad y sus extensiones, la elocuente metáfora de una personalidad que, lejos de escindirse en ellos, los *coimplica* a impulsos del sentimiento y la razón, creo que

buscando esa problemática pero al cabo viable armonía que las dicotómicas ortodoxias tienden a negar en redondo.

Me apresto a aclarar, así mismo, desde qué tesitura escribo. No para atraer una atención que sólo le incumbe a él, sino porque tengo para mí —gracias en buena medida a su magisterio— que cualquier vivir y pensar está hecho de contingencia y finitud, de incertidumbre y ambigüedad, de ese circunstanciado y mudable ambular de cada quien por los escenarios y *trascenios* de la existencia; de todo eso, en suma, que para el protagonista de esta conversación integra la *condición adverbial* inherente al *anthropos*. Explico mi circunstancia y posición, así pues, a fin de que el lector se acerque a la de Duch desde el punto de mira subjetivo y parcial que propongo, como no podía ser de otra manera. Y para que hacerlo a sabiendas le permita adoptar las lentes y cautelas que estime oportunas.

La minuciosa plática que prosigue arrancó el pasado enero y concluyó mediado agosto, aunque en realidad naciera hace catorce años en Montserrat —adonde fui a conocerlo poco después de tropezar con *Mite i cultura* aquella tarde otoñal—, y haya ido medrando hasta el minuto en que escribo. *La condición ambigua* no es, propiamente hablando, una simple entrevista en profundidad; ni tampoco un envarado diálogo entre colegas celosos de protocolos y jerarquías. Es, antes bien, una conversación notablemente libre, inspirada de entrada en un guión metódico —indispensable para hacer justicia al autor— y sin embargo abierta a una improvisación que ha descrito no siempre esperables volutas y senderos, al modo en que una pieza de *jazz* sucede. Una deliberada conversación nacida, entonces, de otra mucho más prolongada y espontánea, y además sostenida por dos personas de idéntico peso humano —así debe siempre ser, como reza el categórico imperativo— aunque muy dispar talla: Lluís Duch es, lo he subrayado ya, maestro de veras; yo, uno más entre sus oficiosos discípulos.

En el recuerdo laten, ni que decir tiene, diversos, a veces añejos modelos: *El cine según Hitchcock*, la memorable, pormenorizada entrevista de François Truffaut al virtuoso del cine; *La ceremonia del adiós*, el minucioso coloquio entre Simone de Beauvoir y su cómplice y pareja, un ya crepuscular Jean-Paul Sartre; *El poder del mito*, la iluminadora plática que el cultivado periodista Bill Moyers mantuvo con el mitólogo Joseph Campbell; *Del Mediterráneo al Ganges*, el necesario «diálogo entre las culturas de India y Europa» que Rafael Argullol y Òscar Pujol Riembau sostuvieron con Vid-ya Nivas Mishra; *El sol y la muerte*, la meticulosa y erudita charla que Hans-Jürgen Heinrichs mantuvo con Peter Sloterdijk; y, por supuesto, las canónicas e impagables *Conversaciones con Goethe*, de J. P. Eckermann.

Huelga mentar, de puro obvios, los *Diálogos* platónicos, aunque no está de más añadir que muchos otros textos de fuste merecerían engrosar esta relación, a fin de cuentas la palabra viva —esa que pare o alumbra ideas— acaece siempre como coloquio posible o en acto, leal trueque de enunciados entre colocutores diversos. En una época signada por la hegemonía y ubicuidad de la imagen, sea icónica o escritural —no se olvide que el alfabeto, destinado a *dibujar* el habla, también fue nueva tecnología en su tiempo—, la

oralidad ha cobrado una revaluación llamativa. Se trata, eso sí, de una oralidad ya no sólo mediada por el verbo y las convenciones semióticas y sociales —siempre lo ha sido, desde el albor de la historia—, sino técnica e industrialmente *mediatizada* por los canales, soportes y extensiones de los sentidos de la hora presente, sean audiovisuales o impresos, analógicos o digitales. Un *dia-logos* que la comunicación mediática y el ciberentorno a un tiempo recrean y fomentan —o degradan en parloteo—, y que es viva expresión del *dialogismo* que el gran crítico literario y pensador Mijail Bajtin consideraba inmanente no ya sólo a la novela, sino a la entraña del ser y el conocer humanos.

Hago esta aclaración para ponderar el relieve que la representación escritural del habla ha ganado en los últimos decenios, a menudo valorada como una vía de conocimiento confiable y fértil. Pienso en los llamados métodos cualitativos cultivados por sociólogos, psicólogos, antropólogos o historiadores, esas historias orales e historias de vida que encarnan obras como *Elogiemos ahora a los hombres famosos*, de James Agee y Walker Evans; *Los hijos de Sánchez* o *Antropología de la pobreza*, de Oscar Lewis; *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, de Oliver Sacks; *Biografía de un cimarrón* o *El libro de Rachel*, de Miguel Barnet; o *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, de Ronald Fraser, entre muchas otras de pareja solvencia. Me vienen a las mientes reportajes novelados y novelas-reportaje caracterizados por la escrupulosa recreación del habla, como *Los topos*, de Manuel Leguineche y Jesús Torbado; *El Sha* o *El Emperador*, de Ryszard Kapuscinski; *Lo que hay que tener*, de Tom Wolfe; u *Honrarás a tu padre*, de Gay Talese. Y, en fin, pienso en los perspicaces retratos dialogados que Lillian Ross incluye en *Portrait* o Djuna Barnes en *Perfiles*; en las semblanzas biográficas del Josep Pla de *Homenots*; en las entrevistas periodístico-literarias de Manuel Vicent (*Inventario de otoño*), Montserrat Roig (*Retrats paral.lels*), Rex Reed (*¿Duerme usted desnuda?*), Oriana Fallaci (*Entrevista con la historia*) o Truman Capote (*El Duque en sus dominios*); o en las soberbias entrevistas televisivas que Joaquín Soler Serrano —fallecido mismamente ayer, un día antes del instante en que escribo— conducía con tacto y sabiduría magistrales en su clásico *A fondo*.

Me permito este excursus para argüir una convicción que con suerte dimanará de estas páginas, y que con certeza las ha animado desde que tomaron forma de idea: frente al conocer concluso, monológico y lineal que la escritura científica y académica promueve, el diálogo posee una fecundidad mayéutica, tal como sabían Sócrates y Platón, Confucio y los cronistas de los *Evangelios*: los envites y meandros de la charla *paren* literalmente, alumbran sucesivas inquisiciones y dudas, propuestas tentativas y siempre provisionales respuestas. Otra cosa no cabría esperar de un ser que no es bestia ni ángel, según la célebre sentencia de Blaise Pascal —*ángel fieramente humano* a lo sumo, en lúcido oxímoron de Blas de Otero—. Alentar la plática implica escuchar y si cabe asumir las ajenas razones, tanto como enunciar con responsabilidad las propias; renunciar a la vana pretensión de disponer de la Verdad toda y mayúscula; y aceptar de buen grado que a las personas sólo nos es dado convenir pragmáticas, minúsculas y mudables verdades, al cabo.

Tácita o explícitamente, tal persuasión obraba en el ánimo de ambos cuando Duch aceptó mi propuesta de sostener el coloquio que aquí comienza, hará pronto diez meses. No se trataba de agregar una monografía o un ensayo más a su caudalosa obra escrita — una cincuentena de libros, así como varios cientos de artículos, capítulos, prólogos y apostillas—, sino de urdir un diálogo ideado para presentársela al lector y abrirle la gana. Este libro habrá alcanzado su meta con creces si ocurre así. Y si logra, por ende, que la callada plática que éste mantendrá con los platicadores alumbré los asuntos que trata.

La demorada interlocución que prosigue se ha dado entre dos sujetos de edad, profesión y procedencia distintas, por más que ambos seamos contemporáneos en más de un sentido —claro es— y ciudadanos de Cataluña, España, Europa. De entrada cabe aclarar que no somos coetáneos: Duch nació bien mediados los años treinta, recién estallada la guerra civil; y quien suscribe en los sesenta, cuando el país iba saliendo de la autarquía y oteando la posmodernidad a lo lejos. Es una diferencia generacional que hasta cierto punto ahorma nuestras respectivas sensibilidades y memorias, ni que decir tiene, pero que a la vez —creo, espero— nutre el contraste sin el que no hay diálogo, dialéctica ni mayéutica que valgan. En último pero no menos importante lugar, procede añadir que nuestras respectivas actitudes ante la religión nos distinguen sin separarnos: Duch profesa y practica la fe cristiana, no en alas de la inercia sino de aquilatadas búsquedas y meditaciones; yo carezco de cualquier religiosidad digna de llamarse así, racional y sentimentalmente ajeno a la creencia en un orbe o dimensión transmundana: no ya agnóstico, entonces, sino simple y paladinamente ateo. Ambos somos conscientes de tal diferencia, por descontado; pero también de las decisivas concordancias que entreveran este coloquio.

Las conversaciones que *La condición ambigua* reúne se desarrollaron a lo largo de quince sesiones durante el primer semestre de 2010. Las respuestas de Lluís Duch fueron recogidas por una grabadora digital en presencia de quien suscribe, y juiciosamente transcritas acto seguido por la periodista Meritxell Rigol Barbarà, la calidad de cuya labor ha facilitado mucho la armadura del texto definitivo. Solíamos citarnos por las tardes en mi casa de Bellaterra, sentados ambos frente a frente en la entreluz de un estudio apartado y calmo, y la hora larga de coloquio concluía mucho antes de que mitigara su eco la anochecida.

Toda libertad y creatividad supone bailar en cadenas, como Nietzsche sabía; las que ciñeron e hicieron posible este encuentro actuaron con la suficiente tensión y holgura a la vez, siempre procurando que recorriera dos vías autónomas si bien conexas: por un lado, siguiendo un vector temático, el vario abanico de asuntos que abraza la reflexión de Lluís Duch; por otro, siguiendo un vector temporal, los hitos principales de su biografía, y sobre todo sus años de formación y maduración intelectual. El libro dedica sus tres primeros capítulos a presentar el pensamiento del autor, y a partir de ahí alterna éste, que va sucesivamente glosando, con la evocación de su pasado, a medida que lo va narrando. No incluye todos los asuntos y episodios que los componen, por supuesto, pero sí una muestra harto representativa, espero que capaz de abocetar a un *maître à penser* que

suele definirse como *ocell de bosc* —pájaro de bosque: búho real quizá, como su propio apellido indica—.

Vivimos siempre en despedida, vino a escribir Rainer Maria Rilke. Las respuestas y preguntas que siguen son el trasunto de las que se esfumaron al resonar. Y precisan una más, con certeza.

A fin de esbozar los trazos más relevantes de tu obra y de tu pensamiento, te propongo que nos remontemos a las cuestiones raigales. En primer lugar, quiero preguntarte cómo se sitúa la antropología filosófica que cultivas ante la crucial controversia entre innatismo y culturalismo: es decir, ante la explicación de lo humano a partir de lo ingénito, arquetípico, estructural y pre-dado, por un lado, y de lo histórico y mudable, por otro. Se trata, ni que decir tiene, de dos cuerpos de premisas extremos que raramente se dan en puridad —casi podría hablarse de dos tipos ideales, a lo Max Weber—, y sin embargo cada uno de ellos tiende a imponer su férula y aun su excluyente primacía en las ciencias sociales y humanas.

Yo creo que una buena praxis antropológica debe tomar en consideración dos puntos de partida en apariencia irreconciliables. Por un lado, eso que cabe llamar lo constitutivo humano, lo que es común al conjunto de los individuos del pasado, del presente y del futuro; y por otro, lo que en ellos es cultural y, por tanto, está sometido al cambio. Aunque ambos puntos de vista parecen con frecuencia incompatibles, estoy convencido de que la combinación de ambos, su equilibrio inestable, conforma, justamente, lo genuino de la praxis antropológica que propongo.

Es evidente, por otra parte, que sólo tenemos noticia de todo lo que los seres humanos comparten —lo que tú mismo acabas de llamar *ingénito*— a través de lo histórica y culturalmente comprobable. Es a través de la diversidad de culturas como se puede acabar reparando en esa unidad sustantiva de todos los sujetos. Éste es el núcleo del método que propongo, el cual puede ser rechazado desde dos perspectivas. De un lado, desde de la perspectiva historicista, profesada por los que creen que todo es historia, una gran diversidad de prácticas culturales que carecen de un nexo común a todos los miembros de la especie *Homo sapiens sapiens*; de otro, desde la perspectiva que cabe llamar esencialista y estructural —defendida, por ejemplo, por Mircea Eliade, entre otros muchos otros autores—. Estoy persuadido de que las dos posiciones son desatinadas e injustas, dado que los humanos poseemos un fondo común ingénito, una igualdad radical, y dado también que poseemos una insuperable condición histórica hecha de diferencias.

Por todo ello suelo discernir entre la igualdad estructural, al mismo tiempo constituyente y constitutiva, y las distinciones históricas y culturales. E infiero, a partir de ahí, que no es lícito afirmar que determinada expresión de ese fondo común sea mejor o peor que otras. Quiero decir que en mi propuesta no hay ningún atisbo de racismo cultural, ninguna posibilidad de aseverar, por ejemplo, que la cultura occidental sea la suma o el *súmmum* de todas las demás. Se trata, tan sólo, de una cuestión de

preferencias, ya que es a través de preferencias, expulsiones o rechazos como los humanos nos manifestamos y representamos en el escenario del gran teatro del mundo. Preferimos o rechazamos esto o lo de más allá, esta cultura o la otra, y a tal posibilidad de optar contribuyen factores como la migración o el nacimiento, entre otros. Conozco el caso de personas que, desencantadas de Occidente, han intentado vivir otras culturas. Pienso en un amigo de nacionalidad alemana, en concreto, que vivió ocho o diez años en Nepal, donde descubrió que su cultura era la occidental, precisamente, y que la nepalí jamás podría ser la suya, por más estima que sintiera por ella. Después de semejante cura, regresó a Alemania convencido de su adscripción a la tradición centroeuropea: germana, occidental o como se la quiera llamar.

A tu juicio, así pues, existe una condición humana compuesta de rasgos constitutivos, estructurales y universales, que sin embargo sólo se sustancian y hacen visibles históricamente, a través de muy diversas manifestaciones culturales —actos, gestos, símbolos, ritos, mitos, textos—. Esta premisa basal de la antropología filosófica a la que adhieres permite comprender a qué responde la *nostalgia de absoluto* característica de la desconcertada posmodernidad que vivimos, en palabras de George Steiner. Una añoranza de perfección y completud que unas veces se expresa como exaltación esencialista de lo particular —patrias, pueblos, identidades, naciones— que olvida el fondo común de la especie; y otras, como exaltación igualmente esencialista de lo universal, tan peligrosa como aquélla en potencia.

Querría introducir una acotación a lo antedicho, y es que el fundamento de ese fondo común universal es la capacidad simbólica, común a todos los individuos: la capacidad de hacer presente lo ausente, tanto lo ausente pasado como lo ausente futuro. No me refiero a los simbolismos concretos de esta o aquella colectividad o cultura, sino a lo simbólico entendido como rasgo constitutivo de la especie. Y a este respecto la distinción entre el uso del sustantivo —los símbolos— y el del abstracto neutro —lo simbólico— es de capital importancia, porque aquéllos no son sino articulaciones de éste. Lo común a todos los sujetos no son los símbolos concretos, sino lo simbólico: la capacidad para hacer presente lo ausente. Ésta es una de las cuestiones cardinales de la antropología, ya que permite establecer un nexo entre lo compartido y lo particular, señal distintiva de los seres humanos. Y tiene, incluso, un relieve singular por lo que hace a la histórica querella entre los sexos, y de manera muy evidente con los feminismos, tan decisivos desde los inicios del siglo xix hasta la actualidad. Aquí también la capacidad simbólica, lo simbólico, es común a hombres y mujeres, por más que sean distintas sus articulaciones concretas, incluso las potencias existenciales que en ellas ponen unos y otras. Éste es un matiz que deberían tener muy presente los feminismos.

Por otra parte, es imprescindible asumir que el ser humano es inevitablemente cultural, y que para él no hay posibilidad extracultural alguna. Ésa, a mi juicio, es una premisa que el pensamiento dogmatizante y conservador a ultranza tendría que recordar: no existen

formas culturales perennes —ya se las considere mejores o peores—, capaces de pervivir más allá de la historia y sus avatares; lo cultural siempre está sometido a ella porque se expresa con un alcance más corto o largo, pero siempre provisionalmente. El arte gótico puede estar vigente durante siglos, pero no de modo permanente; el barroco, ídem; y lo mismo cabe decir de cualesquiera manifestaciones culturales, sean artísticas, cotidianas, políticas, religiosas, sentimentales o científicas, tanto da. Desde este punto de vista todo tiene su espacio y su tiempo, y lo cultural no puede pretender absolutidad alguna, por consiguiente. Lo único que puede aspirar a ella es el fondo común de la especie. Lo infinito, por decirlo de modo impreciso pero elocuente, se manifiesta siempre en términos de finitud; lo trascendente, en términos de inmanencia.

En tus libros sueles invocar el célebre apotegma escolástico *ens finitum capax infiniti* —ser finito capaz de infinito—, de tan sugestivas resonancias para comprender la humana condición. Y sueles hacerlo al hilo de tus reflexiones sobre la categoría de ambigüedad, a la que atribuyes un papel decisivo. Porque se halla enclavado sin remedio entre natura y cultura —entre lo angélico y lo bestial—, el *anthropos* es ineludiblemente ambiguo y *anfíbio*, ya que siempre oscila entre lo dado y lo pre-dado, lo cambiante y lo estructural.

Suelo afirmar que el ser humano no es bueno ni malo, sino ambiguo. Sólo existen, a mi entender, tres modelos antropológicos básicos. El primero afirma que es perverso desde su misma raíz; sea por motivos teológicos o antropológicos, pero perverso al cabo. Aquí topamos con dos figuras muy distintas entre sí: san Agustín en la antigüedad y Kant en los tiempos modernos; ambos están animados por distintas motivaciones, si se quiere, pero llegan a conclusiones compatibles: somos seres radicalmente malos, enfermos. Para estos dos grandes autores la humanidad en su conjunto es una entidad fallida porque el mal la domina: Agustín habla de *masa damnata*, de masa condenada; y Kant, de mal radical. Ha habido múltiples versiones de esta posición al largo de la historia.

El segundo modelo antropológico mantiene una posición inversa: afirma que el humano es un ser constitutivamente bueno que, no obstante, debido a un inexplicable accidente, ha sido pervertido por la sociedad. El ejemplo clásico que suele citarse al respecto es Rousseau, para quien la propiedad es el factor que nos ha pervertido —y algo de verdad hay en ello—. No creo, sin embargo, que de esta observación pueda inferirse que seamos seres inicialmente buenos, perfectos y completos; si así fuera no habría posibilidad alguna de pervertirnos.

El tercer tipo de antropología —el que más me satisface— afirma que no somos malos ni buenos sino ambiguos, es decir que los trayectos biográficos de cada sujeto —no ya de la especie, sino de cada concreto quién— pueden revertirse, ya que admiten rectificaciones incluso radicales. Aquí está, creo yo, la base que permite afirmar la constitutiva ambigüedad de la condición humana. Eso significa, bien mirado, que no disponemos de recetas frente a los grandes dilemas y encrucijadas, y que debemos optar y decidir para resolver lo mejor posible la ambigüedad. ¿Qué hacer, por ejemplo, ante la

enfermedad terminal de un prójimo: seguir manteniéndolo maquinalmente en vida o inducirle una muerte de tipo eutanásico? En esta elección tan ardua consiste, muy concretamente, resolver la ambigüedad. Y el ejemplo podría multiplicarse de forma indefinida. Por eso, a mi entender, el humano es ese ser fronterizo al que antes aludía: alguien que oscila entre naturaleza y cultura, entre lo angélico y lo diabólico, entre el sí y el no, entre la vida y la muerte. Y que debe decidir y escoger de modo constante, sobre todo al enfrentar las grandes cuestiones: resolver ambiguamente la ambigüedad, por así decirlo. Nuestra realidad es ambigua porque oscilamos entre la afirmación y la negación, lo que significa que no disponemos de soluciones *a priori*. Los sistemas religiosos, políticos y sociales se muestran insuficientes ante semejante desafío. Como afirma el epistemólogo suizo Paul Feyerabend, a menudo es necesario argumentar contra el sistema —contra lo constituido y establecido como presuntamente normativo—, sobre todo cuando lo que está en liza son los grandes retos de la existencia.

Ortega y Gasset sostenía que la vida es quehacer, un continuo deber de optar y decidir en cada encrucijada. Y que no posee la complexión propia de una tragedia gobernada por la providencia o el destino, su determinismo inexorablemente prescrito y dirigido a la catástrofe, sino la de un drama sometido a múltiples factores y trayectorias, cuyo concreto rumbo depende, además, del albur de la contingencia y del libre albedrío. De tu razonamiento deduzco que compartes tal convicción: los sujetos son parcialmente libres y, por lo tanto, están llamados a responder, a ser responsables ante los otros.

Suelo decir que somos libres bajo condiciones, condicionalmente libres. La incondicionalidad no pertenece a nuestra naturaleza, si es que puede hablarse de ella. Ante las contingencias del vivir siempre se da el «si» condicional —el «si tal cosa, tal otra»—: ésa es la predisposición vital que traduce por excelencia nuestro estado de fluctuación, de flexibilidad en el mundo. Lo que los sistemas cerrados pretenden es, precisamente, ejercer el dominio a partir de la incondicionalidad, eso que los alemanes llaman incondicionalidad del líder, el principio del *Führer* o *Führerprinzip*, tan importante en su tradición política. Un trágico ejemplo es Hitler, por supuesto. Desde la antropología que practico, esas formas de concebir la realidad y su dominación son absolutamente diabólicas, se basan en un principio de infalibilidad que es una *contradictio in terminis*. En realidad, nos hallamos condicionados por nuestra biografía e historia, por nuestra propia finitud; éste es el ingrediente capital de la condicionalidad: el hecho de que seamos finitos y, *ergo*, de que necesitemos mediaciones. Un ser que las precisa es por definición incompleto. De existir, los seres absolutos podrían prescindir de ellas porque carecerían de pasado, presente y futuro, sólo cabría atribuirles un presente en el sentido del *nunc stans* de los místicos: un ahora autosuficiente y absoluto, una totalidad inmóvil, por así decirlo. Pero somos seres de mediaciones, sin cesar necesitados de suplementos, remedos y trasuntos, de artefactos que llenen los huecos y vacíos de nuestra vida, subyugados como estamos por las ausencias. No nos queda otra que suplir

mediante representaciones este déficit de presencias, y la gran tentación consiste en tomar unas por otras.

Debemos por fuerza *re-presentar* lo ya vivido desde cada sucesivo presente, pues, volver a presentar lo que ya no está más *ahí* para ser observado, transitado, sopesado o medido: lo ausente que, sin embargo, hemos de aprehender de manera virtual —y vicaria— a través de mediaciones verbales e imaginales. A través del lenguaje y el discurso, en definitiva.

Claro, porque si la representación coincidiese con la presencia, entonces se anularía a sí misma y los sujetos no precisarían ya de ella. Esto, a mi entender, es válido no sólo en relación con lo absoluto sino también con las personas, porque la presencia de alguien es algo inefable que sólo podemos expresar mediante representaciones que no son sino falsificaciones, en el fondo. Remedios que, por cierto, corren el riesgo de devenir ídolos cada vez que les otorgamos carácter absoluto. El ídolo lo es porque no remite a nada más allá de sí mismo: una representación absolutizada, hablando con propiedad. Lo positivo de cualquier representación es que *remite a*, y por tanto actúa en clave simbólica. Siempre defino el símbolo como aquel artefacto, sea material o inmaterial, que hace mediatamente presente lo inmediatamente ausente. Y esa labor o proceso se da en todos los órdenes de la vida y la historia, incluidos los personales. Yo mismo soy un fenómeno para mí mismo: me represento a través del cuerpo, que es sin duda la gran mediación, y así suplo mis propios vacíos, limitaciones e inconsecuencias; mi propia finitud, en suma. Y esto, que es cierto para mí, lo es también en lo tocante a los demás: a Dios, a la naturaleza, a todo.

Uno mismo es, en términos kantianos, fenómeno de y para sí mismo. En tu obra tiendes a dibujar esta imagen del ser humano que, sostienes, posee una inalienable *condición adverbial*: alguien cuya existencia es contingente y sin cesar transcurre entre distintos ahora y aquí. Alguien, por ello mismo, cuyo vivir y conocer responden a las muy diversas *perspectivas* que le es posible adoptar desde cada revuelta del camino: recibiendo y recreando perspectivas dadas, primero, y acto seguido postulando y siguiendo perspectivas nuevas. Alguien que se halla ineludiblemente sometido al condicionamiento y la incompletud, pero no fatalmente determinado a actuar, ya que puede hacerlo con parcial albedrío. Al tiempo, no obstante, ese *ens finitum capax infiniti* del que hablaban los escolásticos —ese ser limitado y anhelante capaz de imaginar lo que rebasa sus fuerzas y alcances— añora una plenitud que procura con el concurso de mediaciones muy diversas, de carácter simbólico ante todo.

Todo esto que vamos diciendo puede explicarse de otra manera: la relacionalidad es uno de los rasgos inherentes al ser humano. La calidad de las relaciones indica la de cada sujeto, porque en ellas se expresan su finitud y su condicionalidad. En el fondo, los

sistemas sociales deberían hacer posible la práctica de la relacionalidad, íntimamente vinculada con ese atributo esencial de todos los miembros de la especie *Homo sapiens sapiens* que es la capacidad simbólica. De la manera que sea —incluso en una situación de auténtica perversión—, en los sistemas sociales se manifiesta esta radical carencia que el ser humano experimenta por el mero hecho de serlo; por eso intentan suplirla con todos los medios y mediaciones a su alcance —muy a menudo de modo ambiguo, como no podía ser menos—. Sean de tipo religioso, político o familiar, tales sistemas se pretenden perfectos solucionadores de la humana finitud; no ya simples representaciones, entonces, sino genuinas presencias: canónicos puntos finales, tal como suelo llamarlos. Los sujetos nos hallamos incluidos en trayectos hermenéuticos porque inexorablemente nos movemos en el ámbito de lo finito: en trayectos interpretativos o —lo que es lo mismo— en situaciones de *éxodo*. Pero tanto los sistemas totalizadores como los sujetos que buscan en ellos amparo procuran —actuando con presunta *sabiduría*— suprimir tales trayectos y obtener finales canónicos: dogmas y verdades indiscutibles, al fin y al cabo.

Me refiero a ideas, creencias y prácticas que pasan por ser absolutas y se imponen como no condicionadas e indubitables. Disponemos de abundantes ejemplos en todas las áreas de la vida social, y de modo muy patente en nuestro tiempo: en la religiosa, en la política, en la familiar. Porque la gran tentación a la que como humanos debemos hacer frente —tentación en su sentido original de «obstáculo»— consiste en convertir lo finito en infinito. Un teólogo alemán, Paul Tillich, llama demoníaco —*das Dämonische*— a este intento de transformar en absoluto e incuestionable algo que es condicional, limitado y, por tanto, necesitado de representación. Como dice el poeta judío francés Edmond Jabès, el humano es el *être du questionnement*, el ser de cuestionamiento que vive en eso que llamo la *condición adverbial*.

Y sin embargo, el último siglo ha mostrado hasta qué punto esa condición relativa, inacabada y perspectiva del ser humano no es comprendida ni asumida cabalmente, ni por los poderes ni por el común. No sólo aludo a las guerras mundiales y a las pesadillas totalitarias —Auschwitz, Hiroshima, el Gulag—, sino a la presente y a menudo contradictoria posmodernidad, tan errática y desacralizadora como alentadora de nuevos cultos y latrías de toda índole.

Sí, yo diría que el siglo XX y lo que llevamos del XXI muestran tangiblemente la incapacidad para asumir lo humano en su auténtica dimensión: por un lado, esa fe en las incuantificables posibilidades de que disponemos; por otro, la utilización perversa de la credulidad de los sujetos. Una de las mayores objeciones que cabe hacer a los sistemas políticos y religiosos es el uso demoníaco que hacen de la proclividad a creer que tenemos los sujetos, que tendemos a tragárnoslo todo, a ser sumamente crédulos a causa de nuestra irremediable finitud. Es cierto que la incredulidad es algo de lo que hoy se habla mucho, debido a que el común de la gente ha dejado de profesar muchas de sus antiguas creencias, pero también lo es que éstas han sido reemplazadas por otras nuevas,

tan risibles y peligrosas como podían ser las de antaño.

¿De qué manera se relaciona, a tu juicio, esta credulidad común en el ser humano —hasta cierto punto indiscriminada y lindera con la superstición, el mito y la magia— con las grandes praxis culturales y religiosas, a las que has dedicado obras como *Religión y mundo moderno* (1984) y *Un extraño en nuestra casa* (2007), entre otras?

Parto de la idea de que la crítica —el arte de buscar criterios, en sentido griego— debería caracterizar la vida buena tal como Aristóteles la entiende, guiada por la búsqueda de referencias y criterios que permitan cierta orientación por el laberinto que sin duda la vida es. Las ciudades actuales, por ejemplo, son laberintos en los que nos movemos física y moralmente, siempre en pos de la salida. Las religiones deberían ofrecer posibilidades —entre otras formas de pensamiento y creencia, claro es— para dar con esas salidas, y por eso mismo deberían ser entidades críticas. Respecto a los finales religiosos, yo distingo, de hecho, dos tipos de crítica: la externa, propia de la cultura occidental desde Feuerbach, Stirner, Freud, Marx y, en general, los llamados *maestros de la sospecha*; y la interna, que es la más interesante, a mi entender. Pienso, a este respecto, en personas que se sitúan no fuera, sino en las periferias de las religiones, y que desde ahí critican los dogmatismos propios de los respectivos centros ortodoxos. Esa dialéctica entre centro y periferia constituye el meollo de la crítica religiosa de la religión, tan necesaria e interesante, a mi juicio. Siempre me ha parecido muy importante y profunda, en este sentido, aquella advertencia de Ernst Bloch: lo mejor de las religiones es que provocan herejes, es decir, personas que articulan la crítica religiosa de la religión desde su interior. Ésa es la crítica immanente al propio sistema religioso, un ejercicio que han llevado a cabo todos los místicos y algunos santos; no la hecha extramuros, sino la que es immanente al propio sistema y se desprende de la experiencia religiosa misma.

Porque debe repararse en que lo religioso es muchísimo más amplio que las articulaciones que de él hacen las religiones instituidas, de la misma manera que lo político rebasa con mucho los lamentables espectáculos que a menudo ofrecen los partidos. El ser humano es constitutivamente religioso y político, de lo cual no se deriva que los respectivos sistemas agoten o satisfagan la perentoria necesidad política y religiosa que le es propia. La crítica es un factor decisivo tanto en un ámbito como en otro, ya que pone de manifiesto que lo actual, el conjunto de lo que llamamos el mundo y la realidad, es siempre inaceptable: porque mueren inocentes, porque la vida tiene un límite, porque los sistemas religiosos y políticos sólo suelen buscar la satisfacción de sus apetencias de poder... Tal como se nos presenta, la realidad es de todo punto inaceptable. Y es esto, justamente, lo que *lo político* y *lo religioso* —no esta o aquella política o religión concretas— quieren subrayar críticamente. Lo que pasa es que la atracción de los sistemas y el afán de poder subvierten y pervierten tales potencialidades.

Éste es un asunto crucial, del que hemos de hablar más adelante.

Desde luego. Y por eso suelo pensar y decir —valga este ejemplo personal— que en Montserrat he encontrado a las mejores personas, y también a las peores. Y no lo afirmo escandalizado, porque creo que se trata de una constatación de lo más normal.

Al fin y al cabo el monasterio es un colectivo humano, ni más ni menos, de cuya cotidianidad hablaremos más adelante, como también lo haremos de esa relación entre lo político y lo religioso, tan relevante para entender las sociedades de todos los tiempos. De momento, a esta altura de nuestro diálogo, te propongo que sigamos trazando los principales vectores de tu reflexión. Así, por ejemplo, la cuestión de la *excentricidad* inherente a la condición humana, concepto que heredas de Helmuth Plessner.

Para mí fue de gran provecho la lectura de Helmuth Plessner, sobre todo de *Los grados de lo orgánico*, su obra más importante y la que quizá resume mejor su pensamiento. Dentro de la antropología alemana Plessner se inscribe, diríamos, en la gran órbita marcada por Max Scheler con *El puesto del hombre en el cosmos*. Para Plessner, como antes para Scheler, uno de los problemas que su tiempo plantea —estamos hablando de los años inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial— es la diferencia entre el hombre y el animal, cuestión que también ocupa a la antropología de entonces, sobre todo como respuesta al *darwinismo social*, herencia del biologismo evolucionista de Charles Darwin. ¿Qué hay entre uno y otro, continuidad o discontinuidad? La respuesta, piensa Plessner, es que lo que caracteriza profundamente al *anthropos* es que puede constituirse en un ser excéntrico: alguien capaz de salir de su propio centro para indagar en su existencia, es decir, para ejercer su capacidad crítica.

Dicho con otras palabras: mientras que el animal se mantiene en su centro —o en sus alrededores: no nos queda otra que hablar con imágenes—, el ser humano posee la capacidad de salir de él para adoptar, en palabras de Scheler, una actitud o situación de simpatía. Se trata, en el sentido original de este término, de compartir el *pathos* del otro —*sym-pathos*—, el último y fundamental recurso que nos capacita para abandonar los presupuestos y los intereses creados y ponernos, siquiera sea tentativamente, en la piel del otro. Esto es la simpatía para Max Scheler: esa capacidad de extrapolarse, de exiliarse del propio centro, de los propios intereses, conveniencias y prejuicios. Y Plessner, siguiendo su estela, refuerza esta idea con la de la excentricidad: siempre nos debatimos entre dos impulsos de signo contrario, el de mantenernos en nuestro centro y el de escapar de él. Ésta es la lucha entre egoísmo y filantropía, que debe encuadrarse muy bien en la Alemania de los años treinta, muy fértiles e interesantes en lo tocante al arte y al pensamiento, por más que coincidan con el nacionalsocialismo y las consecuencias terribles que tuvo.

Además de a Plessner, sueles citar a menudo a Hans Jonas.

Jonas procede de una tradición distinta a la de Plessner; no de Scheler sino de Heidegger,

e incluso, desde el punto de vista teológico, de Rudolf Bultmann. Y sin embargo, a pesar de sus distintas perspectivas, las posiciones entre Plessner y Jonas son bastante semejantes a este propósito, aunque se articulen de modo distinto. Jonas emplea el término *transanimalidad* para describir la diferencia entre el hombre y el animal. Se trata de una posición de tipo, digamos, *dramatúrgico* que me parece sumamente interesante y creativa, porque al distinguir entre la *herramienta*, la *imagen* y la *tumba* discierne tres etapas esenciales en el trayecto biográfico de la humanidad. En la primera, la de la herramienta, apenas existe un inicio de diferenciación: muchos animales construyen o se valen de artefactos para conseguir frutas o acompañar sus danzas conyugales, a fin de cuentas. Pero en la segunda etapa, la de la imagen, es cuando ya se establece la representación de lo ausente, lo simbólico y la semiosis, la interpretación. Aquí ya es perceptible...

... el gran salto cualitativo.

En efecto. Y luego, en tercer lugar, la tumba implica un salto mayor aún: la pregunta por el más allá, nada menos, el interrogante por el después qué. Este argumento de Jonas es, yo diría, muy sencillo y convincente a la vez: no se necesitan grandes conocimientos para hacerse cargo de lo que entiende por *transanimalidad*. Y hoy en día, además, cuando los derechos de los animales están sobre la mesa, es necesario desarrollar una reflexión a todos los niveles, desde el moral hasta el antropológico. Los animales tienen derechos, no me cabe duda, lo cual no quiere decir que tengan los mismos derechos que nosotros, dado que carecen de nuestras obligaciones. Tal como sostiene uno de los grandes abogados de la causa animal, Peter Singer, hay un rasgo común entre hombres y animales que debe ser muy tenido en cuenta: el dolor, la capacidad de sufrimiento común a unos y otros. Y sin embargo, una vez más, aquí también conviene reparar en las igualdades y las diferencias. Ésta es, para mí, una clave de arco en antropología, una disciplina o campo disciplinar que tiende a consignar disparidades cuya armonía no siempre es fácil de mantener. A esto deberíamos tender, no importa cuán difícil sea, para establecer el estatuto de lo humano.

Siguiendo la estela del razonamiento de Hans Jonas acerca de la *transanimalidad*, corresponde ahora abordar un asunto capital. El ser humano es un *animal symbolicum*, en célebres palabras de Ernst Cassirer; un *transanimal*, podríamos decir con Jonas, que no sólo se vale de símbolos, signos y lenguajes, sino que vive en y por mor de ellos: un *animal semiótico*, en definitiva. ¿Qué papel atribuyes a este hecho en tu antropología?

Suelo decir que para el ser humano sólo existe lo que es capaz de expresar, intuir, señalar, nombrar y *empalabrar*. El lenguaje no es para él un añadido, sino el constituyente de su propia humanidad. Y por tanto el polifacetismo de los lenguajes, el *poliglotismo* es uno de sus rasgos cardinales —siempre que también incluyamos las respuestas éticas en el

concepto amplio de lenguaje que propongo—. Desde mi perspectiva es lenguaje todo lo que implica o sirve a la expresión de un ser que es, por un lado, tradicional; por otro, condicional; y por otro, finito con apetencias de infinito. Un ser cuyo deseo está condenado a mantenerse deseo siempre, tal como afirmaba Ernst Bloch.

A esta premisa crucial cabe añadir otra muy relevante: además de ser de lenguajes, el *anthropos* es un traductor nato debido a su deficiencia constitutiva, a su ineludible necesidad de mediaciones. Ya que, a fin de cuentas, traducir es mediar; por eso estamos traduciendo y traduciéndonos siempre. De modo que la semiosis no es una cuestión privativa de los lingüistas y semiólogos en sentido convencional, sino que posee un valor central para toda antropología en la medida en que la humanidad sólo se da porque hay palabras y comunicación, ida y vuelta de ideas, representaciones, afectos y emociones, todo este amplísimo abanico de expresiones que traducen —con más o menos fortuna o desgracia— nuestra presencia en el gran teatro del mundo.

La semiosis, pues, reviste capital importancia porque lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor se da a través y en virtud de los lenguajes; por ejemplo, a través lo que llamo *simbolismos de la amenaza*, que no son sino enunciados simbólicos y lingüísticos. ¿Por qué?, cabe preguntar. Porque un símbolo de la amenaza presenta lo ausente: si no votáis a tal, caeremos en el caos; si no apruebas esta asignatura no llegarás a nada; si no eres bueno irás al infierno. Los símbolos, lo simbólico, conforman lo universal humano, y tienen la virtud de hacer presente lo ausente, lo ausente pretérito y también lo ausente por venir; no sólo actualizan el presente del pasado, en términos de Agustín, sino también el presente del futuro. Ésta es una cuestión primordial, neurálgica desde el punto de vista antropológico.

El *anthropos* es, parafraseado a Heidegger, un ser de lejanías. Pero también, y por ello mismo, inevitablemente un ser de mediaciones: de signos, símbolos, lenguajes, semiosis.

Y cada palabra, cada lenguaje expresa un aspecto diferente de la realidad. El enorme peligro que constantemente acecha es que *un* lenguaje concreto se convierta en la *lingua franca* de todo lo humano. Eso ocurre en nuestro tiempo, sin ir más lejos, con el lenguaje económico, que tiende a convertirse en expresión única y reductiva del polifacetismo y poliglotismo inherentes a nuestra condición.

O, si me permites una broma no precisamente carente de sentido, con lo que cabría llamar *idiolecto futbolístico*, esa jerga desoladoramente empobrecedora y simplona que ya ha devenido vara de medir de presunto valor universal, aplicable a múltiples sectores de la política, la ética, la cultura y la cotidianidad: los políticos se quedan «fuera de juego»; el presidente del Gobierno teme el *penalty* del jefe de la oposición... La gran escandalera que últimamente se ha montado en torno a la prohibición o no de los toros eclipsa, a mi entender, un fenómeno mucho más inquietante: que el balompié —un mero juego, tan digno y al cabo trivial como

tantos otros— haya sido convertido por los *media* en un más que turbio negocio económico y político, y ante todo en una desaforada y embrutecedora compulsión, sin duda una de las más poderosas vías de fanatización de nuestra época. Algo que no parece importar a casi nadie, por cierto.

Desde luego. Y al mismo tiempo, debajo de esa jerga futbolística se advierte la presencia del lenguaje religioso...

... y castrense: ariete, cancerbero, fusilamiento, obús, disparo, cañonazo, ejecución...

Siempre se ha dado una especie de ósmosis entre las distintas posibilidades lingüísticas. Pero a mí me parece especialmente lamentable que el lenguaje económico sea, hoy en día, la referencia esencial para todas las formas de existencia y experiencia humanas. Ya hace muchos años que Theodor W. Adorno escribió en su *Estética* que el drama del mundo moderno es que la obra de arte había entrado en el circuito de la oferta y la demanda, en el lenguaje propio de la economía. Por ello estoy convencido de que mantener la diferencia entre los lenguajes es capital para nuestra salud psíquica, cultural y simbólica.

Lo que sueles llamar el *poliglotismo* constitutivo de la especie, que se expresa por múltiples vías y maneras.

Que se expresa de múltiples maneras, sí, aunque suela darse una especie de imperialismo de un lenguaje sobre los otros. Imperialismo económico, sin duda alguna, en nuestra época.

A lomos del llamado *giro lingüístico*, la filosofía de los dos últimos siglos —y las ciencias sociales y humanas, crecidas en parte a su sombra— ha conferido un excepcional relieve al lenguaje verbal. Pensadores tan diversos como Humboldt, Gerber, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Sapir, Valverde, Lledó, Paz, Steiner o Chomsky han sostenido que el verbo ostenta una suerte de primacía sobre las demás formas de semiosis. Y, por ende, un papel crucial no sólo en lo tocante al conocer y comunicar, sino en lo que cabe considerar *realidad humana* en sentido propio, más allá de la mera materia y vida orgánica. ¿Compartes tales premisas?

No del todo. Para mí es evidente que el lenguaje verbal, la oralidad, es una forma muy importante —incluso diría que privilegiada— de expresión, de hacerse presente en el mundo, pero también que el ser humano no se agota en ella. Debe necesariamente complementarse con otros tipos de lenguaje: el mímico, el insinuativo o el ético —este último de modo muy particular—, sólo por poner unos ejemplos. Mi premisa es que

todas nuestras expresiones son lenguajes, y que todas ellas se complementan. Precisamente porque somos seres de complementariedades que viven en la *coincidentia oppositorum* —la coincidencia de opuestos—, por emplear una locución muy arraigada en la tradición. Y los lenguajes, por descontado, también están afectados por ella, como no podía ser menos. Estoy muy de acuerdo con los autores que han dado tanta importancia al lenguaje verbal, desde Humboldt hasta Wittgenstein, porque sin duda la tiene. Resulta innegable que ésta es la gran cuestión de los siglos XIX y XX: el giro lingüístico y el papel fundamental que el lenguaje oral ejerce en lo humano. Y sin embargo estoy persuadido de que el habla requiere el complemento de otros lenguajes, por ejemplo el de los sentidos corporales. Una buena antropología debe investigarlos, a fin de poner de relieve ese poliglotismo que nos es propio.

O el lenguaje de la imagen, uno de los más importantes sin duda.

Ni que decir tiene. Añadiría, para resumir, que muchas de estas cuestiones se solucionan si se toma la teatralidad como categoría antropológica central: ¿quién es el actor o actriz que se desenvuelve sobre el escenario del gran teatro que el mundo es? Los sujetos actualizan distintas formas del lenguaje —orales, mímicas, corporales, gestuales, éticas...—, son constitutivamente políglotas, y desarrollan su vida de manera teatral, tal como Calderón de la Barca pensaba. Estamos actuando sin freno, representando y representándonos mediante esa diversidad de vías expresivas. Me parece evidente que la oralidad se lleva la parte del león en todo ello, pero también que debe complementarse con otros modos de comunicación y expresión.

Para ti, entonces, el lenguaje verbal ostentaría la posición de un *primus inter pares* en relación con las otras formas de semiosis.

Sí, podría formularse así: es un *primus inter pares*, un primero entre iguales. Porque la gestualidad, pongamos por caso, tiene sin duda una enorme importancia. O la misma moda: ¿es que acaso no es un lenguaje?

Un semiótico objetaría —a mi juicio con razón— que la moda es un mero código dependiente de los lenguajes mayores, éstos sí dignos de tal nombre. Y un filósofo del lenguaje, que está supeditada —como cualquier otro código o lenguaje menor— al verbo propiamente dicho.

Ante esta cuestión son aceptables muchísimos pareceres. Yo más bien tiendo, por ejemplo cuando estudio la cuestión del vestido, a ver en él una forma de lenguaje, al fin y al cabo siempre ha sido y continúa siendo un lenguaje ostentativo destinado a proclamar estatus, diferencias y jerarquías. Estoy convencido, en cualquier caso, de que el poliglotismo humano no puede ser reducido a simple monolingüismo, no debemos incurrir en un reduccionismo tal. Todas las vías de la insinuación son, en el sentido más

directo, lenguajes. ¿Por qué? Porque son actualizaciones simbólicas. Y cuando hay símbolo hay lenguaje.

Esto es, bien mirado, lo esencial para ti: el símbolo. Así se desprende del conjunto de tu obra escrita y de tu razonamiento presente.

El símbolo es, en mi opinión, el distintivo de lo humano. Los sujetos, todos los sujetos somos radicalmente iguales porque somos *capax symbolorum*: capaces de símbolos. Y esta capacidad se expresa políglotamente, en múltiples lenguajes.

Si no me equivoco, tiendes a identificar los lenguajes en sentido lato con el lenguaje verbal en sentido estricto, y así mismo signo y símbolo, ambos capaces de representar lo ausente. ¿Es así?

Después de reconocer la enorme variedad de posiciones existentes al respecto, la distinción entre símbolo y signo es, al menos teóricamente, muy sencilla. El signo es unívoco, y el símbolo, equívoco. Por convención se ha establecido que un semáforo es un signo, que circular por la derecha es un signo. Sucede, no obstante, que los signos se transforman a menudo en símbolos. Por poner un ejemplo de carácter religioso: la eucaristía; el trocito de pan es un signo para un no creyente, y sin embargo un símbolo para quien cree. El signo, en resumidas cuentas, es dado desde fuera, y el símbolo interpretado desde dentro. Sobre esta cuestión se dan múltiples pareceres, pero mi punto de partida es éste.

Te propongo, antes de concluir por hoy, que explícites qué diferencias estableces entre filosofía y antropología.

Bueno, repetiré casi al pie de la letra lo que hace poco dije a Blanca Solares y Manuel Lavaniegos, dos antropólogos mexicanos. El término «antropología» es un enorme cajón de sastre. A fin de evitar confusiones, debería precisarse en qué sentido se utiliza en cada ocasión, y así mismo cuáles son las premisas del antropólogo. La *antropología* es una especie de paraguas, puesto que, bien mirado, no sé en qué disciplina del canon vigente ordenar mis intereses y escritos. Dada esta tesitura, la *antropología* me parece una manera apropiada de llevar a cabo una mediación —siempre provisional y en tensión— entre el *logos* y el *mythos*, a fin de aproximarme a algunos relevantes aspectos de la experiencia humana.

Soy consciente, empero, de que lo expuesto no es científicamente ortodoxo. No sé si lo consigo, pero lo que me he propuesto desde el principio es evitar tanto el esencialismo como el historicismo. Y a eso lo designo, no sé si con argumentos suficientes, con el nombre de *antropología*. No cabe duda de que mi proceder está en deuda con el perspectivismo de Nietzsche, de quien aprendí que nuestra mirada antropológica —y todas las demás— se encuentra siempre local y biográficamente mediatizada. Hace un

par de años, aconsejado por Joan-Carles Mèlich, leí *Nietzsche. La vida como literatura*, un estimulante libro de Alexander Nehamas que me confirmó en mi interés por subrayar la importancia de los puntos de partida biográficos en los juicios que emitimos y en las responsabilidades que libremente aceptamos.

Muchas veces me han preguntado —y me he preguntado— qué diferencia hay entre las aproximaciones filosófica y antropológica al ser humano. Tengo para mí que el filósofo se preocupa sobre todo por el *qué*, mientras que el antropólogo lo hace por el *cómo*. No me interesa exponer qué es en sí el símbolo, pongamos por caso, sino más bien los procesos de legitimación que éste introduce. Es patente la imposibilidad de separar el *qué* del *cómo* de forma taxati va, aunque sí resulta posible —y necesario, en mi caso— deslindar ambos campos. Mi proyecto tal vez tenga algún parentesco con lo que la tradición denomina filosofía práctica. Por eso me propuse, con la colaboración parcial de Joan-Carles Mèlich —en un par de volúmenes de la *Antropología de la vida cotidiana*, dedicados a la codescendencia—, escribir una aproximación a la cotidianidad desde perspectivas que no son habituales, ni en la antropología cultural ni en la filosofía académica. Salta a la vista que una distinción tajante entre filosofía y antropología es tarea imposible, dado que el verdadero saber —la *sabiduría* como *sabor*— es osmótico, y se halla en constante situación de éxodo y retorno, huida y regreso, nostalgia y espíritu de aventura.

Creo, por otra parte, que hay otra notable diferencia de enfoque entre el filósofo y el antropólogo. A partir de premisas y prejuicios concretos, el primero parte de un punto e intenta alcanzar conclusiones coherentes con el arranque. Su discurso suele ser lineal y acusadamente abstracto, dado que busca proponer los supuestos de cualquier posible argumentación. El antropólogo también parte de premisas y prejuicios, pero su intención es otra: consiste en descubrir, describir e interpretar —desde distintas perspectivas— las formas de nuestra presencia en el mundo, tomando como base que somos seres singulares, paradójicos, ambiguos y contingentes. No aludo a la contingencia como mera categoría, sino a concretas vicisitudes en las que el mal, la muerte y la beligerancia se manifiestan.

Tengo la impresión, en cualquier caso, de que las divisiones tradicionales de las disciplinas académicas se han suavizado mucho. Es verdad que, sobre todo en las ciencias duras, aún está presente una fuerte voluntad de especialización —de deshumanizadores efectos a menudo, como ocurre en la medicina—. Con todo, creo que los distintos campos del saber —al menos en lo tocante a las ciencias humanas— actúan cada vez más de manera complementaria, y tienden a dejar de lado el cultivo exclusivo de lo específico. Desde siempre, el mundo convencionalmente filosófico me ha parecido extraño y alejado del riguroso laberinto que es el vivir. Estoy persuadido de que es sumamente importante tomar en serio la ambigüedad de todo lo que pensamos, hacemos y sentimos. Y de que ello exige contemplar la existencia desde distintas perspectivas que con frecuencia son incompatibles entre sí —o no casan bien, cuando menos—.

A lo largo y ancho de tu bibliografía, y también de esta plática, se echa de ver la importancia que otorgas a la teatralidad, una noción que forma parte íntima del cañamazo de tu antropología. El ser humano es, radicalmente y sin remisión, a un tiempo intérprete y actor de ese *theatrum mundi* en que la vida consiste en todos sus órdenes, sea el público, el privado o el íntimo. Concepción esta —muy ligada a las de gestualidad y representación— que heredas de Shakespeare, Calderón y Nietzsche, entre otros.

La cuestión de la teatralidad siempre me ha interesado porque creo que el ser humano es actor o actriz, en el sentido fuerte de un término que procede del verbo latino *augeo*, que significa aumentar o ampliar; con un matiz relevante, y es que de él deriva el término *auctoritas*: autoridad. Siempre he creído que la distinción entre autoridad y poder, entre *auctoritas* y *potestas*, es esencial. El actor y la actriz no sólo son personas que se limitan a repetir un papel o rol previsible sino, en cada momento de su historia, intérpretes de la vida, de su propia vida sobre el escenario del gran teatro del mundo, en expresión de Calderón. Esto es así porque lo dado, lo que está ahí tiene que recolocarse y contextualizarse, aquí radica lo propio de la labor teatral e interpretativa en que el oficio de hombre o mujer consiste.

Es evidente, entonces, que la teatralidad moviliza la totalidad de los lenguajes humanos. Por eso en la charla anterior, cuando me preguntabas qué importancia concedo al lenguaje verbal, respondí que la oralidad viene a ser un *primus inter pares* que no puede prescindir de los otros lenguajes: de la gestualidad, la mímica, la insinuación, la alusión, los implícitos, incluso de los silencios —que son un gran lenguaje, dicho sea de paso—. Todos ellos forman parte de esa multitud de lenguajes que la teatralidad integra; *complexio oppositorum* que permite, en cada ahora y aquí, una expresión más o menos exhaustiva de lo que viene a ser cada sujeto. La gestualidad, por ejemplo, es un lenguaje de enorme importancia porque en el fondo expresa lo indecible, lo que no se puede expresar con recursos orales. Lo no dicho, lo inefable, posee tanta relevancia como lo que podemos *empalabrar*, a menudo reduciéndolo a términos que pasan por ser lógicos y unívocos, cuando lo característicamente humano es la equivocidad, justamente. Somos seres equívocos, para bien y para mal; esto es, *capax symbolorum*: seres capaces de símbolos, políglotas y teatrales a la vez, que deben recurrir a múltiples lenguajes para llenar vacíos o paliar su finitud constitutiva.

Y para salvar el hiato entre lo sucedido y lo posible, entre lo que las cosas y los

hechos ya han sido y lo que *todavía* podrían ser.

El humano es un ser de posibilidades, y como tal tiene ante sí el horizonte de lo que puede ser aún, de lo que resulta imposible definir por adelantado. En cada acción teatral *lo posible* toma cuerpo provisional y se convierte en *posibilidad*. En este paso del neutro, de *lo posible*, a la posibilidad consiste la labor de actrices y actores. Un texto escrito sobre un papel o libreto pasa a ser activo, a encarnarse en un sujeto concreto. A lo largo de su vida, todo individuo intenta encarnar esos lenguajes, que hacen posible su presencia polifacética y polimórfica. De ahí, diría yo, la complementariedad de los lenguajes en la que voy insistiendo, cuya finalidad es hacer viable la encarnación, la representación teatral de toda persona en las variadísimas e imprevisibles circunstancias de su existencia.

Y, por otra parte, la teatralidad guarda una estrecha relación con la ritmicidad y la ritualidad. Ritmo y rito: dos rasgos inherentes a la condición humana a los que suelen aludir tus textos.

En el *anthropos* pueden distinguirse dos ritmos: por un lado, el biológico; por otro, el espiritual. Somos esa extraña *coincidentia oppositorum*, esa coincidencia de opuestos; el *ying* y el *yang* de la cultura china, aunque yo prefiera hablar de exterioridad —referida al cuerpo— e interioridad —referida al espíritu—. Son dos realidades, dos ritmos que sólo es lícito separar por razones pedagógicas

o didácticas, pero que de hecho forman una extraña y al mismo tiempo creadora unidad. El ritmo corporal, el ritmo físico, posee una gran relevancia, ya manifiesta en la antigua correlación entre microcosmos y macrocosmos —entre el individuo como microcosmos y el universo o el cosmos como totalidad— establecida desde los presocráticos y por prácticamente todas las culturas. Las estaciones del año, las cadencias corporales y biológicas de la mujer y el hombre, el flujo y reflujo de las mareas: todos esos ritmos cósmicos tienen su correspondencia en nosotros.

Pero aquí surge una cuestión capital: somos una extraña mezcla de lo corpóreo y lo espiritual, de dos ritmos distintos que deberían unirse para dar lugar al que nos singulariza como especie. Lo importante, desde una perspectiva antropológica, es que tales ritmos son formas de poner orden —o de pasar del caos al cosmos, en palabras de Mircea Eliade—. Dejada a su propia inercia, la vida muestra tendencias caotizantes para las que es preciso encontrar esa clase de orden y ritmo que llamamos culto. Somos seres no sólo culturales sino también cultuales, y ello afecta a todas las expresiones de nuestro vivir, sean políticas, religiosas o sexuales. En sí mismo, sin embargo, lo cultual es una abstracción: por eso debe concretarse en ritos concretos. De ahí la distinción entre culto, que es lo genérico y estructural, y rito, que es la costumbre convertida en ritmo pautado.

De modo que la cultualidad debe expresarse históricamente —o culturalmente, lo que viene a ser lo mismo—, y ahí surge una enorme cantidad de ritos, que son sus traducciones observables en múltiples ámbitos. Cada cultura, incluso cada sujeto,

concreta esa culturalidad en ritualidades características; e incluso, como advirtió Freud, puede degenerar en ritos privados de carácter obsesivo y enfermizo. Igual que en días pasados afirmaba que, desde el punto de vista estructural, todos los individuos son radicalmente iguales por más diferentes que sean desde el punto de vista histórico, también puede afirmarse que todos somos culturalmente iguales aunque ritualmente distintos. Lo cultural forma parte de la estructura, de las constantes antropológicas, mientras que lo ritual pertenece al cambio: a las diversas transformaciones y contextualizaciones, tanto biográficas como históricas, en que la vida y la historia concretas consisten. Sea como fuere, es preciso subrayar esa conexión entre interioridad y exterioridad, espíritu y cuerpo, adentro y afuera. Porque es precisamente ahí, en esa situación de mediación, donde lo ritual se hace presente.

Debo añadir, además, que esta cuestión suscita otra muy importante: la relación entre enfermedad y salud. Si, en términos generales, la salud es lo culturalmente correcto, la enfermedad viene a ser la destrucción de los ritmos corpóreo-espirituales. En un momento como el actual, cuando por todas partes se habla del aumento de las enfermedades mentales, deberíamos preguntarnos por su origen. Este *enfermamiento* tan extendido —creo que en castellano es un neologismo, en catalán se dice *emmalaltiment*— tiene mucho que ver con la ruptura de los ritmos y ritualidades de la vida cotidiana, con el paso frenético y sobreacelerado de un relativo cosmos al caos, es decir, con la caotización de la existencia. La falta de respeto a lo ritual —por ejemplo a las horas de sueño—, acarrea muy penosas secuelas, *enfermamientos* individuales y colectivos. La conciencia antropológica, a mi entender, debería servir como praxis terapéutica que permitiese establecer los ritmos propios del ser humano, para así aligerar y hasta curar muchas de las disfunciones que pueden observarse en nuestra sociedad. Esta relación entre salud y enfermedad está muy vinculada con el propio ejercicio del oficio de hombre y mujer, con la teatralidad y sus ritmos de exposición y representación, propios de todas las épocas, situaciones y lugares.

Cuestión ésta, por otra parte, que roza la del mito, una de las que con mayor amplitud y hondura has abordado en tu obra, al menos desde que en 1973 leíste en Tubinga tu tesis doctoral sobre Mircea Eliade, *Das Mythos-Problem in der modernen Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung von Mircea Eliade* (*El problema del mito en la moderna Ciencia de la Religión con especial atención a Mircea Eliade*). A mediados de los años noventa reuniste tus investigaciones sobre el particular en *Mite i cultura* (1995) y *Mite i interpretació* (1996), dos volúmenes consecutivos que integran uno de tus libros capitales, traducido al poco al castellano con el título *Mito, interpretación y cultura* (1998). ¿Cómo relacionas lo rítmico y lo ritual con el *mythos* y su dimensión coimplicada, el *logos*?

El mito me ha interesado siempre, desde hace muchísimos años; de hecho, tal como dices, mi tesis doctoral ya versaba sobre él, uno de los factores constituyentes de lo humano. Para decirlo con mayor precisión: es la contraposición entre *mythos* y *logos* en

todas sus facetas —lenguajes, actitudes, conductas— lo que posee un carácter de veras esencial. Hablar del mito presupone hacerlo de la razón, y así mismo tener presente que somos seres finitos, limitados, contingentes, sometidos a los azares de la vida y, como escribe Hans Blumenberg, al imperialismo de la realidad.

Sea como fuere, el mito ha sido una de las grandes teodiceas en la historia de la humanidad. Teodicea significa aquí, sencillamente, terapia contra lo que en apariencia nos es indomitable y desconocido: el mal, la muerte, la beligerancia, eso que los griegos llamaban destino. Es una praxis que intenta poner coto a esas amenazas que constantemente nos acechan y contra las que no podemos oponer medios técnicos: por más que adelanten las ciencias y las tecnologías, hay un momento en el que no somos capaces de ir más lejos. El mal, la muerte y la beligerancia están entrañados en nuestra contingencia y son, en palabras de Hermann Lübbe, cuestiones *aufklärungsresistent*: resistentes a cualquier solución, explicación o esclarecimiento.

Cabe añadir, por otra parte, que el mito se ha asociado siempre al rito. En cuanto texto, se halla ligado a una representación en unión indisoluble. La indagación acerca de qué ha sido primero, si el mito o el rito, es de hecho clásica en antropología, por más que resulte bizantino plantearla en términos de antecendencia o primacía, como la pregunta por la gallina o el huevo. Lo relevante es constatar que se trata de dos realidades *coimplicadas*, concepto este que me parece indispensable y muy adecuado para entender la cuestión. Todo lo que hasta ahora he dicho la prepara, en realidad: la historia entera de la humanidad ha jugado siempre entre ambas dimensiones, *mythos* y *logos*. No podemos referirnos a una sin la otra, puesto que están hondamente correferidas y coimplicadas. No es lícito pensar, entonces, en el uno después del otro, ni en el otro después del uno, sino el uno en el otro y el otro en el uno: a esto aludo con el término «coimplicación», en concreto.

Acto seguido procede preguntarse qué perspectivas abren ambos. Y ésta es, a mi parecer, la mejor manera de empezar a contestarla: el *mythos* abre la perspectiva de la interpretación, concepto que lleva implícita la premisa de que las cuestiones fundamentales —el mal, la muerte— carecen de definitiva respuesta, a tal punto que la mejor respuesta a ellas sea acaso una nueva pregunta. Mientras que el *logos*, en cambio, resuelve los problemas que se plantea. A este respecto resulta interesante la distinción entre problema y misterio que hacía Gabriel Marcel, un filósofo francés de los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Problema es lo que tiene o puede tener una solución en el campo de lo unívoco: un problema de matemáticas, una receta gastronómica o las señales de un semáforo... en todos estos casos la resolución es unívoca. Estas perspectivas del *logos* son importantísimas, irrenunciables para el ser humano, porque necesitamos fórmulas y pautas preestablecidas, guiones que nos inspiren. Y sin embargo, cada día la experiencia nos enseña que no es posible enfrentar los desafíos capitales que plantea el vivir echando mano de tales recursos: el más allá, la muerte de los seres queridos, los caminos de identificación que seguimos y, en suma, nuestra presencia en el mundo carecen de soluciones unívocas; tanto es así que sólo mediante narraciones podemos hacerles frente, procediendo a la manera en que se configura un argumento de

novela. Ernst Bloch solía decir que buena filosofía es aquella que posee argumento —no sólo argumentos, en el sentido de razones—: un inicio, trama y resolución semejantes a los que arman cualquier relato.

Eso es el mito, a fin de cuentas. Un narración, un relato contextualizado. Por eso Lévi-Strauss afirma que lo relevante no es tomar en consideración un determinado mito —entendido como tema—, sino una serie mítica entera. Preguntarse, pongamos por caso, cómo el mito de Prometeo ha ido contextualizándose a lo largo de los siglos, de las historias que grupos humanos e individuos se cuentan. Contextualizar el *logos* implica resolverlo; representar el *mythos*, en cambio, sólo sirve para llenar de momento los agujeros y vacíos, para combatir el absolutismo de la realidad provisionalmente. A sabiendas, eso sí, de que esa pugna no ofrece más que soluciones efímeras y no definitivas, que por fuerza deberán actualizarse de acuerdo con nuestro periplo biográfico y con el periplo histórico de nuestro grupo de referencia. Aunque no seamos conscientes de ello, el mito precisa ser contextualizado desde cada sucesivo presente, del mismo modo en que un chequeo médico *pone al día*, por así decirlo, nuestra salud corporal. ¿Qué son las numerosas películas sobre la conquista del espacio, al fin y al cabo? Actualizaciones del tema de Ícaro desde nuestro aquí y ahora. La producción cinematográfica, novelística o televisiva ofrece contextualizaciones míticas que, según Hans Blumenberg, permiten hacer frente al absolutismo de la realidad: a la incompreensión, los enigmas, el destino, la contingencia. En esta concreta acepción —la más fuerte de la palabra—, el mito es un *existencial*, tanto más cuanto menos conscientes seamos de ello. De los mitos vivientes no tenemos consciencia, si bien se mira; sólo de los que han sido *desmitizados*, reducidos a un determinado *logos*: convertidos en mera mitología, a fin de cuentas.

«Existencial»: ¿a qué alude este adjetivo sustantivado?

A algo que no es simple artefacto mecánico o lingüístico, y que nos hace presente lo ausente. Ya que curiosamente, a pesar de ser finitos, necesitamos colmar los huecos que nuestro pasado abre, y también los que hay o habrá en el futuro. Por eso afirmo que el mito es un existencial: no un simple botón que pulsamos para obtener esto o aquello, sino un factor vital que, casi sin antecedentes ni consecuentes, resucita en un momento preciso de nuestra existencia.

El mito no es sólo, pues, un instrumento.

Ni un instrumento ni una simple función.

Y vivimos *en* él, más que con él.

Exacto: vivimos *en* él. Por eso no tenemos clara consciencia de los mitos de los que y en los que vivimos. Tenemos, eso sí, clara consciencia de los mitos que *desmitizamos*.

Para convertirlos en mitología.

Sí, cada vez que los reducimos al *logos*. Pero aquellos que realmente experimentamos — los que inspiran e impulsan nuestra vida y hasta nuestro sufrimiento— son los que ignoramos. Éstos son los mitos vivos de los que no podemos desprendernos por más que queramos.

Dibujas la vida individual y la historia colectiva como narraciones, tramas argumentales —más o menos visibles o borrosas— cuya oculta urdimbre apenas intuimos entre brumas, en el mejor de los casos. Pero son esas urdimbres y tramas las que animan e informan la existencia, sin embargo, con tanta mayor fuerza cuanto más se las ignora.

Desde luego. Por eso creo que la mejor novela policíaca —soy un buen lector de este género— contextualiza de manera muy inteligente, fina y aguda la situación logomítica del sujeto contemporáneo. Entre los años sesenta y ochenta leí mucha novela negra estadounidense, por ejemplo Hymes o Macdonald, autores que ofrecen una magnífica contextualización de la vida en Norteamérica más allá de los tópicos al uso. También pienso, por ejemplo, en la moderna novela policíaca del sueco Henning Mankell, la francesa Fred Vargas —pseudónimo de Frédérique Audoin-Rouzeau— o el irlandés Benjamin Black —pseudónimo de John Banville—, que también brindan una excelente escenificación logomítica de la vida en Europa durante este tránsito entre los siglos XX y XXI. Por eso el cine, el teatro, la novela y la televisión juegan un papel tan significativo, son actualizaciones míticas de esa ineludible necesidad de representar y representarnos. Nuestra vida es un relato muy parecido a una novela policíaca, porque no sabemos el final ni quiénes son el «bueno» y el «malo». Aunque, precisamente porque lo ignoramos, tenemos necesidad de anticiparlo de un modo u otro, tanta como de actualizar el pasado. No el pasado cual fue, cosa imposible —una auténtica tontería: ésa es la debilidad de todos los historicismos— sino el *presente del pasado*, es decir, aquél referido a nosotros, aquí y ahora.

El pasado como tal es irrecuperable, desde el punto de vista ontológico, e irreproducible, desde el epistemológico. No es en sí, hablando con propiedad —no es un lugar ni una dimensión que quepa volver a visitar: no *está* en parte alguna—, y sólo nos cabe evocarlo y concebirlo desde cada sucesivo presente. Acceder virtualmente a él a través de la mimesis y la *poiesis*, representarlo y recrearlo por medio de trasuntos icónicos y verbales: *empalabramientos* y símbolos, imágenes y narraciones.

Por eso Agustín de Hipona habla de *presente del pasado* y de *presente del futuro*. ¿Con qué objeto? Con el de constituir el *presente del presente* —que es también una construcción logomítica, no se olvide—. Si pensamos, por ejemplo, en los terribles y

recientes terremotos de Haití o de Chile, advertimos que sus víctimas están reconstruyendo su lugar en el mundo. Y que el absolutismo de la realidad se les presenta con unas facetas y dimensiones que era poco menos que imposible anticipar y representar antes de la catástrofe. Todo ello implica que lo mítico tiene mucho que ver con lo contingente, con lo incierto e irruptivo; el sustantivo «irrupción» expresa cómo se concreta ese absolutismo de la realidad que surge de la nada casi, por así decirlo.

Cuestión sin duda emparentada con la de la memoria y el recuerdo, un rasgo constitutivo de lo humano sobre el que has escrito y disertado por extenso, sobre todo al hilo de las meditaciones de Agustín de Hipona y de un pensador que escribió durante las primeras décadas del pasado siglo, Maurice Halbwachs. ¿Qué lugar antropológico les concedes y cómo los distingues?

Al abordar la memoria tengo muy presente la ambigüedad humana, porque siempre he creído que se trata de un artefacto que puede salvar o condenar, procurar la salud o las dolencias mentales más negativas y trágicas. Los humanos somos seres de memoria, una de las dimensiones más vidriosas y ambiguas de que disponemos. Pero la memoria siempre debe tratarse en correlación con el olvido, igual que el *mythos* no puede abordarse sin el *logos*. Lo propiamente humano es ese movimiento en la cuerda floja entre ambos. A la vez, la memoria debe distinguirse radicalmente del acto de recordar: viene a ser un gran almacén que guarda infinidad de cosas, muchas de las cuales ni siquiera sospechamos; el recordar, en cambio, es una actividad circunstancial. Marcel Proust habla de la memoria imprevista, de la memoria casual, esa que surge sin más...

... las reminiscencias, las impresiones y fulguraciones capaces de suscitar una ristra imprevista de asociaciones, una constelación altamente significativa de recuerdos. Sobre ello medita memorablemente —nunca mejor dicho— en *El tiempo recobrado*, el último libro de la *Recherche*, y a ello alude el consabido episodio de la magdalena.

La magdalena, sí, o ese tropezón que da el protagonista al entrar en el castillo de Guermantes. Yo diría que la memoria tiene dos grandes niveles: el pasivo, que incluye lo que está almacenado; y el activo, que es el recuerdo. Pero posee también, al mismo tiempo, dos dimensiones: una personal y otra colectiva. Además, para hablar de ella debemos hacerlo también de la tradición, un asunto muy vidrioso en la tradición hispánica, que ha tendido a interpretarla en clave tradicionalista. La palabra «tradición» tiene dos etimologías, ambas muy humanizadoras e interesantes. Por un lado está el verbo *tradere*, que —en un sentido objetivante, digamos— significa traspasar materialmente algo desde un lugar a otro, por ejemplo un cambio de propiedad o una herencia; es lo que pasa de alguien a alguien, o de un grupo social a su posteridad, como es el caso de un código jurídico. El verbo *transmittere*, en cambio, posee un sentido activo: la actitud subjetiva del receptor ante lo que se transmite, no ya lo que se traspasa

o traslada en sí mismo. El término «tradición» consta, entonces, de un verbo de significado objetivante, *tradere*, y de otro de significado subjetivante, *transmittere*. ¿Qué implica esto? Que no designa un fenómeno estático que ha llegado a un final, sino uno dinámico en movimiento incesante. Tanto es así que yo prefiero hablar de continuas contextualizaciones, porque el sujeto del *transmittere* siempre está moviéndose —ésa es la esencia de la vida—, contextualizando y contextualizándose: recibe el pasado de acuerdo con los retos y preguntas que desde el propio presente va formulando. En el fondo estoy empleando el mismo esquema al que recurro cuando hablo de *cambio en la continuidad y continuidad en el cambio*. El *tradere* indica lo que prosigue; el *transmittere*, la transformación, por tanto. Y una y otra dimensiones están honda, íntimamente coimplicadas en y por el sujeto receptor de la tradición, sea individual o colectivo.

Todo esto que voy diciendo, *mutatis mutandis*, es perfectamente aplicable a la memoria, que es un sustantivo, y al recordar, que es un verbo. Como escribe Emmanuel Lévinas, la verdad humana se expresa mucho mejor con verbos que con sustantivos. El infinitivo «recordar» sugiere acción, energía y dinamismo: alguien recuerda, está recordando. Los gerundios son esenciales en antropología porque indican lo que ahora se está haciendo y la implicación activa del sujeto: no solamente una acción verbal sino la acción en acción, valga la redundancia. Eso es el recordar: algo que está ejerciéndose, lo que los escolásticos llamarían *in actu exercito*. Una actividad que nos permite adoptar posiciones provisionales y establecer trayectos. Éste es un término básico para mí: «trayecto»; ese lanzar, ese proyectar adelante que de hecho nos lanza a nosotros mismos. Y no debería olvidarse, por cierto, que la raíz del término «símbolo» es el verbo griego *ballo*: lanzar.

De ahí «symbolon», el vocablo compuesto griego.

Claro. Y el prefijo «sym-» designa la reunión de dos artefactos que se lanzan y se unen, lo simbolizante y lo simbolizado, con la peculiaridad de que tal objetivo no llega a realizarse nunca. Jamás coinciden, de hecho; si lo hicieran, si pudieran unirse de veras, el símbolo dejaría de existir como tal.

Y no habría, por consiguiente, mediación, representación ni semiosis.

Y se daría la perfecta univocidad, eso que los antiguos llamaban *lingua perfecta* —Umberto Eco tiene, por cierto, un libro excelente sobre el particular, *La búsqueda de la lengua perfecta*—. A mi entender, tal idioma resulta inhallable porque los simbolizantes jamás alcanzan a ocupar lo simbolizado. La perversión del símbolo consiste en el fondo en esa confusión, que en términos religiosos se denomina «ídolo». Los ídolos, por desgracia, tienden a estar presentes por doquier, por ejemplo en el campo de las relaciones interpersonales, cuando alguien cree poseer tan exhaustivamente a un prójimo que éste se le antoja por completo conocido. Pero esto, además de imposible, es la base

de la esclavitud espiritual, sin duda la peor de las posibles.

De tu razonamiento —antes hemos rozado este aspecto— se desprende una obligada distinción entre *tradición* y *tradicionalismo*, noción esta que remite a la voluntad o pulsión de fijar dogmáticamente lo que en realidad se halla sometido al cambio.

El tradicionalismo es, en el fondo, un intento de retornar al tiempo antes del tiempo: a un supuesto momento de plenitud, de ausencia de conflicto —un factor antropológico, dicho sea de paso, del que habremos de ocuparnos—. El ser humano está constantemente en conflicto a causa de su finitud, es un ser en sustancia conflictivo porque vivimos en el tiempo y el espacio: en la historia, al fin y al cabo, que es sempiternamente conflictiva. Los tradicionalismos son tentativas de abolir el conflicto mediante la pretendida huida a un tiempo anterior al tiempo —y por tanto a la historia—: a los orígenes tal como los entiende, pongamos, Mircea Eliade. Y en este sentido son muy gratificantes para ciertas personas y grupos que desean rehuir a cualquier precio el conflicto. En nuestro país, sin ir más lejos, se ha dado y se da una modalidad muy peligrosa de esa huida, encarnada en líderes carismáticos a los que se supone capaces de anular el conflicto en y por sí, de resolverlo mediante recetas presuntamente infalibles.

Supuestamente capaces de resolver en falso —ahuyentándolos sólo en apariencia— el conflicto y la relatividad, la contingencia y la incertidumbre inalienables de la vida y la historia.

Sí, supuestamente capaces de suprimir la angustia que el tener que elegir lleva aparejado. Esto es lo que los alemanes llaman *Führerprinzip*: principio del *Führer* o caudillo.

Caudillos, gurús y mesías cuyo carisma e influjo sobre las muchedumbres nace, en buena medida, de lo que Erich Fromm llamó *miedo a la libertad* en su obra homónima, ¿no te parece? Ese pavor a ser responsables y decidir que aqueja a demasiados sujetos, tan extendido que la costumbre lo torna *natural* e imperceptible.

En efecto. Se trata, en realidad, de un problema nada teórico sino muy práctico —práctico y sumamente actual— que ha tenido penosísimas consecuencias en nuestro país durante los dos últimos siglos: las incontables guerras civiles, la acción del carlismo, las disputas político-religiosas... El miedo a la libertad del que habla Fromm es entre otras cosas, en definitiva, el miedo a la tradición entendida como genuina recreación, porque el auténtico recordar siempre tiene algo de revolucionario.

El tradicionalismo, a tu entender, aspira a la fijación dogmática y al *nunc stans*: a la detención de la vida y la historia, a su estancamiento y, al cabo, a esa forma de

muerte en vida que es la *estasis*. Mientras que la tradición incluye por fuerza la crítica y la creatividad, el movimiento y el cambio.

La auténtica tradición siempre es recreación y no puede dejar de serlo.

Y sin embargo la tentación tradicionalista está también muy presente en esta época que damos en llamar posmoderna. La caída de los grandes metarrelatos, la estetización general de la vida, la fractura de la confianza, la desacralización de los grandes valores, el relativismo ético y axiológico... Todos esos factores alimentan la añoranza de certezas dogmáticas y su afirmación fanática.

Yo diría que hoy se da una manera de negar el conflicto mediante la gnosis; tal vez valdría la pena abordarla en una de estas charlas, sobre todo en lo tocante a la relación entre religión y política. Las gnosis son situaciones que a lo largo de la historia han surgido en momentos de gran conflicto, especialmente cuando los sistemas sociales han fracasado o no han logrado inspirar confianza.

Conviene explicar, de entrada, que la palabra griega «gnosis» significa «conocimiento»: tan sencillo como esto. Y en seguida procede añadir que las gnosis de todos los tiempos desconfían de lo que cabe llamar exterioridad: de lo histórico, de los movimientos y solidaridades, de las acciones y tensiones que de continuo se dan entre grupos y sujetos; desconfían, en suma, de lo que los humanos llevamos a cabo mediante la colaboración y el trabajo. Las gnosis son terriblemente contrarias a la posibilidad de los sistemas políticos, económicos e incluso religiosos, porque recelan de toda actividad o labor conjunta que se dé en el espacio y el tiempo. Lo que las gnosis sempiternamente proponen, con vocabularios y en contextos distintos, es que el ser humano se retire a su interioridad, que busque el conocimiento en y desde sí al margen de cualquier tipo de responsabilidad o presencia pública. Por eso surgen en épocas de crisis global, justo cuando los sistemas políticos, religiosos y sociales dejan de inspirar confianza. Y son siempre síntomas de desorientación profunda. La gnosis, en definitiva, es un intento de huida del espacio y el tiempo en que los individuos y los colectivos ineludiblemente vivimos, y niega un rasgo humano crucial, que es la historia con sus múltiples contradicciones y ambigüedades.

Y niega, así mismo, ese otro rasgo constitutivo de la especie que es la relacionalidad, si no estoy errado.

Por supuesto. Las gnosis niegan nuestro carácter relacional, y son profundamente intimistas y solipsistas.

De ahí que persigan un tipo de conocimiento interior que cabe denominar arquetípico.

Así es. En Occidente pueden detectarse gnosis desde el siglo tercero o cuarto antes de Cristo hasta nuestros días, y sus concretas fisonomías han sido muy diferentes. Lo fundamental en todos los casos, no obstante, es el rechazo de lo exterior, ésa es una auténtica constante. Por eso, sobre todo en los años setenta y ochenta del pasado siglo, yo solía hablar de lo que entonces llamaba *cultura ex*: ex curas, ex socialistas, ex sindicalistas, ex políticos, ex militantes; gente que iniciaba una huida hacia su interior como respuesta al desencanto. Eso es gnosis: la supresión de los vínculos con lo exterior, con lo y los demás.

Una huida que tiende a devenir dogmatismo, porque la supresión de la relacionalidad acarrea la de lo relativo, lo condicional y lo perspectivo. La gnosis, en suma, suprime la posibilidad misma del diálogo y la crítica, y cae de lleno en la fácil tentación solipsista y fanática.

Se da, en efecto, una absolutización del yo al margen del mundo y la historia, una afirmación imperialista de la interioridad que no atiende a ningún tipo de correctivo externo. Sin responsabilidad ética, al fin y al cabo.

Un presunto yo autosuficiente, alienado e hipertrofiado al tiempo, fideísticamente venerado como manantial de toda ley y saber.

Aunque, claro está, se dan diferentes facetas de la gnosis. Existe, por ejemplo, una gnosis de carácter *popular*...

Como esa que rezuman ciertos recetarios pseudomísticos que hoy llenan los anaqueles de la llamada *autoayuda*.

Sí, y en memorias y autobiografías de famosos, como la que hace años leí de la actriz Shirley MacLaine. Pero también existe una gnosis muy sofisticada, como la que entre nosotros se advierte, por ejemplo, en *La edad del espíritu*, un libro de Eugenio Trías con una presentación gnóstica de alto nivel, digamos. Sea como fuere, la gnosis posee muchos registros, diversos acentos políticos, psicológicos o religiosos: las variedades son muchas. Aunque los esenciales son, sin duda alguna, la desconfianza respecto del mundo exterior y la absolutización del propio yo y su interioridad, por tanto. Uno de los más importantes investigadores de la gnosis de nuestro tiempo, el belga Gilles Quispel, ha acuñado el término *Weltreligion* —religión mundial— para designarla, porque ha surgido en todas las épocas de la historia de Occidente. Y tiene, como es harto evidente, una ostensible presencia hoy en día. Con muy distintas variaciones y matices, todo eso que suele llamarse *new age* está compuesto de formas gnósticas, en el fondo. Y ello, como decía hace un momento, no sólo se da a nivel popular, sino también sofisticado y erudito.

La pujanza de la gnosis está emparentada, a mi juicio, con ese *desencantamiento del mundo* inducido por la racionalidad instrumental del que habló hace un siglo Max Weber; y tras él los más destacados integrantes de la Escuela de Frankfurt. Pero lo está al tiempo también —de modo sólo en apariencia paradójico— con el *reencantamiento del mundo* que sin gran esfuerzo puede observarse en nuestra época, empapada de mitos, cultos y supersticiones por más que se presuma irónica, desacralizadora y descreída. ¿Cuál es tu parecer al respecto?

Es evidente que Max Weber es el gran teórico de lo que podríamos llamar la modernidad clásica, aquella que surge de los movimientos ilustrados y postilustrados. Éstos y el propio pensamiento de Weber parten del principio de que la cultura occidental se caracteriza por un inacabable, continuado proceso de racionalización de todas las relaciones sociales. En el prólogo de su obra en tres volúmenes *Sociología de la religión* manifiesta dos cosas: primero, que la cultura de Occidente se diferencia de todas las demás porque ha sufrido y sufre un proceso de racionalización; segundo, que se encuentra en un camino de lo que llama *desencantamiento*, basado en la premisa de que en ella sólo tiene razón de ser lo que se halla experimentalmente establecido. Y sin embargo, tal como la formula, esta hipótesis se presenta como el nuevo mito de la modernidad.

Qué formidable paradoja, viniendo de quien viene.

Weber cree que lo que caracteriza al *Homo occidentalis* es estar implicado en esos inacabables procesos de racionalización. Pero no tiene presente que todo desencantamiento del mundo va inevitablemente acompañado de un reencantamiento, de una nueva configuración mítica de la realidad que no es lícito reducir, en absoluto, a lo que solemos denominar *lógicas sociales*. Aunque esta interpretación weberiana actuó como modelo o paradigma indiscutible hasta los años sesenta y setenta del pasado siglo, hoy no da cuenta de lo que realmente sucede. Conviene advertir, con todo, que tampoco la daba cuando escribía, una época que vivía una especie de euforia del *logos* y, a la vez, de consiguiente desprecio por el mito y lo mítico. Claro que éstos seguían igualmente presentes, como no podía ser menos, ni que fuera como presencias que adoptaban forma de ausencia, valga la paradoja.

Esa negación que hace Weber de la posible contemporaneidad entre lo mítico y lo lógico, entre encantamiento y desencantamiento, es por completo discutible. Porque no debe olvidarse que toda situación o proceso de encantamiento implica un correlativo

desencantamiento; y viceversa: todo desencantamiento conlleva la sobrevaloración — más allá de la racionalidad presente y activa— de un plus que no puede explicarse ni incluirse en lo que en cada momento entendemos por racionalidad. Ello significa algo muy sencillo, si bien se piensa, y es que la razón es siempre razón histórica: la idea de Hegel de una razón universal me parece una barbaridad genuina. Somos seres inevitablemente históricos, como lo son nuestros raciocinios: ambiguos y contingentes, míticos y lógicos al tiempo. La razón —sería mejor hablar de razones, en plural— es necesariamente cultural, por consiguiente, porque no existe posibilidad extracultural para nosotros, es preciso reparar en ello.

Esta dialéctica entre encantamiento y desencantamiento que postulas implica que el ser humano es mítico y cultural siempre, que vive *en* creencias y no sólo *con* razones. Y llama la atención, desde luego, sobre el crucial papel que la imaginación ejerce en su existencia. Me refiero a la imaginación entendida como facultad generatriz o primera, al modo aristotélico y ante todo kantiano. Y también a los imaginarios sociales, que configuran su expresión en la historia. ¿Estás de acuerdo?

En el lenguaje de Ernst Bloch sueño e imaginación son dos realidades prácticamente coincidentes, y yo creo que él apunta, a este respecto, una idea que siempre me ha parecido de singular relieve: toda auténtica realidad se encuentra precedida por un sueño. Somos humanos justamente porque imaginamos lo todavía no presente, lo aún no posible. De ahí que siempre haya insistido en subrayar la importancia de lo ausente en la existencia, dado que la imaginación es el gran artefacto que lo utiliza para convertirlo en presencia. El mundo imaginativo no es menos real que lo que convencionalmente llamamos «realidad», porque las vigentes realidades también fueron precedidas por imaginaciones actuales en su momento.

Con todo ello vengo a decir que no hay humanidad sin imaginación, porque ella es precisamente la que nos distingue en esencia de los animales: la posibilidad de formular mundos, visiones, relaciones alternativas; y de suscitar así nuevas realidades en el *continuum* de lo cotidiano. Por eso el gran valor de las llamadas psicologías de las profundidades —sin entrar ahora en distinguos entre escuelas— estribó en percibir la importancia de la imaginación como una vía para descubrir al extraño que hay en nosotros mismos. Puesto que, indudablemente, el mundo de la imaginación está muy emparentado con la extrañeza; no sólo con la que dimana de lo exterior, de lo otro o los otros, sino también con la que suscita lo interior, que reside en uno mismo y puede ser descubierta casi como una aventura espeleológica: un ir sacando a la luz del día mediante lo que se es capaz de anticipar y representar —y aquí empleo esta palabra en su acepción más genuina—. Eso que la imaginación sugiere seguirá siendo ausente, está condenado a serlo; pero en cambio será presente, actual y efectivo en cuanto representación, es decir, como diseño de lo posible. El mundo de la imaginación guarda una intensa relación con el mito porque éste consiste en hacer real y presente lo imaginado, lo que no tiene

existencia experimentalmente —por vía del *experimentum*— pero puede tenerla experiencialmente —por vía de la *experientia*—. Porque el ser humano es el ser de lo posible, capaz de hacer presente lo ausente mediante la imaginación.

Antes has dicho, citando a Bloch, que toda auténtica realidad se halla precedida por un sueño. Al contrario de lo que el sentido común tiende a creer —y de lo que postulan las metafísicas dogmáticas y positivistas, tan añejas como vigentes hoy—, la *realidad humana* no es en absoluto reducible a mera *realidad matérica y biológica*, lo que los griegos denominaban *physis* y *bios*: no es sólo cosa o suceso naturalmente pre-dado, sino una cambiante constelación de acciones, gestos, discursos, omisiones y valores de cabo a rabo atravesada —y generada, de hecho— por la imaginación, el lenguaje y la semiosis. ¿Concuerdas con esta premisa? Y si es así, ¿hasta qué punto te parece que la realidad humana, así descrita, es ahormada por los imaginarios sociales?

Lo que llamamos «realidad» es un constructo humano: social, psicológico, lógico y mítico, por tanto. La coincidencia de opuestos que se da en todo sujeto caracteriza también, como no podía ser de otra manera, la realidad humana misma. Ésta, entonces, no puede ser reducida a lo meramente lógico y cuantitativo, sino que posee un plus, una dimensión crucial que es imposible evaluar con criterios positivistas. De aquí que el mismo vocabulario sea harto elocuente a este respecto. Aunque parezca paradójico, cuando hablamos de alusiones, ilusiones, parábolas y metáforas lo hacemos de lo indecible e in formulable; de lo que sólo pertenece al ámbito de lo presentible; de lo que sólo podemos barruntar porque está más allá de nuestros cálculos y observaciones *objetivas* —también marcadas por nuestra subjetividad, por supuesto—. Lo que habitualmente llamamos «objetividad» posee siempre un lado subjetivo, que es lo que ponemos de nosotros mismos en la pura objetividad material. Esta observación me parece muy importante, tanto en los niveles macro como en los micro; los experimentos jamás son objetivos en estos últimos, de dimensión microcósmica, porque es muy grande la implicación del sujeto en el objeto observado —en el átomo, en las moléculas—, sea en el acto mismo de medición y ponderación, sea en la percepción del cambio.

Dicho con otras palabras: el ser humano lo es porque siente, vive y teme al actuar, porque pone algo de sí mismo en todo cuanto hace. Lo que llamamos realidad se halla siempre en camino de humanización o deshumanización, pero nuestra huella siempre está ahí, omnipresente, algo que nos distingue decisivamente de los animales. Esta impronta se plasma en nuestra acción, nuestro sentimiento, nuestro pensamiento y nuestra memoria, tanto en el plano colectivo como en el individual. Seamos hombres, mujeres, niños, personas doctas o sencillas, siempre estamos dejando trazas de nuestra individualidad, como huellas dactilares de nuestra presencia. Rastros de humanidad o inhumanidad, al cabo.

Durante el último medio siglo, a la sombra de Freud, Jung y otros adalides de la

llamada psicología profunda, se ha venido vindicando la imaginación y los imaginarios. Pienso en autores como Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Jacob Bronowski, Jean-Jacques Wunenburger, Michel Foucault o Cornelius Castoriadis, promotores todos ellos —con distintos acentos— de las denominadas *hermenéuticas instaurativas*, que se presentan como un antídoto contra la férula que el logicismo y el positivismo ejercen sobre las ciencias sociales y humanas. ¿Qué opinión te merecen tales enfoques?

Me siento muy cerca de estos autores, aunque suelen subrayar con más énfasis que yo el aspecto psicológico. Pero dejando de lado esta cuestión, que tiene su importancia, las suyas no son sino reacciones muy comprensibles y necesarias contra el logicismo instaurado por Max Weber y el pensamiento deudor de él. Quiero dejar claro que admiro profundamente a Weber, sin duda uno de los grandes pensadores del siglo XX, pero a la vez considero necesario reconocer sus límites. Y las psicologías de las profundidades, precisamente, han puesto de manifiesto con toda claridad la importancia de lo que Henry Corbin —que es otro de los grandes— llama *lo imaginal*, ese ámbito que se sitúa entre lo que las epistemologías clásicas llamaban lo racional y lo irracional. Se trata de una dimensión en la que la imagen y la imaginación —la imagen entendida no en su acepción vulgar sino en la de construcción antropológica— juegan un enorme papel, tanto que nos permite experimentar, casi diría *degustar* esos numerosos aspectos de la realidad que desbordan el esquema causa-efecto. Lo imaginal, entonces, conforma un ámbito de anticipación y previsión, en el doble sentido que posee este sustantivo: de entrada, el de prepararse para un viaje y prevenir los efectos de todo tipo que en él puedan darse; después, el de pre-visión: anticiparnos a lo que nos espera, a lo que vendrá y acabaremos experimentando.

En conjunto, la tendencia que se mueve en torno a Gilbert Durand y la llamada Escuela de Grenoble —con autores como Jean-Jacques Wunenburger y otros que hoy recogen la gran herencia de Gaston Bachelard e incluso de Ernst Cassirer— suponen un correctivo de enorme peso para las actuales antropologías. Principalmente debido a que, al considerar al ser humano como una suma, ponen en cuestión el positivismo antropológico: no sólo lo que es, sino lo que puede ser; no sólo lo que sobre él sea posible experimentar en cierto lugar y momento, sino también eso en lo que es capaz de convertirse. Estos grandes trayectos antropológicos —por emplear una expresión de Durand— se ocupan de lo posible, e intentan estudiar al ser humano desde el final del trayecto y no paso a paso, tal como los positivismos hacen. Y para ello tienen muy en cuenta la función del símbolo, al que todos los autores mentados conceden gran relieve, no importa que difieran en matices. Huelga añadir que lo simbólico está directamente vinculado con el imaginario y los imaginarios, tanto que son poco menos que sinónimos. El imaginario se da en todo auténtico símbolo, en cualquier articulación singular de lo simbólico, precisamente porque implica anticipación y, a la postre, argumentación contra el sistema y lo establecido.

Así pues, las antropologías que giran en torno a Gilbert Durand y la Escuela de

Grenoble no sólo consideran la presencia y el papel que juegan la imaginación y el imaginario, sino también el símbolo o la memoria: todos los recursos, en definitiva, que permiten que el sujeto anticipe lo que podría llegar a ser. Lo cual me parece muy destacable en una época como la presente, cuando la controvertida relación entre el hombre y el animal está sobre el tapete: la imaginación, el imaginario y el símbolo son rasgos exclusivos de nuestra especie, en los que realmente reside la distinción decisiva. Mircea Eliade llama a esto *ruptura de nivel*, un criterio que me parece imprescindible asumir a fin de no menospreciar ni tratar mal a los animales, y de dar a cada cual lo que le corresponde.

La contemporánea vindicación de la imaginación, lo imaginal y los imaginarios lo es también del símbolo, en definitiva, y llama la atención sobre su ambigüedad y equívocidad constitutivas, que sueles subrayar en tus textos. Y nos lleva ahora a abordar la sempiterna controversia en torno a la imagen, esa casi inmemorial polémica entre iconofilia e iconoclastia que recorre las distintas tradiciones. ¿Qué tiene la imagen que la hace tan trastornadora, ora objeto de veneración, ora de proscripción o escarnio? Te lo pregunto en una época como la nuestra, cuando han devenido omnipresentes las imágenes icónicas difundidas *urbi et orbi* por la comunicación mediática, hasta el punto de conformar lo que Román Gubern ha llamado *iconosfera*.

Como expresión que es del ser humano, la imagen participa de la ambigüedad que le es inherente. Se trata de un artefacto imprescindible para él, en todas las culturas de todas las épocas, pero posee esa característica ambigüedad que nos distingue de los animales. Por eso, como ahora decías, siempre ha existido una enorme querella en torno a la imagen. ¿Por qué? De entrada porque no podemos prescindir de imágenes, es decir, de representaciones; pero, al mismo tiempo, porque tenemos que desprendernos de ellas. Las representaciones nos enfrentan con un reto muy curioso: el de necesitarlas y no necesitarlas al tiempo, una aparente contradicción en la que justamente radica su grandeza.

Quiero decir que precisamos convocar imágenes, y a la vez apartarlas de nosotros. Tanto que es lícito preguntar cuándo actúan de manera humanamente correcta, y cuándo incorrecta. Según mi parecer, actúan correctamente cuando lo hacen como representaciones: tornando presente algo ausente; entonces inducen a la interpretación y se convierten en innecesarias porque ésta constituye una imagen nueva, un nuevo escalón, como si dijéramos. A estos efectos, puede ser útil la definición que suelo ofrecer de símbolo: un artefacto, material o inmaterial, que hace mediatamente presente lo inmediatamente ausente. Cuando actúa bien —de modo simbólico— la imagen hace mediatamente presente lo ausente; y entonces se anula, disuelve o deviene superflua en el propio acto de la interpretación. A eso me refería hace un instante.

Puede hablarse, en cambio, de un uso inhumano de las imágenes. Cuando las imágenes —que son y no deben ser más que representación— se convierten en *presencia*: cuando

ya no remiten a nada excepto a sí mismas, autorremisiones que constituyen lo que denomino *punto final del trayecto hermenéutico*. Entonces la interpretación es ya innecesaria, un fenómeno que llaman ídolo las religiones: imagen autorreferencial, presencia de sí misma. De ahí que sea clave distinguir entre representación y presencia, porque si hay representación no hay presencia, y si tenemos ésta ya no necesitamos aquélla en absoluto.

Todo este razonamiento, por supuesto, es aplicable también al modo en que conocemos a las personas, porque ninguna nos es totalmente presente nunca, y sólo disponemos de su representación. Esto reviste enorme importancia: aceptar que de los demás sólo tenemos representaciones implica que no nos es dado dominarlos; sólo reduciéndolos a presencias idolátricas creemos tener derecho a hacerlo, en realidad. En cambio, asumir que nuestro conocimiento del otro es una representación conlleva saber que siempre se nos escapa, que nunca seremos capaces de abarcarlo; o, en palabras de Gabriel Marcel, que el otro es siempre un misterio que no cabe definir ni esquematizar. Ahora me viene a las mientes aquel filósofo español que debió exiliarse en Venezuela tras la guerra civil, Juan David García Bacca, quien solía afirmar que la indefinición constituye la esencia de la condición humana.

Lo que acabo de afirmar acerca del conocimiento de los demás vale también, desde luego, para la imagen en su conjunto: deviene ídolo cuando se autoobjetiva y convierte en punto final. Por eso es constante la tensión entre iconoclastia e iconofilia, ninguna de las cuales pueden darse con carácter absoluto sino en un mismo movimiento, como aquel que dice. Necesitamos las imágenes y al mismo tiempo quebrarlas, justamente porque son mediaciones. Hace rato que estamos girando alrededor de varias cuestiones — imagen, mediación, símbolo, representación, presencia— íntimamente vinculadas, aunque convenga distinguirlas por razones pedagógicas. Lo cierto, sea como fuere, es que actúan de modo corporativo y complementario, dado que el *anthropos* es una coincidencia de opuestos que no están sencillamente yuxtapuestos, sino más bien coimplicados.

De modo que el ídolo, a tu entender, es la imagen autoevidente que ya no actúa como representación de una ausencia, sino como lisa y llana presencia que no cabe interpretar ni someter a crítica. ¿Puede constatarse entonces, en determinadas circunstancias históricas, una tiranía de los ídolos?

Lo que preguntas tiene mucho que ver con la política e incluso con la relación que ésta guarda con la religión, ya que no podemos prescindir de las imágenes en modo alguno. Y tampoco de dos de sus vertientes básicas desde la óptica antropológica, ya que la problemática en torno a la imagen posee en ambas especial virulencia y ambigüedad: la interioridad, propia de lo religioso, y la exterioridad, inherente a lo político. Vuelvo a subrayar que el término «ambigüedad» resulta muy oportuno, puesto que lo ambiguo lo es en la medida en que tiene que resolverse. Y acto seguido debo añadir que la resolución esperable es por fuerza provisional y nunca completa, dado que nuestro ser histórico,

nuestro estar en camino —el «caminante no hay camino» de Machado— hace de la ambigüedad un dato fundacional e inevitable. No se trata, por tanto, de algo que nos sale al paso, sino de algo que somos y consiguientemente trasladamos a la construcción de lo que damos en llamar «realidad»: a los *mundos de vida*, en palabras de Husserl. La ambigüedad no nos viene de afuera, en resumidas cuentas, sino que se halla entrañada en nuestra presencia en el mundo.

Y pone de manifiesto nuestro inacabamiento, imperfección e incompletud, además. Dado que, si bien se mira, tanto los ídolos como las supuestas realidades absolutas que encarnan —dogmáticamente definidas, como no podía ser menos— infunden auténtico y justificado espanto.

Desde luego, porque se presentan con una exigencia de absolutez que hace cualquier interpretación superflua.

Y cualquier libertad, dicho sea de paso.

Y cualquier libertad, claro, al fin y al cabo «interpretación» y «libertad» son términos coimplicados que integran un continuo. Por eso debe andarse con mucho tiento cuando hablamos de absoluto en relación con Dios: si entendemos que es absoluto como puede ser-lo una imagen, entonces pensar así es una barbaridad genuina. Es lícito afirmar, más bien, que es absoluto en la medida en que resulta incomprensible, pero eso es también aplicable a las personas. *Si comprehendis non est Deus*, decía Agustín de Hipona: si lo entiendes, si lo comprendes —en el sentido de asir: *cumprendere*—, entonces no es Dios. Por esta razón la cuestión de las imágenes es antropológicamente capital y debe ser vinculada a otras que también lo son: el símbolo, la memoria, el imaginario, lo ausente, la anticipación... Tales son los mimbres de una buena antropología, que debe serlo *de y en* la ambigüedad. Y de la incompletud, por tanto.

Ésta es la paradoja: la ambigüedad y la incompletud desazonan y hasta desesperan a los sujetos, aunque son condición *sine qua non* para su ejercicio de la responsabilidad y la libertad. Para la literal aventura que toda vida es, a fin de cuentas.

Ciertamente. Si, pongamos por caso, consideramos el binomio interpretación-libertad, entonces advertimos que los sujetos interpretamos porque somos libres; aunque sólo condicionalmente libres, nótese bien, de ahí que nuestras interpretaciones también lo sean. Eso es fantástico, visto desde otra perspectiva, porque significa que ni en la vida ni en la historia se dan puntos finales. El mayor temor que los individuos tenemos es equivocarnos; y sin embargo, visto desde esta óptica, el error no resulta fatal, sino sumamente creativo. Porque podemos dar marcha atrás y rectificar; porque no hay un término y siempre estamos en camino; porque nuestros actos y obras son provisionales

siempre. Lo cual no obsta para que disfrutemos de *pregustaciones*, desde luego, siempre que sepamos que lo son y, por ende, que la ambigüedad y la incompletud no van a dejar de acompañarnos a lo largo del camino.

¿Qué entiendes por «pregustaciones»?

La palabra refiere una experiencia de plenitud, algo a lo que puede aludirse con muchos vocablos y locuciones. Esta mañana mismo, evocando la gran nevada que ayer cayó, tú mismo contabas que habías *pregustado* algo insólito al contemplar y sentir —en un silencio sólo alterado por el susurro de los copos— el bosque nevado desde su interior. Semejante experiencia puede extrapolarse al ámbito de lo religioso o lo político, de lo artístico o de las relaciones interpersonales: a veces tenemos *pregustaciones* de ese cariz, siempre provisionales porque el paraíso encontrado no está a nuestro alcance.

Te refieres, de hecho, al concepto de lo sublime tal como lo formulan Edmund Burke o Kant: esa suerte de *pregustación* inefable de lo que rebasa nuestro entendimiento.

Sí, lo sublime, lo elevado —que es la palabra que utiliza Kant—. O la ruptura de nivel, por emplear el lenguaje más sencillo de Mircea Eliade: una especie de quiebra o disolución de lo que cabría llamar el nivel cotidiano, en cuyo lugar aparece otro que viene a ser una iluminación. Aunque ésta sólo durará lo que dure, a lo mejor unos instantes tan sólo, y luego la vida seguirá discurriendo por sus usuales carriles, siempre abierta a la posibilidad de *pregustar* e interpretar de nuevo. La ambigüedad implica, de hecho, que no disponemos de trayectos prescritos. De ahí la agudeza de los célebres versos de Machado: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar».

Convertidos en divisa personal por el pensador Edgar Morin, por cierto.

Esa condicionalidad de la que hablamos no obsta a nuestra libertad, en cualquier caso.

¿A qué responde, a tu entender, el temor a la ambigüedad y a la contingencia —el miedo a ser de veras libres y responsables— que sienten todos los sujetos y al que apenas se sobreponen algunos? ¿Qué es lo que tanto amedrenta?

Creo que nace del miedo a tener que elegir, que es la gran prueba de los mortales: si dejaré, si me arriesgaré, si seguiré con esta vida. Aranguren solía decir que, por lo general, las personas prefieren la seguridad a la libertad, una constante en el plano religioso, amoroso y profesional. Pero ese deber de escoger y decidir es casi imposible de evitar: nuestra vida está hecha de elecciones, y sin embargo nos acogota el temor a ser libres, tanto que induce notorios desajustes psíquicos, incluso. El aumento de las

enfermedades y dolencias mentales en nuestro tiempo tal vez tenga que ver con la fractura de los sistemas sociales y de la confianza que se deposita en ellos, y por tanto con el mayor grado de libertad de que gozan las personas respecto de épocas pasadas.

Un extendido miedo, cabría añadir, que a su vez alimenta las tentaciones dogmáticas, fundamentalistas y absolutistas en todos los planos de la vida, tanto individuales como colectivos: la búsqueda a todo trance de presuntas verdades de granito. Y la proscripción de la duda y la crítica, en suma.

Claro. Como observé en nuestra charla anterior, los alemanes disponen de la expresión *Führerprinzip*: el principio del dirigente o guía.

Un caudillo mesiánico, carismático y providencial: un personaje construido a lomos de la fantasía, una *criatura del aire* sobre la que sujetos y grupos proyectan acrítica y fanáticamente sus ideales, tal como observó Sigmund Freud en *Psicología de las masas*.

Y que nos evita el trance de elegir, ofreciéndonos recetas supuestamente infalibles que ahuyentan nuestro miedo a ser libres.

Y, sin embargo, las ahuyenta o suprime en falso, por más seductor que tal espejismo se nos antoje: el temor sigue latiendo en el fondo.

Por eso, además de ofrecer pretendidas soluciones infalibles, los guías carismáticos también actúan como analgésicos que atenúan los temores que no sólo suscita el dolor físico, sino el mismo vivir cotidiano: anestésias colectivas que a menudo son, en sus propios términos, altamente eficaces. No pienso sólo en Hitler, Stalin, Mussolini o Franco, por citar ejemplos trágicos muy conocidos, sino en anestésicos enormemente populares hoy, como el fútbol y otros espectáculos mediáticos.

Creo, en resumidas cuentas, que el temor y la ambigüedad están enraizados en nosotros porque somos finitos, limitados y condicionados, como vengo sosteniendo. Y que ejercer el oficio de hombre o mujer debería constituir una especie de terapia que permitiera distinguir entre esa esencial angustia afincada en nuestro ser y los miedos concretos que el vivir suscita. Eugen Drewermann se preguntaba: ¿puede ser bueno el hombre poseído por el miedo? Las mayores maldades son producto de ese sentimiento, y una de las tareas cruciales que los sujetos deben acometer es curarse de sus miedos, sin duda alguna. La praxis antropológica debería asumir tal misión, como deberían hacerlo los medios de comunicación y todos los procesos y sistemas educativos, en definitiva.

Estás aludiendo a los antiguos pero de ningún modo viejos ideales de la filosofía, esos que la modernidad y su secuela posmoderna, ambas tecnológicas y científicas, han ido socavando de modo implacable. Y ello hasta el punto de que

buena parte de la filosofía académica tiende hoy a mirarse en el espejo de la ciencia y en su *espíritu geométrico*, por emplear la atinada fórmula de Pascal. No obstante, antes de devenir disciplina académica, la filosofía era un genuino *filosofar*, una actividad reflexiva que buscaba comprender al ser humano en todas sus dimensiones, incluso en las que, siéndole ajenas —el más allá, lo real, la divinidad, el cosmos—, le atañen. ¿No te parece de todo punto urgente volver a cultivar el filosofar en concreto y las humanidades en general, justo ahora que están sufriendo un rampante desahucio?

Sin ninguna duda. Y es muy necesario, además, tener bien presente la distinción entre ciencia y sabiduría, esencial para los griegos, para las llamadas filosofías orientales y también en la Edad Media. La filosofía académica se ha convertido —con un cierto aire de inferioridad— en una especie de criada pobre, de *ancilla scientia* al servicio de los intentos de matematización de la naturaleza y del propio ser humano. Y por ello ha perdido su vocación terapéutica: la curación por la palabra que Platón subrayaba con tanta fuerza. En los años cincuenta del pasado siglo, por cierto, Pedro Laín Entralgo escribió una obra espléndida sobre este asunto, *La curación por la palabra*, que reflexiona sobre la teoría platónica, pero añadiendo el conocimiento propio de nuestro tiempo que poseía Laín, profesor de historia de la medicina él mismo. Con todo esto vengo a decir que las actuales humanidades se encuentran en situación de manifiesta inferioridad relativa, porque es evidente que los organismos oficiales no sienten interés alguno por ellas y van reduciendo cada vez más su presencia por todas partes, en la escuela primaria, en la secundaria y en la universidad, como es cada vez más notorio. Estoy convencido de que ese desprecio tiene y tendrá fatales consecuencias, entre ellas la pérdida de la potencialidad estética de los sujetos y, sobre todo, el aumento de la violencia.

Y la erosión de las actitudes éticas y de las facultades críticas.

Evidentemente. Una erosión de la crítica que implica la marginación completa de la interpretación y la aceptación exclusiva de la univocidad y de los razonamientos que a ella conducen. Quienes defienden las humanidades y la filosofía —entendidas como vías de acceso a la sabiduría— lo tienen hoy muy difícil, y sin embargo la misión que cumplen es capital para la actual sociedad, por un lado desencantada y por otro sometida a fenómenos y comportamientos violentos muy preocupantes. No sé en qué medida existe eso que imprecisamente damos en llamar sociedad civil, pero sí que deberíamos disponer de terapias adecuadas para enderezar su rumbo y mitigar la creciente desconfianza. Tal empresa, con toda certeza, debería preocupar prioritariamente a los políticos y, en general, a todos los actores sociales capaces de incidir en la calidad del vivir colectivo. El ser humano es finito y menesteroso, y por ello necesita imperiosamente disfrutar de esa confianza básica en los sistemas sociales, so pena de depositarla en proyectos y empeños arriesgados y hasta penosos, como la historia del

siglo XX enseña. Las dictaduras no son, a fin de cuentas, sino respuestas a esa búsqueda denodada de confianza, y constatarlo es algo que debería provocar en nosotros el temor debido.

Engañosas y en el fondo desesperadas respuestas, espejismos que persiguen la *absolutización de la realidad*, diciéndolo con tus palabras.

Espejismos que buscan absolutizar la realidad con tal de atenuar o suprimir la angustia que la falta de confianza suscita. Justamente de esto deberíamos hablar el próximo día, si te parece: de la constitución de religiones civiles y políticas, un asunto de veras crucial en todos los tiempos, y singularmente en los que corren.

CUATRO

PRESENTE DE PASADO

Lo has escrito y dicho de viva voz muchas veces: el pasado es irrecuperable como tal, por más que el sentido común dé por supuesta la posibilidad de revisitarlo y hasta de reproducirlo, como si lo que un día fue pudiera volver a comparecer hoy y aquí, palpable e intacto —o como si fuera un lugar tangible, frecuentable a voluntad—. Ésta es una de las ideas raigales de tu pensamiento antropológico, que ya hemos rozado y ahondaremos en las próximas charlas. Antes de hacerlo, sin embargo, quiero hacer un alto y preguntarte por el *presente del pasado* que desde tu hoy construyes, de acuerdo con la famosa reflexión de Agustín de Hipona. Esta historia que a partir de aquí y ahora nos disponemos a contar comienza en la calle Verdi, en pleno barrio de Gràcia, allá por septiembre de 1936. ¿Podrías evocar tus primeros recuerdos de entonces?

En realidad no nací en la calle Verdi, donde estaba la casa de mis padres, sino en la de Sant Lluís, que cae muy cerca y era la de mis abuelos maternos. Y al poco, justo después de mi nacimiento, nos mudamos al lado de la actual plaza Sanllehí, donde residimos dos o tres años tan sólo y de la que apenas guardo ningún recuerdo. Fue entonces cuando nos trasladamos por fin a la calle Verdi, justo detrás de la plaza del Diamante y a tiro de piedra del actual cine Verdi y del Orfeó Gracienc. Un lugar muy céntrico, *el rovell de l'ou de Gràcia*.

Los primeros recuerdos que guardo son muy fragmentarios y dispersos. Siempre me he considerado hijo de Gràcia, un sitio que tiene unos caracteres muy propios desde el punto de vista cultural, político y social. La cuestión del vecindario que te caía en suerte era muy importante en mis años de niñez, esencial para la socialización de las personas. Los vecinos venían a ser una extensión de la familia, y a través de ellos corrían noticias, opiniones y rumores. En aquel tiempo, por ejemplo, solía oírse en plena calle la expresión *fer un vestit*, que indicaba las críticas y murmuraciones que unos a otros nos dedicábamos. Y ese ambiente de vecindad era muy enriquecedor porque a los más jóvenes nos permitía salir de la *gàbia*, de la jaula que era la familia; salir muy pronto del cascarón, en definitiva, algo que fue decisivo para un hijo único como yo, que corría el riesgo de adquirir los defectos que se nos atribuyen: el miedo al exterior, la cerrazón sobre nosotros mismos o la dificultad para abandonar las faldas maternas.

De aquel entonces lejano me viene a la memoria un colegio de monjas francesas que había y hay todavía en la calle Sant Lluís, frente a la casa de mis abuelos. Yo debía de tener tres o cuatro años, y las hermanas llevaban unas tocas como alas de aviones —unas veces recogidas y otras desplegadas— que me hacían mucha gracia. Tanta que un

día, ni corto ni perezoso, agarré un tintero y se lo tiré sin más a una de ellas, con tan buen tino que le acerté en la toca.

¿Lo tenía recogido o desplegado?

Desplegado, desplegado: de ahí que me llamara tanto la atención. También recuerdo que nos sacaron una fotografía con bandera española incluida, algo que por entonces era el pan de cada día en los colegios; yo salí en primer plano, y en casa me preguntaron qué demonios pintaba allí. Este asunto de las banderas y de la atmósfera militar era omnipresente en los primeros años cuarenta, justo tras la guerra.

¿Recuerdas de algún modo la guerra civil, a pesar de ser tan crío entonces?

No, para nada, sólo me han quedado esas reminiscencias que acabo de contar, como si fueran *flashes*, entre otras muy dispersas. Luego, claro, están las cosas que uno sabe por tradición familiar, porque las ha oído de labios de sus mayores: por ejemplo, que nuestra casa del Carmel caía justo bajo unas baterías antiaéreas; o que mi padre estaba combatiendo en el frente, primero en el de Extremadura y en el de Andalucía más tarde.

De vez en cuando cometía fechorías como esa del tintero, se conoce que era un niño bastante travieso, de ahí que las monjas recomendaran a mis padres que me cambiasen a otro colegio con más disciplina; no a un reformatorio, por supuesto, al fin y al cabo mis barrabasadas no eran para tanto, pero sí a uno que me atase más corto. Cuando ya tenía seis o siete años, algo después, uno de mis deportes favoritos era tirarles de las trenzas a las niñas. Menudo jaimito estaba hecho.

Tengo entendido que tu padre era catalán —de apellido Duch— y tu madre castellana de Burgos —de apellido Álvarez—, una mezcla idiomática y cultural que sin duda ha dejado huella en ti. Y también que perdiste a ambos muy pronto, con pocos años de diferencia entre uno y otro. ¿Qué memoria guardas de ellos y de tu familia de entonces?

Apenas recuerdo el regreso de mi padre del frente, yo debía detener tres años y medio y volvió en mayo o junio de 1939. Él era catalán y ella castellana, ambos por parte de padre y madre, en efecto, así que procedo de dos tradiciones en apariencia dispares, o al menos así suele afirmarse a menudo. Pero estoy convencido de que esa supuesta disparidad —tan grande, presuntamente, que las respectivas culturas no serían conjuntables— no responde a la realidad. Mi madre había nacido en Villahoz, un pueblo cercano a Burgos, y se estableció en Cataluña con sus padres y hermanos con sólo cinco o seis años, tan niña que de hecho siempre se consideró catalana a pesar de que mis abuelos maternos conservaron su cultura tradicional, de modo que hablábamos con ellos en castellano aunque el catalán fuera nuestra lengua doméstica. Sea como fuere, yo me relacionaba en ambas lenguas con mis parientes de Burgos, una situación que acabó

siendo enriquecedora porque me permitió comprobar, ya desde chico, que la convivencia de las culturas puede ser complicada pero no imposible.

Debo decir, de otro lado, que no creo haber padecido esos traumas de niñez difícil que tanto han explotado la literatura y el cine, por parte de algunos miembros de mi generación cuando menos. Me refiero a ese género de historias que presentan la infancia como una edad infeliz, la escuela como una especie de prisión, y la vida familiar y social como ámbitos presididos por una moral de reformatorio. Los recuerdos que guardo, tanto de mis padres como de aquella época en general, son más bien gratos, lo cual no significa en absoluto que me gustaría volver a ella, dado que nuestro tiempo me parece mejor en todos los aspectos. Sí diría, en cambio, que se ha exagerado la maldad de aquellos años —y de manera interesada, a menudo—. Es cierto que vivíamos en una situación de dictadura y que había muchos silencios y prohibiciones, pero así mismo lo es que las personas que querían ser libres encontraban modos de serlo.

Mi padre era muy extrovertido, y mi madre, muy introvertida, en cambio. De entrada parece imposible que dos personas así puedan llegar a entenderse, y sin embargo sucedía al contrario, ya que lo hacían de perlas. Esa conjunción de introversión y extroversión les daba, eso sí, un carácter muy peculiar: él tenía un gran sentido del humor y ella era más rígida, por así decirlo, pero entre ellos había armonía y ambos intentaban que a mí no me aquejasen los típicos problemas del hijo único. Por eso me animaban a jugar en la calle y a tener amigos aquí y allá, y hasta me permitían que hiciese un poco el gamberro, cosa que me costaba bien poco, por cierto. Así que guardo muy buen recuerdo de aquella época.

Y sin embargo todo cambió bruscamente cuando mi madre murió. Tenía catorce años y aquello supuso el comienzo de una vida nueva y distinta, ya que a mi padre y a mí no nos quedó más remedio que replanteárnosla por entero. Una defunción a tan tierna edad cuesta mucho de digerir, lo he comprobado después con otras personas que han sufrido semejante infortunio. Es algo que parece no acarrear grandes consecuencias al principio; aunque luego, sin embargo, va mostrando su huella negativa a lo largo de muchos años, ya que lo peor de todo es hacerte a la vida sin la presencia de una persona que siempre ha estado junto a ti, muy presente. El desafío, en tales circunstancias, consiste en cómo articular la ausencia de esa persona en la presencia actual, algo tremendamente difícil que a menudo yo no supe encarar de manera vamos a decir correcta, tal vez porque la ausente era mi madre y yo era demasiado joven. Sea como fuere, la defunción de una persona tan decisiva crea un vacío muy difícil, por no decir imposible de colmar.

Fue entonces, al fallecer tu madre, si no me equivoco, cuando tu tía suplió su ausencia lo mejor que supo.

Sí, me quedé a solas con mi padre, aunque tuve la inmensa suerte de que la hermana pequeña de mi madre, que era soltera, se ocupase en seguida de mí y supliese muy bien su ausencia. Esto es algo que he aprendido a ver con el tiempo, porque en aquel entonces no me lo parecía. A fin de cuentas leemos la vida retrospectivamente, en función de cada

sucesivo presente; lo cual implica que no disponemos de una única lectura de ella, sino de varias que vamos haciendo según vivimos.

Una situación particularmente difícil —por no decir imposible— se dio al cabo de unos años, cuando yo tenía dieciocho o diecinueve y mi padre se volvió a casar. Esa decisión suya desencadenó sentimientos muy dolorosos, que hicieron más presente, si cabe, la ausencia. Pero fui saliendo adelante, con todo y eso: contaba con muchos amigos y amigas, me gustaba mucho el deporte y seguía teniendo un cierto sentido lúdico de la vida.

Te pirrabas por el balompié, al parecer.

Sí, mucho, pero entendiéndolo como deporte, no como el gigantesco negocio y espectáculo en que se ha convertido luego. Entonces lo practiqué bastante, tanto de niño como de adolescente, y siempre me ha parecido el juego colectivo más completo, al margen de todas las barbaridades que después ha sufrido y sigue sufriendo. Eso duró hasta los dieciséis o diecisiete años, prácticamente hasta que concluí el bachillerato. Como era bastante temperamental y manejaba bien las dos piernas jugaba siempre de defensa izquierdo, una posición bastante buscada porque no es para nada frecuente que la ocupen ambidiestros. No era ni soy lo que se dice zurdo, pero tenía un toque de siniestra bastante apañado. Luego, ya quinceañero, descubrí el atletismo gracias a mi entrañable amigo Ernest Lluch, con quien iba a practicarlo al estadio de Montjuïc.

El mismo estadio que había querido acoger la frustrada Olimpiada Popular en 1936, alternativa a los Juegos del Berlín de Hitler, y que acabaría siendo escenario convencional de ellos en 1992. El edificio ya estaba en palpable mal estado en aquellos años de la primera posguerra, según consta en las hemerotecas.

Mostraba un estado lamentable, en efecto, pero las pistas de atletismo estaban relativamente bien y nos fue posible usarlas durante dos o tres años. Yo era velocista, tenía un buen *sprint* y corría sobre todo los 100 y los 200 metros. Había por ahí un entrenador que me quería hacer correr los 400, pero para esa distancia —y para los 1 500, ni que decir tiene— se precisa gran fuelle y potencia muscular. Aunque practiqué el atletismo dos o tres años, lo que de todas maneras disfrutaba más era el fútbol, que incluye más acción directa, peleas y otras diabluras que lo hacían más interesante para el pillo que yo era.

¿Ernest Lluch también jugaba al balompié contigo? ¿Qué poso te ha quedado de vuestra amistad al cabo de tantos años?

El atletismo era el único deporte que Lluch practicaba, que yo sepa. Nos conocimos cursando el bachillerato y siempre mantuvimos un trato muy familiar, en parte gracias a que vivía relativamente cerca de mi casa. En seguida nos convertimos en inseparables

por más que entre ambos se diera cierta tensión, por decirlo así, y nos peleásemos bastante de palabra. Tengo para mí que esas riñas eran algo saludable, un poco como ocurre —salvadas las distancias— con eso que llaman *hermanos enemigos*, que no pueden pasar sin juntarse por más que disputen. Eso ocurría entre nosotros, poco más o menos: si él decía blanco yo decía negro, aunque luego nos perdonábamos el uno al otro en seguida y además hacíamos mano a mano los famosos deberes, él el latín y yo los problemas de matemáticas, entre otros. Por aquel entonces él era más de letras y yo más de ciencias, así que me sorprendió bastante cuando escogió Económicas como carrera. Y bueno, aunque en las décadas posteriores no seguí de cerca su periplo de economista diría que siguió siendo más hombre de letras que de ciencias. Conservo muy buen recuerdo de él, lo pasábamos en grande.

Tan a partir un piñón estabais, por lo que sé al respecto, que en la escuela os llamaban Lluch y Duch con sorna, jugando con la semejanza fonética y ortográfica de los apellidos.

Así era. Y encima, para acabarlo de arreglar, siempre estábamos dispuestos a armar líos a cuenta de ello. Porque él también era travieso a su manera, aunque no lo he dicho hasta ahora. Yo lo era más aún tal vez, como más directo, y él, más con segundas. En clase armábamos unas zapatiestas de alivio: «¡Lluch!, ¡Duch!», clamaba el maestro, a punto de perder los papeles. Y aparte no estábamos solos, ya que había seis o siete compañeros con los que formábamos cuadrilla.

¿Todavía mantenéis algún contacto, quizá?

Con la mayoría no. Sólo lo mantengo con uno de forma más o menos asidua, y con otro de manera esporádica, como suele pasar en estos casos: las personas desaparecemos de los horizontes respectivos. Y, claro, alguno que otro ha desaparecido ya, a estas alturas de la vida. Pero Lluch fue caso aparte: su muerte ocurrió en tan trágicas y horribles circunstancias —dentro de un aparcamiento y sin previo aviso, a manos de un pistolero de ETA que le descerrajó un tiro a bocajarro— que yo pasé muchos meses embargado por un sentimiento de pérdida: seguía contando en mi vida, a pesar de que hacía un montón de años que nos veíamos de higos a brevas.

¿Cómo era vuestra relación con el hermano mayor de Ernest, el geógrafo Enric Lluch?

Enric era una especie de figura lejana, hasta cierto punto vigilante, a la que no nos atrevíamos a abordar fácilmente. Los años que nos sacaba, no sé si cinco o seis, son muchos a esa edad, y sólo recuerdo haber charlado en un par de ocasiones con él. De hecho pertenecíamos a dos generaciones distintas, y la nuestra era más explosiva, por expresarlo de algún modo: Enric formaba parte de la generación propiamente perdedora

de la guerra; y nosotros estábamos empeñados en dejar atrás aquel marasmo. Es posible que éste sea un juicio precipitado, pero a día de hoy se me antoja válido por completo.

¿Y qué memoria guardas de Gràcia y sus aledaños, cómo recuerdas los lugares en los que discurrió tu infancia?

La sociedad de aquel tiempo era muy distinta a la actual. Los niños, por ejemplo, nos pasábamos la vida en la calle, sueltos por ahí durante gran parte de la jornada. Había amplias zonas sin asfaltar, descampados y solares, huertos y masías a tiro de piedra de la plaza Lesseps, cuya forma era completamente distinta a la de ahora. Fíjate que a la sazón empezaban a levantar algunas construcciones dispersas, y que allí en medio había una casa de campo y un cine llamado Roxy, no muy lejos.

El que hizo célebre con sus novelas Juan Marsé, si no estoy errado.

Ése mismo. Y luego había otra plaza cerca de allí, la de la Creu, donde jugábamos al fútbol al salir del colegio.

Tu infancia, por lo que cuentas, transcurrió casi extramuros de la Barcelona de entonces, en un paisaje fronterizo muy propicio para que los chavales campaseis por vuestros respetos. Infundes la sensación de haber disfrutado una niñez solar en una tierra de nadie, casi un extrarradio situado a medio camino del campo y la ciudad, entre lagartijas, acequias, relojes de sol y hormigueros.

Imagínate que íbamos a jugar partidos justo enfrente de lo que hoy es el hospital de la Vall d'Hebron, todo aquello eran campos y parcelas, otra geografía física y humana. Una de las sensaciones que más nítidamente recuerdo es que nos pasábamos la vida en la calle, como hace un momento he dicho, porque rodaba muy poco tráfico y era la mar de segura y fiable. Era raro, por ejemplo, que nos diera por permanecer en casa de algún integrante de la cuadrilla, y común en cambio que nos encontráramos en plena rúa —algo casi imposible hoy en día porque se ha vuelto un lugar altamente peligroso no sólo en las grandes ciudades de Latinoamérica, como Ciudad de México o Bogotá, sino en Barcelona mismo—. Nos pasábamos las horas muertas triscando por ahí, dándole puntapiés al cuero y usando los abrigos a guisa de porterías, figúrate que así fue como perdí en cierta ocasión la chaqueta: hice con ella un gurrúño, la coloqué de poste y luego, cuando el partido acabó, cogimos el tole y ahí se quedó. Nunca más volví a verla.

Claro es que nuestro atavío sufría lo suyo con tanto trote. Gastábamos los zapatos que era un contento de tanto dar patadas, así que el remendón nos ponía una especie de herraduras a modo de punteras bastante a menudo, a ver si aguantaban. Hasta los doce años, poco más o menos, llevábamos pantalones cortos y calcetines largos. Y luego, a partir de esa edad y durante la adolescencia, hasta los dieciséis o diecisiete, vestíamos pantalones bombachos como esos que llevan los ingleses cuando juegan al golf; eran una

especie de solución intermedia antes de pasarnos a los pantalones largos. También recuerdo que llevábamos corbatas porque era obligatorio en el colegio. Estaban raídas, con el traajín que les dábamos, parecían talmente sogas y servían para un montón de cosas, por ejemplo para jugar a los indios haciendo las veces de garrotes; además nunca les hacíamos el preceptivo nudo y nos las atábamos de cualquier forma. Valiente tropa de diablillos.

¿A qué tipo de colegio ibas? Imagino que seguiría a pie juntillas los dictados del nuevo régimen.

Primero fui alumno de uno de monjas, solamente un año porque no pude aguantar más: yo decía que no quería estar entre ellas; y ellas, ídem de lienzo. Y en eso fui a parar a un colegio que aún existe, cerca de la plaza del Nord; lo llevaban los Hermanos de la Doctrina Cristiana, y allí permanecí un par de años en los que aprendí las cuatro reglas, aunque en seguida estuve más que fichado porque era un pelín gamberro. Fue al cabo de esa experiencia cuando pasé al que acabaría siendo mi colegio definitivo, a tiro de piedra de la plaza Lesseps. Pertenecía a los mismos Hermanos, que vestían una especie de hábito que llamábamos el *pitet*: el babero, en castellano. Fue allí donde cursé todo el bachillerato y conocí a Lluch, y guardo un recuerdo muy bueno de la formación que nos dieron y de la mayoría de los hermanos que nos tomaban a su cargo. Sé que esta visión que expreso contrasta bastante con la opinión común que corre hoy, según la cual la enseñanza era fatal en aquel tiempo, más aún si era responsabilidad de centros religiosos. Y sin embargo no comparto esa impresión ni mucho menos: nunca me sentí forzado, y eso que solía pasarme los domingos castigado entre sus paredes. Ése era un castigo típico de la época, aceptado en general, y encima resulta que casi siempre acababa siendo divertido porque allí coincidíamos un puñado de pandilleros, que por más castigados que estuviéramos seguíamos haciendo de las nuestras, imagínate. Tal como antes he dicho, tengo para mí que ese género de situaciones y ambientes de posguerra ha sufrido cierta exageración por razones crematísticas, incluso por parte de algunos renombrados novelistas. Lo cual no quiere decir, en absoluto, que carezca de interés volver a aquellos días; pero sí que incluso en una situación de dictadura hay resquicios y posibilidades de libertad. Carece de sentido negarlo.

Ello no obstante, está sólida y profusamente documentada la proscripción de la lengua catalana, que entonces sufría activa prohibición y hasta persecución por parte de la autoridad franquista.

Era así, en efecto. A este respecto siempre recuerdo una vivencia significativa. Debía de tener ocho o nueve años, y mi padre y yo íbamos caminando rumbo a casa de mis abuelos maternos —con los que hablaba en castellano, como ya he contado—. Para llegar debíamos pasar ante el actual cine Verdi, que ya lo era, y mi padre fue y me dijo: «Tienes que saber que la situación del catalán está muy mal, así que te ruego que

siempre que puedas lo hables». Yo entonces le pregunté si también debía hacerlo con mis abuelos de Burgos, y él respondió: «No, no con ellos». Fue una exhortación muy comprensible dada la cerrazón de la inmediata posguerra, aunque debo reconocer que no tengo consciencia de haber padecido rechazo alguno por usar mi lengua. En la escuela, pongamos por caso, era obligatorio usar el castellano, y sin embargo la mayoría de los chavales hablábamos todo el tiempo en catalán, por más que los maestros lo hicieran en la lengua que había impuesto el Régimen.

Pero si el maestro os preguntaba debíais responder en castellano, tengo entendido. No podíais hacerlo en catalán ni mucho menos escribir en él.

No podíamos porque ni siquiera había enseñanza en catalán, que había sido convertido por la Dictadura en una lengua privada. Lo que ocurre es que la gente, por más prohibiciones que hubiese, lo empleaba en la vida cotidiana. No recuerdo que en mi colegio hubiese órdenes explícitas al respecto, pero sí que se produjo un acto de rebeldía contra el profesor de Formación del Espíritu Nacional.

La dichosa FEN, de infausta memoria, que hubimos de soportar varias generaciones de súbditos desde la tuya a la mía, bien entrados ya los años setenta.

A ese profesor de FEN le hablábamos en catalán a gritos, hazte cuenta. El hombre se presentaba en el aula vestido de uniforme, pero no llegó a durar un curso entero porque le hacíamos la vida imposible. Sólo tuvimos un profesor que nos hablaba en catalán, yo andaba por los once años, nos enseñaba historia y se llamaba Joan Reglà, un historiador que era discípulo predilecto de Vicens Vives y acabó de catedrático en Valencia. Me acuerdo bien de que cierto día, en plena clase, vino a decirnos que no nos creyéramos nada, dado que el manual de historia que utilizábamos lo había redactado el régimen franquista. Imagino que Reglà lo pasaría bastante mal entre nosotros, al fin y al cabo estaba allí para ganarse la vida, no para tratar con los mozalbetes gamberros que éramos.

Imagino que la proscripción de la lengua catalana se vivía de distintos modos en función de la edad, el estatus y el lugar de residencia, entre otros factores. Lo que a los chavales os parecía poco o nada lesivo sí que debía de serlo en cambio —y mucho— para vuestros padres y abuelos. Y para todos los adultos catalanohablantes, en términos generales.

Es completamente cierto que el catalán estaba proscrito, pero también que en la vida de cada día, fuera de los ámbitos más o menos institucionales, lo empleábamos todo el tiempo. Si por ejemplo acompañaba a mi madre al mercado, hablábamos en catalán con las tenderas. Lo que sí que resultaba llamativo eran los silencios: los niños no los experimentábamos porque soltábamos cualquiera cosa que se nos ocurriera, pero los adultos se autocensuraban recurriendo a ellos, ya que no podían expresar lo que

pensaban realmente. Tengo para mí que lo que han acabado escribiendo bastantes novelistas coetáneos míos está inspirado no en lo que vivieron en persona, sino en lo que intuyeron a partir de los silencios de sus mayores. Los de mi quinta, por supuesto, estábamos allí, y sin embargo sólo intuíamos muy vagamente lo que pasaba. El clima civil que los niños formábamos entre nosotros era tan potente que todo lo que los adultos vivían nos pasaba casi desapercibido, imagino que todo sería muy distinto para ellos, sobre todo para los que tuvieron que afiliarse al Frente de Juventudes, asistir a desfiles y aguantar discursos.

¿A los niños os obligaban a cantar el *Cara al sol* en la escuela?

Sí, nos obligaban. Pero al cabo de un tiempo esa pretensión se fue al garete debido a la falta de asistencia —que no fue castigada, por cierto—. Yo diría que lo que sí había, en aquel colegio mío y en buena parte de Gràcia, era una total indiferencia, una especie de resistencia tácita de la que seguramente no teníamos ni idea a pesar de la murga del Régimen —que si Franco por aquí, que si Franco por allá—, y que consistía en seguir viviendo con la mayor normalidad posible. Luego también recuerdo que algunos años después se produjo una huelga motivada porque las autoridades habían subido el precio de los tranvías. Debía de ser 1952, yo estaba cursando el penúltimo o último curso del bachillerato, y los chavales nos dedicamos a descolgar el trole de los tranvías. A esas alturas éramos ya adolescentes, y estábamos algo politizados.

La *vila de Gràcia* era, aún por entonces, un espacio casi insular cuyos habitantes no se sentían parte de la cercana Barcelona, cuyo célebre *Eixample* acababa de engullir los descampados que las separaban antaño. ¿Cómo recuerdas la Barcelona de posguerra, que imágenes de la vida ciudadana guardas?

Recuerdo poca cosa de mis primeros años, hasta 1945 o así, algunas reminiscencias dispersas. Como un ascenso al Tibidabo en cierta ocasión, o un garbeo por el paseo de Gràcia en otra. Pero yo era una criatura cuyo hábitat era Gràcia, tanto que cuando teníamos que llegarnos a Plaza de Catalunya, por ejemplo, decíamos: mañana bajaremos a Barcelona. La ciudad era percibida como un lugar aparte, prácticamente otro mundo bastante ajeno al nuestro cotidiano, cuyos límites eran la Travessera de Gràcia, por abajo, o la plaza Lesseps o el Parc Güell —adonde íbamos a jugar de pequeños—, por arriba. También íbamos a jugar al fútbol a unos campos que quedaban frente al hospital de la Vall d'Hebron.

¿Llegaste a conocer la Cataluña interior en aquellos años, la que se extiende allende Collserola?

Muy poco, porque los desplazamientos no eran tan fáciles como hoy en día. En verano nos trasladábamos a Sant Pol de Mar, un pueblito muy acogedor del Maresme.

«Sant Pol quina hora és.»

Eso es: «*Sant Pol la manta quina hora és*». La conocida frase viene, se conoce, de que tras construir un reloj de sol le enjaretaron una manta para que no se estropease, hazte cuenta. Tengo fantásticos recuerdos de aquellos estíos: éramos unos veraneantes muy peculiares porque la colonia estival de Sant Pol era más bien de la alta burguesía. Allí veraneaban Amadeu Vives, y Àngel Guimerà, y el padre del famoso lingüista Pere Coromines. Nosotros no nos codeábamos con esa colonia de notables, por supuesto, sino con la gente del pueblo; los chicos, en particular, nos pasábamos el día triscando descalzos por ahí, pescando o haciendo travesuras. En Sant Pol no teníamos familia, sólo conocidos, y residíamos en una casa de pescadores en la línea misma de mar: figúrate que bastaba salir de casa y ya estabas en la playa, qué gozada para unas criaturas. El caso es que pasaba tres meses al año allí, desde finales de junio hasta finales de septiembre, justo a punto de empezar el curso; y disfrutaba una barbaridad esos veraneos, la verdad sea dicha. Sant Pol era muy conveniente para mi familia, además, porque los calurosos veranos eran un infierno en la ciudad. Y además se gastaba poco dinero y el sitio tenía un montón de alicientes. Yo disfrutaba como un enano con los pescadores de la localidad, eran grandes narradores y contaban viejas historias del mar que me dejaban embobado. Teníamos, por ejemplo, un vecino que era pescador retirado; a primera vista parecía muy arisco y cerrado, pero luego le encantaba contarnos historias que nos hipnotizaban hasta el punto de que perdíamos la noción del tiempo.

¿Qué otros recuerdos preservas de aquella infancia? ¿Qué leías? ¿Qué tal estudiante eras?

No era buen estudiante de crío, de hecho era una calamidad porque tenía esos otros intereses que ya he contado. Empecé a tomarme en serio los estudios en segundo o tercero de bachillerato, cuando ya tenía alrededor de doce años. Un día decidí que debía ponerme a estudiar para sacar buenas notas, y así lo hice. En cambio ya por entonces leía mucho: me gustaban mucho Julio Verne y Robert Louis Stevenson, y sobre todo las historias de Richmal Crompton sobre Guillermo el Travieso, que descubrí gracias a una tía de mi padre la mar de recatada. Yo la encontraba muy extraña y le profesaba bastante manía, pero cierta vez me sorprendió regalándome *Guillermo el genial*. Tanto me fascinó la historia que pedí a mi padre que me comprase otros libros de la misma autora que publicaba la editorial Molino con unos grabados fantásticos, me parece estar viéndolos. Mi padre no se olía de qué iba la misa, me da que debía de pensar que eran libros semipiadosos, y un día hojeó uno de ellos y se dio cuenta de que eran anarquismo puro.

También leía a Karl May, Robinson Crusoe, Jack London y Emilio Salgari, los típicos de la literatura infantil de entonces. Y algo más tarde, a eso de los catorce años, me atreví con los *Episodios nacionales* de Pérez Galdós, que me entusiasmaron. Fui bastante precoz con las lecturas, de las que guardo muy buen recuerdo. Verne, sin ir más

lejos, sigue encantándome hoy todavía: *Dos años de vacaciones*, *La vuelta al mundo en 80 días*... Todos esos libros inspiraban y estimulaban las historias que luego nos contábamos los chicuelos. En el colegio nos hacían escribir una redacción al día, y también al dictado, porque se valoraba mucho la ortografía. Y algo después, en cuarto de bachillerato, nos hicieron llevar un diario en el que ningún profesor metía las narices porque se consideraba coto privado. Todos esos deberes e iniciativas fueron muy positivos desde el punto de vista pedagógico. Si lees las novelas de Terenci Moix sacas la conclusión de que aquellos fueron años de esclavitud, pero ese lugar común no coincide con mis recuerdos.

Moix no se crió en Gràcia sino en el Raval. El Barrio Chino de Jean Genet, Manuel Vázquez Montalbán o Maruja Torres, por cierto.

Claro es: hay que distinguir entre unas situaciones y otras. En cierta ocasión, al cabo de bastantes décadas, me topé de pura casualidad con Ernest Lluch en la calle Consell de Cent. Él se dirigía al cine, a una sala de Rambla de Catalunya que ya no existe, y nos quedamos allí plantados buen rato, charlando con tanto entusiasmo que al final Ernest se perdió la película que iba a ver. Hacía muchos años que no conversábamos, éramos ya dos hombres mayores que habían vivido un tramo largo de sus respectivas vidas, y esa vez lo hicimos por los codos, como solíamos antaño. Hablamos de un montón de cosas, y estuvimos de acuerdo en que de niños habíamos recibido una buena formación. Fue la última vez que hablé con él. Un año o año y medio después ocurrió el atentado.

¿Qué presencia tenían los medios de comunicación —la radio, el cine, la prensa— en la vida cotidiana de aquel entonces?

Mi familia estaba suscrita al *Diario de Barcelona* —el *Brusi*—, y yo siempre le echaba un vistazo, deportes incluidos. Y aparte, durante las horas que pasaba metido en casa me gustaba seguir algunos seriales radiofónicos más o menos lacrimógenos, de esos patrocinados con aquello de «Es el Cola-Cao desayunos y meriendas» y demás cantinelas famosas. La radio tenía un aire familiar, porque formaba parte estrecha de la vida doméstica, y al mismo tiempo encerraba un plus de peligro, ya que siempre había la posibilidad de conectar emisoras extranjeras. Disponíamos de un aparato bastante potente, y un tío mío, hermano de mi madre, sintonizaba no sé cuáles de ellas cuando se dejaba caer por casa. Pero lo que más me ha quedado en la memoria, con todo, son los seriales y los consultorios; por ejemplo el célebre de Elena Francis, al que habíamos llegado a mandar cartas cuando yo andaba por los catorce o quince años.

¿Quieres decir que fingíais ser desgraciadas mujeres abandonadas por desaprensivos? Menuda barrabasada, la vuestra.

Algo así, en efecto, me da que escribir al consultorio debía de ser bastante corriente

entonces. Otra cosa es que al final te contestasen, o que lo hicieran cuando estábamos en la escuela y no podíamos oír la respuesta. La radio, sea como fuere, era un centro de acción y de atracción cuando yo era niño. Por las noches las familias solían escuchar las noticias oficiales, con cierta distracción porque venían a ser un telón de fondo apenas, que suscitaba más indiferencia que otra cosa. Algunas veces, eso sí, se reunían adrede en torno al receptor con motivo de acontecimientos especiales, como ocurrió cuando Alemania y las potencias del Eje capitularon, al final de la segunda guerra. Aquel días las noticias despertaron gran interés. Recuerdo que el señor Joan Sanromà, un *botiguer* que tenía una tienda a tiro de piedra de casa de mis abuelos, nos confesó dos o tres días después: «Anteanoche dimos buena cuenta del champán».

Como ocurriría al cabo de treinta años cuando Franco al fin murió.

Así es, el champán corrió lo suyo ambas veces.

CINCO

EL ALTAR Y LA POLIS

En una charla anterior subrayamos la notoria presencia que las religiones civiles y políticas han tenido a lo largo de la historia, y de manera muy especial en nuestros días. ¿Qué entiendes por tales, en concreto? ¿Cómo se plasman las relaciones entre religión y política?

La expresión «religión civil» tiene una prehistoria muy larga que ya puede encontrarse en el Imperio romano. La República, primero, y el Imperio, a continuación, pusieron en circulación religiones civiles, praxis religiosas que eran vistas como contraprestaciones a los favores que la divinidad ofrecía al pueblo: es la célebre fórmula *do ut des* —te doy para que me des—, quintaesencia de la religión civil romana. Por eso, desde el siglo primero hasta el tercero de nuestra era, las persecuciones contra los cristianos se debieron en gran medida a que el poder veía peligrar la asistencia que le prestaban los dioses, contrariados porque no recibían el culto y la veneración debidos. Ello explica que algunos autores calificasen a los primeros cristianos de ateos: consideraban que no mantenían la cultualidad debida a los dioses protectores de Roma, contrapartida necesaria a cambio de su asistencia, favor y patrocinio.

La idea de la religión civil romana sufrió distintos avatares y peripecias a lo largo de los siglos, hasta que Rousseau la recogió y habló explícitamente de ella en el último libro de *El contrato social*. De acuerdo con esta obra, la religión civil pasa por carecer de dogmas, confesiones y afirmaciones de fe, y su finalidad atañe al orden público. El soberano del contrato social tiene la obligación de exigir a sus súbditos que se atengan a las prescripciones que la religión civil establece, so pena de ser ajusticiados por no acatar sus requisitos. Definida así, la religión civil viene a ser una especie de cemento orientado a reforzar el vínculo social, tal como después lo llamará Durkheim. Estados Unidos es, por poner un caso significativo, el país donde este fenómeno se ha manifestado de modo más evidente. La religión civil estadounidense es una verdadera superreligión que se sitúa por encima incluso de las protestantes, católicas o judías, y ostenta la primacía sobre las religiosidad común que profesan los ciudadanos.

Debe tenerse en cuenta que la religión civil ha sido una especie de desiderátum en todas las formas de gobierno, porque lo que cualquier política intenta es construir un cuerpo social y afianzar sus vínculos. En la modernidad, el vínculo social se encuentra siempre expuesto a las particularidades e intereses de los individuos, en la actualidad se observan múltiples pruebas de ello —y también de que se halla muy debilitado, sobre todo a causa de la crisis de los grandes sistemas—. Debe distinguirse, entonces, entre *religión civil* en este sentido deudor de Rousseau, caracterizado por tener distintas

aplicaciones y facetas, y lo que se ha denominado *religión política*. Este término fue forjado, al parecer, por Eric Voegelin, un politólogo alemán que trabajaba en la Universidad de Viena y que en 1938 —pocas semanas antes de la anexión unilateral de Austria por Alemania— publicó un librito muy pequeño llamado así: *Die Politischen Religionen*. Era un pequeño volumen, una publicación de circunstancias, y sin embargo Voegelin se daba perfecta cuenta de lo que significaban el imperio y la ideología nazis: estructuras políticas que actuaban como religiones. Y a ese argumento de Voegelin cabría añadirle, aunque él no lo diga explícitamente, su correlato inverso: hay estructuras religiosas que intentan actuar como instancias políticas.

Éste es un asunto de gran vigencia que el pensamiento progresista siempre ha tendido a orillar, a pesar de su enorme repercusión. En el siglo XX hay dos ejemplos muy claros de construcciones políticas que presentan exigencias religiosas: el nacionalsocialismo, por un lado, y el sovietismo, por otro; ambas caracterizadas por ofrecer teoremas, programas y propuestas con pretensiones de absoluto. No como opiniones, posiciones filosóficas o perspectivas políticas, por tanto, sino como eso que llamo *exigencias de absolutez*, impermeables a la disensión, la interpretación y a la crítica, ni que decir tiene. Eso es lo que Voegelin llama religiones políticas, cuya importancia ha sido colosal en todas las épocas y ámbitos de la historia, y muy singularmente en el pasado siglo.

No obstante, antes de plantear con el debido rigor esta crucial cuestión es ineludible preguntarse por los lazos entre lo religioso y lo político —y digo «lo» porque los abstractos neutros sustantivados son esenciales a este propósito—: qué nexos mantienen, de qué manera constituyen la humanidad de la especie. Y para ello es preciso tener en cuenta varias cosas. Para empezar, que el pensamiento reaccionario ha tendido a reducir lo político a lo religioso, mientras que el pensamiento progresista ha procedido de forma inversa, e intentado reducir lo religioso a lo político. Tanto una posición como la otra son, a mi juicio, igualmente peligrosas y acarrearán las mismas consecuencias a fin de cuentas, ya que lo religioso y lo político no son entidades matemáticamente discernibles, sino coimplicadas. Aquí vale invocar la relación entre lo lógico y lo mítico, que ya hemos tratado: suelo hablar de logomítica para designar su coimplicación, esa imposibilidad de separarlos con nitidez que también afecta a lo político y lo religioso.

Lo que sucede, de hecho, es que las religiones —las supuestas articulaciones de lo religioso— siempre plantean exigencias políticas; y las políticas —las articulaciones de lo político, a su vez—, exigencias religiosas. O dicho con más elementales palabras: las religiones no se dan por satisfechas con la mera cura de almas, sino que también quieren dominar el orden público y la calle; y las políticas, por su parte, no se dan por satisfechas administrando la economía, los transportes y las obras públicas, sino que también buscan incidir en las conciencias, animadas como están por exigencias religiosas. Este hecho, es evidente, ha dado lugar a muchas situaciones deshumanizadoras. Buenos ejemplos de ello, entre muchos otros posibles, son las actuales guerras en los Urales rusos; o la guerra de los Balcanes durante los años noventa; o la misma guerra civil española, sin ir más lejos. Somos seres míticos y lógicos, religiosos y políticos al mismo tiempo. Esto no tiene vuelta de hoja.

Y entonces surge la gran cuestión, claro es: qué es religión y qué política. La única respuesta posible, a mi entender, es que las religiones históricas son articulaciones más o menos logradas de lo religioso; y las políticas, articulaciones más o menos logradas de lo político. Y que el ser humano, como tal, está siempre abierto a ambas dimensiones. Debe tenerse presente, sin embargo, que lo que cierta persona pueda designar como religión será considerado irreligión por otra, y viceversa: las dificultades a este respecto —las enormes dificultades— surgen, precisamente, cuando se trata de delimitar y discernir el contorno respectivo de los ámbitos religioso y político, en concreto. Ello es así porque ese discernimiento depende de factores contextuales y biográficos, a la vez externos e internos, propios de cada momento histórico.

La antropología otorga gran relieve a la noción de *culto* —y a su sustantivo y su adjetivo derivados: *culturalidad* y *cultural*—, estrechamente relacionada con ambos ámbitos: con el religioso, como es palmario, y con el político, como quizá lo es menos de acuerdo con la sensibilidad hoy prevalente. ¿Cómo distingues y relacionas esos conceptos?

Parto de la premisa de que somos seres culturales, y que ése es un rasgo estructural de la especie que se articula en ritos y no es en absoluto específico, además, de lo que designamos como religiones, sino de todas las facetas y expresiones humanas. Una clase, pongamos por caso, es una acción cultural en la que se da una concreta ritualidad; el juego amoroso también es una culturalidad ritualmente articulada; y lo mismo ocurre con la política y con la religión, evidentemente. Somos seres finitos y por eso anhelamos la infinitud, ya lo hemos dicho. Y además somos seres rítmicos, y por eso nos comportamos culturalmente. ¿Qué es el *enfermamiento*, a fin de cuentas? Una ruptura de esa culturalidad en el plano físico o mental. ¿Qué es una enfermedad psíquica? Una desestructuración cultural. De acuerdo con ello procede añadir que, a diferencia de esta o aquella religión establecida, la religiosidad es lo religioso en acto, eso que los escolásticos llamaban el acto ejercido, *in actu exercito*.

Das, pues, a la noción de *religiosidad* un sentido análogo al que le otorgaba el psicólogo estadounidense William James —hermano, por cierto, del gran novelista Henry James— en *Las variedades de la experiencia religiosa*: un fenómeno, como el culto, presente en múltiples áreas de la vida.

Sí, para mí William James es uno de los grandes estudiosos de esta cuestión, un pensador que se da cuenta de muchas cosas. En primer lugar, de que los sistemas religiosos tradicionales están entrando en bancarrota. Eso ya lo veía a finales del siglo XIX, se dice pronto.

Coincidiendo, más o menos, con dos contemporáneos suyos que también abordaron el mismo asunto: Max Weber, en *Sociología de la religión*, y Émile

Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Exacto. Conviene advertir, sin embargo, que James no concluye que la religión se haya acabado; lo que él busca, antes bien, es esclarecer la cuestión cardinal: qué son y cómo se dan lo cultural y lo religioso al margen de la inoperancia de las religiones históricas, ya en su tiempo. Me parece esencial soslayar los sustantivos genéricos y prestar mayor atención a los sustantivos abstractos.

Lo religioso, lo político o lo cultural, dicho en tus propios términos.

Así es. Porque los sustantivos clásicos —religión, política, etcétera— están sometidos a crítica, devaluación y perversión sin cesar, y por tanto a la necesidad de volverse a articular a fin de que los fenómenos de fondo a que aluden se recreen en formas nuevas. De ahí, una vez más, la importancia que atribuyo al esquema antropológico en que suelo basarme: *continuidad en el cambio*. Los cambios, las transformaciones se dan de continuo, pero nunca hasta el punto de anular las continuidades, ya que el surgimiento de lo nuevo solamente es posible a partir de la permanencia de lo ya constituido.

Te refieres, si te interpreto bien, a lo que cabe llamar *cauces heredados*, sean ingénitos o histórico-culturales.

Sí. Y por eso estimo antropológicamente muy fructífero considerar al ser humano como un heredero que recibe muchísimos y variados legados, sean biológicos, lingüísticos, políticos o culturales; y cuya vida no es sino un intento de administrarlos. Las religiones y las políticas instituidas también los administran o deberían hacerlo, no importa qué concretas fisonomías adopten lo religioso, lo político o lo cultural en cada lugar y tiempo.

Parece fuera de duda que lo religioso y lo político se hallan hoy sometidos a cambiantes escenarios y tensiones, en buena medida inéditos. Por un lado —ya lo hemos señalado—, las religiones constituidas tienden a ser abandonadas en Occidente, de modo muy singular en Europa. Por otro, emergen nuevas y pujantes formas de religiosidad, probable respuesta a la nostalgia de certidumbres, esas de las que las viejas confesiones eran presuntas garantes: flamantes y muy diversos cultos nuevos, a menudo rayanos con la crasa superchería. ¿En qué términos precisos se presenta esta relación entre lo religioso y lo político, ahora y aquí?

Para bien y para mal, somos herederos de la Revolución francesa, uno de cuyos tópicos básicos es la estricta separación entre religión y política. Ha sido repetido hasta la extenuación, como es notorio, a menudo sin reparar en que la Asamblea francesa constituyó una religión civil nueva: ni más ni menos que un culto a la diosa razón, convertida en religión de la República. De modo que esa presunta separación es, a la hora de la verdad, harto problemática e incluso inexistente. Conviene recordar que esa

tradición moderna e ilustrada tiene aspectos muy positivos y también otros negativos, porque no deja de ser ambigua, como todas las herencias. Y nosotros —que somos herederos de esa ruptura que supuso el final de *un* mundo, querámoslo o no— tendemos a creer que la crisis de las actuales religiones históricas lo es de lo religioso, así mismo.

Aquí reside la gran falacia, a mi entender. Ya que esa crisis de las religiones no pone en jaque o suprime lo religioso, sino que trae consigo la ruptura, la desintegración, la desafección respecto de sus concretas articulaciones históricas. Por esa razón, como antes señalabas, surgen otras formas de religión que satisfacen la humana necesidad de infinitud, es preciso no olvidarlo.

Muy diversas expresiones de la religiosidad inherente a nuestra ambigua, anfibia condición, en definitiva. Pienso en la denominada *religiosidad difusa* y sus manifestaciones más conspicuas: en el *new age*, tan boyante en los años noventa; o en el pseudoorientalismo que los *hippies* cultivaron en los sesenta; o en el constante afloramiento de cultos, supersticiones y latrías —al cuerpo, a la identidad, a la técnica, al mercado, a la nación y la patria—, tan común en el desnortado mundo posmoderno.

De hecho, la expresión *religión difusa* a que aludes se empleó en los años ochenta y noventa del pasado siglo, sobre todo; diría que ahora no está tan en boga aunque sirva para entender lo que tratamos. Lo esencial, en cualquier caso, es que la crisis de las instituciones religiosas —de la que tanto hablan las jerarquías eclesiásticas— debe distinguirse taxativamente de la crisis de lo religioso, porque son cosas muy distintas. Para que esta última se dé debería producirse, a mi modo de ver, una sustantiva mutación en la mismidad humana.

De nuestra entera condición como especie, nada menos. Ya que somos seres religiosos y no podemos dejar de serlo, a tu juicio.

Desde luego. Porque el nuestro es un ser deficiente, provisional y precario, alguien que continuamente está despidiéndose, como decía Rilke. Un *ens finitum capax infiniti*, de acuerdo con la tradición; un ser deseante que inevitablemente creará nuevas religiones históricas si las viejas fracasan, o bien eso que en ocasiones llamo *equivalentes funcionales de la religión*. De modo que lo crucial no es preguntar si lo religioso está diluyéndose en Occidente, sino por qué razones están haciéndolo las religiones históricas hasta hoy vigentes. Y, acto seguido, aducir la fractura de la confianza como respuesta al menos parcial, ya que los sistemas sociales sólo funcionan cuando hay confianza. ¿Qué implican —entre otras cosas— todos esos casos de pederastia en las instituciones eclesiásticas, de los que la prensa habla tanto estos días? Que la confianza en ellas decrecerá de forma vertiginosa. Dicho con otras palabras: las personas seguirán siendo posibles *homini religiosi*, pero se aniquilará, se destruirá, se vendrá abajo la confianza en los sistemas que hasta ahora han articulado esa finitud, esa posibilidad y necesidad

religiosa.

Sueles escribir que no hay posibilidad extracultural ni tampoco extrarreligiosa para los individuos, ya que o bien profesan una religión constituida, o bien una difusa y apenas articulada. ¿Cómo se concilia tal premisa con la existencia del agnosticismo y, ante todo, con la del ateísmo, tan pujantes ayer, hoy y mañana? Expresándolo en román paladino: ¿somos también creyentes los que nos consideramos, queremos y sentimos ateos?

Mi propia actitud es un factor determinante en la respuesta que propondré. De entrada, diría que es imprescindible trazar una panorámica antropológica que tenga en cuenta la importancia que para nuestra especie tiene lo ausente, a la que ya me he referido. Eso que no está, que no puede estar ni ahora ni aquí y que sólo cabe hacer presente como creencia, por medio de imágenes, palabras y representaciones. A diferencia del animal, que es finito sin saberlo, el ser humano lo es de manera autoconsciente y anhela lo que le falta, lo ausente en términos antropológicos, cósmicos e intersubjetivos.

En términos metafísicos, en el fondo.

En términos metafísicos, sí: a todos los niveles. Asumida esta premisa, yo diría que el agnosticismo tiene un estatuto muy problemático porque siempre implica una suspensión de juicio. Y precisamente en un ser que en modo alguno puede prescindir de él, sea de manera tácita o explícita. Y en cuanto al ateísmo al que aludes, la cuestión que me parece necesario plantear es, en primer lugar, la siguiente: ¿cuál es el Dios al que niegas? Y, en segundo, esta otra: ¿a qué está referida la «a» privativa del prefijo? Aunque, claro, soy muy consciente de que es mi propia actitud la que determina la presente respuesta.

¿No te parece entonces posible descreer de toda deidad o trascendencia, e incluso negarlas en términos volitivos, sentimentales y racionales?

Lo que creo es que no es posible negar el deseo de alcanzar la plenitud. Cuando el otro día hablábamos del absoluto, quería dar a entender que éste es para mí, ante todo, su anhelo, no su cumplimiento o realización. Y de ello se desprende, por tanto, que Dios es el deseo de Dios: un deseo que ha de mantenerse siempre tal para no devenir en ídolo a secas.

Dios no es para ti una certeza, así pues, sino la esperanza de que exista. Has escrito profusamente sobre tan resbaladizo enigma a lo largo de tu obra, por ejemplo en el reciente *Un extraño en nuestra casa* (2007).

Eso es: la esperanza de que Dios exista a pesar de las dudas que de modo inevitable

surgen debido a nuestra condición finita, incapaz de conocer plenamente.

Para algunos sujetos, entre los que me cuento, la paradoja puede enunciarse así: por un lado, todos los individuos sienten, en efecto, el anhelo de colmar esa ausencia mediante la creencia en una suerte de deidad o entidad trascendente, tal es el *sentimiento oceánico* del que habla Freud en *El porvenir de una ilusión*; por otro, sin embargo, no todos hallan —hallamos— razones suficientes o al menos plausibles para dar pábulo a tamaño acto de fe.

Ese que dices ha sido el gran desafío siempre, por eso Pascal concluye postulando la apuesta —*pari*— como solución. Es nuestra inherente finitud lo que nos fuerza a apostar, ya que ni tenemos ni podemos tener todas las cartas en la mano. Aquí radica, por cierto, uno de los grandes reproches que pueden hacerse a las religiones, que por lo general pretenden disponer de ellas a su antojo. Y eso no es así, no cabe duda al respecto.

Los humanos nos sentimos impelidos a colmar los vacíos de la razón y a *religar* nuestro parvo conocimiento, siempre insuficiente y fragmentario: a articular, en definitiva, *constelaciones de sentido* que deseamos creer ciertas y sancionar como tales. ¿Qué decir, entonces, de la posibilidad de una religiosidad sin Dios? ¿Es factible ser creyente sin él?

A este respecto conviene hacer una observación: del mismo modo que, por regla general, en Occidente se piensa el absoluto como personal, en Oriente se lo concibe como impersonal. Ésta no es, para nada, una menudencia, sino que vuelve a plantear una de las premisas de la antropología que cultivo, y que ahora creo necesario repetir: no existe posibilidad extracultural para el ser humano, así que hablar de lo absoluto implica calificarlo y determinarlo. Un matiz decisivo, si bien se piensa, porque Dios no tiene determinaciones y sin embargo muere a causa de ellas, como alguien afirmaba hace mucho. El místico alemán Jacob Böhme sostenía que Dios es *Ungrund*, carente de fundamento: la partícula *Un*-señala la negación de lo que sigue, y el vocablo *Grund* el cimiento de algo, de un edificio o razonamiento. Dios es *Ungrund*, el absoluto es *Ungrund* ya que no hay nada capaz de fundamentarlos en nuestro mundo. ¿Es posible, por tanto, concebir una religión sin Dios? A mí, que soy occidental, se me antoja hartito complicado —tal vez por deformación profesional—, dado que estoy habituado a *verlo* en forma personal, si puede hablarse de esta manera.

Te he formulado esa pregunta porque en lo que llevamos de posmodernidad han ido emergiendo religiosidades difusas carentes de Dios explícito. Pienso, por ejemplo, en el célebre culto a Gaia: la diosa tierra, la madre naturaleza, un medio ambiente objeto no ya de respeto y cuidado, sino de veneración cuasi animista.

Estos que mencionas son, justamente, los equivalentes funcionales no sólo de la religión, sino de Dios. Los humanos poseemos muchísimas estrategias de vida, y lo interesante de nuestra época es que puedan convivir e incluso colaborar, porque lo que ahora tratamos no forma parte de lo matemáticamente deducible, sino de los rincones más oscuros y hondos de nuestro deseo. Por eso diría que cada cual debe colmar los vacíos y proponer sus representaciones —en la auténtica acepción que cabe dar a esta palabra—, puesto que lo relevante no es tanto la imagen que se tenga de Dios como el reconocimiento de la finitud propia. Ello es así, en mi opinión, porque la soberbia es uno de los males más peligrosos que aquejan a las religiones, y sobre todo a los llamados «hombres espirituales» —dicho sea entre comillas—. Somos, no podemos ser otra cosa que transeúntes; siempre vivimos en despedida, como escribe Rilke. Razón por la cual usamos imágenes, palabras y sueños sabiendo que son provisionales, y que incluso los grandes términos —Dios, absoluto— no son sino sustitutos de esa gran ausencia y vacío que nuestro vivir implica.

El final del siglo XIX y el arranque del XX alumbraron en Occidente, entre otras, tres demoledoras invectivas contra las religiones constituidas. Para empezar, el famoso *dictum* sobre la muerte de Dios que Nietzsche formuló en *Así habló Zaratustra*. A continuación, el célebre diálogo incluido en *Los hermanos Karamazov* por Dostoievski: si Dios ha muerto entonces todo es posible. Y en último pero no menos importante lugar, la devastadora refutación que Freud hizo de la religión en *El porvenir de una ilusión* y en *El malestar de la cultura*, al presentarla como un delirio colectivo dirigido a colmar el *sentimiento oceánico* que mentábamos antes. ¿Qué efecto ha tenido en nuestra época esa triple demolición, a tu entender?

Creo que el diagnóstico de los tres autores que mencionas es muy profundo, nada frívolo ni banal; y también que, como todo, es imprescindible contextualizarlo, como debe hacerse con cualquier texto. Lo que a mi entender viene a decirnos Nietzsche es que nuestros supuestos absolutos —esos por los que tantos millones de personas se han sacrificado y han sido sacrificadas— son de cartón-piedra: no absolutos auténticos, en realidad, sino simples ídolos. Y además yo añadiría algo crucial desde mi perspectiva, y es que las aproximaciones ontoteológicas a este asunto han tocado fondo.

Ocurre de hecho, en cambio, que la ética es el único acceso a lo absoluto de que disponemos: no me refiero al reconocimiento de Dios en sí, sino al del ser que es imagen de Dios, es decir, a cualquier sujeto de carne y hueso. Aquí radica la cuestión de veras decisiva. Y para ilustrarla vale la pena invocar una de las más significativas *parábolas de juicio* del Evangelio de san Mateo. Al final de los tiempos, cuenta, Dios pondrá a su derecha a las ovejas —las buenas personas— y a su izquierda a los cabritos —las malas—. Entonces Dios dirá a los de la derecha: «Id a tomar posesión del reino eterno de mi Padre, etcétera». Y éstos a su vez le replicarán: «Pero Señor, cuándo te reconocimos, te socorrimos y ayudamos». A lo que él finalmente contestará: «Cuando visteis a alguien

que tenía hambre le disteis de comer; estaba en prisión y lo fuisteis a visitar; estaba en cualquier tipo de angustia y lo socorristeis». Una vez hecho esto, mandará al infierno a los de la izquierda —es un decir—, los cuales también le preguntarán: «¿Cuándo no te reconocimos, Señor?» A lo que él responderá: «Cuando visteis a un hermano mío que pasaba sed y no le disteis de beber; o que estaba en prisión y no lo visitasteis; o que estaba desnudo y no lo vestisteis.»

Lo relevante de esta parábola es que no contiene ninguna referencia explícita a Dios, el cual se halla *contenido* —por decirlo así— en la actitud ética de cada sujeto respecto a los demás, no importa su clase, sexo, condición o cultura. Con ello pretendo decir que lo ético es la referencia última, sin duda alguna, incluso cuando es condenado por incorrecto o impropio por los sistemas civiles o eclesiásticos al uso. Ésta es la cuestión auténticamente capital, a mi juicio.

¿Quieres decir, entonces, que un comportamiento ético puede ser rebelde y hasta subversivo en ciertos contextos?

Quiero exactamente decir que en ciertos contextos lo ético *debe* ser subversivo. Igual que hablamos de obediencia correcta, hemos de hacerlo de obediencia incorrecta. Y, a la inversa, hay desobediencias incorrectas y desobediencias correctas, así mismo. El mero hecho de seguir las pautas no es garantía alguna de nada, al menos por lo que se refiere a los más decisivos dilemas individuales y colectivos. Circular por la derecha o pararse ante de un semáforo, pongamos por caso, son opciones que poseen cierta repercusión, desde luego: no hay discusión sobre ello. La auténtica discusión se da en momentos y circunstancias cruciales; por ejemplo, cuando algunos se preguntaron si un cristiano podía participar en la conjuración para matar a Hitler, en tiempos del nacionalsocialismo. Un teólogo alemán, Dietrich Bonhoeffer, respondió que sí y fue condenado a muerte y ajusticiado por ese motivo.

Lo que quiero argüir es que la referencia a Dios y a lo absoluto sólo es posible si se da la remisión al otro de carne y hueso. Y me atrevo a afirmar, incluso, que aquellas personas —muchísimas, estoy convencido— que tienen en cuenta al prójimo en términos éticos invocan de modo implícito a Dios aunque no lo hagan de manera explícita, dado que toda referencia a un tú implica, tácita o abiertamente, la remisión a Dios. Sea como fuere, no es a través de las proposiciones como se lo afirma o niega, sino de las conductas, respuestas y actitudes éticas.

¿Incluso cuando la persona que se conduce éticamente no profesa creencias explícitas?

Incluso así, ciertamente, porque en ese momento el prójimo es un sustitutivo funcional de Dios. No es porque sí que el primer libro de la Biblia, el Génesis, habla de la creación del hombre a su imagen y semejanza.

¿Y no sucede más bien al revés? ¿No es acaso cierto que el ser humano ha creado a su imagen y semejanza a Dios, y que este argumento —desde un punto de vista epistemológico, al menos— no tiene vuelta de hoja?

Creo que esta afirmación bíblica resulta válida en ambos sentidos. Lo es en uno más negativo que positivo —es un decir— cuando hacemos de Dios nuestra semejanza e imagen. Y en otro más positivo que negativo, cuando creemos —aún sin darnos cuenta cabal de ello— que cualquier individuo es imagen y semejanza de Dios por desastrosa que su conducta sea. Ese tipo de expresiones son doblemente válidas, estoy convencido.

No obstante, si retomamos el aludido mentís de Nietzsche, Dostoievski y Freud acerca de la muerte o inexistencia de Dios —sea lo que éste fuere—, podemos desprender dos corolarios opuestos. De un lado, concluyendo que esa humanidad desamparada y solitaria, dejada a su estricto albur entre el *silencio de las esferas*, sólo puede ser una fuente de angustia. De otro, que es justamente esa falta de celestial tutela, esa ausencia de toda legalidad y providencia extrahumanas la que nos confronta con nuestra libertad y responsabilidad, como individuos y como especie. ¿Es el célebre Übermensch —el superhombre acuñado primero por Max Stirner y luego por Nietzsche— arquetipo de esa posible liberación, de la radical soberanía del *anthropos* sobre sí mismo?

No debe olvidarse, de entrada, que las religiones constituidas han sido también, por desgracia, grandes máquinas neurotizadoras de la humanidad.

Regulando los usos del cuerpo, los sentidos y la sexualidad, por ejemplo.

Por ejemplo. La afirmación de que el ser humano es radicalmente ambiguo podemos hacerla extensiva, con mucho mayor motivo, a la religión, a cualquier religión. Freud tiene razón cuando habla de la función neurotizante de la religión, y su diagnóstico es aplicable a un gran número de casos, aunque no universalizable a todos, si bien se mira. Y no creo, por otra parte, que el dicho de Dostoievski se sostenga: si Dios ha muerto todo vale, ya que la imagen de Dios puede morir en el fuero íntimo de cualquier sujeto, desde luego, pero no su presencia.

De las reflexiones de Nietzsche, Dostoievski y Freud se desprende que el ser humano, que sin duda alguna precisa guía ética y moral, puede obtenerla al margen de toda creencia explícita en Dios; de toda religión constituida, sea o no teísta; y aun de toda forma de religiosidad, hablando en sentido lato. ¿Crees posible fundar la ética y la moral fuera de esas fes y tutelas?

Lo creo posible, en efecto. Puede que esta opinión se inspire en mis prejuicios y presupuestos, pero estoy persuadido de que cualquier sujeto carente de referencias

explícitas las tiene implícitas, como he procurado ilustrar mediante la parábola evangélica que hace un rato he contado. Fíjate que en ella no hay referencia alguna a Dios, ni una sola.

Sólo al prójimo.

Sólo a un prójimo que, para quienes escuchan o leen la parábola, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Conviene reparar en que el imperialismo eclesiástico ha sido ante todo lingüístico, entre otras muchas cosas. Se ha abusado enormemente, por ejemplo, de aquel famoso axioma *extra ecclesiam nulla salus*, repetido hasta la extenuación, una auténtica barbaridad de la que sólo nos damos plena cuenta en nuestros días. Éste es un país que se creía cristiano y ahora resulta que no lo es, que no lo ha sido nunca, de hecho. Lo que pasaba es que la relación entre lo religioso y lo político era tal, tan intensa y promiscua, que una afirmación política tenía valencias religiosas. Y al contrario.

Hace muchísimos años que doy vueltas a estas ideas porque estoy convencido de que el nexo entre lo religioso y lo político es indiscernible. Como también lo estoy de que el ser humano es interioridad y exterioridad a un tiempo, dos dimensiones que no cabe separar tajantemente porque el cuerpo es la gran mediación entre el afuera y el adentro. Por eso, cuando escribo a propósito de la *codescendencia*, la *cotrascendencia* y la *corresidencia* —las tres grandes estructuras de acogida tradicionales—, la partícula *co-* pone de manifiesto la indestructible relación entre sujeto y objeto, tanto en el plano individual como en el colectivo.

Lo cual nos lleva a concluir que somos seres de mediaciones, aunque esta vez por otra senda.

Seres ligados y vinculados, incluyendo en ello el anhelo de lo que no somos. Hablar de absoluto, pongamos por caso, implica hacerlo del deseo que sentimos de él, ya que el absoluto como tal excluye su simple mención, incluso. Hegel, empeñado en arreglarlo, introduce la expresión *absoluto relativo*: una verdadera *contradictio in terminis*, como salta a la vista sin más. Por eso prefiero emplear categorías como las de *ausencia* y *deseo*, para expresar esa carencia que nos es constitutiva y de la que somos conscientes. Los animales también sufren incontables carencias, pero su instintividad e ignorancia les permiten pasar la vida felizmente, digamos.

Porque se limitan a existir en su ahora y aquí, sin memoria, anticipación ni consciencia. Sin vida, de hecho, en el pleno sentido biográfico que cabe dar a esta palabra.

Algo, por cierto, de lo que los humanos estamos radicalmente excluidos, sabedores de nuestra propia finitud y anhelantes de un más allá sin conflicto, por tanto.

A eso alude el célebre apotegma escolástico *ens finitum capax infiniti*, que recorre a manera de *leitmotiv* tu obra y está íntimamente relacionado, además, con la concepción que Nietzsche tenía del ser humano como *animal fantástico* — *fantastisches Tier*— cuya voluntad de poder se da la mano con una voluntad de ilusión correlativa: un ser inexorablemente fantaseador, abocado a vivir no sólo con sino *en* su imaginación, de hoz y coza metido en los mundos ilusorios —en los *como si*, en palabras de Hans Vaihinger— que ésta sin cesar construye. ¿Qué opinión te merece tal género de planteamientos, tan influyentes en la posmodernidad que vivimos? Porque si Marx fue el autor de cabecera de la modernidad, Nietzsche lo es de su presente epílogo.

Nietzsche es un gran predictor de la cultura occidental. Y yo diría que lo que ante todo pone en cuestión son los tópicos prevalentes en ella. Cuando escribe que el ser humano es un animal fantástico, un *fantastisches Tier*, bueno, está poniendo sobre el tapete la crucial cuestión del deseo, del que la fantasía no es más que una especificación entre otras. Todo lo cual está relacionado a su vez con el poder, que no hemos tratado aún. Si somos animales fantásticos es porque tenemos poder.

El poder de fantasear, entre otras cosas. De postular mundos posibles alternativos. De crear y construir, literalmente, una *realidad humana* allende lo *real* físico, biológico y pre-dado.

El poder de fantasear, claro, que a menudo ejercemos sobre los otros, a quienes sometemos a nuestro gusto o capricho. El poder afecta por igual lo religioso y lo político, porque puede corromper ambos —y porque no es otra cosa que la siempre posible perversión del ser humano, si bien se mira—. De ahí la necesidad de distinguir entre poder —*potestas*— y autoridad —*auctoritas*—, algo en teoría muy fácil que no lo es tanto en la práctica, por más que discernir ambos conceptos resulte iluminador de entrada. Actualmente asistimos a un uso perverso del poder en nuestro país, tanto desde la perspectiva religiosa como desde la política. Es algo que va deviniendo *normal*, por desgracia. Lo que es infrecuente y anormal es que haya personas dispuestas a autolimitar sus posibilidades de poder.

La gran droga, el psicótropo y lenitivo por antonomasia: el poder es tremendamente embriagador para los sujetos, ¿verdad?

Por supuesto. Ernst Bloch solía decir —ya nos hemos referido a ello— que cualquier auténtica realidad se halla precedida por un sueño, y yo añadiría que no solamente lo están las realidades auténticas, sino también las inauténticas. Todo lo que piensa, siente y hace el *fantastisches Tier* está precedido por un sueño, es el mismo ser humano quien dispone y planea. La coimplicación de fantasía y poder es íntima y no se da exclusivamente en el ámbito religioso sino también en el sexual, el político y el cultural.

Y en el económico, como la presente y formidable crisis muestra a las claras.

Poder y fantasía se coimplican, en realidad, en todos aquellos ámbitos en que nos expresamos. La reflexión sobre el poder es, sin ningún género de duda, una de las más trascendentes que cabe plantear, sobre todo en relación con lo político y lo religioso — aunque no solamente, ni mucho menos—. El imaginario triángulo cuyos vértices son el poder, la política y la religión resulta enormemente significativo a la hora de describir a los sujetos, sobre todo en lo tocante a su cotidianidad y relacionalidad. Es preciso tener presente, no obstante, que lo político y lo religioso están siempre sometidos por el poder; aunque sería mejor decir que están *tentados* por él, no se olvide que el término «tentación» significa «obstáculo», como creo que aclaré en una charla anterior. El poder es el gran obstáculo, la gran tentación para los sujetos de todos los tiempos, tanto religiosa como políticamente hablando.

Yendo un poco más allá, sin embargo, cabe preguntarse por qué el poder es un psicótropo tan eficaz, de dónde nace su capacidad de tentar a propios y a extraños. ¿Qué ofrece, real o virtualmente, a quien lo maneja? ¿Quizá la ilusión de escapar a la finitud y la muerte?

Diría que el poder es una especie de narcótico que nos permite creernos inmortales, ni que sea muy provisionalmente. Y añadiría que actúa como una droga hartamente adictiva que produce fascinación en quien la consume, la sensación de ser todopoderoso. En eso consiste el deseo de ser como dioses patente en todas las mitologías, empezando por la hebrea y la grecorromana.

Aquí están los mitos de Prometeo, Ícaro y la torre de Babel, entre muchos otros. En todos ellos el ser humano, poseído de *hybris*, se rebela, soberbio, contra los límites que la naturaleza o los dioses le imponen.

Tan conscientes somos de nuestras deficiencias, de nuestra poquedad y finitud, que buscamos anestésicos y narcóticos para paliarlas. En este sentido el poder puede ser brutal, porque su capacidad narcotizante es tal que desarticula o restringe la consciencia y el juicio, y con ellos nuestra capacidad interpretativa, algo a lo que he llegado a dar muchas vueltas. Y hay que añadir, además, que limita extraordinariamente la libertad porque se convierte en el gran ídolo al cual rinde un culto total quien lo ambiciona, muy capaz de sacrificar lo que sea con tal de alcanzarlo primero y preservarlo a continuación: padres, cónyuges, hijos, países enteros...

Ése es el núcleo del mito de Fausto: el humano endiosamiento. Ese ser carente y desnudo que empieza por prestar reverencia a la divinidad acaba por venerarse a sí mismo, hechizado por la ilusión de devenir superhombre.

En efecto, porque quien padece la desmesurada ambición de poder entra en la esfera del ídolo: al sucumbir a ella no remite a nada ni a nadie ya, se convierte tan sólo en autorremitente. Ése es también, desde cierta perspectiva, el tema que el mito de Narciso expresa: el sujeto que sólo se contempla a sí mismo, sin referencia alguna al otro. Todos estos mitos siempre han poseído, poseen y poseerán enorme vigencia, habida cuenta de que aluden al núcleo de nuestra condición en todo tiempo y lugar, a eso que en el fondo somos. Ese poder, que a menudo expresan en clave simbólica o alegórica, posee una abrumadora influencia.

Y resulta obnubilador. Porque el poder obceca y ciega.

Está claro: ciega y suprime la capacidad crítica y autocrítica que nos hace humanos de veras. Hombres y mujeres concretos que llegan a serlo en la medida en que, finitos como son, tienen la posibilidad de cuestionar el mundo de finitudes en que viven.

Quizá porque —descontada la ambigüedad que nos es inherente— la consumación de nuestras potencias humanas requiere actitud y denuedo. Albert Camus escribió cierta vez que, en último extremo, la auténtica inteligencia es sinónimo de bondad. Ya que, en efecto, la verdadera lucidez acerca de lo que somos desactiva los ensueños de dominio y poder. Y acarrea decisivas consecuencias éticas, por ende.

Camus, seguramente, entendía la inteligencia en el sentido en que lo hacía no sé qué moralista francés anterior, según el cual comprender equivale a perdonar. Es la lucidez que sabe ponerse en la piel del otro, expresión del gran parentesco que existe entre inteligencia y simpatía. La persona inteligente lo es porque es simpática, tiene capacidad y disposición de hacerse cargo de las situaciones ajenas. Eso es algo no demasiado frecuente en nuestras sociedades del olvido y la instantaneidad, que no permiten el sosiego, ni la atención, ni la deferencia siquiera. Nuestro tiempo se caracteriza, entre otras cosas, por la crisis de la deferencia y la extensión de la indiferencia. Me parece altamente significativo.

SEIS
PRESENTES AUSENCIAS

Sueles sostener que bajo la trama de toda reflexión intelectual late una urdimbre biográfica, y que para comprender cabalmente el pensar de un autor hay que tomar en cuenta su propia circunstancia y vida. Se perciben varias constantes y recurrencias en el tuyo, entre ellas lo que cabría llamar *problemática de la ausencia*, que te ha llevado a explorar con gran minucia el territorio del símbolo, el mito y la representación, en sentido lato. Quisiera ahora —abriendo un nuevo paréntesis de memoria— que evocaras lo que la temprana desaparición de tu madre supuso para ti, un acontecimiento que marcó tu entrada en la adolescencia y tu mocedad entera.

Recuerdo aquella experiencia como un mal sueño, es una de las peores que pueden tenerse en la vida. Una defunción que ocurre así, cuando el menor está muy poco constituido y débil aún, acostumbrado a que se le resuelvan los problemas de todo tipo —económicos o emocionales—, provoca una ruptura decisiva, una herida muy honda que en mi caso tardó largos años en cicatrizar. Diría que se trata de una pérdida particularmente dolorosa en el caso de los hijos únicos, cuando los recursos familiares para subsanarla o paliarla escasean. Supongo que si se cuenta con otros hermanos, mayores o menores, debe de crearse un clima más propicio hasta que todo mejore, hasta que el olvido haga su labor y vaya superándose el mal trago —porque la vida continúa, a la postre—. Para los hijos únicos, en cambio, ese brete es mucho más arduo salvarlo.

Tu obra escrita otorga un relevante papel a lo que denominas *estructuras de acogida* —codescendencia, coresidencia, cotras cendencia, comediación—, cauces principales de la socialización de los individuos. En la codescendencia, en concreto, la función que ejerce el grupo familiar es capital. Y muy singularmente lo es la de la madre, que significa el amparo por excelencia, el abrigo metafísico del joven sujeto ante la intemperie del mundo.

En todas las culturas, y más aún en las latinas y mediterráneas, el papel de la madre es decisivo por muchísimas razones, sobre todo porque los mediterráneos nos desprendemos del calor materno mucho más tarde que los alemanes, pongamos por caso. Así lo comprobé durante mis tres estancias en la antigua RFA, un país donde los adolescentes de dieciséis o diecisiete años ya empiezan a independizarse de sus padres, no sólo en el plano económico sino en el emocional, ante todo. En los países mediterráneos, en cambio, dependemos hasta muy mayores de nuestra madre, o al

menos eso era lo que sucedía en mi época, tal vez ahora la cosas hayan cambiado. Así que la interrupción de esa asistencia materna tuvo muy profundas consecuencias para mí, que tardé muchos años en superar.

En una charla reciente apuntaste que tu tía, hermana menor de tu madre, asumió una responsabilidad crucial entonces: vino a vivir con vosotros y suplió lo mejor que supo esa ausencia.

Al principio, de hecho, no vino a vivir con nosotros: vivía en su casa, que era la de mis abuelos en la calle Sant Lluís, mientras yo seguía con mi padre. Pero lo cierto es que yo me pasaba prácticamente el día entero con ella, a tal punto estábamos cerca que a partir de los diecisiete o dieciocho años me trasladé allí. Sea como fuere, ella asumió ese papel tan complicado que consiste en intentar suplir a una persona que no puede serlo, de hecho. Yo le estoy muy agradecido porque realizó un sacrificio enorme por mí, especialmente meritorio si se tiene en cuenta que se hizo cargo de mis abuelos maternos también. Se dice pronto, pero ése es un reto que tienen el coraje de asumir muy pocas personas; y en su caso no por obligación, sino por pura devoción, a fin de cuentas.

Un acto de amor liso y llano.

Un acto de amor, entrega y gratuidad, en efecto. Algo admirable y sin precio.

Perdiste a tu madre a los catorce años, a las puertas de la adolescencia, y luego a tu padre a los veintidós, ante las de la juventud. Dos determinantes vicisitudes que coincidieron con sendas edades de paso.

Así es. Aunque la muerte de mi madre consumió toda mi capacidad de sufrimiento y dolor. Lo que después vino me afectó en un grado comparativamente muy pequeño, a decir verdad. Las personas tenemos una determinada capacidad, tanto para la alegría como para el dolor; y entonces, una vez agotada, no puede decirse que uno permanezca impasible venga lo que venga, pero sí que las cosas se sienten bastante menos. Por ello mismo, la defunción de mi padre no provocó el dolor que sí me hizo sentir la de mi madre, ni de lejos.

¿Qué reminiscencias conservas de esos siete u ocho años de adolescencia, entre una pérdida y otra? ¿Qué imágenes y sensaciones convoca tu memoria?

En primer lugar un gran vacío y soledad, eso por un lado. Y por otro una cierta apatía y desprendimiento en relación con lo que pasaba en el país; suerte que me salió al paso el servicio militar, un factor externo que me hizo despertar. A veces es imprescindible que un suceso exterior irrumpa para poner en cuestión el aburrimiento e indiferencia, la

realidad gris y anodina en que tu vida se ha convertido. En ese sentido —por más que reconocerlo pueda resultar chocante de entrada—, la llamada a filas ejerció un efecto muy positivo en la mía.

¿Cómo fue tu experiencia en el ejército, en esos años cincuenta aún subyugados por el totalitarismo y la autarquía?

La mili duraba dos años entonces, y la mía estuvo marcada porque meses antes de empezarla se produjo la independencia de la colonia de Sidi-Ifni. Eso adelantó la incorporación a filas de mi quinta, de marzo o abril a principios de febrero. Al principio estuvimos en Barcelona, pero en seguida nos trasladaron a Sant Climent de Sescebes, cerca de Figueres y de la frontera con Francia, para hacer la instrucción, a la espera de que nos destinaran a Sidi-Ifni. En Sant Climent las pasamos canutas, el frío de febrero cortaba el aliento en el Empordà y vivíamos en malas condiciones, alojados en tiendas de campaña, recibiendo una alimentación insuficiente y sin atención médica casi. Esa situación tan dura era análoga a la que en general se vivía a mediados de los cincuenta en el país, y la experiencia del campamento me llevó a plantearme en serio mi circunstancia: pensé que la vida seguía y que debía hacer algo con ella, aprovechando que creía tener algunas capacidades inciertas, nosabía bien para qué todavía. Ésta es la razón de mi agradecimiento a mi estancia en el ejército, por más que sea antimilitarista hasta la médula de los huesos. Estoy convencido de que la mili era una gran pérdida de tiempo, pero también de que estas situaciones paradójicas se dan con frecuencia: lo que de entrada se te antoja negativo y carente de futuro acaba sirviéndote para algo tan esencial como salir de la adolescencia y repensar tu vida, nada menos.

Luego, llegado el mes de junio, pasó que por fortuna no nos destinaron a Sidi-Ifni, sino que regresamos de Sant Climent y nos quedamos en Barcelona, donde el servicio militar resultó muy plácido y las tornas cambiaron casi por completo. Me asignaron al cuartel de reclutamiento de Sant Agustí vell, que caía a tiro de piedra del Born, donde pasé el año largo que me restaba.

Antes del servicio militar habías empezado a estudiar la carrera de Químicas, tengo entendido.

Sí, aunque muy a disgusto. La decisión la tomé en plena situación de desorientación, la que me embargó durante varios años tras la muerte de mi madre, y empecé a cursar la carrera con bastante apatía. Lo cierto es que no acababa de verle sentido a lo que hacía, pero tenía que ocuparme en algo y elegí eso un poco al tuntún, como podría haber elegido otra cosa cualquiera. Aquellos fueron para mí unos años perdidos, al menos en apariencia. Por eso te contaba hace un momento que la estancia en Sant Climent de Sescebes me llevó a replantearme muchas cuestiones de peso: la familiar, la política, la religiosa o la civil, todas ellas inherentes a la condición humana. Fue por entonces cuando empecé a formularme la pregunta religiosa, que para mí nunca había revestido

significativa importancia más allá de ese catolicismo tradicional y aproblemático que vivía todo el mundo a la sazón. Mi interés renovado por la religión se caracterizaba, eso sí, porque estaba al margen de las estructuras eclesíásticas, como luego me ha seguido ocurriendo siempre.

Sea como fuere, sentí que debía ahondar en ese interrogante religioso y ver de integrarlo, en la medida de lo posible, con las otras grandes preguntas. En aquel tiempo ya estaba convencido —como lo estoy ahora— de que lo religioso, lo político, lo cultural y lo social son ámbitos conexos, y de que es constante la correlación y comunicación entre ellos. Recuerdo que empecé a mantener ciertas conversaciones sobre el particular, movido por ese interés. Y también que tuve ocasión de charlar con un par de monjes de Montserrat —uno de ellos fue el padre Basili Girbau, fallecido hará tres o cuatro años—, gracias a que me encantaba el excursionismo y la montaña era para mí un habitual destino. La cuestión religiosa me había parecido muy poco atractiva hasta entonces, muy poco evangélica y acomodada al sistema. Y sin embargo comencé a encontrarle sentido entre una cosa y otra, sobre todo porque ofrecía la posibilidad de transgredir correctamente los dogmatismos del sistema, fuese político o religioso. Tal interés nacía, en parte, de que estábamos en pleno franquismo, no se olvide. Pero luego me ha acompañado hasta el día de hoy, dado que sigo profesando esas ideas.

Hablas de una época en que los nexos entre el franquismo y la Iglesia eran íntimos. La historiografía más solvente ha mostrado que, a la manera de Jano, conformaban los dos rostros del mismo sistema de dominio. O, cuando menos, que un amplio sector de la Iglesia era cómplice de la Dictadura.

Un sector muy amplio de la Iglesia era cómplice de la Dictadura, efectivamente, aunque en ese momento ya había gente dentro de ella que se la estaba jugando. Más allá de tal constatación, no obstante, saqué una conclusión que hoy sigo sosteniendo: la religión ha dado lugar a lo mejor y a lo peor a lo largo de la historia. Una idea, por cierto, que en los años sucesivos tuve ocasión de confirmar a través de los cursos a que asistí, en especial de los que impartía Ernst Bloch; y también a través de las lecturas de diversos pensadores que efectué a fin de esclarecer el asunto. Pensaba y pienso que lo religioso expresa la máxima ambigüedad humana, una convicción que sigue entusiasmandome, andadas las décadas.

Al hilo de tales preguntas y reflexiones empezaron mis contactos con Montserrat, que a mí me interesaban desde una óptica más evangélica que nacionalista, en un sentido que cabría llamar franciscano. Desde muy joven he sentido gran admiración por la figura de Francisco de Asís, de quien —tal vez exagerando un poco— puede decirse que es el único cristiano auténtico que ha habido en la Iglesia después de Cristo. Tanta ha sido mi admiración por él que más de una vez me han preguntado cómo es que no me he hecho franciscano, algo para lo que carezco de respuesta. Sí sé, de todas formas, que los humanos somos ambiguos, contradictorios y escasamente coherentes: ahí reside nuestra grandeza. Lo peor se produce cuando nos empeñamos en ser tan coherentes que

devenimos simples máquinas —olvidando que la vida es alegría y también dolor, que muy a menudo resulta paradójica e incluye todos los ingredientes—.

Ahora los veo con perspectiva, pero entonces aquellos años que siguieron al fallecimiento de mi madre parecían no tener salida. Y entonces, inesperadamente y casi de repente, se abrió esa escotilla que hace un instante recordaba, mi replanteamiento general de la vida y el diálogo con el monasterio. Al evocar esos lances me viene a las mientes un dicho portugués que reza, más o menos: cuando todas las puertas se cierran una ventana se abre. Y también me siento muy afortunado por lo que vino tras esa crisis: todo se me antojaba perdido, me sentía fracasado porque perder las ilusiones y sentirse inútil es lo peor que puede pasarle a alguien. Pero de pronto surgió ese interés del que te he hablado, y el sentimiento de que la vida seguía su curso y de que no era para nada un desierto lo que había tomado por tal hasta entonces. De ahí que años después me interesara tanto la reflexión utópica de Bloch, que es un pensamiento de la esperanza en el sentido más hondo que cabe darle al vocablo. La poetisa Gertrude von Le Fort decía que la auténtica esperanza se halla junto a la desesperación, y que por ello mismo implica una argumentación contra el sistema, sobre todo contra nuestro propio sistema de pesimismo.

Aquella fue una época crucial para ti, así pues, una decisiva transición entre el largo abatimiento que sucedió a la pérdida de tu madre y el renacimiento que acabas de glosar; inmediatamente anterior a tu ingreso en Montserrat. Tenías poco más de veinte años y la encrucijada de la existencia se abría ante ti, desazonante y promisoria en todos los aspectos: el religioso, el político y ciudadano e —imagino— también el sentimental. El descubrimiento del amor sexual en la primera juventud, tan distinto al filial y amical, suele ser vivido como un turbador laberinto: un vertiginoso desafío que jamás acaba de resolverse después, pero que en esa época cobra un *pathos* formidable. ¿Cómo lo experimentaste tú?

Yo era una persona que cultivaba muchísimas relaciones con mujeres —que aún mantengo—: digamos que me enamoraba con frecuencia. Sucedió, eso sí, que estaba persuadido de que honestamente no podía convencer a una muchacha para entablar una relación duradera, debido a mi indeseable situación, a mi pesimismo y a esa pérdida de interés por la vida ya mencionado. Por entonces frecuenté mucho a distintas hermanas de amigos y a otras mujeres conocidas: me encantaba bailar, por ejemplo. Aunque siempre me embargaba un sentimiento de provisionalidad, y la convicción de no poder emprender una relación seria hasta encontrar mi centro. En aquella época ya pensaba —ya era bastante heterodoxo a este respecto— que la provisionalidad es el estado natural del ser humano. Se trata, como es notorio, de una posición no demasiado correcta para cualquier ortodoxia religiosa y política. Y muy acorde con mi tendencia a resultar inoportuno, además, un rasgo que siempre me ha caracterizado y que quienes me conocen saben y perdonan.

El caso es que con las chicas cultivaba una amistad que incluía, claro está, el

pasárnoslo bien a veces. Pero no me sentía interiormente maduro ni convencido de poder iniciar y sostener un vínculo estable. Comencé, además, a tener otras preocupaciones, tras la preparación militar que recibí en Sant Climent de Sescebes; seguía saliendo con muchachas, sí, aunque ya despuntaban intereses distintos. De modo que algunas amigas quedaron bastante perplejas cuando les comuniqué que me disponía a ingresar en Montserrat. Me da que nadie, ni ellas ni mis familiares, se lo esperaba demasiado, de hecho.

¿Tu familia te indujo a dar el paso de ingresar en el monasterio?

No, para nada: al contrario, en realidad. Entre otras cosas porque mi tía —sobre todo ella, que era quien me conocía mejor— sabía que yo era un personaje muy afectado por la muerte de mi madre y bastante inconstante también, un joven que ahora salía con ésta y después con aquélla, y mi decisión la dejó de piedra. Me incorporé al monasterio a mediados de septiembre —que es como entonces se entraba—, y cuando me despedí de ella me dijo: «Bueno, por Navidades volveremos a celebrarlas», como dando por hecho que se trataba de un sarampión tan sólo. Y mira lo que son las cosas: eso pasó en 1961, y ya han transcurrido cuarenta y ocho años, se dice pronto.

Cuarenta y nueve.

Nada menos: se dice pronto. Lo cierto es que entré en Montserrat con muy buena voluntad, aunque convencido de que los seres humanos somos de cabo a rabo provisionales y de que me comprometía sin firmar un cheque en blanco, por consiguiente.

¿Cómo se lleva a cabo el ingreso en un monasterio, en qué consiste el compromiso que representa semejante rito de paso?

Estas cosas no se improvisan, claro. Cuando alguien entra permanece un año o dos de *postulantado*, palabra bastante elocuente en sí. Después accede al *noviciado*, que es también un tiempo de prueba en el que el aspirante sopesa si le conviene o no el posible ingreso; y el monasterio, por su parte, si juzga de interés completarlo. Transcurridos doce meses viene la *profesión simple*, que dura un tiempo indeterminado en el que aún cabe pensárselo, como mínimo tres años y como máximo cinco o seis. Y finalmente la *profesión solemne*, que —al menos en teoría— representa el compromiso para siempre. En total, dispones de bastantes años para sopesar la decisión, entre dos y seis de entrada que acaban siendo ocho o diez de salida: un lapso necesario, más que suficiente para recapacitar y ponderar los pros y contras de decisión semejante. Al fin y a la postre, en el curso de la vida uno aprende que muchas experiencias son hartamente distintas, según se las mire desde dentro o desde fuera; pueden parecer magníficas a distancia, por más que luego frustren o decepcionen de cerca. Y debe tenerse presente que un monasterio no es

sino un conjunto de personas con sus puntos débiles y fuertes, en el que se da lo mejor y lo peor a un tiempo. Dentro de él he visto de todo: por un lado, a las personas más interesantes, apacibles y buenas, con un profundo sentido de la vida humana; por otro, a sujetos muy precarios en todos los aspectos. Claro que no me extraña en absoluto, a decir verdad, ya que en ello consiste la vida. Un monasterio o un convento están en medio del mundo, en definitiva, y en ellos se dan los mismos lances y vicisitudes que en el resto de la sociedad, ni mejores ni peores. En Montserrat —no tiene nada de sorprendente— he tropezado con las mejores personas, pero también con algunas de las más viles.

Es un colectivo humano, ni más ni menos.

Un colectivo humano, en efecto, en el que coinciden personas con apetencias de poder —de poder espiritual, que es el peor de todos— con otras que son pura gratuidad, por así decirlo. Es algo que nunca me ha chocado ni movido a escándalo, y que no debe ocultarse sino saberse extramuros además, estoy convencido. La ocultación y el silenciamiento implican la vana pretensión —vana y condenada al fracaso— de escamotear esa ambigüedad que constituye el meollo de nuestra condición, no se olvide.

Durante esos años, justo antes y después de ingresar en el monasterio, redescubres una religiosidad desprovista de acentos eclesiásticos, burocráticos y dogmáticos, muy distinta a la que secularmente domina los estratos medios y altos del catolicismo institucional. ¿Cómo se relaciona esa búsqueda tuya con Montserrat, en concreto, qué referentes y personas la espolean?

Montserrat ejercía un magnetismo desde múltiples perspectivas para el joven que yo era entonces. Las personas que traté fueron sobre todo dos: los padres Basili Girbau y Guui Camps —completamente distintas entre sí, por cierto—. El padre Girbau era alguien eufórico y extrovertido, que aunque a menudo abrigaba y exponía ideas peregrinas poseía un indudable atractivo. Y el padre Camps era la persona más libre que he conocido, un anarquista en el sentido excelente del término, y seguramente quien más ha influido en mi vida, tanto que me considero un mediocre discípulo o imitador suyo. Camps era, además, una persona de una inteligencia muy por encima de lo normal, de una humildad ejemplar y además valiente, ya que era capaz de encararse con el poder cuando lo creía necesario. El gran vacío y ausencia que había supuesto la muerte de mi madre quedaron en cierto modo colmados cuando lo descubrí, porque en él encontré al cristiano auténtico, capaz de llorar con los que lloran y de alegrarse con los alegres.

Los padres Girbau y Camps fueron, en suma, dos personas harto distintas que me mostraron el otro lado de Montserrat: no el aparatoso, litúrgico y nacionalista, sino el que atañe al cultivo de la autenticidad. Gracias al padre Camps —un gran especialista en el Nuevo Testamento, por cierto— descubrí que se puede ser alguien auténtico y eficiente a la par. Todo eso, en conjunto, ejerció una considerable influencia en mi decisión de

ingresar en Montserrat, más que ese esplendor y espectacularidad que suelen atribuirse al monasterio, y que a menudo es bastante irreal. Más bien diría que las veleidades fastuosas suscitaban repulsión y hasta cierto asco en Camps.

Camps y Girbau eran, a la sazón, hombres de mediana edad.

Así es. El padre Camps debía de andar por los cuarenta, y el padre Basili era algo más joven. Camps, en concreto, se hallaba en la plenitud de su vida y mostraba interés por todo, fuese la botánica

o la ciencia. Era una persona enciclopédica dotada de una memoria de elefante: veía algo y se le quedaba grabado para los restos. Alguien excepcional, en definitiva: todos los que lo trataron lo corroboran.

Más allá de su dimensión estrictamente religiosa, Montserrat se perfilaba ya en aquellos años —en pleno apogeo de la Dictadura— como un referente dotado de notable ascendiente cívico e intelectual en el país, entre otras cosas porque compartió la resistencia democrática e incluso la amparó en trances muy delicados.

En esos años Montserrat ejerce ante todo una función de suplencia, debido a que apenas existen otras instancias capaces de hacerlo. Diría que sobre todo intenta presentar otro rostro, tanto de la sociedad en general como de la eclesiástica en concreto. El monasterio siguió con su ritmo habitual, claro está, la gran mayoría de los monjes compartían esas iniciativas de suplencia, pero las acciones de resistencia como tales corrieron a cargo de un grupo promotor encargado de diseñar —es un decir— la estrategia o las tomas de posición respecto al franquismo. En cualquier caso, allí adentro se respiraba un clima de libertad que en seguida percibí, y ello a pesar de que la vida en un monasterio está muy regulada y sometida a una bastante estricta división de poderes. Los aires de libertad se notaban, por ejemplo, en que tantos monjes salieran al extranjero a estudiar, algo que hoy se nos puede antojar banal pero que en la España de los sesenta —la época fuerte del Régimen: dictadura pura y dura— salía mucho de lo corriente.

Durante todo aquel tiempo, sea como fuere, el monasterio siguió su camino. Incluidas las dificultades que le eran propias, desde luego: no debe olvidarse ni esconderse que la vida en común es complicada en cualquier tiempo y lugar; ahí está la matrimonial como un ejemplo entre otros. Siempre es así porque los humanos somos seres extraños y complejos, además de envidiosos, rasgos que en absoluto desaparecen por el mero hecho de ingresar en un monasterio. En todas partes se dan apetencias de poder que desencadenan usos de veras bárbaros de los recursos y personas sometidas. No digo que haya que aceptarlo con pasividad, sino que se debe ser consciente de ello a fin de salir de semejante atolladero de la mejor manera, y así hallar un provechoso *modus vivendi* para el mayor número posible de sujetos.

Lo que sucede en un monasterio, en este caso en Montserrat, es que quien lleva pocos

años en él —pasan de ocho a diez años desde el ingreso hasta la profesión solemne— no acaba de reparar en tales conflictos, enfocado como está en formarse y en comprobar si es capaz de resistir semejante forma de vida. El postulante necesita una adaptación psicológica e incluso corporal a los ritmos y regularidades de la existencia monacal, que por supuesto tienen aspectos positivos pero también negativos, que nadie se llame a engaño. Tengo para mí que esas regularidades deben quebrarse de vez en cuando; y también —yendo al otro extremo— que las irregularidades demasiado frecuentes o acusadas son tan perniciosas como las repeticiones matemáticas, sin resquicio alguno para el cambio o la improvisación. Las personas necesitamos conjugar lo regular y lo irregular, lo habitual y lo inusual, la norma y su transgresión: en eso consiste la sabiduría de vivir, a fin de cuentas.

Se trata de un equilibrio inestable en el que concurren múltiples factores a la vez, entre ellos las motivaciones inconscientes, el libre albedrío y las circunstancias.

Así lo veo desde aquellos años jóvenes, y diría que al pensar así me ha ido razonablemente bien —aunque no sé si todo el mundo compartiría esta afirmación, claro—. Soy muy partidario de aquella sentencia de Agustín de Hipona: «In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, caritas». En las cosas necesarias, unidad; en las opinables, libertad; y en todo, amor. Agustín ha dado lo mejor y lo peor del cristianismo, porque es el personaje que representa la ambigüedad suma.

Y, aparte, alguien que llevó una muy disoluta vida, al parecer librado al vicio y la molicie hasta que se produjo su conversión.

Sí, sí, tuvo hijos aquí y allá. Es alguien que en Occidente ha ejercido un excepcional influjo, para bien y para mal. Aunque en apariencia deja el maniqueísmo atrás, lo cierto es que mantiene el dualismo platónico, razón por la cual no comprende que el ser humano es ante todo ambiguo; no o bien bestia o bien ángel, como él piensa. Semejante visión, obsesionada con la concupiscencia y el sentido atormentado del pecado, ha tenido efectos muy negativos, verdaderamente fatales en la tradición de Occidente. Pero leer sus *Confesiones* desde el registro que se quiera —sea religioso, psicológico o filosófico— muestra tanto la grandeza de su pensamiento como las flaquezas de su biografía. Su reflexión acerca de la memoria, en particular, es la más importante que jamás se ha hecho, sin duda alguna.

SIETE

LA PULSIÓN DE PODER

¿Cuáles son, a tu parecer, los principales criterios para abordar la crucial cuestión del poder desde un punto de vista antropológico?

Lo primero que conviene dejar sentado es que el poder es el asunto de los asuntos, ya que la existencia humana, para bien y para mal, está siempre determinada por su ejercicio o conquista. En antropología, sin embargo, cuando se habla del poder se corre siempre el peligro de confundirlo con la autoridad, dos términos cualitativamente distintos ya desde su misma etimología, por mucho que se usen como sinónimos a menudo. «Poder» deriva del sustantivo latino *potestas*, que alude a la capacidad de un individuo para disponer de todo a su antojo, es decir, para ser fuente de sujeción y coerción, constituirse en principio del bien y del mal, y para hacerse obedecer, en definitiva. «Autoridad», en cambio, tiene su origen en el sustantivo latino *auctoritas* y su etimología en el verbo *augeo*, que significa aumentar, hacer crecer y promocionar; de él derivan sustantivos como «actor» o «autor», por ejemplo, los cuales sugieren no ya el dominio ejercido desde fuera, sino la capacitación surgida de dentro. La persona que goza de autoridad no busca centrarse en sí misma, someter a los demás individuos a su voluntad, por consiguiente, sino promocionar su crecimiento —de aquí el verbo *augeo*—. Mientras el poder, que jamás se agota en sí mismo, porfía por todos los medios en mantenerse y crecer, la autoridad procura devenir innecesaria e irrelevante para las personas que, gracias precisamente a su acción, acabarán siendo autónomas. Dicho sea de modo más escueto: el poder se dirige siempre a la heteronomía, y la autoridad, a la autonomía.

Esta distinción es particularmente relevante a la hora de examinar la vida desde cualquier perspectiva, sea política, cultural, familiar, sexual o religiosa. Por ello, el estudio del poder reviste el máximo interés para la antropología, dado que permite comprender los géneros y las formas concretas de dominación que —para bien o para mal— organizan o desorganizan la existencia. El estudio de la autoridad también lo reviste, ni que decir tiene, aunque se practique menos debido a la abrumadora prevalencia del poder y la carencia simultánea de autoridad propia de la sociedad que vivimos. La autoridad es de todo punto imprescindible, no cabe duda: las personas necesitamos de otras que nos inspiren, hagan crecer y permitan el ejercicio de la imitación, tan decisivo.

Debe tenerse en cuenta que los sujetos van edificando su personalidad y presencia en el mundo en un proceso que jamás concluye, y alcanzando su humanidad por medio de imitaciones que no son puros calcos de modelos externos, sino interpretaciones que pasan por el cedazo de su propia crítica. De modo que la imitación no es un ejercicio mecánico o automático, sino hermenéutico: una recontextualización de los modelos,

personas y actitudes que inspiran confianza. Es menester aclarar, a este respecto, que la interpretación es imitación crítica, no mera emulación servil o pasiva. Por esta razón el poder no quiere las verdaderas imitaciones-interpretaciones, sólo las emulaciones en las que la personalidad del emulador desaparece en provecho del sujeto que impone su férula: lo que debe copiarse, hacerse, pensarse, incluso ser objeto de deseo y anhelo. La imitación es un ineludible factor de cualquier existencia, ya que los seres humanos llegamos a serlo, a situarnos en un cierto ámbito cultural en la medida en que somos imitadores —y en que lo somos radicalmente—. Lo que importa discernir, entonces, es qué tipo de imitación efectuamos: una de carácter acrítico y emulativo, basada en el poder; o una basada en la autoridad, de tipo crítico e interpretativo.

Como es bien sabido, Nietzsche sostiene que la voluntad de poder es la pulsión humana cardinal. Y el psicoanalista Alfred Adler, que el auténtico motor de la vida no es la sexualidad, como su maestro Freud pensaba, sino el instinto de dominio que embarga a los sujetos. ¿Qué lugar debe concederle la mirada antropológica, a tu entender?

Me parece evidente que la acentuación de la voluntad es esencial para comprender la esencia humana, no un dato baladí sino un factor capital. Y también que esa voluntad debe o debería autolimitarse mediante la crítica y la persuasión acerca de la propia finitud y condicionalidad, puesto que el sujeto que pretende conducirse incondicionalmente acaba creyéndose todopoderoso, ajeno a cualquier dependencia. Por más que nos permita realizar nuestros deseos y situarnos con mayor o menor coherencia en la vida, la voluntad —éste es, precisamente, el gran descubrimiento de Kant— debe topar con límites y constricciones que nos son inherentes en cuanto humanos. Es en nuestra condicionalidad, que nos pone coto, donde es posible hallar el reconocimiento del otro y de sus razones. Todos manejamos razones en múltiples ámbitos, pero las nuestras no son las únicas en liza, y los demás poseen las suyas también.

Cuando un individuo cree que su voluntad y el poder que de ella deriva son omnímodos, entonces se dan todas las perversiones posibles. En el peor de los casos, incluso, estas perversiones se presentan con un aura carismática y hasta sagrada, presuntamente investidas de incondicionalidad sobrenatural y suprahumana, hasta el punto de que corrompen a sus propios protagonistas y a quienes integran su entorno. Una afirmación de omnipotencia por parte de un sujeto o grupo conduce por fuerza a declarar superfluos a los restantes. Eso lo vio con gran claridad Hannah Arendt en sus insuperables análisis sobre el totalitarismo. En cualquier caso, está fuera de duda que en el poder y en su uso radica la gran cuestión, que afecta todas las vertientes de la existencia: la política o la religión; la familia, la universidad o la cultura. Y conste que me refiero al poder deseado y no sólo al efectivamente ejercido.

¿Compartes, a grandes rasgos, las visiones pesimistas acerca del poder, al estilo de Thomas Hobbes? ¿O más bien las optimistas de cuño ilustrado?

Digamos que me encuentro entre dos aguas. Por un lado, me parece que la visión de Hobbes puede tener —ha tenido, de hecho— consecuencias realmente nefastas, dado que no deja de ser una afirmación incondicional de la voluntad del poderoso, lo que Hobbes llama el *deus mortalis*: un dios moral que es a la vez mortal, valga la contradicción, y que puede antojársele muy conveniente a muchos en momentos de crisis social global como la presente. No se olvide que Hobbes y su posteridad han sido pensadores de la crisis. Tal es el caso de Carl Schmitt, por ejemplo, un hobbesiano —al menos en parte— que atribuye al detentador del poder una omnipotencia sin restricciones porque dispone del estado de excepción a su arbitrio (*Ausnahmezustand*), según sus propias palabras.

Por otro lado, el poder de tipo ilustrado se presenta como más racional y humanizador de entrada, aunque debe hacerse alguna acotación al respecto. La Ilustración representa un gran momento, indispensable para la cultura occidental incluso hoy, cuando parece en retirada el pensamiento que generó. Con todo, no obstante, ha sido y es un episodio fundamental en Occidente, y no sólo vista como etapa histórica dotada de rasgos particulares, sino como tipo ideal entrañado en nuestra humana constitución —su correlato necesario es el Romanticismo, con su cortejo de ilusiones, alusiones e imágenes—. Exaltador de las libertades, el pensamiento ilustrado ha sido acusado de minoritario y elitista a menudo. Me viene a las mentes la carta de un filósofo francés a Catalina de Rusia —ahora dudo si fue Diderot o D’Alambert—, en la que, tras proclamarse libre e ilustrado, recomienda a la emperatriz que sus súbditos sigan acatando y conservando los preceptos religiosos: el reinado de Su Majestad, advierte, se iría pronto al garete si gozasen de libertad genuina. La anécdota se las trae, y alude al peligro de elitismo —de monopolio de las libertades por una minoría dirigente— que corre cierta mentalidad ilustrada y jacobina.

En semejante desmán consiste, si se piensa bien, el despotismo ilustrado vigente entonces y ahora también, cuando la democracia —y su sustancia pluralista y deliberativa— está siendo literalmente pervertida por el decisionismo y el mesianismo, por el populismo y la demagogia hoy rampantes. Los nuestros son tiempos mucho menos utópicos que maquiavélicos, en los que un cinismo de amable y aun risueña faz —un *fascinismo*, por emplear un consciente retruécano— va carcomiendo los usos y procederes democráticos desde sus mismos cimientos.

Despotismo ilustrado: a eso me refiero. Pero me gustaría añadir, a propósito de la mentada alternativa entre Hobbes y la Ilustración, que lo relevante no es cuál de estos dos modelos se adopte, sino cómo se interpreta la relación entre autoridad y poder, y así mismo cómo se actúa ante ella: hasta qué punto, en definitiva, el individuo que ostenta o detenta el poder es capaz de autolimitarse —y todos lo ostentamos o detentamos de algún modo—. Uno de los síntomas más preocupantes de la actual crisis es el modo en que los jóvenes —sobre todo ellos— aprenden a ejercer el poder; no digo ya sobre los demás, sino sobre sí mismos, ya que sólo quien sabe regirse será luego capaz de regir a

los otros, en los que verá los límites y posibilidades que ve en su persona.

Hay un pasaje evangélico muy significativo al respecto. Cuando preguntan a Jesús por el fundamento de su doctrina menciona los dos mandamientos: amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismo, dado que cada sujeto es el primer referente, y se comporta con los demás como lo hace antes consigo. Por esta razón, la remisión al *nosotros mismos* es de la máxima importancia en ese vínculo con el prójimo, porque es la piedra de toque para discernir las limitaciones que en sí reconoce cada individuo. Ya que la auténtica dificultad no estriba en saber que tenemos límites, sino en reconocer cuáles son los propios de cada uno, reconocimiento que luego trasladamos —o no— a nuestra relación con el otro. Tanto el problema del poder como el de la autoridad están estrechamente ligados con el del autoconocimiento. El *conócete a ti mismo* de la tradición griega es una máxima insuperable, habida cuenta de que actuamos hacia fuera tal como nos conocemos por dentro. Y así entablamos el constante trasiego entre exterior e interior en que consiste el vivir. Pero el principio básico radica en ese conocerse a sí mismo —y en ese amar como a sí mismo al otro, por consiguiente—.

De tu reflexión acerca del poder se infieren, de momento, dos corolarios vinculados que expondré por orden. El primero es que, una vez más, la ética se muestra como una instancia decisiva a la hora de someter el poder a crítica y de acotar sus desafueros. Y el segundo, que es lícito hablar de una suerte de *microfísica del poder*, por emplear la acuñación de Michel Foucault. De acuerdo con esta tesis, el poder no sólo estaría localizado en los *centros* y las *alturas* que le son inherentes —Iglesias, Estados, corporaciones, partidos, poderes fácticos, ejércitos—, sino también diseminado a todo lo largo y ancho de la sociedad civil, en sus clases, estamentos, castas y colectivos. Es más: se hallaría entañado, *capilarizado* en cada individuo, que lo recrearía o impugnaría de acuerdo con su particular talante y obrar éticos.

El poder es un universal, un aspecto cardinal de toda existencia: la lucha por la vida, por decirlo en términos biológicos. En virtud de lo que Hans Jonas llama *transanimalidad*, lo propio del ser humano es su capacidad de rebasar el simple instinto. Y de hacerlo para bien o para mal, de forma ora autoritaria y prepotente, ora compasiva y solidaria. Foucault lleva toda la razón cuando habla —de muy plástica manera, por cierto— de la microfísica del poder, ya que a menudo sólo advertimos sus desastres macrofísicos, olvidando que todo empieza en nosotros.

Luego, también en relación con el poder, hay otro asunto que reviste suma importancia y apenas rozamos hace algunas sesiones: la *transgresión* —en forma de objeción de conciencia, pongamos— es esencial de veras, sobre todo cuando lo que está en juego no es la *normalidad* de la vida, sino sus más trascendentes aspectos, ya sean de índole política, personal o religiosa. Por eso suelo referirme a la obediencia correcta y a la incorrecta, y a la desobediencia ídem. Las personas no tenemos por qué obedecer para obrar de manera éticamente justa, sino antes bien desobedecer, a menudo: ésta es la

desobediencia correcta, en la que pueden percibirse los límites del establecimiento imperante, del *statu quo*. El ser humano es tal —y aquí radica su grandeza— porque es capaz de transgredir las fronteras de lo establecido en ciertas situaciones y regímenes.

Claro que no cabe invocar moralidades ni reglas para ejercer esa desobediencia correcta. Es aquí donde debe situarse el linde entre lo ético y lo moral. Resulta evidente que precisamos morales de todo género —códigos jurídicos, gastronómicos, de circulación, etcétera—, siempre sujetas a la provisionalidad de las historias y las culturas, a esa condicionalidad que nos es inherente. La desobediencia correcta y, en general, la decisión ética intervienen cuando esas normativas se muestran insuficientes, incapaces de procurar orientación o muy capaces de provocar inhumanidad, incluso. Esto significa que la decisión ética es siempre una argumentación contra el sistema, contra lo establecido.

Lo que está fuera de discusión, sea como fuere, es que los humanos nos movemos siempre entre lo ético y lo moral, entre el acatamiento de las normas y la posibilidad de transgredirlas. Aquí estriban nuestra grandeza y a la par nuestra flaqueza, dado que por lo general preferimos la seguridad a la libertad, el orden al desorden, como solía decir Aranguren. En ello consiste lo que suelo denominar *anarquismo correcto*: sencillamente en percatarse de que todas las legalidades —políticas, religiosas, familiares: todas sin excepción— poseen límites porque se expresan culturalmente. Por esa poderosa razón recurro al modelo antropológico de *continuidad y cambio*: lo que es cultural —es decir, histórico y provisional— necesita revisión y contextualización, incorporación y renuncia; humanización, en suma. Siempre estamos continuando y continuándonos en la medida en que estamos cambiando y cambiándonos sin cesar, al mismo tiempo. Semejante coimplicación entre permanencia y transformación es aplicable también a la relación que guardan lo ético y lo moral, además de ser aplicable a otros terrenos.

Estás vindicando el valor éticamente legítimo y laudable que puede tener la rebeldía en ciertas circunstancias: una actitud, como la que propugna *El hombre rebelde* de Camus, capaz de desafiar la legalidad y la moralidad establecidas.

Es lo que en términos religiosos viene a ser el profeta, ese personaje que se sitúa en los márgenes de la sociedad. Y es que la relación entre centro y márgenes es antropológicamente capital, estoy convencido. El peligro reside en considerar que *todo* es margen, en contra de los que consideran que *todo* es centro, a la inversa; aquí estriba el posible error de Foucault. Tanto en el conjunto de la sociedad como en cada uno de nosotros se da una constante dialéctica entre el centro y las periferias. En eso consiste la *transanimalidad* de la que habla Jonas: ese más allá del instinto, esa insuficiencia de la instintividad para plasmar la existencia humana, que es histórica y que por tanto está en continua situación de despedirse, una expresión de Rilke que no deja de impresionarme. Estamos despidiéndonos sin cesar, en trance de éxodo: hay muchos lenguajes para expresarlo.

Recientemente abordamos la relación entre religión y política, así como la

diferencia entre religión y religiosidad, en concreto. Ahora quisiera abrir un paréntesis para preguntarte por un escándalo actual que toca de lleno esa cuestión, y también la del poder que hoy tratamos: la muy inquietante proliferación de delitos de pederastia cometidos por numerosos miembros de la Iglesia católica, verdaderamente turbadora desde cualquier óptica, sea confesional o laica, teísta o atea. ¿Cómo puede explicarse que en el corazón de una institución tan eminentemente moral —y moralista— ocurran tamañas perversiones? ¿Cómo, que la propia curia haya amparado con su silencio a los pederastas durante incontables decenios?

Lo primero que debe decirse es que la Iglesia es una institución y que está caracterizada por lo mismo que todas: el interés por mantenerse a todo trance, lo que los sociólogos denominan reproducción del sistema. Éste es un rasgo que a menudo no se tiene en cuenta como es debido, ya que la Iglesia suele ser considerada, tanto desde dentro como desde fuera, como una institución dotada de atributos presuntamente muy especiales que luego no se revelan tales en la práctica. Esta cuestión de la pederastia es gravísima, sobre todo por el culpable silencio que desde hace muchísimos años la ha envuelto en muchos países —y no sólo en uno, no se olvide—. Lo preocupante es que la Iglesia se muestre incapaz de reconocer un desmán de semejante gravedad y calibre cuando se produce —no a toro pasado, como ha sucedido con el caso Galileo—. Que no pueda admitir y asumir, en definitiva, sus propios límites y los de las personas que la integran, no precisamente ángeles sino seres humanos dotados de las mismas virtudes y carencias que el común de los demás, ni que decir tiene.

Ni ángeles ni bestias, tal como reza la conocida definición de Blaise Pascal, uno de tus autores de cabecera.

Pascal lo expresa con meridiana claridad: el hombre no es ángel ni tampoco bestia, y quien hace el ángel hace la bestia. Conviene prestar atención a la segunda frase, cuyo sentido atañe de lleno al asunto por el que preguntas. Lo que siempre me ha sorprendido y hasta escandalizado —desde mucho antes de que salieran a la luz estos casos— no es ya que haya curas, monjas o personas vinculadas a la Iglesia que cometan actos de pederastia, sino que no se les dé una solución realmente humana, una vez conocidos. Primero, asumiendo la culpa; después, poniendo los medios adecuados para evitar su repetición; y en último pero no menos importante lugar, reconociendo que los hombres y mujeres de confesión católica no tienen derecho a gozar de superiores prerrogativas, puesto que sólo son sujetos aquejados por las mismas flaquezas y posibilidades de transgresión que todos tenemos. Si bien se piensa, esos casos de pederastia se dan también en escuelas civiles y otras instituciones cerradas, porque lo que en términos religiosos se llama tentación —que significa «obstáculo», como creo haber dicho— es común a todos los individuos, cuyas vidas están obstaculizadas por infinidad de ellas. Lutero solía decir que el humano es un ser tentado, es decir, puesto a prueba. Y yo

añado que la tentación acecha a cualquiera: al militante de un partido comunista, al activista de una ONG, a un miembro de la Iglesia, a un profesor de universidad, al capataz de una empresa.

Unos y otros comparten idéntica condición, a la postre, aparente obviedad que conviene asumir de pleno. Todo indica que Freud acertó al señalar el decisivo papel que la sexualidad juega en nuestras vidas, y al observar que su represión engendra sufrimiento y neurosis. Traigo esto a colación para argüir que la pedofilia —la simple atracción por los menores, no así la pederastia que la consume— está probablemente más extendida de lo que suele admitirse. Los escabrosos abusos que de un tiempo a esta parte afloran sugieren que el celibato acarrea perversos y devastadores efectos.

No se cuándo será, pero el celibato deberá plantearse algún día de forma racional. Teniendo bien presente, además, que el de carácter sacerdotal es un rasgo exclusivo de la Iglesia latina, y que las Iglesias cristianas de Oriente —la llamada ortodoxia— aceptan el sacerdocio sin él. Que la Iglesia rusa, o la griega, o las de Asia Menor lo consideren optativo significa que no es un asunto de vida o muerte, tal como se ha sostenido a menudo, sino una peculiaridad del cristianismo latino. Esto lo digo así de sencillo porque así de sencillo es, y también porque estoy convencido de que muchos casos de pedofilia y pederastia nacen cuando personas que deberían casarse son obligadas a permanecer célibes. Celibato y sacerdocio son opciones distintas que no tienen por qué aunarse; la primitiva Iglesia no suscitaba problema alguno al respecto, y tampoco lo hacen las Iglesias de Oriente actuales.

Para entender lo que ocurre, no obstante, es preciso añadir que ciertos casos de pederastia están protagonizados por sujetos aquejados de tendencias que cabe llamar *anormales*. Digo esto con plena consciencia de que los términos «normalidad» y «anormalidad» son hartos resbaladizos.

Tal vez sería mejor hablar de perversidad o de perfidia, entonces.

En cualquier caso son individuos a los que no conviene poner en *ocasión de pecado*, como decían los antiguos catecismos. Me resulta inaceptable e incomprensible que alguien que haya cometido pederastia —sea célibe o no, sacerdote o no— sea luego trasladado a otro sitio para ejercer una función parecida. ¿No sería mejor que fuese estudiado y tratado médicamente, y consiguientemente alejado del contacto asiduo con los niños? El silencio culpable e interesado es, a mi juicio, el factor que de modo más perverso y cruel ha desorbitado este embrollo.

Porque fomenta la impunidad del delincuente y lo sustrae al imperio del Estado de Derecho.

Porque fomenta la impunidad y porque en ningún caso deben olvidarse las trágicas secuelas que estas agresiones sexuales acarrearán para los que las sufren —he conocido, por desgracia, algunos casos de cerca—. Y no me refiero a efectos que duren dos o tres años tan sólo, sino toda la vida.

Los indicios sugieren que estas sevicias son, al cabo, tácitamente alentadas por la misma cerrazón de las instituciones implicadas, no sólo amparadas por la ley del silencio, sino por un derecho canónico impermeable a las leyes civiles. ¿Tiene ello quizá que ver con la mentada distinción entre *auctoritas* y *potestas*?

Las instituciones cerradas fomentan tales conductas impunes, por supuesto. Conductas que son, por cierto, cada vez más insostenibles en la *sociedad transparente* en que vivimos, por emplear la terminología que Gianni Vattimo propuso hace años. Se trata, por si fuera poco, de comportamientos altamente perjudiciales para las instituciones promotoras de ese bochornoso, horroroso silencio, sin duda causante de una notable pérdida de confianza en ellas, y de que acaben deviniendo inútiles. Sea político, religioso o militar, incluso el más tiránico de los poderes necesita despertar confianza para resultar eficaz. Un buen ejemplo de ello es lo que ocurrió con la policía secreta de la RDA, la famosa Stasi: inspiraba un miedo cerval porque se la creía dotada de una fuerza avasalladora —material pesado y tanques incluidos—, pero todo se vino abajo en poquísimas horas, en cuanto saltó a la vista que aquello era un montaje de cartón-piedra. Para bien y para mal, el ser humano funciona a base de confianza, sea en el poder o en la autoridad, en la bondad o en la maldad.

En eso consiste lo que Antonio Gramsci llamaba *hegemonía*: un poder que suscita la adhesión mayoritaria, un consenso tan amplio que traza los contornos de lo deseable y lo correcto, y así arrinconando la disensión y la crítica. Es la más eficaz modalidad de dominio conocida, a no dudarlo.

Así es. Y eso vale también en ámbitos muy distintos: devienen hegemónicos los imperios, y las religiones, y los grandes monopolios y corporaciones, sólo por citar unos ejemplos significativos.

Lo que hoy se halla en severo entredicho, sea como fuere, es la secular hegemonía de que la Iglesia gozó hasta que la modernidad alcanzó su apogeo, aproximadamente en las décadas comprendidas entre Karl Marx y Max Weber. Asperjados *urbi et orbi* por la comunicación mediática y el ubicuo ciberentorno, los escándalos de pederastia parecen llamados a socavarla aún más, al menos en lo tocante al ascendiente moral que la Iglesia todavía ejerce extramuros.

Tengo para mí que el cristianismo del futuro será una religión de la diáspora, una idea que ya proclamaba Karl Rahner en los años sesenta del pasado siglo. Muchas personas

han vivido convencidas de que se trata de una religión cuyos límites coinciden con las fronteras, como si uno fuera católico por nacer en un sitio equis —y de que el acto de elegir carece de importancia, por consiguiente—. En una época de relativo optimismo, sin embargo, Rahner supo ver que acabaría siendo cultivada por minorías; no minorías elitistas, tal como suele entenderse el vocablo, sino exigentes: capaces de elegir con libertad y dispuestas a hacerlo con la responsabilidad debida.

Minorías resueltas a arrostrar los costes y riesgos que la rebeldía y la exigencia ética comportan, por ende.

Desde luego. Aunque eso no excluye que pueda seguir inspirando cierta atracción lo que la religión tiene de público y cultural. Las bodas son un ejemplo elocuente, sin ir más lejos. A la hora de celebrarlas, numerosas personas dotadas de convicciones —las que sean— encuentran más espectacular y atractivo un templo que una alcaldía. A fin de cuentas la Iglesia sabe mucho de liturgias, y así mismo que éstas integran la condición humana. Con ello vengo a decir que la Iglesia dejará de ser esa fuerza que pretende dominar la calle, el orden público, el activo ejercicio del poder, no importa que mantenga su presencia ceremonial en algunos aspectos.

Lo cual podría resultar beneficioso para un nuevo cristianismo entendido como religión crítica y activa, y no como esclerosis dogmática. ¿Deberían la rebeldía, la disensión y la crítica formar parte de esa posible renovación? ¿No son, acaso, requisitos para ejercer cualquier modo de religiosidad —y de ateísmo— que realmente merezca la pena?

Para responder a lo que preguntas es preciso tener en cuenta que la pertenencia muestra muy diversas gradaciones en todas las vertientes y niveles de las sociedades actuales. Las pertenencias eran globales en el Antiguo Régimen: a excepción de una pequeñísima minoría de personas situadas al margen —los herejes políticos y religiosos—, la práctica totalidad de la población era católica y monárquica. A medida que el imperio de las libertades fue avanzando, no obstante, las pertenencias se diversificaron y perdieron su alcance global: hoy, por ejemplo, es posible que un cristiano declare una pertenencia de un veinte, treinta o cincuenta por ciento a su confesión, además de otras muy distintas. De acuerdo con el rumbo de los tiempos, guste o no, el sujeto colectivo tiene un peso cada vez menor, por más que su deconstrucción —y hasta destrucción— no supongan las de todo sujeto, por fuerza. Lo que ocurre, más bien, es que según se produce la deconstrucción del sujeto colectivo se da una simultánea reconstrucción del individual, un fenómeno que afecta mucho a personas realmente deseosas de ser cristianas. Aquí topamos con uno de los aspectos más críticos del propio cristianismo: el de quienes de veras intentan serlo y practican la *crítica religiosa de la religión*, como me gusta llamarla. Suelo distinguir dos tipos de crítica religiosa: la clásica, cultivada extramuros; y la interna, que se ejerce desde dentro y es la propia de místicos y profetas, sin ir más

lejos. Nuestra época es muy propicia para esa crítica intramuros, ya que el desprestigio social de la Iglesia no conlleva la anulación de lo cristiano en sujetos y comunidades concretas, necesariamente.

Tal vez, más allá de la burocracia eclesial, esté dándose cierta recuperación de la religiosidad cristiana, incluso.

Yo creo que sí, en efecto. En los años cincuenta y sesenta del pasado siglo se dio en Francia una discusión sobre si el cristianismo es una religión de élites o de masas. Posiblemente valdría la pena retomar ese debate que tuvo cierto impacto entonces, ya que a mi entender el cristianismo no es, estrictamente hablando, una religión de masas ni tampoco de élites, sino un *compositum* en el que prima la elección personal, ese factor decisivo.

La elección y por tanto la crítica.

La crítica y la autocrítica, claro. La palabra nos sorprende siempre, pero sencillamente significa sopesar, ponderar, buscar criterios: una actividad que necesitamos para transitar por la vida y que solemos practicar, por más que haya cobrado extraños matices emparentados con la destrucción y el ataque. Y sin embargo, hablando en rigor, la crítica implica un proceso simultáneo de *desmitización* y *remitización*, de deconstrucción y reconstrucción: una coimplicación, una dialéctica antropológicamente inevitable, no se olvide. Me refiero a ese destruir para edificar que es en suma tan humano, porque vivir exige cierta conservación y destrucción al tiempo, y en el juego entre ambas se halla una de las claves de nuestra condición, en todas sus vertientes.

La Iglesia se ha acostumbrado a ejercer una abrumadora férula sobre los imaginarios colectivos y el conjunto del campo simbólico. Y sin embargo, múltiples indicios sugieren que nuevos imaginarios y simbolismos están torciéndole el pulso, ya procedan de las diversas vertientes de la modernidad ilustrada, ya de la cultura mediática omnipresente. ¿Cuál es tu parecer al respecto?

La pregunta me parece muy interesante. En los años cincuenta, sesenta y setenta el partido comunista disfrutó de una amplia hegemonía en Italia, tanta que se produjo una frontal colisión entre sus arsenales simbólicos y los de la Iglesia. Los dirigentes del PCI repararon en cuán decisivo resulta manejar los símbolos en juego, e instituyeron una serie de sofisticadas liturgias. Y lo mismo intentó hacerse en la antigua República Democrática Alemana, por cierto.

Luego, por supuesto, está la competición entre la Iglesia y los medios de comunicación, en la que éstos cuentan con muchas bazas que aquélla no posee, ni mucho menos. Sea como fuere, es preciso reparar en que esos recursos simbólicos que una y otros manejan tienen las mismas raíces y son estructuralmente iguales. Esta observación reviste enorme

significado antropológico, dado que pone de manifiesto la esencial unidad de la humanidad. El fundamental hecho, en definitiva, de que los símbolos no son producto de determinada tradición, tecnología o evolución, sino que conforman un sustrato estructural —y por ello necesariamente común— a la Iglesia, los *media* y cualesquiera otras instituciones.

Dicho esto, es menester constatar la indiscutible victoria de la cultura mediática sobre la Iglesia, aunque de ella no se derive la incapacidad de ésta para rearticularse simbólicamente. La situación para la Iglesia sería, por supuesto, hartamente precaria si los *media* hubiesen encontrado otra base estructural superior, por así decirlo. Pero dado que lo estructural es común a todas las expresiones humanas, la gran cesura o hiato radica en la diversidad histórico-cultural, en los distintos modos en que se articula y desarrolla el sustrato aludido. De momento, con todo, los medios vienen mostrándose más ágiles y flexibles, y la Iglesia, más fijada en unas articulaciones anticuadas y obsoletas, por más que los tipos simbólicos básicos sean los mismos.

Téngase en cuenta, además, que la Iglesia de los primeros siglos topó ya con este problema. Hay un libro interesantísimo de Hugo Rahner, *Mitos griegos e interpretación cristiana*, que versa sobre el uso que la Iglesia primitiva hizo de los grandes tipos míticos de la Antigüedad clásica: Orfeo, Prometeo, Edipo, Ulises, Ícaro... Sirve como solvente ilustración de lo que por activa y por pasiva vengo sosteniendo: el cimiento estructural es el mismo, aunque el comentario y la aplicación son distintos. A mi entender es de todo punto imprescindible asumir la estructural, radical igualdad de todos los seres humanos pasados, presentes y futuros, dado que la afirmación de la desigualdad no es un mero enunciado retórico o intelectual, sino que acarrea efectos de gravedad extrema.

Ésa es una de tus premisas raigales, que comparto: los seres humanos somos estructuralmente iguales aunque históricamente distintos, ya que vivimos en tradiciones que también lo son, en parte. Pero las derivas de la tradición eclesial católica chocan con creciente virulencia con el *espíritu del tiempo* que impera. Hay múltiples signos de ello.

Al menos en nuestro país, desde que Franco murió, en 1975, hasta el presente, los cambios se han producido a una impensable velocidad, tal que ni siquiera desde una perspectiva laica se sabe bien dónde estamos. Tan brutal ha sido la deconstrucción que a veces se tiene la sensación —a mi juicio falsa— de que incluso se han suprimido las bases de la presencia humana en el mundo, como si las transformaciones fuesen de índole estructural y no sólo histórico-cultural, como si lo modificado fuese la configuración humana misma.

Y sin embargo no ha ocurrido tal cosa, en absoluto, sencillamente porque no es factible que así sea, dados nuestros límites y posibilidades como especie. Eso sí: el cambio histórico-cultural está siendo de gran calado, y las soluciones no se encontrarán en el centro sino en las periferias, al menos por lo que hace al cristianismo. Tal ha sido siempre la solución cristiana. No se olvide que se trata de una religión que siempre se ha salvado,

y que ésta no es la primera crisis honda que sufre: lo que hoy es el Magreb fue una de las regiones cristianas más importantes, como también lo fue el área que va desde Asia Menor hasta más allá de Persia. Lo que desde la perspectiva cristiana ha salvado siempre la situación ha sido lo ético, no lo cultural. No lo espectacular ni el sistema, sino la argumentación contra el sistema y, a la postre, la marginalidad.

¿Qué recuerdo guardas de tus primeros años en Montserrat?

Guardo un buen recuerdo y hasta diría que gozoso, quizá porque allí encontré la paz que andaba buscando, y también la posibilidad de dejar de lado todo lo relacionado con la muerte de mi madre, que me había afectado bastantes años. Así que es un recuerdo mayormente gozoso y feliz, a pesar de lo difícil que me resultó adaptarme a la regularidades del monasterio —tener que levantarme tan temprano, pongamos— viniendo como venía de un mundo de irregularidades: de indiscriminada libertad, como si dijéramos. Con todo, esos obstáculos no fueron excesivos, seguramente porque en Montserrat coincidí con otras personas de actitud alegre e incluso festiva. Los nuevos éramos siete, si la memoria no me falla, y formábamos un grupo que iba desde los diecisiete años, la edad del menor, hasta los veinticuatro, que era la mía. Aquellos primeros años, en realidad, supusieron para mí una cierta recuperación de la adolescencia que no había disfrutado.

¿A qué hora os levantabais en el monasterio?

A las cinco y media, en plena madrugada, igual que seguimos haciendo hoy en día, una jornada tras otra. A las personas que gustamos de dormir, como es mi caso, no nos resultaba nada fácil pegarnos semejantes madrugones. Pero mis sensaciones, ya te digo, fueron muy buenas entonces, no sólo por las amistades que trabé, sino también porque empecé a descubrir principios de respuesta a las preguntas de signo religioso que me planteaba. Digo *principios* porque estoy convencido de que eso es lo que son las respuestas verdaderas, de hecho: nuevas preguntas a fin de cuentas. No caben respuestas definitivas en un ser provisional como el humano, para el que cualquier respuesta es, si bien se piensa, una auténtica pregunta. Esto fue lo que me reveló, lo que me hizo entender mi nueva vida en el monasterio.

¿Cuáles eran, en síntesis, esos principios de respuesta a los que por entonces provisionalmente llegabas?

En primer lugar, que el bien y el mal se hallan íntimamente vinculados. Y, además, que el bien es posible, mientras que el mal resulta inevitable. Esto lo descubrí en clave religiosa, cada vez más convencido de que nuestra radical contingencia no tiene vuelta de hoja; y de que, a la par, la provisionalidad permite soluciones que no son en esencia respuestas,

sino actitudes ante la duda. El cotidiano vivir es una continua improvisación para la que no siempre tenemos recetas, ya que nuestra existencia se mueve a partir de un esquema pregunta-respuesta, básico en la antropología que cultivo: lo que importa es ser conscientes de que hemos de responder a preguntas cuyo verdadero alcance y sentido desconocemos, y que sólo vamos averiguando a medida que surgen.

En mi caso, ser cristiano no consistía en disponer de un acervo de respuestas *ad hoc*, sino sencillamente en tener la capacidad —incluso el gusto— de hacerse preguntas relevantes, incluso a sabiendas de que la mayoría de ellas carecían de respuesta, o de que era una nueva pregunta lo que de hecho se formulaba cuando parecían tenerla. Más poeta que filósofo en sentido convencional, Edmond Jabès sostiene que el ser humano es *l'être du questionnement*, un ser de cuestionamiento que concibe interrogantes de continuo. Esto es lo relevante: aceptar el cuestionamiento; mucho más, de hecho, que el responder puro y simple. Tanto es así que los sistemas religiosos —que pretenden poseer las respuestas antes de disponer de las preguntas— se oponen a él con mucha frecuencia. Claro que al actuar así muestran la más antirreligiosa de las actitudes, ya que el enigma y el misterio humano no son espaciotemporalmente solubles, sino sólo en términos de esperanza, confianza y amor. Es decir, en términos que Ernst Bloch llamaría utópicos y reuniría bajo su expresión *patria de la identidad* (*Heimatsidentität*): ese sueño despierto que nace de nuestra indigencia, puesto que ante la magnitud de las preguntas sólo nos cabe la esperanza que nuestra propia imaginación nos brinda. Digo *indigencia* porque tal esperanza no se forja ni expresa cartesianamente sino mediante penas y trabajos, con la osadía que conlleva el mero hecho de intentar vivir como hombre o mujer cabales. En suma: sólo tenemos preguntas y todas nuestras respuestas se quedan cortas, deben hacerlo. Hasta tal punto es ello cierto que la pretensión de contar con auténticas respuestas es un indicio asaz peligroso. Sólo están a nuestro alcance las respuestas inauténticas, y sólo son auténticas las preguntas.

Para las personas que nos sentimos y nos queremos ateas, así como para no pocos agnósticos y creyentes críticos, la Iglesia católica es una institución harto burocratizada y dogmática, mucho más vinculada a los poderes terrenales y a sus pompas que a la prístina caridad cristiana. Todo indica, sin embargo, que para ti Montserrat jugó un papel muy otro en los años posteriores a tu ingreso, y que incluso auspició que forjases un pensar propio y heterodoxo, en buena medida.

El monasterio es un ámbito donde pueden desarrollarse muy distintas personalidades, y en definitiva —contra lo que a menudo se cree— un lugar en que puede fomentarse la libertad, no una horma o troquel de biografías idénticas. No afirmo que lo sea siempre ni para todas las personas, cuidado, sino que sin duda lo fue para mí porque gracias a él pude apreciar mis límites y posibilidades, algo esencial que requiere gozar de libertad suficiente. Somos libres, sí, aunque procede agregar a continuación: condicionalmente libres, no se olvide. Ésa es la paradójica fuente de la libertad relativa y parcial que nos es dado disfrutar, una libertad que se mueve entre ciertos límites y que nos sustraería, de

ser completa, a la mentada definición de Pascal. El ser humano lo es por eso, justamente. De modo que el ingreso en un monasterio no supone escapar a la condicionalidad del mundo, puesto que lo que allí se encuentra forma parte de ella. No tenemos, en general, la menor posibilidad de huir de ella —ni tampoco de la íntima trabazón entre libertad y necesidad, por ende—. Ésa es la dialéctica que años después tuve ocasión de comprender y vivir en Tubinga gracias al magisterio y la obra de Bloch: el continuo combate entre los reinos de la necesidad y la libertad.

Tus inicios en Montserrat coincidieron con la célebre apertura de la Iglesia, encarnada en la figura de Juan XXIII y en el Concilio Vaticano II, celebrado en 1962. ¿Acaso los nuevos aires que éste trajo promovieron el clima de libertad que respiraste?

Esos aires nuevos venían soplando desde hacía mucho, prácticamente desde la segunda guerra mundial: lo mejor del Concilio Vaticano II procede de entonces. Y sobre todo de Francia, donde los resistentes que venían del mundo comunista, por un lado, y del cristiano, por otro, entablan una estrecha colaboración contra el totalitarismo y reparan en que la búsqueda de la libertad y el bien puede emprenderse desde puntos de vista distintos, dado que el humano es un ser de perspectivas. Éste adopta una perspectiva; aquél, la suya propia; pero unas y otras pueden coincidir en una obra o meta común, no importa cuáles sean las posiciones de partida. Tal es la sintonía que empieza a fraguarse en aquel momento y situación gracias —entre otros motivos— a la labor conjunta de gentes de orígenes muy distintos.

A ese factor cabe añadirle otro: la reflexión que llevan a cabo varios teólogos alemanes y franceses, según los cuales el catolicismo procedente de la restauración del siglo XIX es lo más anticristiano que imaginarse pueda: una apología casi incondicional del poder, hablando en plata. Pienso en Karl Rahner o en Yves Congar, en Edward Schillebeeckx o en Chenu: muy relevantes pensadores y teólogos que comparten la conclusión de que tiene muy poco de cristiano el cristianismo —y en particular el catolicismo— resultante de las restauraciones del siglo XIX, y que por tanto es preciso rectificar el rumbo y volver al llamado *mensaje evangélico*, esto es, al reconocimiento antropológico de la auténtica condición humana. Somos seres dotados para el bien y para el mal, inveteradamente ambiguos, ni que decir tiene; y sin embargo no estamos condenados a la maldad, como pretendían los restauracionistas del XIX.

Este cuestionamiento que los aludidos teólogos promovieron es de sumo interés para la época que vivimos, caracterizada por la emergencia de nuevas corrientes restauracionistas que profesan y propalan los principios que acuñaron algunos ideólogos cristianos del XIX, como por ejemplo el español Donoso Cortés. El politólogo filonazi Carl Schmitt fue receptor de la obra de Cortés, y a su vez objeto de recepción en la España de Franco, por parte de Javier Conde, Fraga Iribarne y Tierno Galván incluso. Resulta paradójico que ese pensamiento reaccionario coseche sus adeptos —tanto por la derecha como por la izquierda— en una situación de crisis como la presente.

Al referirte a ti mismo sueles emplear más el término «cristiano» que «católico», si no me equivoco. ¿Tiene ello que ver con la reflexión que ahora propones?

En el fondo, por así decirlo, lo cristiano sería lo general, y lo católico, lo específico. En mi terminología, lo cristiano correspondería a lo estructural, y lo católico, a lo histórico: la interpretación mediterránea de lo cristiano. Este distingo suscita una cuestión teológica y antropológica al tiempo: la diferencia entre lo católico y lo protestante. En cuanto antropología, el catolicismo parte de la premisa de que el humano es un ser condicional que dispone de posibilidades para el bien: el camino hacia Dios no se halla en el exterior sino en su interior; de modo correlativo, en términos propiamente teológicos, lo católico significa que el pecado original no ha pervertido radicalmente la mismidad humana. El protestantismo, en cambio, parte de la base de que esa perversión sí se ha producido por completo, a tal punto que el camino humano hacia Dios sólo puede provenir de la intervención de éste. Esta interpretación de lo cristiano ya la profesaban antiguos autores como Agustín, y también reformadores del siglo xvi como Lutero, Calvino o Zwinglio. Aquí radica la fundamental diferencia entre lo católico y lo protestante, a mi juicio.

Debo reconocer, acto seguido, que ambas perspectivas son legítimas y capaces de alumbrar interpretaciones buenas o perversas de lo cristiano. Por temperamento prefiero la interpretación católica, de corte mediterráneo y no basada en una antropología tan pesimista como la que el luteranismo y sobre todo el calvinismo cultivan, sin duda la aplicación más negativa del cristianismo.

¿Puede achacarse la apurada situación que atraviesa el actual catolicismo a una Iglesia que se ha *desespiritualizado* debido a su esclerosis dogmática? ¿No es cierto acaso que —de seguir así las cosas— espiritualidad y vaticanismo corren el probable riesgo de devenir contradictorios y aun excluyentes?

Creo que cuando hablamos de cristianismo o catolicismo debemos emplear siempre el plural, como ya ocurría en los primeros siglos después de Cristo. Usamos el singular por comodidad, y al obrar así solemos simplificar y hasta incurrir en una caricatura. Es evidente que en el actual catolicismo hay de todo, más aún si se tiene en cuenta que el nuestro es un tiempo de generalizada crisis. Parto de la premisa de que las crisis son siempre globales y de que, precisamente por tal motivo, no puede hablarse de una crisis específicamente religiosa: toda verdadera crisis es política, económica, religiosa, familiar o sexual a un tiempo. La crisis, de hecho, abarca todas las facetas y resortes del ser humano, todos los lenguajes que usa para representarse en los diversos escenarios de su existencia. En el actual catolicismo —no cuesta demasiado verlo— se advierten tendencias burocratizadoras y legisladoras, en el sentido más peyorativo que cabe dar a estos términos. No obstante, una vez hecha esa constatación, añadiría otra de pareja importancia: la función ejercida por la marginalidad y la herejía ha sido siempre muy relevante en todos los fenómenos religiosos, catolicismo y cristianismo incluidos. Bloch solía decir que lo mejor de la religión es que provoca herejes, una frase que puede sonar

a *boutade*, pero que expresa una realidad muy profunda. A lo largo de la historia, han sido los herejes y marginados los que han salvado las religiones —y no sólo aludo al cristianismo— mediante su argumentación contra el sistema. Por eso en el mundo religioso —y en cualesquiera otros— resulta tan decisiva la tensión entre centro y periferias. Sean del tipo que sean, todos los centros tienden a la reproducción del sistema, por emplear una expresión muy cara a la sociología. Son, en cambio, las periferias las que crean la novedad e incoan perspectivas de futuro, y por tanto las que aceptan el riesgo de dar respuestas allí donde no las hay, y en definitiva el de errar —que es el más humano y humanizador de los riesgos—. Esto es lo que los egipcios, ya desde el siglo veintitantos antes de Cristo, entendían por sabiduría. El sabio no es el científico ni tampoco el erudito, sino la persona que se da cuenta cabal de los límites e inconsecuencias de los sistemas, y que antepone la desobediencia correcta a la obediencia incorrecta, por eso mismo.

La práctica de esa legítima desobediencia ha caracterizado a los llamados herejes a lo largo de la historia de las religiones, cristianismo incluido. Los herejes pueden ser asumidos o no por el sistema, algo que no reviste excesiva importancia en el fondo; sí la reviste, en cambio, que haya personas que osen argumentar contra él, ya que ellas son las que mantienen la vitalidad de las instituciones y prácticas, llámense religión, política, arte, cultura o familia. ¿Qué es un genio artístico, a fin de cuentas? El que propone una solución que está en contradicción con las academias, es decir, un hereje; eso sí: sea Picasso, Miró o Rothko, tal hereje tenderá a integrarse o a ser integrado por el sistema imperante. Lo mismo puede afirmarse de la reinterpretación que Pablo VI hizo de la Revolución francesa tras el Concilio Vaticano II, al reconocer que su proclamación de la *liberté, fraternité* y *égalité* había significado un paso adelante —algo evidente, bien mirado—. Lo que ocurre es que cualquier situación o respuesta humana, ya provenga del centro o la periferia, provoca consecuencias no queridas; si todo lo que la periferia produce fuera fenomenal y carente de ambigüedad, entonces ya no pertenecería al mundo humano. El centro es por principio ambiguo, como es notorio; pero también lo es la periferia, no cabe duda de ello.

La incesante tensión entre centro y periferia a que aludes forma parte íntima de tu pensamiento, como tendremos ocasión de explicitar. Se trata de una coimplicación que siempre se halla en inestable y cambiante equilibrio: una genuina dialéctica, en términos hegelianos.

Así es. Tal coimplicación brinda una de las claves esenciales para entender que el humano es un ser condicionado aunque dotado de posibilidades de incondicionabilidad, no obstante: condicionado e incondicionado, céntrico y excéntrico, ortodoxo y heterodoxo, estructural e histórico, continuo y discontinuo al mismo tiempo. Por esa razón el género de antropología que cultivo parte, entre otras cosas, de ese inevitable encontronazo.

La semblanza que vamos hilvanando delata tu añeja atracción por la heterodoxia. Se conoce que tus primeros asomos a ella fueron tácita o explícitamente auspiciados por el monasterio.

Montserrat era una especie de arca de Noé en aquel entonces: convivían muchas posiciones y se percibía un gran optimismo, ante todo. En todas partes, y no sólo en el monasterio, se palpaba un sentimiento de posibilidad ante el futuro, era una época sencillamente utópica. La Dictadura ejercía una especie de efecto excitante, y suscitaba actitudes de resistencia y optimismo utópicos, no de signo apocalíptico como acabaría ocurriendo luego. Siguiendo aquella consigna de abrir las ventanas en que tanto insistía Juan XXIII, algunos de nosotros empezamos a leer a autores como Marx; pero no el que venía marcado por la central de Moscú, sino el de los escritos de juventud y los *Manuscritos económico-filosóficos*, el realmente humanista. En mi caso, principalmente durante mis tres estancias en Alemania, pude acceder al pensamiento de Bloch, Machovec, Kolakowski o Holz. El clima optimista que se respiraba extramuros también permeaba el interior del monasterio. Ocurre, sin embargo, que era un optimismo inconsciente de su propia ambigüedad, hasta cierto punto adolescente en la peor acepción de la palabra. Esa carencia es susceptible de generar conflictos serios, sobre todo porque las posiciones tradicionales seguían siéndolo, con tintes reaccionarios incluso.

¿Las diferentes tomas de posición a que aludes correspondían, tal vez, a generaciones también distintas dentro del monasterio? ¿Erais los jóvenes más utópicos y progresistas —y más tradicionales y conservadores los mayores—, o éste es un tópico sin fundamento?

Lo que puede afirmarse es que ese progresismo utópico mostraba un acento generacional al menos, porque el promedio de edad en Montserrat era de treinta y pocos años entonces. Debe descartarse la creencia de que el monasterio o, en general, la misma vida religiosa conformen mundos aparte, ya que de hecho se hallan en completa ósmosis con el exterior: ayer, hoy y mañana. Es un craso error considerar que los diversos mundos son herméticos, dado que el adentro y el afuera comparten muchos rasgos comunes —la mayoría de los esenciales, de hecho—. Un ejemplo de ello es la gran efervescencia juvenil que entonces se vivía en el monasterio, tan intensa como la que se daba extramuros. Estaban sobre el tapete cuestiones de gran calibre, como la obediencia y la libertad, todas ellas sometidas a ese clima efervescente al que me refiero.

Esto que voy contando suscita otro asunto de excepcional importancia: el contraste entre, por un lado, la posibilidad teórica de distinguir lo religioso de lo político; y, por otro, la imposibilidad práctica de hacerlo. Un tema muy actual, ya que teóricamente es fácil distinguir el discurso religioso del político así como separar Iglesia y Estado, aunque prácticamente resulte mucho más arduo. A la hora de la verdad sólo disponemos de soluciones coyunturales y provisionales: cada época y cada generación vuelven a plantearse los problemas y a resolverlos a su manera. Cuando lo estructural y lo histórico

entran en colisión —es decir, siempre— no hay resoluciones totales que valgan, sólo ensayos para salir lo mejor posible del paso. Debemos asumir nuestra incapacidad para despejar las grandes incógnitas de una vez por todas.

Aprovechando la perspectiva que brinda el medio siglo transcurrido, te propongo que valores la función social que en los años sesenta y setenta jugó el monasterio.

En sentido propiamente antropológico, diría que jugó un papel muy ambiguo. Hay que levantar acta, por un lado, de que Montserrat fue y sigue siendo un referente para el cristianismo catalán convencional, aunque quizá haya perdido la fuerza que entonces tuvo. Y, por otro, que dentro del monasterio se produjo una especie de reconsideración acerca de la necesidad de un cambio político y social, dado que una gran porción del país lo juzgaba necesario.

Es menester agregar, además, que también se dio una utilización de las posibilidades de Montserrat por parte de los políticos, tanto de derecha como de izquierda. Lo cual no constituye novedad alguna, todo sea dicho, porque lo sagrado ha sido usado como forma política en todos los tiempos y lugares, eso es tan viejo como la misma humanidad. Así que la cuestión auténticamente relevante es doble: en primer lugar, qué hizo Montserrat ante el uso de que fue objeto por políticos de todo signo; y después, qué hicieron éstos con Montserrat. Afirmaría, de entrada, que hubo demasiada buena fe y escasa lucidez por parte del monasterio, ya que no se tuvo bastante en cuenta que la política siempre usa las posibilidades que tiene a mano coyunturalmente y en beneficio propio. Sea como fuere, no obstante, lo importante es que se intentó salvar a los que se hallaban en peligro, no importa la índole de sus ideas: al fin y al cabo, las convicciones políticas se alimentan de intereses creados, como ocurre con todo en este mundo; pero lo esencialmente humano rebasa la distinción entre derechas e izquierdas —o de cristianismo y no cristianismo—.

En ello consiste, precisamente, la respuesta ética que propugnas, una de las claves de tu pensamiento.

Exacto: la respuesta ética sin calificativos ni distinguos. Esto es, a mi entender, lo que merece retener de aquellos años al margen de los errores, que sin duda los hubo. Yo mismo era, sin ir más lejos, un simple estudiante sin influencia, aunque ya entonces reparé en que lo decisivo es responder éticamente a la necesidad ajena: que las personas que se hallaran en apuros —ya fueran sindicalistas o de derechas, anarquistas o comunistas— pudieran encontrar nuestro apoyo, e incluso cobijo en el monasterio.

Algo que ocurrió en bastantes ocasiones, por cierto.

En bastantes ocasiones, sí. Ése es un rasgo muy propio del benedictinismo: no pedir a nadie su carné de identidad ni su coloración política. Otra cosa, bien distinta, es que

Montserrat pudiera orientarse en uno u otro sentido, al fin y al cabo la neutralidad no está al alcance del ser humano. Lo que sí es posible afirmar es que se adoptaron medidas excepcionales ante situaciones que también lo eran. Y que se hizo lo que se pudo, en suma.

Dada tu confesada y palpable admiración por la figura de Francisco de Asís, extraña un poco que no te ordenases franciscano.

Creo que no encontré el cauce adecuado y que, además, mi admiración nacía de su figura en concreto —más que de la orden franciscana en sí— y fue alentada por el monasterio, que me brindó la ocasión de estudiar los movimientos franciscanos de siglos posteriores. Así fue como di con una crónica de Indias a propósito de México cuyo autor era un franciscano extremeño, Gerónimo de Mendieta; me impactó muchísimo su remisión a Francisco, que ha sido uno de los más influyentes personajes de la vida religiosa e intelectual europea. No se olvide que uno de sus grandes admiradores fue Hegel, y que han sido muchos los pensadores que lo han tomado como referente, a él y al franciscanismo. Los eruditos, claro está, distinguen entre la figura y el movimiento, pero yo creo que éste no existiría sin Francisco.

En la época que evocamos eres un hombre joven, entre los veinticinco y los treinta años. Transcurre la década de los sesenta y tu entrada en Montserrat cataliza inquietudes que acabarán cuajando en las dos grandes vías que tu obra ha seguido en el último medio siglo: una teológica y otra antropológica. Distinción que cabe hacer con notables reservas, ya que la teología que has cultivado muestra un patente sesgo antropológico. Quisiera que ahora evocaras tus primeros pasos como estudioso, tu arrimo a esa teología antropológica que acabo de mentar.

Cuando entrabas en Montserrat tenías el estatuto de postulante durante un año, y luego el de novicio durante otro, como conté en una sesión anterior. El noviciado se centraba ante todo en el estudio de la regla benedictina —la carta fundacional del benedictidismo—, un documento del siglo v que debe leerse teniendo en mente el enorme lapso transcurrido. Y tras ese noviciado empezaban los estudios filosóficos y teológicos, propiamente. Los de tenor filosófico estaban incluidos en los de latín y griego, que había iniciado en el bachillerato, primero, y en el postulantado, más tarde; en conjunto ofrecían una buena enseñanza, dada la relevancia del griego y también del latín, la lengua en la que hasta el siglo XIX está escrita la mayor parte de los textos teológicos y filosóficos. El caso es que la filosofía se enseñaba en Montserrat al modo tradicional, a la sazón, siguiendo en esencia a Aristóteles: metafísica, cosmología, lógica... Un método educativo que celebro porque brinda una buena base. Claro que por entonces estaba aclimatándome, y esos aprendizajes quedaban bastante lejos desde mi perspectiva intelectual.

Al parecer venías de estudiar algunos cursos de la carrera de Química, tan distinta y distante de tus filias posteriores. ¿Por qué la elegiste —y abandonaste poco después— en favor de tu formación teológica y antropológica?

La química fue algo circunstancial, a decir verdad, que sólo me dejó cierto poso genérico. Lo decisivo fue darme cuenta de que el método inherente a las ciencias duras no podía aplicarse al estudio del ser humano de ninguna de las maneras. Y también de que en el mejor de los casos debían trazarse dos vías: podían o no confluir, pero no hay duda de que el camino de las ciencias naturales y exactas es la univocidad, y el de las humanas, la equivocidad.

Como elocuentemente expresa tu admirado Pascal al distinguir entre *esprit de géométrie* y *esprit de finesse*, en el arranque de sus *Pensamientos*.

Ájá. El caso es que en seguida me encontré a gusto en el ámbito filosófico, a pesar de no haber ahondado todavía en sus asuntos. Durante aquellos tres años dedicados a la filosofía leí a autores que me interesaron: al citado Pascal, cuyos *Pensamientos* y otras obras me han impresionado muchísimo siempre; a Jean Lacroix, un existencialista y personalista a la sazón muy de moda; el *Diario* de Kierkegaard; *El sentimiento trágico de la vida* y algunas novelas de Unamuno, a quien leí bastante... Quiero decir que hice una serie de lecturas por mi cuenta, al margen de la filosofía escolástica que estudiábamos en plan académico.

Lo más decisivo, sin embargo, vino cuando empecé a estudiar teología, un saber cuya importancia depende siempre de la filosofía, estoy convencido: cualquier teología supone una concepción de lo humano, y la presunta separación de ambas resulta al cabo imposible. Ya por entonces comencé a adoptar posiciones personales, sin embargo: los estudios de teología eran de corte tradicional, basados punto por punto en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, y pronto concluí que debía buscar un contrapunto —ya que los contrapuntos son esenciales en la vida—. Así fue como inicié la lectura de Karl Barth, uno de los teólogos más notables del siglo xx, cuya dogmática estudiaba en paralelo a los cursos convencionales que Montserrat organizaba. Ese contraste me permitió plantearme una serie de interrogantes de cariz antropológico, ya que Barth es un gran esencialista que intenta construir una suerte de reverso de la globalidad que la *Suma* de Santo Tomás presenta. Tales disquisiciones y lecturas suscitaron en mí un gran interés por el pensamiento protestante, y además de a Barth leí a Bultmann, que me deslumbró, y a Paul Tillich, que me influiría decisivamente años más tarde. También leí diversas historias acerca de las reformas protestantes del siglo xvi, una época capital que marca un antes y un después, porque en ella germina la modernidad europea —por más que quepa rastrear antecedentes, entre ellos los nominalismos o la *devotio moderna*—. Por entonces ya corría 1968, tenía poco más de treinta años y estaba a punto de irme a Alemania.

Tales estudios me permitieron constatar que la teología protestante adolecía de un enorme déficit antropológico, basada como estaba en una concepción muy agustiniana,

con una presencia opresiva del pecado original y la maldad radical del ser humano — Agustín habla de *massa damnata*: masa condenada, no se olvide—. Siempre me ha fascinado la teología protestante y sobre todo la luterana, entonces y ahora; no en vano la modernidad europea es fruto del pensamiento que de ella deriva, hasta el punto de que su mayor luminaria, Kant, ha sido llamado el gran teólogo y filósofo del protestantismo. Pero estudiarla a fondo me convenció de que no podía seguir su estela, y ahí fue cuando —entre otras lecturas— cayó en mis manos la obra de Mircea Eliade, en la que creí hallar respuesta al déficit antropológico que detectaba. Todas esas influencias y pesquisas me decidieron, en definitiva, a fundamentar antropológicamente la teología, a dar el giro antropológico que desde entonces ha marcado mi pensamiento.

¿Qué reflexiones te sugirió Eliade y en qué consistió, en términos generales, ese giro antropológico al que aludes?

A Mircea Eliade lo descubrí aquí hacia 1967 o 1968, algo antes de iniciar mi primera estancia en Alemania. Leí prácticamente todo lo que había publicado: *El mito del eterno retorno*, el *Tratado de historia de las religiones*, *Mefistófeles y el andrógino*, así como otros libros suyos —sobre las iniciaciones, sobre el yoga, su gran obra sobre el chamanismo—, de modo que viajé a Alemania siendo ya un eliadista. Ante todo me interesaron sus planteamientos acerca del mito y del símbolo, que me ocuparían —entre otras inquietudes— durante el periodo de realización de mi tesis doctoral, un lapso de cuatro o cinco años. Al final, sin embargo, acabé abandonando el eliadismo.

Iniciaste tu experiencia alemana a los treinta y dos años, una edad en que las personas devienen adultas a cualesquiera efectos. ¿Qué decisiones e influencias te condujeron a ella?

Mi proyecto inicial era estudiar antropología cultural en el Reino Unido, adonde viajé en 1966 o 1967 y permanecí sólo tres o cuatro meses en total, alojado en un monasterio. Quería aprender inglés y más que nada adquirir perspectivas para estudiar antropología cultural británica, cuyos clásicos leí bastante. Lo cierto, empero, es que ese tipo de antropología me decepcionó sobremanera, y pronto concluí que por ese camino no podía ni quería avanzar. Fue entonces cuando mi mentor y superior de estudios, el padre Guiu Camps, me ayudó a tomar decisiones. ¿Italia?: no. ¿Francia?: tampoco. ¿Alemania?: adelante. Así fue como emprendí la tarea de aprender alemán con el padre Columba Batlle, que era sobrino del alcalde Porcioles y autor del diccionario alemán-catalán/catalán-alemán de la *Enciclopèdia catalana*. Aunque me hacía trabajar como un loco aprendí la lengua bien: no puedo sino estarle muy agradecido.

Tal como se echa de ver sin más, el poder guarda una íntima relación con el conflicto, otro asunto capital para la antropología filosófica y simbólica que profesas. ¿Cuáles son sus nexos más relevantes, a tu juicio?

Quisiera, de entrada, hacer una observación de alcance general: el conflicto pertenece ilimitadamente a la presencia humana en el mundo. Lo hay allí donde ella se da, sin falta. Y, por tanto, cuando hablamos de conflicto no lo hacemos de algo excepcional, sino estrictamente habitual. Hay conflicto porque el *anthropos* reconoce dos imperativos a la par: en primer lugar, que es finito; y luego, que quiere superar esa finitud a cualquier precio. Tal es la paradoja que el conflicto suscita —sea en el plano individual o en el colectivo, tanto monta—. No se olvide, aparte, que el cimiento del conflicto es la competencia que existe en el interior de cada sujeto —yo mismo conmigo—, y que los restantes conflictos no son sino traducciones o transposiciones de aquél.

Es común, por otro lado, que el conflicto medre allí donde se dirimen situaciones de apetencia, conquista o poder, porque éste conlleva un deseo de omnipotencia que sólo puede consumarse a través de él —creo que me expresé en parecidos términos en charlas anteriores—. Ello implica que la conflictividad es ubicua: está presente en todos los trasvases entre interioridad y exterioridad y, en fin, en todas las dimensiones de nuestra existencia. Y que adquiere fisonomías múltiples, de ahí que a lo largo de la historia haya suscitado muchas maneras y *terapias* para hacerle frente.

A la hora de evitar o paliar los riesgos que el conflicto entraña, con todo, lo primordial es la reconciliación de cada sujeto consigo, ya que es en el fuero interno de cada quién donde medra. Sólo si hay curación —sanación de esa interioridad que activa las dinámicas del conflicto— la pacificación será factible, meta que en cualquier época y lugar resulta deseable y comprometida al tiempo. Conflicto y pacificación son, de hecho, las dos caras de la misma realidad humana: una positiva y luminosa, otra oscura y negativa. Quiero insistir, no obstante, en el esencial papel que cumple la pacificación, que sólo deviene eficaz si la reconciliación interior la precede. El famoso aforismo latino *si vis pacem para bellum* —si quieres la paz, prepara la guerra— ha sido y es una de las grandes normas de conducta de nuestra especie. Aunque yo estoy convencido de que, a la hora de la verdad, esa divisa con ribetes belicistas jamás logra ni la pacificación interior individual ni la exterior colectiva, sean cuales sean sus ámbitos y escalas. Y para muestra un botón: eso que se ha venido llamando *pax americana* no es más que la moderna aplicación de esa vieja sentencia. Resumiría lo dicho afirmando que es en nuestra inherente conflictividad —causada por ese ser finito que somos, que se desea infinito—

donde convendría aplicar una auténtica pedagogía de la paz. Una praxis pedagógica que, ya desde la primera infancia, dispusiera medios terapéuticos y convivenciales aptos para convivir con el conflicto en un clima de apaciguamiento y respeto de la alteridad —no ya para superarlo, dado que es un aspecto estructural e inalienable de la condición humana—.

Consideras, entonces, que a pesar de ser inherente el conflicto es susceptible de orientación y modulación, a fin de hacer posible la siempre espinosa convivencia —incluida la de cada uno consigo—. Que cabe trocar la disputa en diálogo, en suma.

Sí, ésa es la salida. No podemos aspirar a la instauración del paraíso en la Tierra, entre otras cosas porque las ideologías políticas o religiosas que lo han pretendido han acabado organizando las más feroces —y deshumanizadoras— dictaduras que imaginarse pueda. El conflicto es inseparable de nuestra limitada condición, y convivir con él es lo más razonable. Sólo el que conoce y acepta su limitación —no con masoquismo ni pesimismo sino con lucidez— es capaz de reconocer y afirmar la presencia y los derechos del otro. En nuestra sociedad se constata un muy ostensible déficit pedagógico que afecta todas las vertientes del conflicto, sean la relación entre los sexos, la beligerancia, la competición económica o la guerra. Se trata de un déficit esencialmente gramatical, a tal punto acusado que todas las facetas implicadas en esa crisis se hallan en situación de parálisis, desde las lexicales hasta las convivenciales. El mismo hecho de que, por ejemplo, niños y adolescentes posean hoy un vocabulario tan pobre favorece la violencia, ya que todo lo bueno y lo malo empieza con la palabra, con esa capacidad expresiva e impresiva que hacen posible las articulaciones lingüísticas. De ahí que la aludida crisis gramatical me parezca tan decisiva en el tiempo que vivimos. Sólo hay que observar y escuchar las charlas entre adolescentes —e incluso entre adultos— para percatarse de la indigencia que impera. Una escasez de medios expresivos que, insisto, luego se traduce siempre en violencia, ese lenguaje de la indiscriminación y la falta de juicio —casi carente de interpretación, de hecho— que a la postre acaba supliendo a los otros.

Una suerte de impotencia *empalabradora*, por usar un plástico neologismo de tu cosecha.

En efecto. Porque la impotencia expresiva da lugar a la falta de interpretación, es una antihermenéutica. Aparte de sus efectos físicos palpables, la violencia es en rigor eso: una antihermenéutica provocadora de conflicto, porque al multiplicarlo exponencialmente desencadena una espiral de violencia y venganza. Es entonces cuando se precipitan círculos viciosos de agresión y contraagresión, y lo peor del caso es que muchas veces son los mismos Estados los que así responden a los ciudadanos. Se trata de círculos infernales que, como muestra la historia reciente, tienen efectos terriblemente perversos y deshumanizadores, sobre todo para los más débiles e inocentes.

Esa crisis gramatical contemporánea a que tanto aludes guarda una íntima relación con la *anomia* de la que Durkheim habló hace un siglo: no sólo carencia de normas —o de reconocimiento y respeto a ellas— sino una inquietante inepticia nominativa, una indigente aptitud para el *empalabramiento* y, por ende, para la construcción de vínculos solidarios, saludables y significativos.

El inventor del término «anomia» fue Émile Durkheim, en efecto, y con él aludía al debilitamiento del vínculo social, una pérdida de vigor que ilumina el problema que ahora abordamos. Cuando ese vínculo es pujante, entonces la relación entre el sujeto individual y el colectivo mantiene cierta equivalencia y armonía, una correspondencia soportable. Pero cuando languidece y se deteriora, entonces el sujeto colectivo —el Estado; las instituciones políticas, religiosas y sociales; la familia como entidad ideal— va por un lado y los individuos por otro, y el conflicto se manifiesta agresivamente. La violencia es el conflicto que desborda los cauces normales; salido de madre, como quien dice. Y sus consecuencias no son sólo físicas sino psíquicas, en muchos casos.

Es preciso, además, abordar el relevante nexo entre conflicto y salud, que atañe de lleno al presente asunto. Aludo a la salud entendida de manera completa u holística, una *complexio oppositorum* de aspectos corporales, psíquicos y espirituales, reflejo mismo del ser humano. Un desajuste de esos aspectos precipita el conflicto, sobre todo cuando falta la necesaria contextualización mediante el diálogo. La llamada *somatización* implica, en la mayoría de los casos, trasladar hasta la corporeidad el conflicto desde lo psíquico y lo mental, desde las dimensiones invisibles de la representación y el imaginario. Si hablamos de salud en términos holísticos y complexivos es porque asumimos que en nosotros se da un constante juego entre lo visible y lo invisible, lo empírico y lo metaempírico; que no sólo necesitamos lo taxativamente presente para subsistir, sino también lo ausente: lo que está —y sólo puede estar— en nuestro imaginario, deseos y proyectos, en la recepción que hacemos del propio pasado. Se ha afirmado con razón que uno de los problemas que los alemanes han tenido es lo que ellos mismos denominan *Geschichtsbewältigung*: dominación de la propia historia. Tal dominación se ha dado con acusada intensidad en su país, que ha avanzado palpablemente en esa dirección gracias, en parte, a que las nuevas generaciones están consumándola con notable acierto.

El caso alemán sirve para ilustrar que el dominio de los fantasmas del pasado es de todo punto necesario, y está entrañado con la salud y el conflicto al tiempo. La afirmación de que la historia es *magistra vitae* debe entenderse cabalmente, porque en rigor es irrepetible. Lo que sí se repite, en cambio, es la conflictividad que le es propia, no importa cuáles sean sus vicisitudes y meandros. La dominación de la historia es un proceso de sanación de nuestra humanidad, por ende jamás concluido del todo. De ahí que la cuestión de la salud individual y colectiva deba constituir uno de los más importantes empeños de instituciones, religiones y gobiernos.

Esa saludable dominación de la historia, que acabas de ilustrar con el caso alemán, tiene muy distintos acentos en nuestro país, no obstante. Aquí la recuperación de

la llamada memoria histórica está levantando ampollas, y haciéndolo con inaudita virulencia en el instante en que hablamos: un conspicuo magistrado, Baltasar Garzón, está siendo encausado por haber incoado una causa destinada a esclarecer el paradero de las víctimas de la guerra civil y la posterior represión. Y a iniciativa de Falange española y de las JONS, nada menos.

Resulta palmario que los poderes fácticos están incidiendo en los intentos de dominación de la memoria. No se trata, en absoluto, de un asunto de cariz teórico, sino muy práctico. Los seres humanos *somos* memoria. Y quien la controla —quien es capaz de imponerla normativamente— mueve los hilos a su antojo.

Teje sus hilos y redes imaginarios, en feliz metáfora de Roger Bartra.

Lo que en España se pretende es imponer una determinada memoria, y hacerlo en contra de la pública, legítima y controvertida exposición de hechos y situaciones que en efecto ocurrieron. Los que buscan sacarlos a la luz tienen pleno derecho a obrar así, y también a pedir responsabilidades a las personas e instituciones que actuaron indignamente entonces. Los crímenes contra la humanidad no prescriben —ni los crímenes en general, a mi juicio—. Por eso resulta tan elocuente el brete en que se halla Garzón, un juez encausado por querer sanar la memoria histórica del país y sus ciudadanos.

Esa deliberada mixtificación de la memoria forma parte de la perversión del ideal democrático, cuyos otros rostros son los mesianismos, populismos, demagogias y decisionismos hoy en boga.

Ese que señalas es el gran problema que hoy está planteándose, y a mi entender no contamos con recursos para proponer un principio de solución siquiera. Es imprescindible purificar el lenguaje: el de los políticos, el de las entidades culturales, el de los clubes deportivos, el de la Iglesia; el de todas las instituciones que inciden en la vida pública y la convivencia, en definitiva —incluidos los medios de comunicación, ni que decir tiene—. Aludo a una purificación gramatical que anteceda a la de las mentes y actitudes, y que busque plantear las cuestiones perentorias para nuestra época: algo imposible dada la actual perversión del lenguaje, si bien se mira, puesto que se parte de premisas ya corroídas por ella. Para lograrlo es urgente acometer una labor previa como la que en los Estados Unidos está ensayando Obama, un presidente empeñado en llevar a cabo una serie de recomposiciones —su revisión del imperialismo *neocon* o del acceso exclusivo de los privilegiados al sistema de salud— que a continuación permitan encarar los grandes problemas, aunque no sé si se saldrá con la suya. En nuestro país, sin embargo, resulta poco menos que imposible actuar de modo parecido, debido a la perversión de los lenguajes y de las personas que los manejan. Es necesaria, de entrada, una base de confianza de la que carecemos porque esa degradación lingüística ha traído consigo un general estado de desconfianza, no sólo en la clase política o en la jerarquía religiosa,

sino en el interior de la universidad, de las familias, de los *media*: otro síntoma de esa crisis gramatical que vengo mentando.

Estoy, por tanto, totalmente de acuerdo contigo: el sistema político-económico que prevalece en Occidente precisa un profundo saneamiento que restituya la dignidad de las personas. Y que permita replantear las grandes cuestiones de la tradición occidental: la justicia, la libertad, la igualdad, la distribución de la riqueza en una época marcada por la *multinacionalización* de lo económico y lo industrial. Interrogantes que, por supuesto, los simples particulares ni siquiera podemos soñar resolver, pero que es ineludible suscitar en el plano colectivo. La palabra humana debe tener futuro si lo que deseamos es contar con un porvenir viable, una saludable presencia de los sujetos en su mundo. La salud debería constituir la más profunda aspiración de la política, la religión y la cultura.

Y, sin embargo, los poderes terrenales de nuestra época cuentan con formidables recursos para lograr la hegemonía. Me refiero, ante todo, a los grandes medios y mediaciones comunicativos, desde los *clásicos* —prensa, radio, cine, propaganda, publicidad, televisión— hasta los más recientes, con Internet en destacada cabeza. La capacidad de moldear las mentalidades a través de las imágenes y los discursos es hoy imponente, por más que la estetización y *espectacularización* que los *media* fomentan suscite espejismos de participación y pluralidad, una obnubiladora fascinación colectiva.

Sí. Y a todo eso debería añadirse, además, otro aspecto muy relacionado con la salud: esa especie de lenguaje transnacional de lo terapéutico que constituye una auténtica novedad en todos los rincones del mundo. El sociólogo Robert Bellah publicó hará veinte años *Hábitos del corazón*, una reflexión plenamente actual sobre lo que denominaba *sociedad terapéutica*. Nuestra sociedad muestra, por un lado, enormes apetencias de hegemonía y poder, que consume a través de potentísimos medios para subyugar económica, social y culturalmente a la gente. Y sin embargo, en paralelo, se constata la falta de salud y equilibrio interior, y entonces se genera una sociedad terapéutica que sin cesar persigue mediaciones, antidotos y terapias para sus dolencias y neurosis, algo que debería dar que pensar mucho. ¿Por qué se ha producido, en las últimas décadas, tan patente aumento de las enfermedades psíquicas? Parece incongruente que proliferen hasta tal punto en una sociedad que, al menos en términos materiales, vive mucho mejor que hace treinta o cuarenta años —algo palmario en nuestro país, por ejemplo—. Con todo y eso, ha aumentado palpablemente el número de afectados por depresiones, neurosis y paranoias. El actual sistema de poder no sólo domina en términos económicos —la *multinacionalización* es un síntoma—, sino también médicos y psiquiátricos, tanto que instituye un estado de cosas que merece el nombre de *internacional terapéutica*. A este respecto resulta harto significativa la proliferación de múltiples formas de autoayuda, una pseudoliteratura casi siempre inmundada que expresa ese malestar de la cultura, hoy *multinacionalizado*.

El malestar de la cultura inherente a la condición humana en todo tiempo y lugar, de acuerdo con lo que Freud escribió hará pronto un siglo.

Aunque yo creo que, en el fondo, Freud aludía a la Viena de finales del XIX y comienzos del XX: un ámbito geográfico y socialmente localizado, habitado por ciertas clases sociales. A lo que ahora me refiero es a un malestar de la cultura transnacional, que alcanza a todas las capas sociales y constituye un síntoma de las fisonomías que hoy adquiere el conflicto. No ya un conflicto entendido como lucha de clases, al modo clásico, sino como pugna de cada quién consigo —con eso que se da en llamar *propia imagen*—. Existe un vocablo para designarlo que ahora mismo no me viene a las mientes...

¿Endoimagen o autoimagen, tal vez?

Exacto: autoimagen. Sea como fuere, todos los asuntos que estamos desmenuzando se vinculan íntimamente al conflicto, que es estructural pero se manifiesta históricamente, como ya he dicho. Dejada a su propia deriva, la conflictividad puede devenir peligrosísima. Necesitamos una sociedad en que la gente se encuentre bien, en que la convivencia no sea ni vasallaje ni obligación, sino encuentro armónico con uno mismo y los demás. Estoy convencido, además —por más que parezca un detalle en este contexto—, de que a ello podría contribuir la tertulia, una práctica que en épocas pasadas gozó de gran pujanza porque hacía las veces de terapia colectiva que fomentaba la libre expresión y el contacto entre los sujetos. Recuerdo con nitidez las tertulias de verano que se entablaban antaño en las calles de Gràcia: la gente salía de casa, plantaba una silla en la calle y se echaba a charlar. Bueno, a charlar y a murmurar también: a *fer un vestit* —hacerle a alguien un vestido—, como se dice en catalán. Algo que no estaba nada mal, bien mirado, ya que comportaba un saludable trueque de opiniones e intereses.

Tu reflexión sobre el poder y el conflicto enlaza, a mi entender, con la voluntad de ilusión que elucidó Nietzsche, y por supuesto con la secular convicción —común a las filosofías de Occidente y de Oriente— de que vivimos sumergidos en un orbe apariencial que tomamos por realidad de veras: ahí están la caverna platónica, el velo de Maya del hinduismo, el gran teatro del mundo de Shakespeare y Calderón, Kant y Schopenhauer con su fenomenismo. Por otra parte, tu crítica parte de una inquietud: la que en ti suscita el extendido, creciente fomento de la mera instrucción por parte de gobiernos e instituciones, la erosión de los ideales educativos en beneficio del conocimiento operativo (*know-how*) y la razón instrumental. ¿No es cierto, acaso, que la relegación de la *sabiduría* y la *paideia* va dejándonos inermes ante los formidables desafíos del mañana?

Sin duda, porque vamos perdiendo lenguaje y, por tanto, capacidad de *empalabrar* la realidad. Y porque los sistemas educativos tienden a reemplazar el plurilingüismo humano

por un monolingüismo presidido por la lógica de lo económico, tanto que los lenguajes estéticos, éticos o afectivos devienen irrelevantes. Como decía Theodor W. Adorno hace más de medio siglo, el arte ha sido en buena medida engullido por el circuito de la oferta y la demanda, hasta los bancos lo compran por su valor de cambio corporativo. Y eso que ha pasado con el arte afecta ya a casi todas las vertientes de nuestra existencia: un fenómeno lamentable, puesto que los lenguajes nos permiten salir, transitar de dentro hacia fuera; y toda merma de nuestras posibilidades expresivas lo es de nuestra humanidad, así mismo.

Una merma de nuestra capacidad de imaginar y postular lo distinto, a la postre.

Y de articular y argumentar contra el sistema.

En eso consiste la crítica: en la capacidad de discernir y ponderar, de sopesar matices y aplicar criterios.

De ahí que la crítica sea tan fundamental. Porque criticar es buscar nuevos criterios, no darse por satisfecho con las realidades vigentes: estar convencido de que no vivimos ni podemos vivir en el mejor de los mundos, y de que cualquier paraíso está fuera de nuestro alcance. Lo que sí cabe, en cambio, es la nostalgia del paraíso perdido y el afán de encontrarlo incluso, aunque ésta sea una falacia de la peor calaña, uno de los más perjudiciales y burdos engaños que se pueden sufrir. Lo cierto es que todas las arcadias son inalcanzables, y que sólo nos queda evocarlas mediante los lenguajes que hacen posible aventurar lo deseable, invisible y ausente. Es lo que Ernst Bloch llamaba sueños diurnos o despiertos: toda auténtica realidad, decía, se halla precedida por un sueño.

Ésta es una idea harto sugestiva en este tiempo obsesionado por la objetividad, como si ésta fuera humanamente accesible. En eso consistía, por ejemplo, el objetivismo historicista del siglo XIX, en el que la época que vivimos está cayendo de nuevo. El historiador alemán Ranke sostenía que buscaba y practicaba la exacta reproducción de lo sucedido en el pasado, con pelos y señales. Huelga observar que se trata de una tontería suprema, porque el pasado como tal es irreproducible, y sólo a través de los distintos lenguajes —de la *complexio* de lenguajes alternativos y hasta contradictorios de que disponemos— cabe aventurar conjeturas sobre la vida y la muerte de ese pretérito inexorablemente desaparecido, y hacerlo a partir de las interpretaciones nacidas del propio presente.

La anterior pregunta sigue en pie, con todo. ¿Cómo pueden los sujetos hallar y disponer criterios si la educación se degrada en crasa instrucción? ¿Si escuelas, institutos y universidades acatan sin rechistar las latrías del mercado y la técnica en boga? ¿Si el simple ejercicio de la crítica resulta *excomulgado* por los incontables, ufanos apóstoles del *statu quo*?

Estoy convencido de que la universidad española, al no distinguirse de las escuelas técnicas, ha dado una solución por completo errónea a este dilema. En Alemania la distinción es muy clara, o al menos así era en los años setenta, cuando tuve ocasión de comprobarlo en persona. Vengo a decir que cada vez que se exige el acercamiento de la universidad a la industria está abogándose por su alejamiento de las humanidades —e incluso por su supresión, de hecho—. Está procediéndose a la destrucción de los recursos críticos con que deberían contar empresas e industrias, en definitiva. El afán de arrimar la universidad a la empresa trae consigo la sustitución de la crítica y el plurilingüismo por el unívoco monolingüismo de las ciencias duras —esas que parecen estar más cerca de la economía, al menos en su versión más objetivista y pedestre—.

En resumidas cuentas: o bien la universidad se concibe y comporta como una instancia crítica, o bien se convierte en colegio mayor o escuela técnica, instituciones desde luego necesarias a las que no corresponde la denominación de universitarias, no obstante. El desprecio por las humanidades que hoy exhiben los poderes públicos delata la cerrazón de los propios políticos, de entrada, y su incondicional apoyo a los intereses de las multinacionales y corporaciones, acto seguido. Por lo que sé, nuestra universidad está perdiendo su talante y su función crítica a marchas forzadas, y con ello la posibilidad de plantear alternativas —algo singularmente urgente en una encrucijada como la actual, cuando muchos aspectos del sistema social se muestran casi agotados, tanto que sólo puede resucitarlos la posibilidad de argumentar contra ellos—.

En esto consiste, sencillamente, lo que los griegos llamaban *crítica*. Las épocas florecientes de nuestra cultura lo han sido gracias a que ha habido gente capacitada para articular críticas al sistema desde su mismo interior. Esto es lo que falta en nuestra sociedad, a mi modo de ver. Y para muestra un botón: no me cabe en la cabeza que los intelectuales de nuestro país no estén promoviendo una campaña contra las barbaridades que acarrea el llamado Plan Bolonia. Incluso me da cierta rabia que esa ciudad italiana haya acogido la firma de tales protocolos: primero porque es sede de la primera universidad de Europa y cuna de su espíritu crítico; y después porque se utilizan en un sentido tan delirante que acaban siendo inaplicables en nuestro país, incluso en términos materiales.

¿Te parece, entonces, que la palpable degradación del sistema educativo acata las derivas de poder que el neoconservadurismo hegemónico implica?

Lo que creo es que en un momento de desorientación normativa como el actual los poderes públicos tienden a mantener a la juventud —cuantos más años mejor— en etapas educativas tipo parvulario.

Y a puerilizar a los adultos mediante espectáculos multitudinarios tan inanes como seductores, así sean musicales, audiovisuales o deportivos: nuevas versiones del *panem et circenses* en versión estetizada, hedonista y posmoderna, se diría.

Claro. Y conviene añadir que cada época ha tenido su imagen preeminente, además. En la Edad Media era el caballero. En la sociedad industrial, el proletario o el capitán de empresa. En nuestro tiempo, el adolescente o efebo, que ha devenido la figura más típica del imaginario dominante. Ello conduce a una *adolescentización* de la sociedad, como resulta notorio. Y conste que no lo digo contra los propios adolescentes, en absoluto, sino con el solo propósito de revelar una inercia muy peligrosa: aunque sean los jóvenes los que de entrada sufren esa puerilización, sus *víctimas* son ante todo los adultos, que a menudo exhiben conductas típicas de esa mocedad idealizada.

Adultos que devienen pueriles a fuer de quererse adolescentes sempiternos.

En efecto. Y entonces ocurren cosas explosivas, por ejemplo que se encuentren adolescentes con adolescentes a la hora de ejercer la paternidad o la maternidad. Es una situación que por supuesto no se da porque sí, y que revela una penosa confusión de roles, de deplorables consecuencias. Buena muestra de ello son los imperativos que la moda, las marcas y las apariencias juveniles imponen a padres e hijos. Todo ello mueve ingentes cantidades de dinero en el mundo entero, y acarrea consecuencias fatales porque conduce a la *adolescentización* a que vengo aludiendo. Me parece muy significativo —y hasta me causa cierto embarazo, quizá debido a mi edad— que la adolescencia se alargue hasta los treinta años en las encuestas que los organismos públicos manejan. Mientras eso sucede va acortándose la niñez, sin embargo, a tal punto que un crío de ocho o nueve años entra prácticamente en la adolescencia, y queda casi destruida esa etapa esencial que es la infancia.

Esa efebofilia que describes es uno de los más conspicuos rasgos de la posmodernidad, junto a otros que vamos tratando. De ahí el culto acrítico a la juventud y al cuerpo, presentado como un rutilante envase ajeno a la finitud, una máquina cuyo mantenimiento requiere un desaforado, pingüe consumo de mercancías.

La juventud idealizada se ha convertido en diana de diversas industrias y mercados: los audiovisuales y musicales, los de la actividad física y la moda, los de la nutrición... La práctica totalidad de los actuales sectores productivos están afectados por esa mercantilización, lo cual incluye la administración del conflicto. Éste ya no se concibe en clave política o social, en sentido clásico, dado que la dimensión sociológica ha perdido el relieve que antaño tuvo y lo que ahora importa es lo psicológico, el ámbito de las imágenes corporales y los conflictos internos. Por eso cunden fenómenos tan característicos como la anorexia, la vigorexia o la cultura de gimnasio, todos ellos derivados de la focalización del conflicto en la intimidad, eso que Helena Béjar llama *cultura del yo*. Está en juego un combate de cada uno consigo: con la imagen que se muestra —o que uno cree que se muestra— y la que debería aparecer de acuerdo con las convenciones tácitas o explícitas. Es algo que a menudo desemboca en la falta de

autoaceptación, y que acarrea resultados siniestros para muchas personas. No se trata de nada banal, conviene tenerlo en cuenta.

La estetización permea hoy todos los campos sociales: economía y política, religión y corporalidad, sensibilidad y ética.

Odo Marquard presenta la estetización como una contrapartida al desencanto del mundo, una divinización de lo apariencial que nunca se había dado en Occidente y posee connotaciones de fabulosa envergadura económica. Algo, por cierto, íntimamente ligado al conflicto, que es de lo que hoy venimos hablando. Y no me refiero, insisto, al conflicto social tal como se expresaba en la sociedad de clases del XIX, por ejemplo, sino al que consigo entabla el yo: a la guerra de la intimidad contra sí misma.

De lo cual se desprende que el ámbito social —el principal donde antaño se lidiaban los conflictos— tiende a ceder su lugar al «yo», nuevo escenario de las grandes disputas.

El sociólogo alemán Gerhard Schulze sostiene que en nuestra sociedad no hay conflicto o lucha de clases, sino una guerra de estilos. Según esta tesis, las personas no se agrupan por motivaciones clasistas, sino por estilos de vida: algo muy patente en los jóvenes y en sus modos de distinguirse de los adultos, como es notorio. La cuestión del estilo es crucial en nuestra sociedad, de ahí la omnipresencia de las marcas. Éste es un elocuente ejemplo de esa psicologización del conflicto que hoy cubre el espacio que anteaayer ocupaba la socialización, casi por completo.

DIEZ

EL HALLAZGO DE LA ANTROPOLOGÍA

Hace unos días evocabas tu primera salida por razón de estudios al extranjero, aquellos cuatro meses que pasaste en el Reino Unido a fin de tomar contacto con la antropología cultural británica, de marcado sesgo empírico. ¿Qué poso dejó en ti la experiencia?

Lo primero que debo decir es que fue un viaje de simple tanteo. Conocía por encima a algunos antropólogos británicos como Evans-Pritchard, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lucy Mair o Mary Douglas, sin olvidar a autores que —como James Frazer, por ejemplo— habían cultivado el estudio antropológico de la religión. Así que poseía un conocimiento introductorio, ni profundo ni extenso aunque suficiente para orientarme. El viaje sobre todo me sirvió para descubrir los presupuestos de esa antropología, y también para entender la significativa presencia que en ella tuvo la Revolución industrial, un fenómeno social complejo —de acusado cariz económico— que sin duda marcó su formalización como disciplina a partir del primer o segundo tercio del XIX. Entre 1850 y 1860 aparecen en el Reino Unido dos grandes conjuntos disciplinarios de peso: uno dedicado a estudiar los pueblos de ultramar, que engloba a antropólogos y etnólogos —aquí los términos son muy imprecisos—; y otro enfocado a la metrópolis, representado por la economía política, ante todo. Debe recordarse, eso sí, que ambas corrientes otorgan considerable importancia a la economía, por distintas que sean: de ahí que, en general, las antropologías británicas hagan tanto hincapié en la formación de funcionarios destinados a administrar las colonias. Tal función colonial me pareció ya entonces palmaria; sobre ella se ha discutido mucho, es cierto, pero la observación en sí no tiene vuelta de hoja.

Además de la economía, en esas antropologías se constata un segundo rasgo de gran peso, no obstante: la aplicación de los descubrimientos de Darwin a las ciencias humanas, lo que ha dado en llamarse *darwinismo social*.

Cuyo gran propulsor fue Herbert Spencer.

Él mismo. La famosa afirmación de la supervivencia de los más dotados, sin ir más lejos, es un *dictum* de Spencer, no de Darwin —de cuyo pensamiento es el gran intérprete, tanto en sociología como en antropología—. Sea como fuere, en aquellos pocos meses que pasé leyendo y conversando en Reading —un monasterio cercano a Oxford— descubrí ambas señas de la antropología que en Gran Bretaña se cultivaba: por un lado, la importancia del factor económico; por otro, la aplicación de lo biológico a lo

antropológico. No llegué a matricularme en centro alguno, la mía fue una estancia de pura observación y tanteo, que yo estimaba previa a cualquier decisión de permanecer una temporada larga en el Reino Unido. Quería comprobar si ese ámbito de reflexión e investigación me convenía, y al cabo concluí que no, dado que no llegó a suscitar mi interés de veras. No sólo porque no compartía ni el economicismo ni el darwinismo imperantes, sino también porque ni el lugar ni el ambiente despertaban mi empatía. Y la empatía es algo que en mi vida siempre ha poseído gran valor, no me duelen prendas en admitirlo.

¿En algún momento barajaste la posibilidad de residir en Francia para ahondar en la tradición antropológica que allí se cultiva?

Antes de viajar al Reino Unido había leído el libro fundamental de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Y sentía cierta simpatía por las antropologías francesas por una razón: no partían de la revolución industrial como las inglesas, sino de la Revolución francesa y, por tanto, de la primacía de *le politique*, lo político. Esto era para mí un acicate que me predisponía en favor de ese estilo antropológico. De todas maneras debo añadir que me disgustaba el excesivo sociologismo de la escuela francesa, que encabeza Durkheim e incluye a autores a los que he profesado especial apego —así Marcel Mauss o Maurice Halbwachs, gran estudioso de la memoria colectiva—.

¿También te interesó quizá —fuera de la influyente escuela durkheimiana— la obra de Lévy-Bruhl?

Lévy-Bruhl es un caso aparte al que no incluiría en la gran escuela francesa. Sus ideas sobre el pensamiento prerracional deben ser interpretadas en una clave más evolucionista, aunque el suyo sea un evolucionismo más bien pedestre. Y aparte hay que considerar que en sus últimos *carnets* —en su diario personal— da marcha atrás y se desdice de sus conclusiones acerca del pensamiento prelógico. Sus libros se leen como novelas de aventuras, con tanta alma primitiva y elementos sobrenaturales, una especie de literatura de viajes que ejerce cierta fascinación sobre el lector proclive a esos temas.

Sea como fuere, se percibe que la antropología francesa en su conjunto no acaba de emocionarte ni convencerte.

No, es evidente. Vistas las cosas con perspectiva, lo que no acabó de convencerme de ella es su énfasis en pensar el sujeto humano como colectivo y en poner todo el acento en el vínculo social, por consiguiente. Claro que éste posee gran peso, pero aún lo posee más el sujeto personal, el individuo. Esto es lo que acabé descubriendo en las antropologías alemanas: la acentuación del individuo como actor significativo y responsable de la historia.

Reconozco, con todo, que siempre he mirado con mucho respeto a Durkheim y su

escuela, así como a autores más actuales: ahí están Henri Desroche, autor de un trabajo excelente; o Jean Séguy, que en particular estudió los movimientos religiosos marginales relacionados con lo adogmático y lo herético: la cuestión de la sectarización, en suma. Séguy, que falleció hace dos o tres años tan sólo, es un autor de gran consistencia, además de un magnífico conocedor del mundo alemán y espléndido intérprete de Max Weber y Ernst Troeltsch, dos figuras esenciales de lo que *grosso modo* cabría llamar antropología germánica. El mundo francés no es mi referencia principal, no cabe duda, por más que posea su importancia: ahí está la indispensable obra de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva, por ejemplo; o la de una antropóloga actual, Danièle Hervieu-Léger, cuya interesante labor actualiza la herencia de la escuela francesa clásica. No hace mucho tradujeron al español su notable libro *La religión, hilo de la memoria* (Herder, 2005), que retoma y trasciende el pensamiento de Halbwachs.

¿Qué opinión te merece la obra de Claude Lévi-Strauss?

Lévi-Strauss es una pieza de gran relieve en el panorama del siglo XX; se podrá compartir más o menos su pensamiento, pero su peso está fuera de duda porque establece una idea capital: la radical igualdad de todos los individuos que pertenecen a la especie *Homo sapiens sapiens*. Semejante noción contrasta sensiblemente con las antropologías británicas originales, que en no pocos casos pecaban de racismo y glorificaban la raza blanca en general y el mundo anglosajón en concreto, vistos como cúspide de lo humano. Por eso sostengo que Lévi-Strauss es un hito esencial. Siempre me viene a las mientes, por cierto, esa célebre frase suya que más o menos dice: los humanos siempre han pensado igualmente bien —aunque yo, a fin de completar su sentido, añadiría «o igualmente mal», sin dudarlo—. Sea como fuere, él afirma sin ambages la radical igualdad de todos los sujetos, una convicción que comparto sin matices. El pensamiento de Lévi-Strauss, claro está, tiene su auge histórico en los años sesenta y setenta, pero más allá de ellos posee una notable trascendencia, es innegable.

Ahora bien: su límite está en el poco —por no decir nulo— valor que otorga a la historia. Resulta muy sugestiva su reflexión sobre lo que yo llamo *estructuras invariantes*, esos factores que permiten afirmar la igualdad radical de que hace un momento hablaba. Y sin embargo, esa afirmación debe ser acompañada por otra acerca de la radical diferencia, porque las distinciones de orden histórico caracterizan así mismo a los sujetos. Aquí es donde creo que su pensamiento se queda corto, pues para mí resulta obvio que en nuestra especie se da una muy extraña y *sui generis* combinación de identidad estructural y constitutiva, por un lado, y de distinciones histórico-culturales —según las épocas y lugares—, por otro. Y también que, por más difícil que se nos antoje, armonizar ambas dimensiones es la única manera de hacer justicia al *anthropos*.

Volviste a Montserrat, así pues, tras tu breve estancia en el Reino Unido y la relativa decepción que suscitaron en ti las antropologías británicas. Rozabas la raya de la treintena, si no me equivoco, cuando descubriste la obra de Mircea

Eliade. ¿Qué supuso para ti su estudio, qué cambios indujo en tu pensamiento?

Lo descubrí por pura casualidad. Cayó en mis manos *El mito del eterno retorno*, su obra paradigmática, escrita en 1951, y este pequeño libro —porque lo es— me causó una extraordinaria impresión, ya que nunca me había enfrentado a un pensamiento de naturaleza tal. A raíz de esa lectura hice otras suyas, como los libros que escribió sobre las iniciaciones, el yoga o el chamanismo, reputado como uno de los mejores. Y también su *Tratado de historia de las religiones*, claro es. Leí todo aquello, en fin, que estaba a mi disposición en aquel momento, como ese otro libro llamado *Herreros y alquimistas*, acerca de los orígenes alquímicos de la metalurgia; todo lo que se había publicado en español hasta mediados de los sesenta, y también alguna cosa en francés —dejando su rumano natal aparte, claro—. Todos esos textos dejaron gran huella en mí y me descubrieron algo que sigue muy presente en mi reflexión: la importancia del mito y del símbolo. Me di cuenta de que se trata de dos realidades esenciales a la hora de conocer —de intuir, si se quiere— qué sea esa extraña criatura compuesta, esa *coincidentia oppositorum* que somos. Esta idea capital fue el germen, uno o dos años después, de la propuesta de tesis doctoral que presenté en Alemania, precisamente sobre la interpretación del mito en Mircea Eliade.

Y a todo esto, una vez descartadas las opciones británica y francesa, resolviste estudiar en la República Federal de Alemania.

Pensé que el mundo alemán podía ofrecerme un punto de vista por completo nuevo, en primer lugar. Y así acabó siendo, en efecto: es una de las cosas que más agradezco de haber estudiado en ese país, que me ofreció una perspectiva distinta, no diría antagónica pero sí muy diferente a la nuestra en casi todos los aspectos. Elegí la ciudad y la Universidad de Tubinga, convencido de que valía la pena aprovechar mis lecturas de Eliade —que tanto me habían impactado— para proponer mi tema de tesis. Así lo hice, y el profesor Max Seckler aceptó dirigirme. Me puse a trabajar a fondo sobre Eliade, así pues, aunque esta investigación corría en paralelo con otra actividad que allí resulta obligada: realizar una tesis lleva necesariamente aparejado trazar la historia de la disciplina en que se inscribe, y por eso tuve que estudiar casi todo lo que se había escrito acerca de la interpretación del mito desde el siglo xviii hasta entonces. Fue una labor muy pesada, a la que debí dedicar muchos esfuerzos, pero muy útil al mismo tiempo. Y sin duda mereció la pena: es algo que sólo puede hacerse una vez en la vida.

De tus palabras se desprende que el modelo de doctorado alemán exige una sólida fundamentación teórica e histórica del campo disciplinar, un completo y solvente estado de la cuestión antes de abordar el objeto de estudio de la tesis.

Así es. Es algo que forma parte de la misma tesis, su primera parte propiamente dicha, y se exige de forma general. Siempre puede darse alguna excepción, claro es, aunque se

considera que ese trabajo previo de cimentación es capital. En mi caso me sirvió para conocer los precedentes de Eliade, que aparte de ser notorios se ramifican en direcciones múltiples: políticas, religiosas, culturales, sociales. No sólo, pues, para familiarizarme amplia y profundamente con la historia de la disciplina, sino para conocer a fondo el pensamiento de Eliade y todo lo que configura su biografía. Hasta tal punto lo logré que acabé concluyendo, ya hacia el final de la tesis, que algunas facetas del autor resultaban harto criticables: empecé mi investigación siendo eliadiano *enragé*, y la terminé dudando de la catadura ética de su pensamiento y conducta.

¿Qué te condujo a tal conclusión?

Lo primero que me indujo a poner en entredicho a Eliade fue su antihistoricidad, su pensamiento absolutamente fuera de la historia. O, por expresarlo de otro modo, el debate que siempre mantuvo con Hegel y que llevó hasta sus últimos extremos. Constatarlo me animó a estudiar su persona y sus precedentes ideológicos, y ahí me aguardaba una enorme sorpresa, ya que Eliade había sido colaborador más o menos activo —el grado es discutible— de la Guardia de Hierro, que fue el movimiento fascista rumano anterior a la segunda guerra mundial. Su gran maestro, Nae Ionescu —que no debe confundirse con el célebre dramaturgo—, fue profesor de metafísica en la Universidad de Bucarest, y al tiempo gran ideólogo de esa Guardia, una muy cruel versión rumana del fascismo. Muchos estudios publicados desde entonces demuestran que Eliade estuvo metido en ese movimiento hasta las cejas. Y los tres volúmenes de sus diarios contienen flagrantes falsificaciones que él mismo introdujo *a posteriori*, a fin de justificar y hasta de borrar su colaboración y afinidades con el fascismo.

Me parece pertinente añadir que el factor biográfico ha sido siempre muy relevante para mí. Suele venirme a las mientes, a propósito de ello, una célebre sentencia de José María Valverde: *nulla aethetica sine ethica*, sin ética no hay estética. La considero una piedra de toque no sólo para guiarnos a través de la cotidianidad, sino también por el mundo del pensamiento. El caso es que descubrir esa decisiva faceta de Eliade, ya a punto de rematar mi tesis, despertó gran tensión en mi fuero interno. No debe olvidarse, a fin de entender lo que digo, que una tesis doctoral es algo muy serio en Alemania. De ello da cuenta, entre otras cosas, que allí no es su autor quien la defiende, sino el profesor que la dirige, lo cual explica el celo con que cumple su labor de guía y supervisión. Así sucede en la Universidad de Tubinga, cuando menos.

¿Quieres decir que el doctorando ni siquiera comparece ante el tribunal que evalúa su investigación?

Eso mismo, sí: el doctorando ni siquiera se presenta en la sala, sino que está representado por el presidente del sindicato de estudiantes. En el acto de defensa sólo actúan los ordinarios de la Facultad, dado que en Alemania son siempre éstos los que integran los tribunales, que no suelen incluir profesores foráneos. Y además, por supuesto, el director

de la tesis, que es quien la presenta y defiende tras haberla supervisado concienzudamente, sabedor de que está en juego su prestigio. Con ello vengo a decir que una tesis es un asunto complicado en Alemania —más aún que aquí, diría—. Eso, añadido a la conclusión sobre Eliade a que llegué, provocó un notable desencanto en mí, cierta sensación de haber perdido el tiempo.

¿Qué fue lo que más te interesó en la antropología alemana, de cariz más simbólico y filosófico que la británica o francesa? ¿Qué distingos estableces entre ellas?

Antes de iniciar mi primera estancia en Alemania había leído algo al respecto, sobre todo *El puesto del hombre en el cosmos*, el libro de Max Scheler publicado en 1928, fundamental desde el punto de vista antropológico. Lo había leído muy bien, para ser precisos. Y al llegar a Alemania me encontré con su tradición antropológica, que en gran medida está concebida y escrita por discípulos directos o indirectos de ese autor; y que se caracteriza ante todo por la apología de lo humano, un rasgo cardinal de las antropologías centroeuropeas. Conviene aclarar que éstas —con Scheler a la cabeza— se sienten principalmente desafiadas por las antropologías británicas y por la adaptación que hacen del pensamiento de Darwin, como ya he explicado. Es encarado a ellas como Scheler plantea las preguntas esenciales: ¿qué es el ser humano?, ¿qué lo distingue de los demás seres?, ¿dónde radican la continuidad y la diferencia entre uno y otros? Autores como Max Scheler, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen persiguen dos cosas, en suma: por un lado, la continuidades entre todas las especies; por otro, las distinciones que nos son propias. Y se preguntan por esa paradójica coexistencia de diferencia e igualdad, discontinuidad y permanencia.

A este respecto, es preciso tener en cuenta a Hans Jonas, un autor que no pertenece a la corriente que inaugura Scheler y que, sin embargo, podría ser considerado scheleriano en muchos aspectos. Jonas ha estudiado a fondo lo que llama *transanimalidad*, uno de nuestros rasgos primordiales que se expresa ante todo, a su juicio, en la herramienta, la imagen y la tumba. Son éstos los tres artefactos culturales que señalan la diferencia entre lo humano y lo animal, por más que Jonas haga hincapié en las innegables proximidades y coincidencias. Así pues, más allá de la mera instintividad —atributo de todas las criaturas—, Jonas sostiene que lo específicamente humano es la afirmación de la libertad que trasciende sus límites.

Fue esa afirmación de la transanimalidad, ese ir más allá lo que me fascinó de las antropologías alemanas desde que empecé a familiarizarme con ellas. Porque es ahí donde reside la importancia del símbolo y el mito: en la vehiculación narrativa de lo que rebasa la instintividad, la mecanicidad y lo puramente fáctico, esas respuestas que compartimos a veces con los animales. La instintividad es siempre un *a priori*, pero la libertad es un *a posteriori* articulado narrativa y simbólicamente. Por eso defino el símbolo como un artefacto, sea material o inmaterial, que permite hacer mediatamente presente lo inmediatamente ausente. Somos seres de mediaciones, esos trampolines que

nos permiten saltar por encima de nuestra simple naturaleza y enfocar el horizonte. Un horizonte que va alejándose a medida que uno avanza en su busca, y que resulta siempre inalcanzable, por tanto. En ello estriban nuestra grandeza y nuestros límites como especie: grandeza porque el avance puede siempre proseguir; límites porque jamás conquistaremos el horizonte.

Éste es el núcleo, la premisa central de las antropologías germánicas; cada una posee sus matices —y subraya más uno u otro aspecto—, pero todas lo comparten. Helmuth Plessner, por ejemplo, subraya la excentricidad, la capacidad de situarse fuera del propio centro, como un pilar de nuestra condición —una idea que me parece harto atractiva—. El animal está condenado a permanecer en su centro instintivo; el ser humano, al contrario, tiene la posibilidad de ex-centrarse: de salir de su instintividad para vislumbrarse —e imaginarse— extramuros.

La antropología de cuño germánico que empiezas a estudiar entonces se ocupa de las grandes invariantes y variantes de la especie, y lo hace desde una óptica netamente filosófica: contingencia e incertidumbre, responsabilidad y decisión, finitud y utopismo, estructura e historia. De tus palabras se infiere que es ese acento lo que te apasionó y sigue haciéndolo, dado que viste en ese estilo de reflexión una opción preferible a las británica y francesa, proclives a un empirismo etnológico que no te satisfacía. Y, por encima de todo, una fecunda alternativa a la metafísica y a la teología dogmáticas.

Lo primero que debo subrayar es que la actual teología se caracteriza por un enorme déficit antropológico, y que subsanarlo será cada vez más difícil. Y, claro es, una teología sin antropología —o apoyada en una obsoleta— cosecha resultados errados o insuficientes. Puede afirmarse que, desde los siglos xiii y xiv, la mayor carencia de la teología es justamente ésta, algo muy elocuente en sí mismo. Pongamos, a modo de ejemplo, la cuestión sacramental, que sin duda se basa en la labor simbólica. La consecuencia de que la antropología eclesiástica no la tenga en cuenta como merece es que ese rasgo, tan crucial, resulta empequeñecido hasta quedar casi reducido a la nada. Y entonces, claro está, deja de responder al aquí y ahora del ser humano, a lo que los sujetos de hoy son y sienten.

Mi principal hallazgo a la sazón fue ése: que la teología no podía dar razón de Dios porque tampoco estaba en condiciones de dar razón del ser humano. Éste es el único punto de partida desde el que es posible hablar de la divinidad —dado que siempre se habla de ella—, incluso desde un punto de vista escolástico: todo lo que podamos afirmar a su respecto no son sino humanas predicaciones, ahí están los atributos divinos como elocuente ejemplo. Cualquier cosa que se diga de Dios es una magnificación de lo que sobre nosotros decimos, de lo que se infiere una conclusión decisiva si quiere cultivarse una teología capaz de ser realmente significativa para las personas.

Respecto a tu pregunta sobre la metafísica, mis dudas tienen el mismo origen que las que atañen a la teología, tal como acabo de exponerlas: si no se dispone de una buena

física, no es posible una metafísica. La partícula *meta-* significa «más allá»: la metafísica es el más allá de la física. De lo cual se infiere que si no se lleva a cabo una reflexión solvente sobre el entorno natural inmediato, hablar con propiedad del más allá tampoco es posible. Las metafísicas occidentales —y las teologías occidentales, que dependen de ellas— muestran una grave carencia antropológica al olvidar que el ser humano *también* es historia, alguien que se hace y deshace en un espacio y un tiempo. El mismo Dios, desde una perspectiva cristiana, se encarna: adopta la espaciotemporalidad como forma de existencia entre los mortales. A partir de esta premisa sería posible cultivar una teología adecuada a nuestra verdadera condición de seres históricos —no reducibles a simple historia, aunque inviábiles sin ella—.

Se echa de ver, no obstante, que ese ser inevitablemente histórico no puede escapar a la metafísica en modo alguno, dado que su pensamiento —quiera o no quiera, sépalo o no— está condenado a tramarse sobre la invisible pero fundacional urdimbre que ésta brinda. La metafísica no es optativa, sino ineludible y raigal —mal que les pese a los demasiados positivistas que en el mundo han sido—.

Sin duda. En otro momento de esta conversación he señalado que Bloch solía hablar de los sueños despiertos, tal como los llamaba. Estas ensoñaciones poseen un eminente papel en su reflexión, ya que es a través de ellas como lo metafísico —lo que está más allá— se introduce en nuestra cotidianidad. Me parece ineludible, de todas maneras, abrir un paréntesis para precisar qué entendemos por metafísica, ya que la idea que de ella se suele enseñar y difundir es la de algo angélico y brumoso, inconsistente y etéreo —de lo que se habla para salir del paso, por añadidura—. Pero suele olvidarse que el ser humano, consciente de su finitud, cultiva esos sueños despiertos para anticipar su infinitud, todas las facetas de su realidad que no está en su mano comprobar experimentalmente. De aquí el aforismo escolástico *ens finitum capax infiniti*, que tanto puede entenderse en términos teístas o no teístas: somos seres finitos capaces de pensar e imaginar lo infinito.

A este propósito resulta esclarecedor preguntar qué es el arte. No aquel, desde luego, que entra en el circuito de oferta y demanda, sino el concebido y practicado como gozo, experiencia y pasión. Agustín de Hipona relaciona la experiencia del arte con la de Dios, y utiliza el mismo verbo latino *frui* para referirse a la fruición y paladeo espiritual común a ambas. Sea como fuere, el auténtico arte es afirmación de ese más allá por parte de un ser que está más acá, un ser de distancias que necesita imperativamente la labor del símbolo para suprimirlas. No me canso de insistir en la crucial función que ejerce el símbolo, dado que es a través de él como intentamos salvar todas las distancias: entre Dios y nosotros, entre la naturaleza y nosotros, entre el otro y yo, entre yo y yo mismo. Y podríamos decir ídem de la narración, que es vehículo de distintos símbolos. Todo eso es la metafísica, a la postre: la constatación de que el ser humano, por el mero hecho de serlo, afirma su presente y su futuro recurriendo a muy diversos términos y lenguajes.

De aquí la importancia del deseo: ese que es insaciable y permanece siempre deseo,

como repetía Bloch; ese cuyo motor y dinámica es su propia deseabilidad, dado que un deseo satisfecho deja *ipso facto* de serlo. Tomar consciencia de ello suscita, sin embargo, una nueva inquietud acerca de la perversión del deseo —a través, por ejemplo, de la publicidad y la propaganda, tan pujantes en nuestro tiempo—, sin duda una de las mayores que podemos sufrir las personas. Oscilamos siempre entre el deseo y la nostalgia, eso no tiene remedio.

Porque inevitablemente vivimos de y entre ausencias —de futuro, de pasado—, de ahí la función capital que ejercen las mediaciones.

Nos movemos, en efecto, entre la ausencia de pasado y la ausencia de futuro, siempre intentando el salto. Recurrimos sin remedio a las mediaciones porque somos conscientes de las distancias, o al menos las intuimos. El humano es un ser de distancias —y metafísico, por lo tanto—, condenado a percibir el hiato entre su presente y ese horizonte que se le escapará siempre.

Un hiato que sólo mediante la imaginación nos es dado colmar.

Ahí está. Por medio de esa facultad tan fenomenal de imaginar de que disponemos.

Que en próximas sesiones trataremos en detalle, ni que decir tiene. Ahora, no obstante, quisiera que ahondases en el problema de la historicidad, tan cara al pensamiento de Wilhelm Dilthey, el fundador de la hermenéutica y las llamadas *ciencias del espíritu*. Son palpables sus nexos con los principales cultores de la antropología filosófica: Scheler, Cassirer, Plessner.

Se me olvidó decirlo: Dilthey está en la base de todo ese pensamiento antropológico-filosófico alemán que se desarrolla entre finales del siglo XIX y principios del XX. Su distinción entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza* sigue pareciéndome muy pertinente, háganse las reservas que se quieran, singularmente desde la perspectiva antropológica que cultivo. Dilthey repara en que el humano es un ser espiritual e histórico al tiempo, de ahí el acento que pone en la comprensión, la interpretación y la hermenéutica, en suma. Ese interés suyo es palpable cuando escribe la biografía de Schleiermacher, que no puede terminar y deja en esbozo: él es, sostiene, el primer romántico que introduce la hermenéutica como el rasgo más peculiar de la especie, ya que debido a nuestra irrenunciable *condición adverbial* —de nuestro vivir aquí o allí, antes, después o ahora— no nos queda otra que anticipar lo que está por venir y rememorar lo que ya pasó.

Conviene recordar que el pensamiento alemán moderno —desde mediados del XX, sea judío o no— centra su reflexión en la crucial cuestión de la memoria. Y que no sólo lo hacen los filósofos sino también los músicos: la *Primera sinfonía* de Gustav Mahler, pongamos por caso, es una rememoración de los cantos judíos e, incluso, una suerte de

mea culpa o confesión velada de su mala conciencia —según creo que llega a decir Adorno—, ya que Mahler tuvo que convertirse al cristianismo para dirigir la filarmónica de Viena. Luego, claro, hay otros pensadores no alemanes para los que la memoria es capital: pienso en Bergson, entre otros, un judío francés autor de relevantes reflexiones acerca de ella.

Dilthey vindica las ciencias del espíritu en una época en que la pujanza de las experimentales —física, química, biología— amenaza menoscabar el espacio y función de las flamantes ciencias sociales —sociología, historiografía, antropología— y, ante todo, el de las añejas humanidades. De hecho, su contemporáneo Weber diagnostica el expansivo dominio de la racionalidad tecnológica o instrumental, que años después ratificarán los miembros de la Escuela de Frankfurt, con Max Horkheimer y Theodor W. Adorno al frente. Todos ellos perciben que el territorio diverso de las ciencias humanas va siendo socavado en Occidente —antropología filosófica incluida—. Un proceso cuyos iniciales síntomas vivieron, y que hoy vive su apoteosis.

Aquí es necesario distinguir varias cosas. En primer lugar, la preeminencia del mundo anglosajón sobre el mundo continental europeo. Se imponen el pragmatismo y el positivismo ingleses, el darwinismo aplicado a las ciencias humanas, incluso la gramática entendida a su manera. Incluso se produce un intento de apropiación de pensadores continentales. Ahí está el caso de Wittgenstein, a quien a pesar de todo —contra lo que sostuvieron Bertrand Russell y otros— hay que interpretar germánicamente. O el de Weber, cuya interpretación a cargo de Talcott Parsons y las escuelas funcionalistas estadounidenses es reduccionista en muchos aspectos.

No debe obviarse, así mismo, la fenomenal influencia que ejercen las derrotas de los imperios centrales en las dos guerras mundiales. Algo que a nosotros, que vivimos en otro universo, nos cuesta bastante apreciar. La primera guerra mundial implica, sencillamente, el desmontaje del mundo intelectual, cultural e incluso poético de la Vieja Europa, entre otras cosas.

***El mundo de ayer* de Stefan Zweig.**

Eso mismo. La primera guerra significa el *finis Europae*, el final de Europa: el continente deja de ser el centro mundial de la cultura para devenir subalterno. El impacto de esa primera guerra es decisivo, incluso mayor que el de la segunda en este aspecto. Cuando Dilthey reflexiona y escribe, años antes de que se desencadene ese final de era, ya hacía décadas que venía consumándose la preponderancia del mundo anglosajón, al menos desde los años sesenta y setenta del siglo XIX. Mirando esa época con la debida perspectiva, es posible afirmar que hoy hacen falta dos cosas: de entrada, entablar un diálogo crítico con el mundo anglosajón, hoy hegemónico; después, que los europeos nos reconozcamos en nuestra propia tradición, de la que no debemos avergonzarnos por más

que suscite cierto desencanto. Es evidente que Europa ha cometido muchas maldades, aunque también lo es que ha hecho incontables aportaciones de enorme calibre en todos los campos y sentidos. Ha dado pábulo a Hitler y a Stalin, sí, pero al tiempo ha forjado un gran legado para el orbe entero.

Ello sin olvidar, desde luego, que ni China, ni Japón, ni los Estados Unidos son inocentes, entre otras razones porque la inocencia no es un atributo humano. Dejando de lado toda tentación chovinista o racista, creo esencial justipreciar las luces y sombras de la herencia europea. Y hacerlo con espíritu crítico, el mismo que ha animado buena parte de la tradición del continente. De Europa han salido Montaigne, Pascal o Kant, no de Rusia u otras zonas del mundo.

Estás persuadido, entonces, de que una revaluación crítica del legado europeo — con la herencia humanística al frente— podría contribuir a remediar el global desconcierto posmoderno. A fin de cuentas nociones como las de individuo, división de poderes, derechos humanos o democracia fueron acuñadas en Europa.

Efectivamente. Y conste que no sostengo que Europa haya sido la inocencia personificada, ni mucho menos. Pero sí que es su tradición crítica —habituada a cultivar la ponderación, la ambigüedad y las paradojas— la que puede ayudarnos a salir del atolladero, y que ésa es la empresa que debería acometerse en el próximo futuro. Harina de otro costal es nuestro país, por desgracia, donde no ha habido ni una buena Ilustración ni un buen Romanticismo. Nosotros lo tenemos más peliagudo, duele reconocerlo.

Hoy te propongo que abordemos la cuestión de la técnica, constitutiva del *Homo faber* en toda época y lugar; así como otras que de ella derivan: la *tecnología*, entendida como el conocimiento y la ideología que la técnica alienta; la *tecnofilia*, que es la adhesión que suscita su presencia y uso; la *tecnocracia*, un modo de dominio y gobierno que la convierte en fin *per se*; y finalmente la *tecnolatría*, un insidioso, diría que patológico culto muy extendido en nuestro tiempo.

Lo primero que cabe indicar es que somos seres constitutivamente técnicos, porque logramos finalidades a partir de medidas y procedimientos artificiales. Sin ir más lejos, uno de los más decisivos artefactos de que disponemos es la mano, que viene a ser un sexto sentido: las personas ciegas *ven* a través de ella, capaz como es de suplir la vista y procurar movilidad y orientación cotidianas. Quiero decir que el papel de la técnica es imprescindible en nuestra existencia; y que el cuerpo es el gran aparato o maquinaria que, por medio de los sentidos, nos permite efectuar la traducción entre interioridad y exterioridad, la transmisión entre lo que por dentro nos pasa y lo que sucede fuera. La técnica no debe demonizarse, por consiguiente, pero tampoco considerarse meta en sí misma.

Hay que añadir, por otra parte, que la técnica se mueve siempre en la órbita de las mediaciones, inherentes a nuestra condición, como ya hemos indicado. Somos seres de mediaciones que se valen de la técnica para fijarse finalidades. Pero cuando deja de ser medio para convertirse en fin, entonces la técnica se degrada y deviene peligrosa, porque ocupa el lugar que debería sernos propio. Eso es lo que se ha denominado *ideología tecnológica*: una perversión en virtud de la cual no es ya el ser humano quien establece sus fines mediante la técnica, sino ésta la que por su cuenta las fija al devenir tecnología. Entonces se da una inversión: hombres y mujeres se transforman en mediación de la ideología tecnológica, que es la que acaba formulando —como el aprendiz de brujo— sus objetivos.

En esto consiste la característica tecnofilia del presente, desmesurada porque nuestra sociedad carece de finalidades auténticas. La tecnofilia, los aparatos, las máquinas ocupan el sitio que debería corresponder a los objetivos y actitudes críticas genuinas, como si fuesen capaces de suplir el ser y de dictar sus primordiales fines. Los antiguos sostenían que la causa final era la *causa de las causas*, es decir que el ser humano es capaz de postular sus metas, y de utilizar recursos técnicos y estratégicos para alcanzarlas. Pero en la sociedad tecnocrática se produce una real inversión: es el *demonio* de la tecnología el que atrae y somete como un imán a los sujetos.

De tu reflexión se infiere, entonces, un distingo crucial: mientras que la técnica, la tecnología e incluso la tecnofilia son inseparables de la humana condición, la tecnocracia y la tecnolatría son exclusivos de nuestro tiempo.

Se trata de una distinción crucial, en efecto. Y sólo desearía añadir que en todas las épocas libramos un combate con los ídolos. Soy consciente de que la palabra «ídolo» o el concepto de idolatría poseen escasa vigencia hoy, pero ello no les resta un ápice de vigencia. Los sujetos tendemos siempre a la idolatría, esto es, a convertir en causas finales —en finalidades en sí— ciertas vivencias o situaciones que deberían actuar como mediación a secas. Idolatría es hacer absoluto e infinito algo que es sólo finito, en rigor; y el ídolo —el objeto de la latría—, una simple mediación, un vehículo relativo que acaba siendo vivido como finalidad en sí misma. En esta tentación de convertir lo mediato en inmediato reside la posible perversión de lo humano.

Es indudable que en la sociedad tecnocrática esa perversión se concreta en los aparatos, en las técnicas e ingenios, en las innovaciones e inventos. Y también que la idolatría —el culto reverencial a los ídolos— ha gozado de gran presencia en todas las épocas y circunstancias, dado que lo que los humanos en el fondo deseamos es que lo finito, contingente y limitado adquiera la calidad de lo ilimitado, necesario e infinito. O, lo que es lo mismo: que rebase el círculo de la contingencia y devenga ineludible. En realidad, la tentación tecnocrática se ha dado siempre; lo que hoy sucede es que los espectaculares progresos de la técnica han agudizado esa tentación —ese obstáculo—, que ha cobrado mucha mayor sofisticación que antaño.

Tu razonamiento sugiere que la tecnolatría y la tecnocracia han acabado ocupado el lugar antaño asignado a Dios. En tanto que culto, la técnica reina entre las supersticiones del presente, dado que supuestamente procura todo aquello que soñaban los viejos mitos: la fuerza y la velocidad, la instantaneidad y la inmediatez, incluso la diafanidad de lo real y la transparencia del mundo. ¿Crees que esto es así? ¿O más bien que enfrentamos un sutilísimo espejismo, una nueva e hipnótica caverna de la que resulta arduo emerger?

Como todo lo humano, la técnica participa de nuestra inherente ambigüedad. Y ya se ha convertido en un equivalente funcional de la religión —y de los dioses, por tanto—. Esa tentación no es de antes ni de ahora, sino una constante en la historia. Conscientes como somos de nuestra flaqueza, nuestra finitud y nuestra mortalidad, los humanos siempre deseamos superarlas: lo intentamos por todos los medios, y entonces fabricamos dioses. La afirmación de Feuerbach de que el hombre pobre quiere dioses ricos, omnipotentes y omniscientes es una verdad como un templo. No lo digo en sentido peyorativo sino reconociendo que ésa es nuestra realidad, hasta el punto de que la radical deficiencia constitutiva que padecemos y el consiguiente deseo que sin cesar nos azuza suscitan un mundo imaginario en el que ni el mal ni la muerte tienen la última palabra. Es por eso que para muchos contemporáneos los avances tecnológicos vienen a ser ídolos o dioses,

fabricados para superar esas insuperables limitaciones y debilidades.

La tentación idolátrica promovida por los avances tecnológicos nos asalta sin freno, en resumidas cuentas. Y esto nos lleva a la magia, un asunto que tuvo gran relevancia para la antropología en otro tiempo, durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, y que ahora creo oportuno abordar. Se trata de una cuestión eterna que, esté o no de moda, se halla siempre ahí. Ya que, hablando con propiedad, la magia es una técnica propiciatoria que intenta obtener algo que queda fuera del alcance de nuestros recursos naturales mediante otros especiales que convocan u obligan a los dioses, a los númenes, a las fuerzas escondidas que supuestamente rigen el universo. Numerosas técnicas modernas —y la medicina misma, sin ir más lejos— son empleadas de manera mágica por sus usuarios. Y es bien sabido que cuando los fármacos convencionales fallan se recurre a otros a los que se atribuye un poder mágico y extranormal, más acusado y decisivo.

Lo que quiero argüir con ello es que, como defendía Lévi-Strauss, el ser humano siempre ha pensado y actuado igualmente bien o mal, porque sus actitudes y disposiciones estructurales no cambian. Eso sí, culturalmente se revisten de novedad —de nuevas técnicas e incluso de tecnología punta, en el caso que estamos tratando—, pero lo que en el fondo desvela a los sujetos es cómo superar su incompletud y mortalidad; cómo alcanzar el placer y el gozo; cómo, en definitiva, apartar de su horizonte la muerte, el mal, la beligerancia y la enfermedad, todas esas amenazas que colocamos, por comodidad estricta, en el gran cajón de sastre que llamamos contingencia. Cabe afirmar, pues, que las técnicas son ayudas para regatear y hasta superar el desafío de lo contingente. Y también que esa superación es inevitablemente provisional y carece de término, dado que el paraíso perdido resulta irrecuperable siempre, y dado que el mal y la muerte, por consiguiente, tienen la última palabra. Eso resulta cierto desde la óptica racional, cuando menos. Otra cosa es que a partir de ópticas distintas a la estricta razón, como las del deseo o la fe, pueda sostenerse la creencia —y yo así lo creo— de que esa palabra postrera no la tendrán ni la muerte ni el mal. Aunque eso equivale a situar el discurso en otro plano, más desiderativo que argumentativo. Sea como fuere, está fuera de duda que la tecnología es inseparable de la magia.

La fenomenal, llamativa paradoja que de ello deriva es que un tipo de pensamiento que presuntamente ha disipado las brumas de la magia y la sinrazón —la razón instrumental inherente a la modernidad burguesa, ilustrada y capitalista— deviene así mismo en pensamiento mágico. Cómo podría habérselo imaginado, hace apenas un siglo, el gran Max Weber.

Claro. Porque al ser humano, que en esencia es deseo, no le queda otra que inventar narraciones y mitos para suplir su debilidad, que como hemos visto no es accidental o incidental, sino constitutiva y por fuerza insuperable: todo lo que se halla en el espacio y el tiempo está marcado por la finitud y el transcurso. Los griegos se mostraban reacios a admitir que somos seres históricos porque reparaban en que, al estar sometido a constante transformación, lo que la historia incluye es necesariamente imperfecto. El gran

enigma para ellos era el cambio, de ahí que no concibieran a los dioses como absolutos e inmutables, y que consideraran tales cualidades exclusivas del cosmos. Todo lo demás, dioses incluidos, conocía la mudanza, y no era lícito otorgarle el atributo de la infinitud, sino el de la contingencia y la finitud, tan sólo.

Esta última idea es tan evidente y asombrosa hoy como siempre lo ha sido, y entonces, con tal de superarla, los individuos echan mano de los más refinados inventos —médicos en concreto y científicos en general— que la tecnología procura, a los que achacan virtudes o efectos mágicos. A fin de lograrlo, no obstante, deben asignarles un plus que no poseen ni jamás poseerán por sofisticados que sean, ya que en ese caso abandonarían su ambigua condición para convertirse en algo que hoy y aquí resulta indecible, algo a lo que sólo cabe aludir por medio de mitos y relatos. De ahí que todos los términos que venimos manejando —magia, mito, culto— sean muletas con las que suplimos nuestra constitutiva deficiencia, un recurso que no es nuevo ni viejo porque no puede menos que darse siempre. Ocurre, eso sí, que esas muletas estructurales son articuladas por cada época según la cultura que le es inherente.

Aquí vale lo que vengo repitiendo a lo largo de nuestra charla: no hay posibilidad extracultural para el ser humano. El fondo mítico es estructural y siempre está allí, por más que luego sea revestido con los más avanzados medios y espectaculares relatos. Así lo ponen de manifiesto las grandes narraciones vigentes, bajo cuyos argumentos visibles laten los mitos de siempre. Hay un libro de George Steiner, *Antígonas*, que lo esclarece con gran elocuencia: presenta la travesía del viejo mito desde los griegos hasta hoy, así como sus sucesivas interpretaciones y reescrituras, sean poéticas, teatrales, narrativas o musicales. Y lo que sucede con el mito de Antígona puede hacerse extensivo a todos.

Da que pensar que los cultores de la ciencia y la técnica no suelen ser conscientes del sustrato mítico que las anima. Me refiero, ante todo, al mito del progreso que encarna Prometeo, el titán que roba el fuego de la vida a los dioses para entregárselo a los mortales. Se trata de un mito raigal, un arquetipo universal que promueve y promete el endiosamiento de los mortales, la apoteosis de un ser finito que pretende dejar de serlo en alas de la tecnología y su ensueño.

Hay, en efecto, muchos mitos acerca de ello: el célebre de Prometeo que acabas de citar, o el aún más explícito de Fausto, por ejemplo. Se trata, en todos los casos, de narraciones míticas que intentan superar nuestra condición en lo que tiene de falible y especiotemporalmente ceñida. Estoy convencido de que los fantásticos progresos de las modernas tecnologías infunden en muchas personas la sensación de haber adquirido un estatus poco menos que semidivino; y en concreto el don de la ubicuidad, que en las antiguas tradiciones era privativo de los dioses.

La ubicuidad y la transparencia, me permito añadir: la creencia y la *sensación* de que la entraña de la realidad es diáfana y al fin accesible. O, por mejor decir, de que ya no es necesario desvelar sus entretelas, dado que todo lo que cabe conocer

es superficie.

Es evidente que los progresos de la tecnología son enormes, pero también que el sujeto de ellas sigue siendo un ser deficiente y limitado por un punto final sin retorno.

Alguien, sin embargo, que anhela superar para siempre su condición.

Así es. El ser humano de hoy, como el de todos los tiempos, es una criatura finita con apetencias de infinito, de acuerdo con el adagio escolástico *ens finitum, capax infiniti*, que anteriormente cité. Y aquí radican su grandeza y miseria a la vez: es finito pero puede desear, imaginar e incluso planificar lo infinito. Cuando abordemos la utopía veremos que somos seres planificadores: ése es nuestro sello personal, por así decirlo. Seres que planean ciudades, ámbitos agrícolas, espacios musicales; y que actúan así porque conciben y persiguen finalidades, siempre a lomos del deseo.

Hablemos, entonces, de esas universales expresiones del deseo: en primer lugar de lo utópico, entendido como una invariante presente en todo tiempo y lugar; y después de las utopías, sus variables plasmaciones en lugares y tiempos concretos.

Yo diría, para empezar, que el momento presente no es especialmente utópico, sino más bien antiutópico en muchos aspectos. Éste es un rasgo propio del tardocapitalismo actual, que ha generado una especie de desencantamiento respecto de las posibilidades creativas de la especie, una suerte de sociedad-máquina en la que todo parece previsto y calculado —por más que luego irrumpa lo inesperado, como esa erupción de un volcán islandés que ha paralizado buena parte del tráfico aéreo europeo—. Sucede, por otra parte, que en Occidente estamos pagando el final del ciclo capitalista que empieza con la Revolución industrial y acaba con la segunda guerra mundial, por poner una fecha.

Cuando hablamos, en sentido lato, de la utopía como posibilidad, es imprescindible distinguir lo utópico de las utopías concretas. Lo utópico resulta de la conjunción de dos facetas humanas capitales, dos caras de la misma moneda: por un lado, somos seres de deseo; por otro, seres planificadores, como antes explicaba. Deseo y planificación son dos vertientes coimplicadas: de entrada, porque el deseo debe ser de algún modo planificado para cumplirse; y después, porque la planificación se da en la medida en que antes existe el deseo de una vida mejor, de un cambio en las formas vigentes, de una sociedad mejor ordenada. Pero a continuación es menester subrayar otro aspecto clave de esta cuestión, y es que el ser humano es utópico porque *puede* ser crítico, y por tanto capaz de considerar que el mundo es inaceptable en sus actuales términos. Como categoría o disposición permanente, lo utópico está íntimamente vinculado a esa inaceptabilidad de lo vigente en todas sus vertientes, sean políticas, económicas o religiosas.

Lo utópico, sin embargo, debe plasmarse en concretas utopías, en el género literario y narrativo que recibe tal nombre, ya se trate de *La ciudad del sol*, de Tommaso

Campanella; de la *Utopía*, de Thomas More; o de las propuestas de Owen y Fourier, por citar sólo unos ejemplos de las numerosas utopías concebidas a lo largo de la historia, y a partir de los siglos XV y XVI ante todo. Creo esencial subrayar la función crítica de las utopías, justamente porque nuestra época está señalada por el acriticismo. Tal como se nos presenta y lo vivimos, el mundo resulta inaceptable desde múltiples perspectivas, y lo que esas concreciones de lo utópico que son las utopías intentan no es otra cosa que proponer críticas de lo vigente. Eso se percibe a las claras si se analiza la *Utopía* de More. ¿En qué consiste su crítica? Se trata, para empezar, de un fruto del deseo humano, pero es ante todo una feroz crítica a Maquiavelo y también a Fernando de Aragón y Enrique VIII de Inglaterra, las dos figuras que mejor expresaban su pensamiento entonces. La *Utopía* critica ese ejercicio del poder, que More considera deshumanizador; de ahí su propuesta de ciudad utópica.

¿Cuál es, con todo, el peligro que las utopías conllevan?: dejar atrás el momento crítico en aras de la institucionalización. Entonces devienen en cuartel, un ámbito rigurosamente disciplinado que anula la libertad de las personas. En esta perversión de lo utópico se apoyan, con razón, quienes las denuncian como formas de pensamiento determinista y reaccionario, olvidando que lo auténticamente cardinal en ellas es su núcleo utópico, y no los cambiantes revestimientos culturales, las narraciones que en cada tiempo y lugar expresan la inaceptabilidad del mundo. Lo relevante de veras, insisto, es lo utópico, ese núcleo constituyente que pone en entredicho la obra de los sucesivos *establishments*. No existen los mundos felices, los paraísos ni las situaciones *non plus ultra* en la Tierra, huelga repetirlo: de ahí que lo utópico sea una estructura esencial, muy emparentada con el deseo. Si el auténtico deseo se mantiene siempre tal, lo auténticamente utópico siempre está ahí, dado que anhelamos sin freno. La misma forma gramatical de la palabra, la fuerza de ese participio de primera alude a la capacidad de lo utópico para elaborar diagnósticos de la sociedad y para, yendo más allá, formular pronósticos y promover acciones críticas. Es ese maridaje de diagnóstico y pronóstico lo que conforma su esencia, y lo que de paso explica el escaso espíritu utópico de nuestra sociedad, tan subyugada por la tecnocracia y renuente a la reflexión y a la duda. De ahí que suela proclamarse que la utopía pertenece al pasado.

Craso y arrogante error: no puede decirse que salte a la vista, pero así es.

Yo agregaría, además, que lo utópico merece atención porque se relaciona con otros dos rasgos básicos de lo humano que se expresan con sendos verbos: rememorar y anticipar. Los sujetos necesitamos rememorar para vivir porque siempre somos hijos de nuestro pasado, es decir, herederos; y al tiempo necesitamos anticipar los posibles mañanas, el porvenir imaginable. Nuestra existencia requiere conjugar rememoración y anticipación para que la secuencia temporal actúe de manera armónica y complexiva, dado que no sólo somos presente, sino también pasado y futuro —y no sólo los nuestros, sino los de la humanidad entera: cada individuo la recapitula en sí mismo, y en ello estriba la radical igualdad de todos—. Ésa es la razón de que cada prójimo se reconozca en la fisonomía

de los demás, ya que no solamente compartimos un aire de familia, sino que venimos de la misma corriente y nos dirigimos al mismo destino final.

La pérdida de la utopía, característica de nuestra sociedad, muestra una carencia de espíritu crítico, a la postre. Damos por válido y supuesto lo que las propagandas, las modas, el *star system* o los intereses de los grupos económicos difunden: esa vastísima articulación de lo económico que pretende impedir que critiquemos la inaceptabilidad del mundo y concibamos mejoras de lo vigente. La paradoja es que, a pesar de la enorme velocidad que hoy impera, los sistemas sociales tienden a inmovilizarnos en el presente, porque el pasado es presentado como algo superado, y el futuro, como algo al alcance de los dedos. De aquí que sólo parezca existir el ahora y aquí, y por tanto que no haya posible crítica, ya que ésta supone una suerte de bilocación —aquí y allá, ahora y después—, una comparación que nuestras sociedades intentan suprimir a cualquier precio, a fin de que no podamos cotejar lo que pasa con lo que podría o debería ocurrir de manera alternativa. Es así como, a menudo, el *presentismo* nos impide esforzarnos por dejar un mundo habitable a nuestros descendientes.

A lo largo del último siglo, ese eclipse de lo utópico ha coincidido con dos fenómenos de envergadura. Por un lado, las utopías alumbradas por el Renacimiento y la Ilustración fueron tornándose *distopías* a medida que la modernidad iba rebasando su apogeo. Así lo ponen de manifiesto novelas como *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin; *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *1984*, de George Orwell; o *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury. Y también películas como *Metropolis*, de Thea von Harbou y Fritz Lang; *La naranja mecánica*, de Stanley Kubrick; *Blade Runner*, de Ridley Scott; o la saga *Matrix*, de los hermanos Wachowski. Son ejemplos señeros de esa conversión del sueño en pesadilla, de lo que fue crítica del presente y esperanza del porvenir en un futuro esclerosado y totalitario.

Por otro lado, según la posmodernidad llega a su auge va cuajando un fenómeno menos patente: la metamorfosis de lo utópico en *hictopía*, una utopía del ahora y el aquí —de ahí el prefijo latino *hic*— propia de un mundo que renuncia a su horizonte de fines en beneficio de la celebración ufana del presente, de una inmanencia carente de proyectos y alternativas.

Creo, en efecto, que esta época histórica es plenamente hictópica, empleando tu lenguaje. Por eso decía antes que las actuales sociedades tienden a hacernos olvidar la secuencia temporal y a que fijemos la atención en el mero aquí, en el *hic*, en un *presentismo* que busca poner entre paréntesis el pasado y el futuro, aunque sin lograrlo jamás del todo. Comparto por completo tu idea: nuestras sociedades son hictópicas porque intentan por todos los medios evitar que los sujetos establezcamos comparaciones con nuestra secuencia temporal, a fin de que solamente vivamos en el *hic*, en el aquí. De hecho, me atrevo a afirmar que la actual crisis económica, precipitada por el desmadre de las hipotecas y la especulación financiera, también nace en el fondo de esa preeminencia

de la hictopía: los particulares, los bancos, las cajas de ahorro han olvidado el futuro y lo que comporta, y se han enredado en deudas inverosímiles con tal de adquirir coches y casas sin dilación, causantes y víctimas al mismo tiempo de esa utopía del aquí y ahora. Por eso subrayo el carácter crítico de la auténtica utopía, que discierne entre el hoy y el mañana: es justamente esa diferencia la que permite sopesar y decantar criterios. Ahora bien, no hay crítica si todo se centra en el *hic*; sólo incondicional aceptación de lo establecido, negación práctica de que somos seres ineludiblemente históricos y éticos.

Negación práctica e incluso celebración, si se mira bien.

Celebración a pie juntillas de lo que hay, así es. De ahí que no resulte sorprendente que la gente adquiriera hipotecas a cincuenta años, algo que debería suscitar pavor.

Hipotecadas vidas heredables por los hijos.

Y por los nietos, incluso. Todas estos desatinos deberían analizarse con mucha mayor atención en vez de dar alegremente por liquidada nuestra dimensión utópica, tan hondamente arraigada que su desaparición también implicaría la del sentido crítico. Y eso supondría una especie de evolución a la inversa —una involución o regresión—, ya que es precisamente ese espíritu comparativo y discernidor lo que facilita el progreso de la especie. Sin embargo, cuando se prima tan escandalosamente la hictopía en todos sus aspectos —culturales, políticos, económicos—, ese espíritu se esfuma hasta el punto de devenir regresivo. Esta acentuación enfermiza de la nostalgia —del «cualquier tiempo pasado fue mejor»— a costa del deseo y la esperanza es otra forma de negar la utopía, a fin de cuentas.

A lomos de la globalización, Occidente y el planeta entero tienden a primar el logro de metas crasamente económicas en perjuicio del horizonte de fines —éticos, políticos, culturales, medioambientales— que debería guiarlos. ¿Compartes tal diagnóstico?

Por completo, y me remito a lo que dijimos acerca de la sociedad tecnocrática y de la inversión de medios y fines que ha consumado: las finalidades ya no las plantea el ser humano, sino una dinámica tecnológica que ya no es medio sino fin en sí misma. El resultado, tal como sostiene Zygmunt Bauman, es que el puro consumidor sustituye al ciudadano. Un consumidor, cabe añadir, convertido en auténtico protagonista de la hictopía: negador de cualquier tipo de memoria y afirmador de un ahora carente de después y antes.

El protagonista de la utopías modernas era un *pueblo* autoconsciente y activo —el *peuple* de los revolucionarios franceses, el proletariado del marxismo— ideado como consumidor de su historia. Pero la sociedad de agentes *consumadores* se ha

trocado en desagregada muchedumbre de pacientes *consumidores*, incluso en lo tocante a los ideales colectivos.

El vocabulario es muy elocuente a este respecto, porque trasunta lo que ocurre y permite constatar que el consumidor no es ya el consumidor de antaño, sino más bien alguien que resulta consumido por su propia actividad, convertido él mismo en objeto. Se ha producido, en definitiva, una auténtica cosificación del ser humano, que ya no es tanto sujeto como objeto: del consumo, de las modas, de la propaganda, del *star system*. Esto se ve con claridad en los juguetes que la industria diseña para la infancia: los estudios más serios revelan que, por lo general, su enorme proliferación y sofisticación no satisface a los niños.

Y para muestra un botón: hace treinta o cuarenta años, juegos de construcción como Mecano o Lego permitían que los niños armasen múltiples cachivaches a lomos de su fantasía. Hoy, en cambio, sus recientes versiones son finalistas: prescriben qué artefacto cabe montar en exclusiva, sin la posibilidad de rehuir la semántica de la productividad, la guerra o el beneficio que traen consigo. El juego deviene en buena medida dictado, ya no incitación ni aventura. Mera distracción más que diversión genuina, matarratos que lleva injertado el tedio.

Una pedagoga me decía que los juegos clásicos permiten que el niño actúe como sujeto creador de mundos felices. Por ejemplo, cuando los chavales usaban las escobas a modo de caballos, o cuando jugaban al balón atando trapos en un gurrño.

Porque la misma escasez de recursos exigía el concurso de la imaginación activa. Hoy ocurre, sin embargo, que ésta ha sido *externalizada* y mecanizada mediante sofisticados dispositivos, tan rutilantes como inductores de procederes pasivos. Las películas en tres dimensiones y los abrumadores efectos digitales, por ejemplo, tienden a suprimir la creatividad y la sorpresa, y en suma a suplir el quehacer imaginativo —incluso cuando facilitan múltiples rumbos argumentales, como hacen los videojuegos—. Paradójicamente, la plétora de medios resulta en saturación y hastío.

Es lo mismo que sucede con bastantes novelas, que vienen a ser guiones cinematográficos en los que la interpretación pierde el espacio que la hace posible y se reduce a la mínima expresión el contexto. Se trata de una pérdida hartamente empobrecedora y perjudicial, dado que lo utópico resiste cualquier cosificación y no nos queda más remedio, al cabo, que formalizarlo en narraciones precisas. A sabiendas, claro está, de que éstas sólo tienen valor provisional y coyuntural; de que sirven hoy aunque quizá no lo harán mañana; de que acaso habrá que rechazarlas para que lo utópico se mantenga eficaz y vivo, no producto instituido sino dinamismo instituyente. Esta última es una cuestión crucial, porque a lo largo del siglo XX la institucionalización de lo utópico ha

acarreado reacciones totalitarias, como es bien sabido.

Un siglo que se quería utópico y devino distópico: ahí están Auschwitz, Hiroshima, el Gulag soviético, la Revolución cultural maoísta. Las numerosas tragedias desencadenadas, en resumidas cuentas, por ortodoxias y totalitarismos de toda laya.

Todo lo cual tiene mucho que ver con los asuntos que estamos examinando en estas sesiones, sean la religión, el mito, la utopía

o la magia: van tan al fondo del ser humano que manifiestan su esencial ambigüedad y engendran lo mejor y lo peor, por tanto. Porque lo que en él resulta relevante no es sólo lo que es, sino lo que imagina que podría o debería ser. El hecho de que los verbos de todas las gramáticas posean futuros, potenciales, condicionales y subjuntivos siempre ha estimulado mi interés por lo utópico.

Ésas son las posibilidades de *empalabramiento*, de articulación lingüística de la experiencia que George Steiner llama *gramáticas de la esperanza*: de la esperanza y la rebeldía, la crítica y el de sacuerdo.

Y de la disyunción incluso, añadiría yo. El uso de los condicionales es interesantísimo porque pone en juego lo que es y no es, el campo de lo posible, ese claroscuro que es la existencia humana. Es lo que Nietzsche llamaba *perspectivismo*: las cosas son así si las miras desde aquí, pero distintas si la enfocas desde otro punto. Eso es precisamente lo que hace posible la gramática, nada menos. Y eso, en definitiva, lo que se está empobreciendo en nuestra época, señalada por una crisis gramatical que abarca todas las facetas de nuestra condición: todas. Porque todo es gramática en el fondo, si se piensa bien. Y deberíamos recurrir a muchas para vivir saludablemente.

Te propongo que evoques con mayor detalle la atmósfera de la universidad alemana durante los años setenta —sus ritos, procederes y procedimientos—, así como la experiencia que supuso para ti en conjunto.

Lo primero que debo decir es que había una gran diferencia entre los métodos educativos aquí vigentes y los de la universidad alemana que yo viví. Los métodos, los caminos eran muy distintos porque también lo eran las respectivas finalidades, probablemente. La universidad alemana que conocí, sobre todo en Tubinga, era muy completa y exigente, a menudo en exceso; pero si uno aguantaba el ritmo recibía a cambio una magnífica formación. Conviene aclarar, eso sí, que sus dimensiones eran reducidas: Tubinga tenía aproximadamente quince mil alumnos cuando me inscribí en ella, incluyendo todas las facultades —física, medicina, sociología, teología, biología o las diversas filologías, entre otras—. Y también que el cuerpo de docentes era relativamente numeroso, y estaba organizado a partir del llamado *ordinario* —el catedrático de aquí—, una figura a cuyo alrededor giran dos o tres asistentes, aparte de una serie de ayudantes que reciben el nombre de *wissenschaftliche Kräfte*: fuerzas científicas. En conjunto, esa unión de ordinario, asistentes y ayudantes constituye un núcleo de trabajo e investigación que suele poseer gran fuerza y rendir notables frutos. Téngase en cuenta, además, que allí los estudios preparatorios se distinguen nítidamente de los grados; son estos últimos —sobre todo los doctorados— los que otorgan su peculiar y relevante sello a la universidad alemana.

Los grados corresponden a lo que en España llamamos postgrados, entonces.

En efecto. Y es aquí donde la gran diferencia radica. El estudio normal, lo que ellos designan como *studium*, no es sensiblemente distinto a los nuestros de licenciatura —grado a partir de ahora, con la aplicación del plan de Bolonia—. Sí es cierto, con todo, que el número de alumnos por clase es mucho menor que aquí, lo que de por sí implica un plus de calidad ya que la masificación suele ir en detrimento de ella y del mismo vigor del docente. Pero la diferencia esencial estriba en el ámbito de los doctorados, porque los directores de tesis suelen tomarse como algo muy personal su labor; no una tarea marginal, como aquí ocurre a veces, sino muy relevante en su vida intelectual y en su cometido universitario.

Debe tenerse presente, aparte, otro rasgo peculiar de la Universidad de Tubinga, y es que el director de tesis se ocupa de defenderla en persona ante el tribunal, lo que implica

que participa en su elaboración de modo muy directo: es el responsable último de lo que pueda suceder en el acto de defensa, a la postre. Por si fuera poco, el tribunal no está formado por profesores externos a la facultad, sino por miembros ordinarios de su cuerpo docente. Son detalles harto significativos a la hora de entender las diferencias entre la universidad alemana y la nuestra.

Según mi experiencia, una tesis es algo muy serio allí: no sólo porque el doctorando se juega su futuro, sino también porque así mismo lo hace el director al defenderla, de ahí el interés que éste muestra en supervisar todas las fases de investigación y escritura. Yo mismo, por ejemplo, me entrevistaba cada semana con el mío, quien además se reunía cada quince días con todos sus doctorandos —que éramos nueve— para celebrar un seminario de cuatro horas. En él evaluaba nuestros progresos y tutelaba un tema de estudio común, que cambiaba cada seis meses y sobre el que debíamos hacer un trabajo suplementario, el llamado *Referat*. Esa dinámica imponía, como es obvio, un esfuerzo bastante arduo, que en mi caso era mayor dado que debía adaptarme al idioma y a los procedimientos vigentes por mi condición de extranjero. Guardo, de todas formas, un recuerdo magnífico de aquellos años, primero por lo mucho que me enseñaron y aprendí, y luego porque constaté que la labor científica es algo muy exigente que requiere plena dedicación, y no un entretenimiento de horas perdidas. Así me lo mostraron muchos docentes —aunque no todos, ni que decir tiene—.

Entre los docentes que trataste sueles evocar a Ernst Bloch y Hans Blumenberg, dos maestros que dejaron perdurable huella en ti. ¿Qué viste en ellos que te causó impresión tan grata?

A Blumenberg no lo traté durante esa primera etapa en Tubinga, sino en el curso de la segunda que viví años después en Münster. Pero en Tubinga tuve ocasión de asistir a los seminarios que impartía Bloch, que fueron un gran hallazgo porque daba la vuelta a los marxismos que yo había conocido en España. El suyo era, de hecho, un radical replanteamiento de las ideas del primer Marx —el de los escritos de juventud—, una extraordinaria contribución que actuó como auténtico revulsivo para muchos estudiantes, ya que nos hizo entender que palabras como *revolución*, *mesianismo*, *utopía* o *esperanza* podían devenir artefactos verdaderamente explosivos. La de Bloch fue una influencia de enorme interés, no sólo por los seminarios a que asistí sino a raíz de las lecturas —de sus libros y de otros autores— que provocaba. No se olvide que ya por entonces era un señor de más de ochenta años, del todo ciego por demás, cuya labor docente en sí resultaba más testimonial que efectiva debido a las limitaciones que la edad impone —muy fecundas para quienes las enfrentamos, en cualquier caso—.

También tuve ocasión de conocer a otros profesores interesantes como Jürgen Moltmann, un teólogo protestante que ha retomado y proseguido el pensamiento de Bloch. Con Moltmann mantuve bastante trato, incluso en persona ya que era y es muy cordial y accesible, de un temperamento tan acogedor que desmiente la creencia de que los profesores alemanes son personajes engreídos, minidioses que sólo demandan

adoración, acatamiento y servidumbre a quienes los secundan. Guardo muy buen recuerdo de Max Seckler, así mismo, el profesor que me dirigió la tesis. Seckler es alguien muy especial, fuertemente marcado por su experiencia de la segunda guerra mundial: a los dieciséis años fue alistado en el último reemplazo del ejército nazi, y encima tuvo que digerir la muerte de cinco o seis familiares a consecuencia de los combates y los bombardeos. Él es un gran experto en la recepción cristiana de la Ilustración —que en Alemania fue muy notable, tanto en el campo protestante como en el católico—, y aparte de enseñarme muchas cosas me brindó apoyo material durante dos o tres años, gracias a que administraba los fondos de una fundación destinada a ayudar a estudiantes extranjeros.

Conservo, así mismo, muy buen recuerdo de Eberhard Jüngel, uno de los mejores teólogos protestantes del siglo XX, a mi entender, además de excepcional conocedor del pensamiento de Nietzsche y Descartes. Una de las grandes diferencias que encontré entre Alemania y nuestro país es que allí tanto los filósofos como los teólogos conocen muy bien los campos recíprocos: los teólogos poseen una excepcional formación filosófica, y los filósofos, una educación teológica equivalente. Esto no sucede aquí, por desgracia: tanto los teólogos como los filósofos adolecen de un muy notorio déficit en este aspecto, del que se resienten mucho sus especialidades respectivas —y que se manifiesta en los graves prejuicios que los lastran—. Los grandes pensadores alemanes que he conocido, Bloch o Blumenberg entre otros, atesoran un saber teológico de enorme calidad y hondura. Y los teólogos, por su parte, un saber filosófico que ya querrían muchos filósofos profesionales: pienso en Walter Kasper —a quien tuve de profesor y ahora es cardenal—, en Seckler o en el mismo Moltmann.

También tuve la oportunidad de conocer bastante de cerca a Hans Küng, por cierto, aunque no guardo destacable recuerdo de él ni fue decisivo en mi formación. Sus cursos apenas me interesaban, y lo traté bien poco. En seguida reparé en que lo típico y novedoso en Küng era su reflexión en torno al papado, de ahí que asistiera como oyente a un curso sobre la infalibilidad pontificia que impartió el primer semestre que pasé en Tubinga. Al cabo, sin embargo, sus clases no me aportaron gran cosa, y me di cuenta de que como teólogo no posee la categoría de un Jüngel, un Moltmann, un Seckler o incluso un Johann Baptist Metz. Sí creo, en cambio, que Küng es un magnífico divulgador y *manager*, alguien que sabe buscar y obtener dinero en todas partes. Pero nada del otro mundo como teólogo, en cualquier caso.

Ahora me viene a las mientes una anécdota muy significativa: un año después de asistir a sus clases Küng publicó un libro sobre la infalibilidad pontificia, basado en el curso que acabo de mentar. Y todos los días preguntábamos a Walter Kasper —el otro profesor de dogmática que teníamos— qué opinión le merecía esa obra. Kasper era más bien tímido y retraído, muy buena persona, y siempre salía con la excusa de que no estaba en condiciones de hablar de un colega; aunque al final, tras mucho insistirle, nos soltó que la de Küng no era teología alemana, sino romana. A éste no le hizo la menor gracia cuando, casi acto seguido, lo supo de nuestros labios, me da que porque se vio ante un espejo.

Esos que ahora evocas son precisamente los años en que germina la Teología de la Liberación, si no me equivoco. ¿Qué juicio te merece, vista con perspectiva?

Más o menos esos años, sí. La Teología de la Liberación es contemporánea a mi primera estancia en la antigua RFA, alrededor de 1968, y siempre he pensado que juzgarla desde Europa no es hacerle buen servicio. Como cualquier teología y forma de pensamiento, debe ser analizada teniendo presente el contexto que le es propio, latinoamericano en su caso. Debe recordarse que después, además de en Sudamérica, se manifestó con mucha potencia en la India o en Sudáfrica, contra el *apartheid*. En todos los casos, sea como fuere, resulta ineludible tener en cuenta la variedad de contextos, ya que de ellos depende cualquier forma de conocimiento. Y, por otra parte, debe subrayarse que muchos entre quienes la cultivaron estudiaron en Europa y tuvieron maestros de aquí que influyeron patentemente en ellos; la Teología de la Liberación muestra, en este sentido, ciertos vínculos con teólogos como Rahner, Metz, Chenu, Semmelroth o Congar.

Lo primordial, con todo, no son tales vínculos, sino el esfuerzo que ese movimiento hace por contextualizar lo cristiano en las sociedades latinoamericanas, como antes se había hecho con el cristianismo en Europa. Exitosa o fracasada, esa labor de contextualización se ha dado en todas las épocas y lugares, y consiste en adaptar ideas procedentes de Grecia, Roma o Israel a situaciones distintas. Eso es lo auténticamente significativo en todos los campos, sean teológicos, filosóficos o antropológicos: el esfuerzo de contextualización que se lleva a cabo. Los textos sólo lo son en determinados contextos, de modo que juzgar la Teología de la Liberación latinoamericana desde Europa equivale a banalizarla: en la medida en que no compartimos su contexto, carecemos de suficiente empatía para efectuar un ejercicio crítico, una hermenéutica que haga justicia a sus afanes. Lo que sí afirmaría es que los teólogos de la liberación intentaron lograr sus objetivos partiendo de una propuesta netamente cristiana.

¿Crees, entonces, que significó un retorno a las raíces del cristianismo, y que eso explica la favorable acogida que encontró en la izquierda europea?

En esos años, en medios cristianos, corrió mucho la idea del *ad fontes*, de la vuelta a las fuentes del cristianismo. Aunque yo creo que eso es imposible. Tales intentos de retorno no me producen ninguna simpatía especial, por la sencilla razón de que no son viables. Lo que sí es viable es el esfuerzo de contextualización, del que hace un instante hablaba. Pero la vuelta atrás, por más que suene bonita y enardezca a ciertas personas, es rigurosamente imposible. A este propósito suelo citar una idea de Kierkegaard, sacada de uno de sus sermones; pueden darse dos situaciones, sostiene: o bien Cristo es nuestro contemporáneo, o bien nosotros somos contemporáneos de Cristo. ¿Con cuál nos quedamos? Kierkegaard asume la primera, es evidente: Cristo es nuestro contemporáneo.

Cabe añadir que los orígenes ejercen una formidable atracción sobre los sujetos, como se manifiesta en la obra de Mircea Eliade, sin ir más lejos. Tiende a creerse, de forma ciertamente abusiva, que en ellos reside la plenitud y perfección absolutas, un tiempo

antes del tiempo caracterizado por la completa ausencia de conflictos. Ocurre, sin embargo, que esta idea no es posible llevarla a la práctica, y además que no da razón de que el ser humano está por fuerza viviendo en un ahora y aquí, de acuerdo con lo que llamo su *condición adverbial*: somos hombre o mujer; es hoy y no mañana ni ayer; estamos acá y no allá. Nuestra contingencia nace, precisamente, de que somos seres históricos, y de ello se deduce que un retorno al cristianismo primitivo no resulta en modo alguno factible. El hoy en que estamos posee las mismas ambigüedades que el ayer de los primeros cristianos, es menester no olvidarlo. Ni tampoco que el cristianismo primitivo —lo cristiano primitivo, por mejor decir— no es mejor ni peor que lo cristiano actual, desde el punto de vista cualitativo. Ésta es una idea que habría que precisar con mucha mayor minucia, pues es capital a la hora de encontrar un lugar entre el pensamiento reaccionario y un progresismo falso.

¿No es cierto acaso que la Teología de la Liberación intentó contextualizar y adaptar el mensaje evangélico a las flagrantes injusticias y desigualdades que Latinoamérica sufre? ¿Y no sería social y políticamente valioso tan palpable esfuerzo, una de las más lúcidas y valientes vindicaciones actuales del prístino cristianismo? Estoy pensando, a modo de ilustrativa anécdota, en la célebre reprimenda que Juan Pablo II, recién apeado del avión, propinó a Ernesto Cardenal sobre la misma pista del aeropuerto de Managua.

Al hablar de la Teología de la Liberación debe distinguirse entre unos autores y otros, tal como sucede con todos los movimientos religiosos y políticos, sobre todo cuando se manejan etiquetas tan genéricas. En ella destacan, por ejemplo, autores de enorme relieve como Jon Sobrino o Gustavo Gutiérrez, un gran experto en el pensamiento de Bartolomé de las Casas. Se trata, sea como fuere, de un movimiento en el que confluyen muchas biografías y tendencias. Entre otros asuntos, se ha discutido mucho si constituye una teología muy latina, por así decirlo. Yo no la conozco como lo haría un especialista, pero constato que en ella se da un acento marcadamente indigenista, caracterizado por el intento de recobrar las culturas y modos de vida aborígenes, pisoteados por la colonia y la conquista. Y percibo también que esa teología conforma, en conjunto, una aplicación de cierto marxismo. Los debates no aclaran demasiado este aspecto, por lo que sé, y sin embargo puede afirmarse que los teólogos de la liberación configuran una vehiculación mesiánica de lo cristiano ante la situación de enorme, de terrible injusticia que aqueja a la mayoría de los países del sur de América. Una propuesta que inevitablemente debe articularse con el concurso de un pensamiento filosófico, como sucede con toda teología, antigua o moderna.

¿Quiénes son, a tu entender, los principales exponentes de esa articulación mesiánica de lo cristiano?

Pere Casaldàliga en Brasil y Vicenç Ferrer en la India son dos ejemplos muy claros. Y

también Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, claro. Boff, en concreto, tiene unas raíces más ecológicas porque perteneció al franciscanismo, un movimiento que desde el siglo xiii se interesa por el retorno a la naturaleza, y que en la Edad Media es el redescubridor del mito del buen salvaje. Algunos franciscanos que van a América, por ejemplo Bernardino de Sahagún o los de la provincia de San Gabriel de Extremadura —a quienes Cortés mandó a México en 1519— son los primeros partidarios del primitivismo antropológico y descubren en los aborígenes americanos, en concreto en los aztecas, la encarnación del mito del buen salvaje al que hace un instante aludía.

Sea como fuere, las personas tendemos a emplear grandes palabras con tal de simplificar: en realidad, hablar de Teología de la Liberación supone hacerlo de un amplísimo abanico de individuos, situaciones y tendencias, cuyo denominador común es interpretar lo cristiano como un *llamado* —así se expresan ellos— a la libertad en la justicia. Todos ellos articulan semejante empeño como está en su mano, y por eso mismo entran en conflicto con los establecimientos de turno.

Y se enfrentan de modo muy crudo, ante todo y concretamente, con el teólogo Joseph Ratzinger, que durante veinte años largos —entre 1981 y su acceso al Papado— fue prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la versión moderna de la Inquisición o Santo Oficio. Estuviste a punto de coincidir con él en Tubinga, según tengo entendido.

Así es. No llegué a ser alumno de Ratzinger porque se marchó a la Universidad de Ratisbona un semestre antes de que yo llegara a Tubinga. Aunque este hombre ha sufrido una evolución que algunos califican de curiosa, su pensamiento tiene raíces platónicas y neoplatónicas. De ahí que su respuesta a la Teología de la Liberación tuviese que ser represiva, dado que lo propio de cualquier forma de platonismo, neoplatonismo u orfismo —ese magma de corrientes que tanto influyó en el cristianismo primitivo— es su aversión a la historia y, por tanto, a los cambiantes parámetros culturales en que se desarrolla la existencia humana. En la reflexión teológica de Ratzinger se advierte una tentativa de afirmación de una interioridad carente de exterioridad, algo imposible prácticamente hablando y además bárbaro por completo, a mi modo de ver las cosas.

A esas razones cabe atribuir, en parte, la falta de incidencia de lo cristiano en el mundo actual: el cristianismo no propone mediaciones válidas —necesariamente históricas, como acabo de explicar—. Incluso a la hora de concebir el más allá de la historia —entiéndase en términos teístas o ateístas— se precisan términos históricos que los sentidos humanos, que son nuestras mediaciones esenciales, sean capaces de articular desde cada sucesiva actualidad. Yo diría, en resumen, que la teología de Ratzinger adolece de una deficiente antropología, es decir, de una a todas luces insuficiente concepción del ser humano.

De nuevo se echa de ver una honda divergencia entre las metafísicas y teologías dogmáticas, por un lado, y la antropología filosófica que cultivas, mucho más consciente de la finitud, contingencia y ambigüedad humanas —y relativizadora,

en suma—. El actual Papa, en concreto, ha dedicado una de sus encíclicas a condenar lo que llama *dictadura del relativismo* en el Occidente posmoderno, un espíritu del tiempo cuya inspiración achaca a pensadores como Nietzsche, Adorno y Horkheimer; entre otros. ¿Por qué se preocupa tanto Ratzinger al respecto?

Justamente debido a que no acepta que somos seres históricos, y por tanto sumergidos sin remedio en la ambigüedad, que es la mayor de las aberraciones para una mente metafísica como la suya. Podría establecerse un paralelismo, de hecho, entre lo que Ratzinger y Mircea Eliade declaran, dado que ambos profesan similar concepción de lo humano, en el fondo.

Una concepción palmariamente dogmática, casi del todo ajena a la antropología que vindicas.

Así es. El dogmatismo cunde cuando no se admite que el humano es un ser extraño en el que conviven dos principios incompatibles *a priori*, llámense cuerpo y alma o espíritu y carne. Dos principios que necesitan mediaciones históricas y tangibles para entablar comunicación. Si no se acepta ese sencillo dato se cae por fuerza en la contradicción que también puso de manifiesto Pascal, como ya he mentado alguna otra vez: el ser humano no es ángel ni bestia, y quien hace el ángel hace la bestia. Esta idea, de suma importancia, implica desmentir el *tertium non datur* de procedencia aristotélica. Sí que se da el *tertium*, y el *quartum*, y el *quintum*...

En nuestro concreto existir —contingente, histórico y ambiguo— se da el principio de contradicción, por consiguiente.

Por supuesto. Sucede, no obstante, que los sujetos siempre nos movemos en niveles distintos y en incontables tesituras caracterizadas por la duda o la suspensión de juicio, el sí pero no o el aún, el todavía no o el sí aunque poco a poco. Vicisitudes en que buscamos salidas cuando no siempre las hay, con frecuencia inciertas y ambiguas. Pero eso es algo que el pensamiento metafísico no asume, dado que pretende disponer de la solución al problema antes de plantearlo como es debido. De acuerdo con el esquema antropológico que profeso, en cambio, el nuestro es un ser caracterizado por el binomio pregunta-respuesta: alguien al que preguntan y responde. La pregunta, el problema y la situación preceden a la respuesta por necesidad; y ésta, a su vez, se formula en el marco de un contexto histórico y por ello mismo variable, jamás enteramente formalizado *a priori* ni del todo, ya que en él intervienen imponderables que nos obligan a responder, a menudo contra o al margen de los grandes principios.

Deseo hacer constar, dicho sea de paso, que no soy contrario a los grandes principios, aunque sea consciente de que las respuestas humanas —sobre todo en lo que atañe a las cuestiones cruciales— deben encontrarse más allá de ellos. Justo eso es lo que hace el sabio: el individuo que, en la incorrección, responde correctamente. Hace unos días me

referí a esa paradoja que se da entre la obediencia correcta y la incorrecta, la desobediencia incorrecta y la correcta: parece un juego de palabras pero no lo es en modo alguno. Basta observar el siglo XX y lo que llevamos del XXI para percibirlo.

Pasaste buena parte de los años setenta en la República Federal de Alemania (RFA), una época efervescente en casi todos los planos: políticos, sociales, culturales y religiosos. ¿Qué recuerdo guardas de ella?

Mayo del 68 no tuvo excesiva repercusión en Alemania, aunque sí era perceptible que el cambio se avecinaba: la Primavera de Praga, los acontecimientos de Hungría, los ecos de Francia. Era un tiempo de notable ebullición, no sólo en el campo social general, sino también en el del pensamiento: Sartre, Bloch, Marcuse, Adorno o Horkheimer vivían aún, entre otros pensadores relevantes. En la RFA ejercieron gran influencia los refugiados de Polonia y Checoslovaquia, esos que llamaban representantes del *marxismo cálido*. Fue un momento que Jacob Taubes ha definido como escatológico, porque era como si el reino de Dios —tal como lo entendía Bloch— estuviera a tiro de piedra: se palpaba un sentimiento de esperanza y optimismo, de que todo iba a cambiar y el futuro estaba abierto, grávido de posibilidades. Y eso se notaba en todos los ámbitos de la vida, también en la cotidianidad. Fue además, por cierto, una época de grandes teólogos.

Al poco, hacia 1972 o 1973, surgió la primera crisis del petróleo y, con ella, bastantes nubes en el horizonte. De pronto aquel panorama escatológico y esperanzado, juvenil y optimista, empezó a ser reemplazado por un pensamiento de signo apocalíptico: la euforia pareció infundada e irrealizable, y se impuso cierto fatalismo, la convicción de que era posible la destrucción irreparable y completa. Recuerdo que por entonces Eugenio Trías publicó un ensayo titulado *La nada es posible*, en que se hacía eco de ese cambio radical de tesitura. De hecho, fue el horizonte vital el que en pocos años se transformó, del ilimitado optimismo al pesimismo y la depresión inducidos por la carrera atómica, entre otros factores.

En el plano personal fueron años de constante estudio, al que te dedicaste con tal tesón que dejó al parecer sus secuelas.

Elaborar una tesis es un empeño arduo en Alemania, ya lo he contado, una empresa muy compleja y hasta arriesgada desde el punto de vista físico y mental: dos compañeros míos acabaron en un frenopático, sin ir más lejos. Además del trabajo excesivo la calidad de la alimentación dejaba bastante que desear, y acabé sufriendo problemas de salud no propiamente graves aunque sí muy insidiosos, que se manifestaron en forma de agorafobia y frecuentes vértigos y mareos que estuvieron a punto de hacerme dejar la tesis. Al final, con todo, me convencí de que debía proseguir aun al precio de que algo indeseable me ocurriera —en ese caso ya me recogerían, pensé—. Y así lo hice, aunque ese terrible malestar duró hasta los años ochenta.

Quince años, nada menos.

En efecto, lo pasé de veras mal.

Y no disponías de adecuada medicación para paliarlo.

Lo que en todos esos años no hubo fue un diagnóstico claro. Hasta que el médico que me llevaba halló una aparente solución y me dijo con toda claridad, dice: «No sé lo que ha tenido, sólo que ahora no lo padece, aunque podría reaparecer el día de mañana».

¿No barajabais conjetura alguna al respecto?

Nada claro ni concreto. No creo que se tratase de una dolencia de origen familiar, pero sí que la combinación de mala alimentación, demasiada responsabilidad, falta de sueño y trabajo excesivo había provocado una especie de desequilibrio interior, como suele ocurrir con la mayoría de las dolencias. Aunque nunca lo supe a ciencia cierta, dado que no dispuse de un diagnóstico firme. Menos mal que acabó pasando y hace ya bastantes años que me encuentro bien y mi estado físico es bueno.

Residiste en Alemania durante tres periodos sucesivos que abarcaron una década larga, primero en Tubinga, luego en Münster y por fin en Múnich, entreverados por estancias en Barcelona. Tenías un pie dentro y otro fuera del país, una situación que te permitió aquilatar sucesos muy relevantes con suficiente perspectiva: el atentado contra Carrero Blanco, las postreras boqueadas de Franco y la Dictadura, los primeros ensayos de la Transición. ¿Cómo recuerdas todo aquello?

Durante los años iniciales en Tubinga, hasta 1975, estuve sumergido hasta las cejas en la tesis, pero aun así me enteraba de lo que aquí ocurría porque compraba cada día *Le Monde*, era una de las primeras cosas que por las mañanas hacía. Eso me facilitaba un conocimiento *grosso modo*, que completaba escuchando una emisora en español que dependía de la radio bávara, se dirigía a los trabajadores de nuestro país y daba noticias bien fundadas y alejadas del punto de vista del Régimen. Sentía, de todas maneras, gran desazón por lo que aquí pudiera pasar, un considerable miedo a que 1936 se repitiese. Éste era el temor general de los pocos españoles que a la sazón residíamos en Tubinga, un asunto del que solíamos hablar entre nosotros. Se echaba de ver que la tiranía de Franco estaba llegando a su fin, pero entre una cosa y otra duró hasta 1975, nada menos.

Murió en la cama en loor de los suyos.

Así es. Estábamos convencidos de que no se desharían fácilmente los intereses que

tantísimas personas compartían con el Régimen, y eso nos infundía considerable inquietud por lo que podría acabar pasando. Yo abrigaba profundas dudas sobre el futuro del país, en particular.

Imagino que durante aquella década larga te relacionaste ante todo con el monasterio.

Con el monasterio, sí, pero también con algunos amigos. La verdad es que lo que entonces me interesaba por encima de todo era sacar adelante la tesis.

Propósito que lograste en 1972, al final de tu estancia en Tubinga.

Exacto. Presenté la tesis a fines de 1972 y la defensa tuvo lugar en febrero de 1973; un acto al que no asistí, tal como es preceptivo en esa universidad. Fue entonces cuando volví y permanecí aquí hasta 1979, año en que viajé a Münster para iniciar mi segunda estancia en Alemania, que se prolongó hasta 1982. De modo que pasé buena parte de la década de los setenta en Montserrat, sin cultivar apenas contactos porque los había perdido durante los años en Tubinga —y porque no soy demasiado dado a hacerlo, hablando en plata—. Fue una época de ingente trabajo.

¿Un poco solitaria, tal vez?

Muy solitaria, sí. Estudiaba y escribía muchísimo, ocho o nueve horas diarias. Fue en ese periodo intermedio entre Tubinga y Münster, de hecho, cuando me puse a trabajar en mi libro *Religión y mundo moderno* (1984), que de alguna manera recoge mi experiencia alemana y fue, diría, la primera publicación de cierta enjundia que hice. La tesis doctoral acerca de Mircea Eliade que había elaborado antes de dicho libro también tuvo su peso para mí, desde luego, dado que con ella descubrí el método, el camino que caracterizaría mi antropología luego: la relación entre *mythos* y *logos*, por ejemplo, y así mismo la convicción de que oscilamos siempre entre continuidad y discontinuidad, dos situaciones coimplicadas. Es más: descubrí el concepto mismo de *coimplicación* —o me apropié de él, no sabría precisarlo—, muy útil y expresivo para entender la condición humana. Ésas y otras reflexiones dieron pie a lo que he pensado y escrito hasta hoy mismo.

Ya en su primera versión catalana, *Religión y mundo moderno* es fruto de tu gradual transición hacia una teología de marcado sesgo antropológico, palpablemente alejada de toda metafísica dogmática.

Es, digamos, el libro que me sirve para dar ese paso aprovechando lo mucho que había aprendido, presenciado y asimilado en el curso de mi primera etapa alemana. Apareció en 1984, diez años después de la tesis, y para mí marcó un antes y un después, una

auténtica inflexión en mi trayectoria, hasta el punto de que todo lo que hasta ahora he hecho guarda cierta continuidad con los asuntos que esboza. Sea como fuere, esos seis años que pasé en el monasterio entre Tubinga y Münster fueron harto laboriosos. Apenas si tenía pública presencia en este país, algo que no me interesaba demasiado a decir verdad, entre otras cosas porque me encontraba bastante mal de salud y seguía sintiendo mareos, una dolencia que apenas puede calibrarse si no se ha sufrido. Imagina cómo me sentiría que suponía un serio problema el simple trasladarme de Montserrat a Barcelona. Fueron años difíciles, como también lo fue la decisión de regresar en 1979 a suelo alemán.

¿Además de las influencias intelectuales de cuño germánico, que ya has glosado, también las recibiste de pensadores catalanes y españoles, acaso? ¿Qué atmósfera cultural respiraste durante esos años en que ingresaste en la edad mediana?

Ya había leído bastantes cosas de Unamuno y menos de Ortega, por ejemplo *La rebelión de las masas*. Y por entonces leí la *Historia de la filosofía*, de Julián Marías, publicada en la *Revista de Occidente*, así como algunos textos de Eugenio Trías y de Ferrater Mora. De todas maneras, lo que leí verdaderamente a fondo fueron los clásicos de la antropología, con Max Weber a la cabeza: los tres volúmenes de su *Sociología de la religión, Economía y sociedad, La ética protestante y el espíritu del capitalismo* —éste tres veces, si la memoria no me falla—. También leí a Ernst Troeltsch; a Durkheim; a algunos antropólogos británicos del XIX, como Marett o Tylor; buena parte de *La rama dorada*, de James Frazer; bastante a Marcel Mauss, cuyos más destacados artículos de antropología y sociología acababa de publicar Lévi-Strauss, con una introducción de campanillas; la obra completa, poco extensa, de Maurice Halbwachs. Fueron años en que adquirí cierto dominio de los clásicos de mi disciplina.

Pero no sólo, también de las ciencias sociales y de la filosofía.

Desde luego. Por entonces también estudié *Los grados de lo orgánico*, de Helmuth Plessner; *La construcción social de la realidad*, de Peter Berger y Thomas Luckmann; y así mismo a Arnold Gehlen, entre otros. Fue una época de gran provecho, en definitiva, en la que llené una cantidad enorme de fichas... Claro que eso no sirve de gran cosa después, sólo resulta de veras útil lo que permanece vivo en uno tras haberlo olvidado todo, como creo que decía Unamuno. Tanto trabajaba que apenas disponía de tiempo para dedicarlo a las relaciones públicas y al contacto con las capillitas intelectuales del país.

Quienes te conocemos podemos atestiguar que no eres dado a figurar ni contemporizar, y en absoluto al chalaneo. Y que más bien prefieres cultivar relaciones por razones de afinidad, sea intelectual o afectiva.

Me gusta el trabajo que hago y los amigos que tengo, y a la vez me disgusta exponerme en televisiones, mesas redondas y otros foros. Si tiene que hacerse, se hace, pero siempre he creído que el buen trabajo es el que se lleva a cabo porque uno lo disfruta, y no con vistas a la recepción que pueda cosechar. Una de las peores cosas que pueden pasarle a una persona es escribir o hablar en función de lo que los demás esperan. La galería y la vanidad son a menudo espejismos; la libertad es lo auténticamente valioso.

Buena parte de los asuntos que hemos venido tratando —el mito, el ritual, el lenguaje y la semiosis, la representación— conflu-yen en el común territorio de la narración, o al menos guardan intimidad con ella. La consciencia sobre el crucial papel que el contar ejerce en el conocer y el vivir se ha extendido notoriamente durante las últimas décadas, sobre todo gracias a la hermenéutica y al conjunto de las *ciencias del espíritu*. ¿Qué presencia y función le asignas en tu antropología?

Para empezar hay que subrayar que el ser humano es fruto de la narración. Que se forma y desarrolla como tal en ella, y que su existencia discurre en un medio narrativo. El relato ejerce una insustituible función porque sin él no pueden expresarse las experiencias fundamentales del vivir y el morir, y por tanto no hay posible humanidad. Para los sujetos, en cuanto humanos, sólo existe lo que somos capaces de expresar, aludir e insinuar: de *empalabrar* implícita o explícitamente, en suma, ya que nuestra existencia es inviable sin configuración y expresividad, sin lo que suelo llamar *empalabramiento* desde hace bastantes años. Como Bloch sostenía, los individuos precisamos narraciones, colocar nuestra vida en relatos dotados de una trama argumental. Desde la cuna hasta la tumba, todo el discurrir de vicisitudes —emociones y sentimientos, dichas y desdichas, encuentros y desencuentros— en que consiste el vivir está tramado mediante cuentos. Y ello hasta el punto de que las tramas argumentales, hablando con rigor, no son aspectos colaterales o marginales suyos, sino su misma sustancia.

La sustancia no ya de una mera *existencia* biológica, sino de una *vida* entendida como cabal experiencia en la cultura y la historia, y que por tanto desborda con creces lo naturalmente dado. El vivir es contingencia, indeterminación, decisión y albur, y no debe ser confundida con el craso existir, que es pura necesidad, determinación e instinto. De ahí que tramemos mediante relatos las mil trayectorias posibles de nuestra experiencia.

En efecto. Y las tramas argumentales de esas narraciones que son nuestras vidas, por otro lado, no hacen sino expresar la ambigüedad, que es nuestra seña distintiva, como tantas veces he dicho. Lo que de hecho ocurre no es sólo que nos expresemos mediante relatos, sino que ellos configuran nuestra presencia en el mundo. La importancia de lo narrativo, entonces, no puede separarse de la que poseen las argumentaciones y los argumentos, que están como soldados en nuestras vidas. Ello equivale a afirmar que

también lo están las dimensiones lógicas o argumentativas y las míticas o argumentales, por expresarlo con distintas palabras. De ahí que sin cesar aluda a la *constitución logomítica* que como especie nos es propia: no cabe separar lo lógico de lo mítico, lo explicativo de lo narrativo, lo conceptual de lo imaginario. Lo que de hecho sucede es que todos esos aspectos tienen su doble o contraparte: lo lógico en lo narrativo e imaginativo; y éste en lo racional.

Una vez más asoma la noción de *coimplicación*, básica en tu pensamiento.

Por ello recorro a menudo a dos conceptos, *lo romántico* y *lo ilustrado*, que manejo como si se tratara de tipos ideales, a lo Max Weber. Resulta obvio que los vocablos «Romanticismo» e «Ilustración» designan dos periodos de la historia de Occidente; pero lo más relevante, a mi juicio, es entenderlos como expresiones circunstanciadas de esas dos vertientes coimplicadas que acabo de mencionar. Lo ilustrado, que es en esencia lógico y argumentativo, debe por fuerza complementarse con lo romántico, que es imaginativo, alusivo, narrativo e insinuador: ésa es la coincidencia de opuestos, la *coincidentia oppositorum* de que hablaban los clásicos. El acto de explicar implica al tiempo narrar, y a la inversa: hay siempre una lógica implícita —e incluso explícita— que subyace a lo mítico, y una mítica que subyace a lo lógico. Esa coimplicación puede expresarse de muchas maneras, ya que en ella estriba la grandeza del *anthropos*, su excelencia y radical diferencia respecto a las demás criaturas.

Por otra parte, conviene tener presente que cada época tiende a primar uno de los dos aspectos. Si la Ilustración del xviii había exaltado lo conceptual, lo ideal y lo unívoco, el Romanticismo del xix hizo lo propio con lo narrativo, lo imaginativo e incluso lo nocturno. Y sin embargo, sea como fuere, ambas facetas están siempre presentes en la vida y la historia —lo creamos o no, lo sepamos o no— dado que no somos absolutamente lógicos ni absolutamente míticos, tampoco. La perversión precisamente consiste en pretender que sólo uno de esos aspectos se imponga por completo, como de hecho ocurre con los discursos de carácter imperialista, ya sean preponderantemente lógicos o míticos, explicativos o narrativos. Ése es el más seguro camino hacia el totalitarismo, y por eso la reciente historia de Occidente muestra situaciones catastróficas: a veces por exacerbar lo mítico, como en el caso del nacionalsocialismo; a veces por exacerbar lo lógico y lo histórico, como en el de la Unión Soviética. Una vez más, la premisa de la coimplicación muestra su relevancia desde el punto de vista antropológico.

La *consciencia narrativa* habría sido inviable hace décadas, antes de que la posmodernidad alumbrase nuevas corrientes y voces. Pienso en movimientos como el Formalismo Ruso o los consiguientes estructuralismos, y en autores como Roland Barthes, Jean-François Lyotard, Arthur Danto, Umberto Eco, Wayne Booth, Northrop Frye, Hayden White o —sobre todo— Paul Ricoeur, cuya imponente renovación de la tradición hermenéutica se plasma en *Tiempo y narración*, un clásico indiscutible. Son sobre todo los hermeneutas, con Ricoeur a

la cabeza, quienes más y mejor resaltan esa capital función que el relato ejerce en la vida y la historia. Un modo de conocimiento que es lógico y mítico a una, y que ya no es concebido como simple discurso elaborado *a posteriori*, tras la producción de la efectiva realidad, sino como un tejerse incesante de ésta, antes, durante y después de que se sustancie en forma de experiencia y hecho.

La posmodernidad es una reacción contra lo que cabe llamar *pos-ilustración*, y supone la irrupción de un cierta romantización de la existencia, una acentuación de lo lúdico, lo fragmentario y lo festivo frente a la masividad del pensamiento ilustrado y postilustrado, muy proclive a las estructuras unívocas, unilaterales y compactas. El término *posmodernidad* resulta bastante confuso, y sin embargo puede ser significativo y útil para aludir a algo muy difícil de concretar, ese carácter de cajón de sastre, de gran almacén heterogéneo —en el que se recogen todas las facetas y estilos, como ocurre en la arquitectura— que tiene nuestro tiempo. La denominada arquitectura posmoderna es una miscelánea de citas reunidas en un solo edificio, y éste es el rasgo más propio de nuestra época.

Sea como fuere, la posmodernidad otorga gran peso a la narración, algo que merece un par de acotaciones. Pongamos el ejemplo de Lyotard, al que ahora te referías. Su diagnóstico sobre el final

o caída de los grandes relatos pone sobre el tapete un precedente antropológico primordial para entender la posmodernidad y la condición humana misma, y es que ésta consta de una vertiente móvil y de otra inmóvil. Ambas se hallan cómplicadas e interactúan en cada época histórica, en cada trayecto biográfico incluso: la inmovilidad, conformada por las distintas herencias que arrastramos del nacimiento a la muerte, está chocando sin cesar con la movilidad. Y ello hasta el punto de que cada sujeto es el resultado de tal colisión.

A fin de ilustrarlo, consideremos los textos, la dinámica de su recepción y lectura. Su inmovilidad choca con la movilidad de los lectores, actuantes en sus respectivas circunstancias vitales. Esa colisión entre algo que permanece constante y algo variable y fluido —y necesitado de contextualización, por tanto— da una idea de la complejidad y grandeza de nuestra condición. Lo mismo ocurre con los libros de cabecera. ¿Qué son, en realidad? Textos inmóviles que, de acuerdo con su trayecto vital, lee y relea alguien móvil. Yo mismo, pongamos por caso, leo y releo los *Pensamientos* de Pascal, un ejercicio que llevo más de un cuarto de siglo haciendo: sus reflexiones están ahí, quietas; y yo en cambio —en cuanto lector y creador del texto— voy cambiando según lo leo, progresando en el sentido latino original de *progredior*, que significa avanzar. Es este choque entre la estabilidad del texto y la inestabilidad del lector lo que produce la narración auténtica: algo que es vivido, que está viviéndose —en forma de gerundio—; algo que aquí y ahora desencadena efectos y afectos que no se dieron diez años atrás, en mi lectura anterior de las mismas palabras. Y que seguramente no se darán si dentro de otros diez vuelvo a ellas. Considero esencial que el ser humano mantenga ciertas constancias, pero sin olvidar que éstas lo son en cuanto recibidas en cambiantes

situaciones y contextos. ¿Qué es un *clásico*, sin ir más lejos? Un autor u obra cuyas interpretaciones y valoraciones no ha agotado ningún presente. Lo que el clásico revela es esa coimplicación de estabilidad y movilidad, precisamente. En ello estriba mi crítica a Lyotard: no estamos al final de los grandes relatos, como hace décadas sostenía, sino viviendo otras lecturas y perspectivas.

Y sin embargo, Lyotard parece haber atinado al diagnosticar la quiebra de los grandes relatos de la modernidad, por un lado debida a la erosión que en Occidente han sufrido las religiones instituidas, y por otro a la de los mitos laicos —Razón, Progreso, Democracia o Revolución— con que la Ilustración destronó en parte los viejos. Erradas o no, tales narrativas pasaban por ser cartografías capaces de guiar la existencia. De todo ello se desprende, entonces, una ineludible pregunta: partiendo de la premisa de que hemos de vivir siempre *en* —y no sólo *con*— relatos, ¿cuáles han suplido a los que han periclitado o sido arrumbados? ¿Cuáles y cómo son, en suma, los propios de nuestro tiempo?

Antes de contestar es preciso reparar en que estamos viviendo una crisis de la razón y la historia. No aludo a ellas en su acepción genérica, sino a la *razón histórica* y a la *historia histórica*, que son las que se formulan a partir del siglo XVIII. Y sin embargo, sea como fuere, el ser humano sigue siendo histórico y más o menos razonable, porque lo que de hecho ha entrado en crisis es, en primer lugar, la razón de procedencia ilustrada o postilustrada, basada en la idea del progreso y el éxito, de lo económico como lenguaje de los lenguajes, capaz de suplir a todos los demás; y después, la historia en sentido decimonónico, entendida como construcción documental que pretende alcanzar objetivamente el pasado tal como en efecto fue.

Quiero decir que no existe razón universal alguna, tal como quería Hegel, y que la razón es histórica siempre: encarnada en personas, en vidas, en trayectos biográficos específicos —y aquí la palabra «encarnación» resulta harto significativa—. No es posible una razón universal ya que eso —parafraseando al mismo Hegel— implicaría haber alcanzado el final de la historia, ese momento en que la dialéctica histórica presuntamente devendría la dialéctica del concepto, cuando una y otra se cubrirían del todo. Salta a la vista que ése es un sueño que se desvanece a matacaballo, como delata la época que vivimos. ¿Cuáles son, entonces, los relatos que expresan la movilidad del presente?, cabe preguntar. Y responder a continuación: las variables articulaciones de los sempiternos temas y motivos coextensivos a nuestra condición: Edipo, Prometeo, Ícaro, Antígona, Ulises.

Los esenciales arquetipos que cifran y expresan la condición humana.

Eso es: las constantes que en cada sucesivo presente se rearticulan, contextualizan y adquieren nueva encarnación y fisonomía. Conviene no olvidar que tales arquetipos integran un repertorio tan limitado como lo es nuestro ser, y que no nos queda más

remedio que ir actualizándolos desde cada aquí y ahora. Siempre nos tienta la ilusión de haberlos superado, y sin embargo eso es de todo punto imposible: solamente los revestimos de encarnaciones nuevas, de hecho.

Esto lo sostengo, por supuesto, teniendo muy presente que en ciencias humanas no hay definitivas verdades, sólo opiniones y perspectivas. Y, por tanto, que mi reflexión tan sólo expresa una de ellas, ya que no está a mi alcance ofrecer perspectiva omniabarcante alguna, lo cual sería una *contradictio in terminis*. Lo que estoy proponiendo es *mi* perspectiva, ésta en concreto: que el ser humano es un heredero que a lo largo de su trayecto biográfico, para bien y para mal, actualiza lo que recibe. La actual cinematografía —y en concreto la ciencia ficción—, lo ilustra con elocuencia, como pone de manifiesto Joseph Campbell en *El poder del mito*, el largo diálogo que mantuvo con Bill Moyers. Campbell insiste en que el cine recontextualiza y rearticula los temas míticos sempiternos, ya que éstos expresan nuestros anhelos e incertidumbres, límites y sueños. Somos seres soñadores, también cuando soñamos despiertos los deseos que se nos escapan, sostenía Ernst Bloch, quien añadía que cualquier realidad auténtica es precedida por un sueño. Es hartamente revelador que eso lo sostuviera un pensador marxista como él, muy consciente de que lo que mueve a la humanidad es la articulación narrativa de su imaginación, en efecto.

Con su proverbial elocuencia, Ortega y Gasset alude a esa urdimbre narrativa — las más de las veces oculta— sobre la que se teje y desteje la trama del vivir: «El hombre es novelista de sí mismo, sea original o plaguario».

El origen y la evolución de la novela —de la gran novela del XIX, ante todo— coinciden con la época en que se desvanecen muchos sueños políticos y religiosos, a la par que se afirma la importancia del individuo. ¿Qué es, entonces, la novela? La narrativa en que se expresa el sujeto moderno. Pero no ya un sujeto colectivo, un «nosotros» como el de la Edad Media o la primera modernidad, sino un «yo» creador de sí mismo. Ahí reside el gran valor de este género en los siglos XIX y XX.

Un sujeto nada abstracto ni quimérico, sino de carne, hueso y aliento.

Eso es: un sujeto encarnado, activo y pasivo al tiempo, que se enfrenta al anonimato, las masas, la industrialización, la burocracia, todos estos fenómenos propios de los tiempos modernos. Un sujeto individual que no se limita a matematizar sus posibilidades económicas, artísticas o financieras, sino que también imagina y sueña a fin de avanzar a los dinamismos caóticos y aburridos de su cotidianidad, por completo faltos de atractivo. La novela expresa tales sueños y ensueños, y las dificultades con que topan en un mundo cada vez más anónimo. Piénsese en la repercusión que en el género tiene el éxodo de inmensas muchedumbres hacia las grandes ciudades y el consecuente ocaso de la vida campestre, a tal punto cierto que ya apenas posee sentido alguno la clásica división entre antropología rural y urbana. La tajante distinción de antaño entre campo y

ciudad deja de ser viable, dado que la vida entera es urbana, no importa que se dé en un pueblo o en una metrópoli. Los habitantes de las zonas rurales y urbanas visten igual, consumen los mismos relatos televisivos, mastican la misma comida, escuchan y profieren palabras poco menos que idénticas. La antigua diferencia se ha abolido, aunque no ha ocurrido igual con los sueños, sean dormidos o despiertos. Los seres humanos soñamos porque el mundo fue, es y será inaceptable. Eso no cabe abolirlo.

De tu razonamiento se desprende que la imaginación no sólo es una capacidad optativa con la que vivimos, sino una facultad fundacional en la que lo hacemos. Que no es la loca de la casa —una simple veleidad o asueto, como las ortodoxias racionalistas y positivistas quieren—, sino una actividad ineludible, capilarmente entrañada en la vida de cada quien y en la historia de todos.

Desde luego. La imaginación no es una parte o anexo, porque estamos metidos de lleno en ella. Somos seres imaginativos siempre, incluso en los actos más banales y positivos. Esto es análogo a lo que decíamos respecto del mito y el culto, que no son facetas marginales sino omnipresentes en todo lugar y tiempo, sin cesar coimplicadas con el *logos*. Estoy convencido de que esa coimplicación de facetas debería asumirse y recibir la debida atención, desde una óptica pedagógica al menos. El pensamiento ilustrado y postilustrado ha tendido a compartimentar la vida, pero ésta es un *todo en todo* y no es lícito trocearla. Por eso he sostenido, a lo largo de nuestra charla, que lo lógico está en lo mítico y lo mítico en lo lógico —la noción de *logomítica* consiste en eso—. Y, de modo correlativo, que lo narrativo está en lo explicativo y viceversa. No se trata, meramente, de facetas yuxtapuestas, sino que el concepto de coimplicación expresa esa conjunción de facetas que experimentamos, por más que a efectos pedagógicos las distingamos. En ello estriba, de hecho, la gracia de una buena antropología, tal como la concibo. Es posible que resulte algo confusa para algunos, pero yo la prefiero con mucho a otras variantes empeñadas en diseccionar tajantemente al ser humano, que acaba deviniendo una especie de monigote —ora lógico, ora mítico—. La coimplicación es lo relevante de veras, a mi entender.

De tu reflexión se infiere la colosal paradoja de una modernidad que soñó el mito de la Razón —idealmente lógica, absoluta y pura— y padeció en cambio sus monstruos y engendros, de acuerdo con la preclara intuición goyesca. Y que la ecléctica y ambigua posmodernidad, en cambio, puja por reemplazar tal ideal por el de una razón *logomítica*, señalada por la coimplicación entre *logos* y *mythos* que vindicas. Resulta patente que tu pensamiento entronca con los de Ernst Bloch, Gaston Bachelard, Paul Ricoeur o Gilbert Durand, por citar unos pocos y significativos ejemplos.

Esta glosa que acabas de hacer de mis palabras puede ilustrarse aludiendo al modo en que las personas contamos nuestras vivencias. Yo viajé mucho en tren, y en él se oyen

charlas que son relatos de esto, aquello o lo de más allá: casuísticos, sobre todo. Necesitamos los nexos que la narración brinda para articular nuestra vida, tanto en lo tocante a lo que contamos a los demás como en nuestro mismo fuero interno. El afuera y el adentro se hallan así mismo coimplicados, como esas otras vertientes de lo humano que venimos tratando: no existe uno sin otro. El juego entre interioridad y exterioridad nos sustenta en cada aquí y ahora: precisamos narrar explicando hacia fuera y explicándonos hacia dentro.

Y, por ende, es lícito afirmar dos cosas. De entrada, que darnos cuenta de lo que somos y ocurre es, ante todo, un *dar y darnos cuento*: que conocemos *empalabrando* y narrando, en suma. Y luego, que la tajante distinción entre interioridad y exterioridad es una falacia, dado que ambas son el haz y el envés de un común tejido.

En efecto. Y además conviene recordar que el primer movimiento va del afuera al adentro, porque lo que está en nuestro interior es la capacidad mimética. Esto también afecta a nuestra facultad narrativa, puesto que si no pudiéramos imitar tampoco nos sería dado aprender, ni narrar, ni explicar, ni crecer, ni situarnos en la variedad de situaciones que el vivir depara: de aquí que la mimesis sea un factor antropológico tan esencial y ambiguo al tiempo. Basta observar la sociedad contemporánea, uno de cuyos rasgos más disgregadores —y hasta pervertidores— es el mal uso que en ella se hace de la imitación. Con todo y eso, es indudable que no hay humanidad que valga sin imitación, una actividad imprescindible para contar hacia fuera y hacia dentro, para hacer viable el trasvase entre exterior e interior. La imitación es la condición de posibilidad de la capacidad traductora que como especie nos caracteriza. Somos seres traductores e imitadores, y ambos adjetivos son sinónimos casi, bien mirado.

Lo cual nos lleva a plantear la crucial cuestión del conocimiento del vivir, que no es mera materia —*physis*— ni biología —*bios*—, por más que insistan los positivismos y científicismos en boga. Más allá de la crasa existencia, la vida de cada uno y la historia común se dan como *experiencia*: una constelación de vivencias tejida sobre un cañamazo narrativo, mítico y lógico al tiempo. Por añadidura, sustituir el ideal de la razón lógica por el de la razón logomítica rinde dos frutos al menos. El primero es que el conocimiento esperable no será ya de índole objetiva sino subjetiva: no congruencia o adecuación entre la mente y las cosas, sino figuración sometida a la mudable perspectiva del sujeto. Y la segunda, que será intersubjetivo *de facto*, ya que nacerá del contraste entre una pluralidad de perspectivas. El viejo, mayúsculo ideal de la Verdad recibe, también así, una severa y nada frívola refutación.

Todo ello nos obliga a precisar qué entendemos por racionalidad, una cuestión esencial que yo tiendo a resolver del siguiente modo: es racional lo intersubjetivamente aceptable.

Quiero decir que no existe una racionalidad metafísica y apriorística, sino intersubjetiva y aposteriorística, dado que los seres humanos —finitos y limitados, como he venido repitiendo— acabamos estableciendo acuerdos que juzgamos convenientes y racionales. Expresándolo con otras palabras: no nos cabe fijar criterios ajenos a nuestra subjetividad, dado que todo el conocimiento que logramos está determinado por nuestra presencia como sujetos, es decir, por los matices y sesgos —incluso biográficos— que imponemos a los objetos.

Resulta notorio que también aquí se manifiesta eso que llamas *condición adverbial*: nuestra circunstanciada, contingente, mudable manera de transitar la existencia.

Diría que esa convicción se ha formulado con gran claridad en Occidente, sobre todo si pensamos en Nietzsche, que ha sido uno de los grandes propulsores del *perspectivismo*, de la concepción de la verdad como perspectiva. Precisamente porque somos seres limitados siempre estamos aquí o allí, hoy o ayer: nuestra condición adverbial consiste en eso.

Cabe añadir, además, que para eludir el solipsismo debe introducirse ese factor decisivo que es la intersubjetividad. Un concepto, por ejemplo, como el de democracia no alude a una realidad predada, sino *hacible* —valga el neologismo— en la medida en que va produciéndose y perfilándose en la acción. No hay, por tanto, democracia *a priori*, sino que en ese caminar que es la vida social van tomando cuerpo —si lo toman— los procedimientos democráticos. La democracia no es algo preestablecido, sino el siempre imperfecto resultado del convivir de individuos deseosos de paz, libertad, solidaridad... y humor. Machado lo expresó proverbialmente con su célebre «caminante no hay camino, se hace camino al andar», una excelente ilustración de lo que los demócratas y la democracia deberían ser. De ahí mi convicción de que los partidos políticos se meten en un berenjenal sin salida al intentar definirla. La democracia no se define: se hace, se intenta mediante ensayos por fuerza limitados que siempre es menester recontextualizar, puesto que el paraíso perdido es inhallable y sólo puede darse como paraíso buscado.

Inhallable aunque buscado sin freno: un horizonte utópico que jamás se conquista y que no obstante guía al caminante.

Porque el camino *es* la meta. Los partidos políticos y las Iglesias se empeñan en fijar la geografía del paraíso. Pero tal pretensión es una barbaridad, dado que no es factible establecerla hasta el fin de los tiempos, por decirlo con palabras de Hegel. O, expresándolo a la manera de Agustín: mientras estamos *in statu viae*, no estamos *in statu patriae*. Conviene añadir, aparte, que los sueños despiertos —el amor, la confianza, la estética— nos permiten saborear las metas por anticipado. Por más que siempre lo hagamos en situación de éxodo, de *exodos*, un concepto muy caro a Bloch: de camino hacia fuera, hacia lo no realizado aún, en pos de metas soñadas aunque jamás perfiladas con rigor matemático.

Limitados, contingentes, finitos, no nos es dado lograr un conocimiento definitivo, pues sólo disponemos de perspectivas que debemos cotejar mediante el diálogo. Tal es el sentido profundo de esa razón democrática que hoy está siendo socavada por distintas vías y frentes: demagogias, populismos y mesianismos de toda laya, amén de un risueño cinismo que corroe sus cimientos. De tu reflexión se infiere que la democracia no es dato pre-dado ni conquista garantizada, sino un ideal capaz de inspirar la acción personal y colectiva, y a la vez un siempre inacabado gerundio —un *haciéndose*— que nos insta a cultivar todas las dimensiones del pluralismo: políticas, éticas, religiosas y epistémicas. Dadas las abrumadoras tentaciones dogmáticas que acechan al mundo global, resulta perentorio vindicar una democracia radical que aliente la convivencia de múltiples perspectivas, un *radicalismo democrático* genuino que sólo una nueva Ilustración podría inspirar e impulsar.

Desde luego. Una democracia que aliente la convicción de que lo diferente es parte esencial de mí mismo. Y de que, por lo tanto, el derecho a la diferencia no es una concesión, sino una necesidad capital, porque sólo hay democracia en el reconocimiento de lo distinto. El otro no es una concesión que graciosamente hacemos, sino una realidad indispensable y autónoma, ya que la razón democrática se basa en la asunción de los propios límites. Uno es demócrata en la medida en que está convencido —en que intenta cada día convencerse— de que no dispone de la verdad ni de una omniabarcante mirada, sino sólo de *una* perspectiva.

Y a menudo sucede, además, que esa única perspectiva con que cada uno cuenta resulta más bien embrollada. Querámoslo o no, los intereses creados nos fustigan e impelen, hasta el punto de que a veces, con tal de no causar disturbios, hacemos concesiones que no deberíamos, si bien se mira. Somos muy pervertibles y complejos, y la nuestra es una fragilidad enorme: como Pascal observaba, un dolor de muelas le cambia a uno el mundo entero. De modo que debemos ser conscientes de nuestra fragilidad y limitación, y de que los demás tienen siempre sus razones, por ende; ello no implica que tengamos que asentir a ellas con servil actitud, pero sí evitar encasillarnos en las nuestras, como si fuesen definitivas y absolutas. Lo importante para mí puede no serlo para el prójimo, y lo democrático consiste en que yo mantenga razonablemente mis convicciones celebrando, al tiempo, que él o ella hagan lo propio con las suyas. La democracia se pervierte por dos vías: o bien la dictadura, o bien la indiferencia. Y a menudo ocurre que una nace de la otra, por ejemplo cuando personas de ideas harto ortodoxas las reemplazan por otras harto laxas. Los extremos acaban por encontrarse.

En apenas unas décadas, Occidente ha pasado de la modernidad a la posmodernidad: de una época en que las grandes ideologías y relatos prescribían horizontes de fines, supuestamente inequívocos, a otra tan ecléctica, desacralizadora e irónica que ha sido llamada *líquida* y aun *gaseosa* por quienes la estudian. Una razón radicalmente democrática y pluralista es más urgente que

nunca, y sin embargo son muchos y muy insidiosos los retos que enfrenta. Ya no sólo los tumores políticos y éticos a que hace un momento aludía, sino también el descrédito en que el pensamiento crítico ha caído, tan palmario en el rampante desahucio de las humanidades y la *paideia*: de la educación íntegra e integradora del ciudadano, en definitiva, suplida por una crasa instrucción dirigida por y al mercado.

Lo que aquí está en juego —ahora y siempre, aunque hoy quizá de modo más sibilino— es el poder, que históricamente ha recurrido a muchas estrategias para crecer y afirmarse. A veces ha empleado la mano dura; y a veces, otras vías no explícitamente coercitivas que en el fondo son peores. Sea como fuere, resulta abrumadora la presencia del poder en el mundo actual, por más que se presente bajo una capa de total permisividad que encubre un control no menos total, por paradójico que parezca. Las nuestras son sociedades de control: un control puro y duro, muy fuerte, el panóptico elevado a la enésima potencia; eso que llama *ojo electrónico* el inglés David Lyon. En apariencia tienen manga ancha, como si en ellas todo fuera posible, pero no es así en modo alguno. Ya sea financiero, industrial, político o militar, el poder está avasalladoramente presente a través de la multinacionalización y la primacía de lo económico, de ahí la índole de las guerras contemporáneas.

Aunque conviene recordar que, en la posmodernidad, el poder se ha tornado mucho más suasorio, seductor y hasta fascinante que antaño. Ha cambiado su faz huraña por otra estetizada y meliflua, como ha sucedido también en otras áreas de la vida social, entre ellas la política, la economía, la religión, la ética o las costumbres.

Esta que haces me parece una observación importante, porque lo que caracteriza el poder en la posmodernidad es, en efecto, la general estetización, algo que por supuesto afecta a la misma política. Si el poder medieval o el del Antiguo Régimen seguía la vía del palo duro, el de hoy sigue la de la anestesia. Pero las consecuencias son prácticamente las mismas, por no decir peores. No creo que pueda hacerse un cómputo de las maldades, pero sí que los poderosos de nuestro tiempo han entendido muy bien que la aplicación de anestésicos es mucho más eficaz que la coerción. De ahí la desactivación de la capacidad utópica, de los anhelos democráticos, de la juventud misma y su potencial.

Todo indica, por ejemplo, que la imaginación está siendo domesticada mediante una plétora de tecnologías de gran sofisticación y atractivo, tanto que ponen en jaque su albedrío y alientan una especie de contentadiza narcosis.

Se está produciendo una colonización de la imaginación, ya que —lo sabes mejor que yo— una seña de la modernidad es el auge de los ministerios de información. Lo que hizo

Goebbels en la Alemania hitleriana fue ensayar nuevas técnicas de propaganda que perseguían lavados de cerebro colectivos, y eso es algo que hoy prosigue por caminos mucho más refinados, tanto que necesitamos la crítica en lo que tiene de resistente, es decir, la capacidad de saber decir no. A fin de ilustrarlo viene muy a cuento el ejemplo de Dietrich Bonhoeffer, un teólogo alemán ejecutado en los últimos días de la segunda guerra mundial por haber participado en la conjuración contra Hitler. Bonhoeffer sostenía que nuestras Iglesias, que han enseñado a los fieles a decir sí, no les han enseñado en cambio a decir no y a ser críticos y autocríticos, en cambio; de ahí el auge del nacionalsocialismo. Estoy persuadido de que hoy vivimos una situación análoga, por más que sea muy distinto el contexto. Se respira un clima o atmósfera típico de lo que cabría llamar *fascismo suave*; pero suave sólo en las formas, claro está, porque es probable que a la hora de la verdad acarree efectos tan perversos como los del fascismo clásico, dada su capacidad de desarticular la resistencia de las personas.

Jugando con la sugestiva resonancia que a veces tienen las palabras, podría decirse que se trata de un *fascinismo*. De un lado, porque explota seductores y aun fascinantes recursos: el cultivo de las apariencias, la comicidad acrítica, el lugar común y la sonrisa estulta, un estilo del que son epítome Tony Blair, George W. Bush o Silvio Berlusconi. De otro, porque en sus entretelas late un cinismo enfermizo e infecto, muy capaz de deshacer los pilares de la imperfecta democracia realmente existente, amén de su ideal mismo.

Es así, en efecto. Y para muestra un botón: es muy significativo que en nuestro país no haya revistas que cultiven el genuino humorismo. Porque el humor es un gran antídoto contra los desmanes del poder político, cultural y religioso; un signo muy alentador de salud espiritual y mental; una de las más convincentes muestras, en resumen, de lo que implica la auténtica humanidad en momentos marcados por la tiranía, la mentira y todas las formas de deshumanización y opresión.

Aquí tiende a cultivarse, más bien, la hilaridad chocarrera y zafia.

Pero no el humor verdadero, virtud muy seria que siempre revela un espíritu de gran talla. Un libro espléndido de Peter Berger, *Redeeming Laughter*, deja muy claro que las auténticas experiencias humanas han de rebasar las ideas claras y distintas, y cultivar una dimensión humorística para ser tales.

Porque el humor es liberador y revelador al tiempo, enormemente salutífero a la hora de llevar una vida buena, y no sólo una buena vida.

Claro. Eso es así porque, en el fondo, el humor es otro modo de sembrar la crítica, con la ventaja adicional de que el humorista se incluye en ella. Quien cultiva la ironía o el sarcasmo, en cambio, se excluye de esas prácticas por considerarse ajeno a ellas, no

concernido por la situación penosa de la que hace escarnio. Pero quienes practican el genuino humor se incluyen en él, son también protagonistas de la sonrisa o la risa que suscitan. Y yo creo que, por lo general, la autoinclusión, la autocrítica y la autodecisión son de por sí saludables, en principio. Otra cosa es la autoexclusión, que suele conllevar cinismo y segregación, incluso.

CATORCE

EL TIEMPO RECOBRADO

Naciste en 1936, en plena guerra civil, y tu vida ha cubierto ya significativos tramos. ¿Cómo la ves y valoras desde la atalaya que la edad procura?

Debo agradecer a muchas personas y a Dios —porque creo en él— las ganas de vivir, de emprender actividades y plantearme preguntas que aún tengo a mis setenta y tres años, dado que hay muchas cosas que no tengo claras. Por supuesto que esa falta de claridad no es oscuridad pura, sino que arroja cierta luz —ni que sea provisional— sobre los grandes enigmas de la existencia. Debo agregar también, muy sinceramente, que soy mucho más feliz ahora que hace dos o tres décadas, pongamos. Tengo para mí que la vejez puede ser una segunda juventud, a la vez lastrada por menos ilusiones fantasiosas que la primera y, en cambio, dotada de más recursos y de mayor sabiduría para expresar cada instante. Hace poco hablamos del *carpe diem*, si mal no recuerdo, de la buena y la mala inteligencia que se da de ese tópico clásico. Lo que yo intento es entenderlo y aplicarlo en el buen sentido: viviendo cada uno de los momentos con la mayor plenitud posible, y buscar en ellos sus posibilidades implícitas y al cabo la felicidad, esa meta tan complicada y necesaria al tiempo. No me refiero a la Felicidad mayúscula, sino a la que se halla en las cosas menudas, esas que hacen bueno el dicho de que lo pequeño es hermoso.

No obstante, para buscar y encontrar debemos asumir que no somos todopoderosos ni omniscientes, sino simples humanos. Me siento muy desencantado del poder, que es la gran irrealidad y falacia, no importa que sea político, cultural o eclesiástico. Y entonces —una vez descartada su persecución, sean cuales fueren sus facetas públicas y privadas— lo que queda es la alegría, la dicha de los pequeños detalles: una buena charla, comida, lectura o relación; la disposición para sentir la belleza de la naturaleza, o la brisa de la primavera, o los niños jugando; tantas vivencias modestas que, de estar atentos a ellas, son capaces de procurarnos esa felicidad con minúsculas a que aludo, tan incompleta e imperfecta como los individuos somos. Eso es el *carpe diem*: la disposición para vivir el aquí y ahora sin indagaciones adicionales, abiertos a experimentar lo que venga.

Es preciso, por otro lado, no dejarse secuestrar por el pasado, una tentación que me ha costado décadas superar. Creo que ésta es una de las virtudes que he ido conquistando, si me es lícito expresarme así: haber aprendido a no dejarme secuestrar, ni por mi pasado familiar ni por las numerosas vicisitudes dolorosas que he ido afrontando hasta hoy mismo, por más que ahora sepa poner distancias y evitar su hipoteca. No afirmo con ello que sea excelente mi actual situación, sólo que el ayer pasó para siempre, y que yo,

como cristiano que intento ser —serlo es siempre un intento—, me hallo en manos de Dios. Es del momento presente de lo que debo ocuparme, por consiguiente: ni del pretérito ni del porvenir. Esto es lo que he intentado e intento vivir, siquiera sea con altibajos.

No comparto, como bien sabes, la común asunción de que ser creyente permita afrontar mejor que no serlo el pavor a morir; ni que infunda mayor alegría y sosiego al respecto. Diría, antes bien, que un ateísmo lúcido, ético y compasivo es capaz de procurar parejo consuelo, cuando menos, así como júbilo y paz a la vida. ¿Qué sientes y crees tú sobre el particular, un cristiano cuya fe se apoya en sólido cimiento intelectual y, al tiempo, en una esperanza ajena al raciocinio estricto?

Yo no haría afirmaciones generales a este propósito. A mí ser creyente me ayuda, sin duda, pero soy consciente de que mi posición no puede extrapolarse al común. Soy cada vez más contrario a los grandes principios de alcance universal, porque cada persona es única y todos tenemos nuestras posibilidades, fes y flaquezas. De modo que sólo puedo hablar por mí, y hacerlo sin olvidar que lo que considero beneficioso en el plano personal no tiene por qué serlo en el colectivo. En este concreto sentido puede decirse que soy muy individualista, y que estoy persuadido de que cada cual está ligado a sus propias decisiones y responde ante sí: ante sus principios sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre la libertad o su ausencia, en suma. Suelo manifestar que los sujetos *somos* libres, por más que la nuestra sea una libertad condicional y condicionada. Y esto, entiéndase bien, implica que para llegar a ser libre es indispensable querer serlo, algo que no ocurre a menudo: muchas personas carecen de libertad porque no la desean de veras. Cuando pienso en ello suelo acordarme de Aranguren, quien sostenía que —por norma general— el ser humano prefiere la seguridad a la libertad, en principio. Es una gran verdad que los sujetos suelen ocultar: se proclaman libres y deseosos de libertad, pero es la seguridad lo que en realidad persiguen —aunque ésta les imponga servidumbres que destruyen el anhelo de autonomía y justicia que late en su fondo—. Las personas podemos ser libres incluso en las circunstancias de mayor opresión —en los regímenes carcelarios más duros, incluso en los campos de concentración—. Por eso resulta tan indispensable la voluntad de serlo.

De tu discurso se infiere que nunca se da una determinación completa del humano albedrío. Somos seres condicionados, pero no determinados: hasta cierto punto responsables y libres, pues.

Me siento muy católico y muy poco protestante en este sentido, ya que creo que el proceder del ser humano nunca está del todo determinado, aunque sí lo esté su existencia en sí, ineluctablemente abocada a la finitud. Aunque es un ser condicional y condicionado, siempre tiene a su alcance una brizna de libertad, cuando menos.

En su *Apología de Sócrates*, Platón atribuye una legendaria declaración a su maestro: sólo una vida examinada es digna de ser vivida, viene a decir más o menos. ¿La tienes por válida aún, dos milenios y medio después de su acuñación? ¿Qué te sugiere en concreto?

Esa frase quiere indicar que sólo en la autocrítica se vive realmente, y que en ella consiste el gran examen que predica. Somos seres que buscan sin cesar criterios: seres críticos que precisan examinarse a sí mismos para llegar a ser en efecto humanos. La declaración de la *Apología* me parece harto sugerente, entre otras cosas porque cabe traducirla en términos místicos. El místico es el gran crítico, a fin de cuentas, aquel que practica una crítica religiosa de la propia religión: una autocrítica desde dentro. Y, por ende, alguien que critica sus propias imágenes: la de sí mismo, las de los demás, las de Dios, las de la realidad, las del mundo. Como ya he tenido ocasión de explicar, es justamente nuestra constitutiva limitación y finitud lo que nos constriñe a lidiar con fenómenos o representaciones, no con realidades en sí. Esta idea —muy kantiana, por cierto— revela hasta qué punto la autocrítica nos resulta indispensable para hacer viable nuestra existencia. Sólo si nos interrogamos sobre la idoneidad de las imágenes que forjamos —es decir, si nos esforzamos en ser autocríticos— nos es dado evitar la idolatría. De otro modo caemos de hoz y coze en ella, que es un *ersatz*, un sucedáneo de lo absoluto y un falso sustituto de lo indisponible y lo final, en definitiva. La autocrítica es de todo punto imprescindible para encarar esas realidades que no podemos disponer. Ésa es la vida examinada de la que habla Sócrates.

Un incesante examen que es afán de desvelamiento, ya que la vida sólo libra su opaca epidermis, raramente su *trascenio*. En ese esfuerzo de elucidación consiste el ideal griego de *aletheia*.

Eso es la autocrítica, al fin y al cabo: el esfuerzo por apartar uno tras otro todos los velos, firmemente convencidos de que en este mundo —*in statu viae*, dice san Agustín — jamás llegaremos a descorrer el postrero.

Los velos de Maya, tal como sugiere la metáfora hinduista.

Todo ese mundo de ficciones que necesitamos y a la vez no necesitamos. Aquí radica la paradoja que nos constituye, un ambivalente oscilar entre afirmación y negación entrañado en nuestro ser más íntimo: precisamos las imágenes y a la par su destrucción, siempre hemos de descorrer sucesivos velos. Pero es menester recordar que no está en nuestra mano romper las imágenes por completo, dado que entonces creamos sucedáneos de forma automática: las imágenes y los velos conforman lo que la religión considera tentaciones u obstáculos.

¿Dios es para ti la prístina realidad que el último velo esconde, acaso?

Dios es la realidad última, sí, pero tiene forma de interrogante. Es lo real inaccesible, lo que estando allende las imágenes sólo es mediatamente accesible con su concurso. El adjetivo que mejor lo define es «inefable»: eso que por fuerza hemos de *empalabrar* aunque no sea susceptible de serlo, un constante esfuerzo que nos sitúa entre iconoclastia e idolatría, entre nominación e indecibilidad: siempre en el filo de la navaja. He aquí otra muestra de nuestra inherente ambigüedad: nos movemos sin cesar entre *empalabramientos* que nos son superfluos e ineludibles al tiempo. De modo que sí: Dios es para mí lo real absoluto, si se quiere expresar así —siempre que se entienda que el mero hablar de absoluto implica relativizarlo, claro—.

Un absoluto por siempre inalcanzable.

Así es. Y al afirmarlo tengo muy presente que para el ser humano no hay posibilidad extracultural: una de las premisas de la antropología que cultivo, ya aludida en pasados encuentros.

Ese incesante autoexamen que Sócrates propone está así mismo implícito en el célebre apotegma «Llega a ser quien eres», que Píndaro proclama como ideal de la *areté* o virtud integral, en sentido griego. ¿Qué te sugiere esa sentencia en el plano personal, teoría y erudición aparte?

Llegar a ser quien eres implica consumir los desenmascaramientos en los que estamos siempre metidos. Las máscaras son casi connaturales a nuestra presencia en el mundo, y despojarse de ellas es una labor muy cercana a la autocrítica, ahí radica el quid de la famosa sentencia. Pienso que el drama común de muchos sujetos es que tienen escasas posibilidades de llegar a ser lo que podrían, sea por motivos personales, políticos, religiosos o genéricamente sociales. Eso se percibe a las claras conversando con personas que, carentes de formación alguna, poseen sin embargo una extraordinaria riqueza interior, tanta que uno se sorprende pensando cuán lastimoso es que no hayan dispuesto de más oportunidades para llegar a ser lo que podrían. Aquellos que sí disponemos de esas bazas —a menudo sin merecerlo— contraemos una enorme responsabilidad, a mi entender: la vida nos brinda muchos más recursos para realizarnos, siempre que no nos deslumbren la fama, la propaganda, la presencia pública o tantas vanidades y veleidades que nos enmascaran. Por eso resulta tan primordial llegar a ser lo que se podría: un empeño que cabría llamar *ascético*, en la acepción más original del vocablo, dado que requiere ascesis o ejercicio interior, una suerte de gimnasia. Y, por encima de todo, una actitud autocrítica que conjure el embrujo de la fama, el dinero, la desmesura, el poder o la gloria, esas tentaciones que nos son a tal punto extrañas que nos impiden consumir lo que somos.

Lo que uno puede reprocharse cuando ha vivido bastante, como es mi caso, es justamente eso: haberse dejado llevar demasiado a menudo por el afán de figurar, y haberse apartado de lo que se podría haber sido. La fama, la gloria y los honores suelen

obsesionar a las personas, que llegan a venderse por un plato de lentejas con tal de alcanzarlos. A poco que uno disponga de lucidez suficiente, acaba lamentando esa desviación, sin embargo. No se me oculta, por otra parte, que la sentencia de Píndaro incluye un fallo que conviene tener presente: jamás nos es dado *saber* lo que podríamos llegar a ser, si bien se mira.

La sentencia de Píndaro lleva implícita la creencia en una sustancia interior que nuclea nuestra identidad en todo lugar y tiempo, una realidad genuina que cabe desocultar a fuer de lucidez y desvelos. Y sin embargo tú objetas que no existe tal esencia, y que en rigor disponemos sólo de existencia. Un argumento análogo, por cierto, al que esgrimía Jean-Paul Sartre en su postulación del existencialismo.

En efecto. Porque el ser humano es un experimento que a menudo tiene éxito, pero que aún más a menudo falla; lo cual significa que debe volver a intentarse, como ocurre con todo ensayo. Tales tentativas y ensayos se dan dentro de un ámbito de experiencia que carece de límites previsibles: sabemos que nos movemos a lo largo del trayecto entre nacimiento y muerte, y también que no está a nuestro alcance discernir lo que podemos llegar a ser —afortunadamente, si bien se piensa, porque gracias a esa ignorancia contamos con ese factor vital que es la sorpresa—. Cuando uno, joven o viejo, siente que el juego ya está jugado, la vida deja de tener interés y sentido alguno. Pero cuando sucede lo contrario, entonces vale plenamente la pena. He conocido personas, mayores de noventa y cinco años, convencidas de que cada día es distinto, y de que su presencia en el mundo es aún valiosa, por tanto.

Personas que conservan intactas las ganas y la curiosidad, la capacidad de iniciativa y de sorpresa.

Esa curiosidad que mencionas es una de las señas de la modernidad. Una disposición con muy mala prensa, por cierto, en el mundo antiguo: la *curiositas* es uno de los vicios capitales para san Agustín, por ejemplo.

Porque a la postre es transgresiva: formula interrogantes, advierte disonancias y contrastes, pone en tela de juicio lo instituido.

Porque es transgresiva, sí: ése es el meollo del asunto. La curiosidad, sea como fuere, es uno de los esenciales acicates, uno de los motores de la modernidad —hay un fenomenal estudio de Hans Blumenberg al respecto, *La legitimación de la Edad Moderna*—. Y además resulta que es un elixir de vida en todo tiempo y lugar, una suerte de refuerzo vitamínico de nuestra persona: hay vida mientras hay curiosidad, como reza el dicho. De lo cual se desprende necesariamente, de hecho, que lo que podríamos llegar a ser se mantiene en el plano de la interrogación. Siempre he creído —hasta hoy mismo, cada vez con convicción mayor— que lo auténticamente relevante no son las respuestas sino

las preguntas que formulamos, sobre todo aquellas que se responden con una nueva pregunta, dado que carecen de un final de trayecto canónico. Son herméticas y hermenéuticas en constante proceso, en suma. Y sin límites, por tanto.

Desde nuestro ahora y aquí hermenéutico, entonces, podríamos reescribir la frase de Píndaro prescindiendo de su metafísica de la esencia, y al tiempo recreando su llamada al desvelamiento y la construcción personales: ahora la cuestión no estribaría en llegar a ser quien se es ya, sino más bien quien se podría ser tal vez, curiosidad y desnudo mediante.

Y a eso que dices habría que añadirle el valor de lo que el sujeto sueña. Ya que los sueños diurnos o ensoñaciones de las que Bloch hablaba expresan las ganas de vivir y de devenir auténtico peregrino, sabiendo que cada más allá lo es siempre respecto de otro, de cualquiera concebible. Ahora me viene a las mientes una frase de Rainer Maria Rilke, una reflexión de resonancias religiosas que viene a decir: bienaventurados los que saben que lo inexpresable está detrás de todos los lenguajes. Lo cual casa muy bien con lo que yo mismo he afirmado hace un rato: Dios está más allá. El propio Rilke, en un fragmento del *Libro de horas*, declara, dirigiéndose a Dios: todos los que te buscan te tientan, y así te encierran, te atan a imágenes, gestos y figuras. A mi entender se trata de una reflexión muy importante, ya que las palabras que usamos se convierten constantemente en nuestras cárceles. Nietzsche, es bien sabido, sostenía que todos los términos son prejuicios y a la vez pretextos en el doble sentido que este último vocablo posee: *pre-texto*, algo anterior al texto y, a la vez, algo que es ocasión o excusa para vivir.

La convicción de que el entero trato con la realidad, externa e interna, consiste en una inacabable labor de desvelamiento nos lleva a Nietzsche y a su célebre *dictum*: «No hay hechos, sólo interpretaciones», una de las más demoledoras refutaciones de las metafísicas realistas y sus corolarios positivistas. ¿Qué consecuencias derivan de él a la hora de afrontar la vida propia y la común? ¿Qué tiene ésta de fáctico y previo al discurso, y qué de interpretación condicionada por las particulares circunstancias y perspectivas de cada sujeto?

Estoy convencido de que *todo* es interpretación, incluso si ésta se entiende en su acepción teatral más que estrictamente hermenéutica, dado que vivimos sobre el gran escenario del mundo. Siempre he creído que la teatralidad es una de las categorías antropológicas raigales; algo básico en nuestra existencia, que es ante todo interpretación actoral. De ahí la gran sabiduría que a este respecto muestra Nietzsche, un filósofo que no debe ser leído buscando un sistema coherente y trabado, sino en una clave sapiencial semejante a la que guía la lectura de los antiguos libros de Egipto, Israel o India: ese golpe que súbitamente alumbró, ese *pinchazo* que te deja como en el vacío.

Una iluminación.

Ésa es la palabra: algo que de súbito irrumpe y torna baladíes nuestras pasadas cuitas y deseos artificialmente inducidos, y que al hacerlo nos encara con nosotros mismos, justo eso que a menudo precisamos las personas. Un autor que se acerca a la filosofía de los primeros siglos desde una óptica sapiencial, Pierre Hadot, habla de ejercicios espirituales mediante los que uno se encara consigo para autocriticarse y buscar criterios, para interpretarse e interpretar, para representarse y representar. Siempre me han cautivado estos verbos que pueden conjugarse en las voces activa y reflexiva al tiempo: son inclusivos porque incluyen al propio yo sin separarlo de sus entornos humano y natural; de todos los mundos de vida que los conforman, por expresarlo al modo de Husserl.

Tu noción acerca del parvo conocimiento que como humanos nos es dado obtener es congruente con tu cultivo de la antropología del límite, la finitud y la ambigüedad. Y trae consigo decisivos corolarios éticos, análogos a los que dimanar de la siguiente meditación de Albert Camus: en último extremo, la verdadera inteligencia es sinónimo de bondad.

Esta reflexión de Camus me sugiere muchas cosas. De entrada, me hace pensar en los grandes intelectuales a los que he tenido la fortuna de conocer —Bloch, Jünger, Blumenberg, Moltmann, Biser—, todos ellos encantadores además de buenos e ingenuos, en el auténtico sentido que cabe dar a estos términos. Porque los sujetos de veras inteligentes no son egocéntricos ni soberbios, sino compasivos: personas simpáticas, en palabras de Max Scheler, que se ponen en la piel del otro; personas que practican la excentricidad, en el sentido que a este concepto da Helmuth Plessner. Ahora mismo me viene a las mentes un monje de Montserrat a quien evoqué en una de nuestras anteriores charlas, el padre Guu Camps, que también era así: sumamente inteligente, bondadoso, ingenuo y cordial, interesado por todo lo humano y divino. Y a otro compañero de monasterio así mismo fallecido, el padre Cebrià Baraut: uno de mis pocos y auténticos maestros; uno de los mejores intérpretes europeos de Joaquín de Fiore y la *devotio moderna*; un auténtico intelectual que conocía a la perfección sus posibilidades y límites; alguien con enorme sentido del humor —no de la ironía—, que se incluía a sí mismo cada vez que lo ejercía. La frase que citas me parece magnífica porque revela lo payasos —en el sentido peyorativo que también cabe dar a esta palabra— que son muchos intelectuales *mediáticos* que no cultivan esa bondad de que habla Camus, y que por ello mismo merecen apenas el nombre de tales.

El cardinal vínculo entre inteligencia y bondad —entre ética y lucidez— animaba así mismo al poeta, erudito, traductor y gran maestro que fue José María Valverde. Un hombre que ha dejado memorable impronta en pupilos, epígonos y discípulos de muchas levass, y a quien tuviste ocasión de tratar.

Valverde pertenece con todo derecho a ese selecto grupo de personas bondadosas y al tiempo poseedoras de una enorme finura estética e intelectual —además de un

maravilloso dominio del español, del que yo carezco, por más que pueda reconocerlo en el prójimo—. Es alguien a quien admiré y admiro por su gran bondad, accesibilidad y autoexigencia; no en vano era discípulo de Xavier Zubiri, un filósofo exigente que empezaba siéndolo consigo. Convencido de sus tomas de posición, Valverde no se dejó amilanar por el perverso uso que se ha hecho a menudo de los marxismos, algo esencial a mi juicio. He tenido ocasión de conocer a dos grandes marxistas de cerca, Ernst Bloch y José María Valverde: autores muy diferentes, no cabe duda, y sin embargo testigos de lo invisible los dos, cada uno a su estilo. Eso es, en resumidas cuentas, lo único que vale en la vida.

Durante la segunda mitad del siglo XX, Valverde fue un señero ejemplo de ese vínculo heterodoxo entre cristianismo y marxismo que las respectivas ortodoxias e Iglesias —tanto la católica como las filosoviéticas— porfiaron en sofocar.

Así es. No debe olvidarse que Marx era judío, y que su obra se acercó al programa profético y apocalíptico del judaísmo del que provenía. En este sentido, sobre todo, me parece capital el primer Marx —el de los *Manuscritos económico-filosóficos*, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, el *Manifiesto comunista*, la *Crítica del programa de Gotha*—. Los estudié bastante a fondo en Alemania y me dejaron la impresión de ser una especie de reescritura de los profetas de Israel adaptada al siglo XIX y a sus términos propios.

En su superficie, los escritos de Marx exhiben un impecable racionalismo de cuño ilustrado, y sin embargo su trama argumentativa visible está *cosida* sobre una invisible urdimbre argumental de fuerte aliento mítico. Es, de hecho, una épica redentorista que parte de una improbable *protología* y se dirige hacia una *escatología* que anuncia en clave profética: la hipótesis de un comunismo primitivo existente *in illo tempore* señala el origen; y la de la revolución social, la dictadura del proletariado y la consumación del socialismo, el destino. Y, entre uno y otro extremos de ese trayecto mítico, Marx arma una narración que arraiga en el imaginario judaico: la acumulación y apropiación de excedente resulta tácitamente equiparada al pecado original y la expulsión del Edén; la sucesión de modos de producción y luchas de clases es el correlato del valle de lágrimas que aguarda a Adán, Eva y sus descendientes; la conquista final de la utopía igualitaria, la versión laica del Más Allá que advendrá tras el penoso aunque inexorable avance hacia la Tierra Prometida anunciada por mesías y augures.

Hay un gran tema del mundo judío resumido en el Éxodo: el tránsito desde la esclavitud en Egipto hasta la Tierra Prometida. Ese libro es, sin duda, el más paradigmático del judaísmo, y lo que después hacen los profetas —pongamos Jeremías o Isaías— es reescribirlo a partir de un contexto distinto, que es la cautividad en Babilonia. Sea como fuere, el esquema de ese tránsito es lo específico de Israel: la esperanza de un final feliz a

través de todas las vicisitudes de la existencia. Por eso la liturgia judía acaba con la expresión: «El año que viene en Jerusalén». En Basilea conocí a Salcia Landmann, una señora que ha escrito un libro muy grueso e importante sobre el humor judío que se llama justo así, *Der jüdische Witz*, y que solía decirme: los judíos hemos perdido el sentido del humor ahora que tenemos por fin un Estado. Es una observación de enorme sagacidad, ya que los que son poderosos o creen serlo no acceden al humor jamás, sólo a los espejismos del poder y la gloria.

¿Qué vínculo estableces entre amor y humor? ¿No es cierto acaso que el amor deviene en exceso solemne y grave sin el humor, y que éste sin aquél raya en el sarcasmo e incluso el cinismo?

Amor y humor son para mí lo mismo, sólo que mirado desde dos puntos de vista. El humor es, ante todo, una afirmación que hace el propio yo; y el amor, en cambio, la disponibilidad de ese yo para otro. En nuestro país hay un muy notable déficit de humor hoy en día, por eso no hay revistas que lo cultiven.

Tiende a cultivarse mucho más la comicidad —tópica, previsible y demasiadas veces zafia— que el genuino humor, siempre necesitado de lucidez e ingenio.

Así es. Aquí no hay revistas de humor como la inglesa *Punch*, por ejemplo, lo cual es síntoma de que nuestras sociedades son muy poco compasivas y simpáticas, en el sentido de Scheler. Porque el humor es esa salida de lo previsible que reduce la tragedia a comedia: una práctica extremadamente fértil, saludable y hasta terapéutica, si bien se mira. Landmann —esa señora judía experta en humor a quien hace un instante aludía— lo explica de perlas recurriendo a chistes que corrían en tiempo de Hitler. Voy a contar uno.

Adelante.

Dos judíos pasean por un parque de Berlín, y de repente se topan con un comandante de las SS. Éste, viendo que ambos llevan la estrella de David —como era preceptivo durante el nacionalsocialismo—, va y les suelta: «Os dejaré libres si me decís cuál de mis ojos es de vidrio». Entonces los judíos se paran un segundo a pensar y uno de ellos replica: «El izquierdo». Y el comandante le responde: «¿Cómo demonios lo has adivinado?». Y el judío contesta: «¡Oh, es que me ha mirado con tanto amor!». Éste es un típico chiste judío de valor terapéutico. Así actúan los chistes en el fondo, sobre todo en situaciones límite.

El amor se esclerosa sin humor, sin esa incongruencia que advertimos entre lo que las cosas son y lo que podrían o deberían ser, tal como elucidó Henri Bergson en *La risa*. Así que cabe dar la vuelta al refrán y afirmar: quien bien te quiere te hará

refir:

Con gran frecuencia, el amor carente de humor deviene en una atmósfera opresiva e irrespirable, marcada por el deber y no por la libertad. El sentido del humor afirma la libertad auténtica, que es la que a pesar de las cadenas se gana o conquista. Porque aquella que no exige ninguna decisión ni toma de posición acaba por ser intrascendente y fofa, como quien dice. Pero la de verdad implica una lucha contra la esclavitud física, moral, intelectual y hasta familiar, y en ella estriba buena parte de la humana grandeza.

Ese irrenunciable humor que vindicas se halla muy vinculado a la alegría, un sentimiento emancipador, salútfiero y aun revolucionario. El Occidente posmoderno resulta harto paradójico: desacralizador y resacralizador, desencantado e iluso a la vez —descreídamente crédulo, en suma—, vive obcecado por el ídolo de una Dicha concebida como satisfacción ahora y aquí, y por una ética que confunde el ser con el tener y el precio con el valor; tal como en su día denunciaron Machado, Fromm o Marcuse. Con todo, la plena Felicidad tiene mucho de fantaseo inasible, mientras que la asible alegría se compadece con la cordura y el sosiego. ¿Qué te dice tal palabra, qué función colectiva y personal le asignas?

Para mí el primer fundamento de la alegría es el intento de reconciliación de cada uno consigo, la pacificación interior. Jesús dice que al ser humano no lo estropea lo que le viene de fuera, sino lo que le sale de dentro, una afirmación que estimo por completo cierta. Necesitamos imperativamente la reconciliación debido a nuestra irreconciliada y diseccionada condición de espíritus encarnados, caracterizados por ser una *coincidencia de opuestos*. Nuestra vida debería ser un permanente ejercicio de pacificación y reconciliación, así pues. Aunque de ello no se deriva, por cierto, que debemos caer en ninguna de las dos trampas que sin cesar nos acechan: o bien la autoflagelación, nacida de eso que ahora se llama autoestima; o bien la autoglorificación, basada en la creencia —sin duda infundada— de que uno viene a ser un superhombre.

En realidad somos seres modestos, pero no humillados: me gustaría ser humilde, saber reconocer mis posibilidades y límites; y sin embargo no admito la humillación, sea infligida por mí o por otros. En este aspecto me considero muy kantiano: el humano es un ser limitado, ni que decir tiene, aunque también dotado de capacidades que hay que asumir sin ambages. A menudo, cierta espiritualidad de tipo «religioso» —entre comillas— se ha mostrado proclive a la mutilación humillante, algo del todo contraproducente que ha destruido de raíz a personas, entidades, convivencias y tantas otras cosas valiosas. ¿Humildad?: sí, entendida como reconocimiento de las propias carencias. ¿Humillación?: no, en modo alguno. Humillar y humillarse son prácticas diabólicas que destruyen lo que hay de esencial en nosotros.

Uno de tus autores de cabecera es Pascal, a cuyos *Pensamientos* vuelves una y otra

vez desde hace un cuarto de siglo largo. ¿Qué otros pensadores te inspiran? ¿Qué libros o pasajes relees a esta altura de tu vida?

Releo casi a diario los Evangelios, sobre todo los tres primeros de Marcos, Mateo y Lucas —llamados sinópticos—; más que el de Juan, de hecho, que posee cierto carácter gnóstico. Y también a Angelus Silesius, un místico del siglo XVII que hace años traduje del alemán, primero al catalán y luego al castellano. Pero también me gusta mucho la buena novela policiaca y negra, por ejemplo la de Henning Mankell, Ruth Rendell, Phyllis D. James, Ian Rankin, Chester Himes o Boileau y Narcejac; los mejores exponentes de ese género novelístico expresan muy bien los conflictos de la sociedad contemporánea. Esas lecturas no son un mero divertimento para mí, sino una valiosa manifestación del tiempo que nos ha tocado en suerte. Observación esta, dicho sea de paso, que también puede aplicarse a la misma antropología, nacida cuando se dieron las adecuadas condiciones de madurez, en el segundo tercio del XIX.

Otro tipo de narrativa que me interesa mucho es la gran novela centroeuropea: *Auto de fe*, de Elias Canetti, me parece una obra excepcional, por poner un caso. También me encantan Robert Musil, Hermann Broch o Heimito von Doderer; adscritos al llamado ámbito del Danubio, todos ellos comparten algunas señas comunes con mi país, en parte porque pertenecen a un área de cultura católica. En cambio, los autores alemanes nórdicos —pongamos Thomas Mann, que me gusta— están muy alejados de mi sensibilidad, tal vez porque tienen cierta mentalidad prusiana. Aunque hay una excepción que es Heinrich Mann: su novela *El funcionario* es imprescindible para entender la historia de Alemania, de la misma manera que Ramón del Valle Inclán —sobre todo el de la gran novela que es *La corte de los milagros*— es insustituible para entender la España del XIX. En general creo mucho más en la labor de los novelistas que en la de los historiadores, ya que estos últimos responden a demasiados intereses creados y suelen ser ideólogos, en el sentido peyorativo del término. Los novelistas me parecen más honestos.

Cuando son buenos, porque hasta el apuntador sabe que en nuestros días cunde la morralla, auspiciada por una parafernalia de subvenciones y escaparates, cuentas de resultados y premios.

Cuando son buenos, ni que decir tiene. Sea como fuere, la lectura de novelas siempre me acompaña. Hay un humorista inglés, Wodehouse, que me interesa un montón desde hace mucho. Y otro, David Lodge, cuyos diagnósticos de la actualidad —digamos *Terapia*, *La vida en sordina* o las muchas que ha dedicado a satirizar la vida universitaria— son muy reveladores de nuestro tiempo. Leer novelas es un reposo o distensión para mí, y me ofrece la posibilidad de observar mi presente desde perspectivas distintas.

También disfrutas mucho cierta música clásica. ¿Cuál, en especial?

Me gustan muy especialmente Mozart y Bach. Tengo a Mozart por el gran genio de la música, más incluso que Bach: el compositor que ha descubierto el equilibrio humano en un mundo carente de él, lo cual resulta fenomenal se mire por donde se mire. Una ópera suya que no se cuenta entre las más apreciadas, *Così fan tutte*, es sencillamente enorme, una delicia a pesar de su apariencia muy poco convencional y algo frívola, incluso.

Tengo entendido que sueles escucharlas con el libreto al lado, recreándote en la música y la letra al tiempo.

Así es, aunque también me encanta la música de cámara de Mozart, sus cuartetos y conciertos de piano: una fuente inagotable. Más que Bach, como te digo, yo creo que porque Mozart es uno de los grandes mediterráneos de la historia, aunque no lo sea estrictamente. Incluso su correspondencia con su padre y con su hermana es algo fuera de serie. Mozart es *el* músico que siempre escucho una y otra vez: insuperable. Es evidente, por otra parte, que Bach es un compositor de una impresionante seriedad, inagotable también, ahí están sus cantatas.

Otro músico que disfruto sobremanera es Händel, que también respira ese gozo por la vida que uno encuentra en Mozart: su música tiene ganas de vivir, es optimista, y al mismo tiempo posee una calidad tremenda. Como la de ese otro gran barroco que es Vivaldi. Aparte hay más compositores excelentes, claro está: pongamos Beethoven, sobre todo su música de cámara y sus últimos cuartetos, de una profundidad sobrecogedora; y Brahms, ante todo el *Réquiem alemán*. En materia musical no soy ningún entendido, sólo un aficionado ecléctico.

¿Cómo transcurre una jornada cualquiera para ti? ¿Cuáles son, *grosso modo*, tus hábitos y ritos?

De entrada, un día mío consta de rezos, comenzando por el matinal, muy temprano. Y luego de bastantes horas de trabajo, unas tres horas y media por las mañanas si estoy en Montserrat, antes del almuerzo. Después de él suelo leer algo los periódicos del día, o tomar café y charlar un buen rato con algunos compañeros, sobre todo si se trata de un domingo o festivo. A continuación vuelvo al trabajo tres o cuatro horas más, antes de rezar de nuevo y cenar. Me gusta bastante trabajar de noche, por lo común un par de horas. Lo que cuento vale para los días normales que paso en el monasterio, ya que bastante a menudo me desplazo para impartir algún curso en Barcelona; entonces mi horario es bastante más aleatorio, aunque eso depende del horario de clase y de otros menesteres.

Me consta que es bastante intensa tu actividad extramuros de Montserrat: tu vínculo con la sociedad civil del país, expresado en diversas labores, dedicaciones y afectos.

En la actualidad bajo a Barcelona cada semana, prácticamente. El primer semestre del año impartí un curso sobre interpretación del mito en el Instituto del Teatro, una actividad de gran interés por que me dirijo a estudiantes que un día serán actores y actrices, coreógrafos o directores escénicos: un alumnado muy estimulante, vocacional y trabajador, bastante más que el que he tenido a mi cargo en ocasiones y escenarios anteriores, en general caracterizado por mostrar escasa disposición al trabajo. También pronuncio bastantes conferencias, tanto aquí como en México, adonde viajo con cierta frecuencia invitado por el Instituto de Antropología de la UAM. Es un vínculo que me gratifica mucho.

Además impartí un curso de licenciatura sobre religión y política en la Facultad de Teología, dirigido a un público más convencional. Llevo tres años haciéndolo: se trata de un asunto muy candente que, sin fundamento alguno, cierta mentalidad pueril y simplista quiso liquidar en épocas pasadas, y que ahora vuelve con gran rigor a la palestra. Ello es así porque ese vínculo no puede ser liquidado, a la hora de la verdad: dado que toda solución definitiva resulta inviable, está llamado a permanecer siempre presente. Es lo mismo que ocurre con las preguntas fundacionales: no contamos con respuestas concluyentes, sino que cada individuo y cada generación vuelven a plantearse en el curso de sus respectivos trayectos vitales. El vínculo entre religión y política, en concreto, debe ser examinado partiendo del vigor de lo viviente; no de enfoques arqueológicos, sean clericales o anticlericales.

Y no sólo desde una óptica erudita, tampoco.

Desde luego. No partiendo de la mera erudición puesto que tales asuntos deben ser reformulados en función de los retos y preguntas inherentes a cada coyuntura, como sucede con las biografías de los grandes personajes. Cada generación debe replantearse y reescribir las biografías de —pongamos por caso— Napoleón o Carlos V, y hacerlo dirigiéndoles preguntas propias de su época, de modo que esas figuras respondan a sus presentes inquietudes. Y lo mismo sucede con los temas mayores: el mito, el símbolo, la historia. En nuestro país, por ejemplo, la historia es un asunto crucial porque suele estar aquejado de interpretaciones románticas e historicistas como las que se practicaban en el XIX, y mira que ha llovido desde entonces. Estoy convencido de que la historia debe replantearse en función de cada coyuntura, y por tanto incluir el factor biográfico en su concepción y escritura. La historiografía basada sólo en documentos no sirve, porque es harto conocido que siempre son los vencedores quienes los producen, como lúcidamente sostenía Walter Benjamin. Del mismo modo que los medios de comunicación fabrican las noticias, puede decirse que los vencedores fabrican la historia. De lo cual se infiere que cada generación debe poner en entredicho las historias construidas por los precedentes historiadores, puesto que la vida depende de cambiantes contextos en todos los ámbitos. No hay excepción posible.

Te propongo ahora cambiar de tercio y abordar otra cuestión de enjundia. Hoy en

día suele insistirse en la necesidad de fomentar el diálogo interreligioso, dada la creciente copresencia y mezcla de confesiones y cultos. Con todo y eso, tanto o más deseable resulta alentar el diálogo entre creyentes y no creyentes, que apenas cuenta con presencia pública. ¿Cómo podría articularse la deliberación entre quienes profesan explícitas creencias y quienes prefieren no hacerlo?

Estoy persuadido de que ese diálogo a que aludes es mucho, muchísimo más decisivo que el interreligioso. Éste suele partir de registros culturales distintos y por ello mismo me infunde gran escepticismo, sobre todo cuando las que dialogan son las centrales religiosas, casi siempre deudoras de culturas incompatibles. Ya sé que semejante afirmación no parece consonante con estos tiempos, pero así veo las cosas. Por más que hoy cueste reconocerlo, las diversas culturas son muy reacias a entablar diálogos francos; tienen lisa y llanamente miedo, tanto en el plano individual como en el colectivo. Harina de otro costal es, desde luego, el diálogo que puedan llegar a mantener personas que han vivido experiencias religiosas singulares. Pero las centrales religiosas no son personas, sino instituciones ideológicas lastradas por muy concretos intereses y doctrinas. Soy consciente de estar hasta cierto punto simplificando, y de que debería explicarlo con detalle mayor, aunque también de que van por aquí los tiros, en principio.

En cambio, el diálogo entre personas religiosas y personas que se llaman ateas es el gran reto, y lo es por muchas razones. Una de ellas, quizá la primera, es que en todo creyente hay un ateo y en todo ateo un creyente, conviene no olvidarlo. Como humanos que somos, nuestras opciones y delimitaciones son siempre parciales e interesadas. Y aquí viene como anillo al dedo, además, aquella frase de Jesús: «Por sus frutos los conoceréis». No a través de formulaciones teóricas o doctrinales, sino de sus obras. Éste es el quid del asunto.

«Obras son amores, y no buenas razones», reza el refrán popular: lo de menos son las distintas creencias que puedan profesar quienes actúan.

Eso es. La religión cristiana, que es la única que conozco un poco, establece su verdad mediante la comprobación ética, no mediante dogmas que deben estar subordinados a ella, por muy necesarios que sean. Lo relevante, en efecto, es que obras son amores, algo que puede aplicarse por igual a creyentes y a no creyentes, y que es el fundamento de ese diálogo que debería promoverse. La calidad de las acciones tiene que primar sobre la de las reflexiones técnicas, sean dogmáticas o filosóficas. Justamente eso es lo que pasó, por ejemplo, durante la segunda guerra mundial —sobre todo en Francia— cuando en el maquis coincidieron personas procedentes del marxismo y del cristianismo, que acabaron dándose cuenta de que luchaban por lo mismo desde el punto de vista ético: contra el nazismo, contra la deportación de los judíos, por una sociedad más justa, por lo que en Occidente se ha llamado democracia en los últimos siglos.

Aquí está el auténtico reto. Las tradiciones socialista y cristiana tienen muchos puntos de contacto y algunas diferencias teledirigidas por las respectivas centrales. A este

respecto es necesario recordar que los humanos propendemos de modo inevitable a la institucionalización, y que allí donde ésta se da hay poder y, consiguientemente, perversión. Estas afirmaciones, por más que puedan parecer simplificadas, son para mí verdaderas. Otra cosa, claro está, es que a veces puedan darse conversaciones amigables o confrontaciones no amigables entre sistemas, lo cual me resulta muy poco significativo a esta altura de la vida, porque lo que de veras me interesa es lo que las personas hacen, tengan o no mis creencias. Puedo afirmar que en el ámbito religioso, por ejemplo, he encontrado a las mejores personas, pero también a las peores; y, en definitiva, que el matasellos de creyente no certifica ninguna moralidad ni bondad. Por sus frutos los conoceréis: ésta es, al fin y a la postre, la única cuestión relevante. He tenido y tengo muchos amigos que piensan distinto que yo; pero esa diferencia es lo de menos, ya que las orientaciones éticas son compatibles aunque las opciones sean libres. Ahí radica lo esencial.

Lo que sueles llamar *comprobación ética*, que siempre lo es *a posteriori*.

Claro. Para el ser humano no hay presupuestos *a priori*, sino que todo es *a posteriori* precisamente porque somos finitos y no está a nuestro alcance establecer diversos *a priori* metafísicos así, por las buenas. ¿Quiénes somos para abrigar semejante pretensión, basada en creernos dioses? Lo que sí está en nuestra mano, en cambio, es hacer comprobaciones *a posteriori*, dado que somos libres; con una libertad tan condicionada como se quiera, ni que decir tiene, pero libres para decidir éticamente, para calibrar mediante comprobaciones éticas las obras propias y ajenas.

Tu modo de discurrir divide su atención e interés entre dos campos autónomos aunque conexos: de un lado, los asuntos comunes y humanos en su más lata acepción; de otro, la soberana singularidad de cada quien. Tú mismo sueles definirte como un *ocell de bosc*: un pájaro o ave de espesura. ¿Qué te sugiere semejante metáfora?

Significa bastantes cosas. En primer lugar, que no he encontrado ningún sistema que me satisfaga del todo.

¿Ni siquiera el cristianismo como doctrina?

Ni siquiera el cristianismo como doctrina, ya que siempre se encarna en instituciones, prácticas y esquemas intelectuales que no alcanzan a expresar ni a comprender lo inefable, lo que debe buscarse por estar más allá —parafraseando el verso de Rilke—. El humano es un *Homo quaerens*: un ser que busca. Aunque ha de partirse de la base de que sólo encontramos lo que buscamos en la medida en que lo hacemos. La meta es el camino: ésta es una reflexión que siempre me ha tocado hondo. San Agustín lo expresa con elocuencia a su modo: busquemos como buscan los que han de encontrar, y

encontremos como encuentran los que han de seguir buscando, porque aquel que llega al final no hace sino empezar.

Busquemos como buscan los que han de encontrar: qué gran exhortación al optimismo. Por eso me considero optimista o, por expresarlo con más precisión, esperanzado. Nunca olvido los versos de Gertrude von Le Fort, a quien en alguna otra charla ya he mencionado: junto a la desesperación se halla la auténtica esperanza, que es una argumentación contra el sistema.

Una reflexión de corte paradójico que recuerda mucho el célebre: «Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad», que escribió Antonio Gramsci en sus *Quaderni del carcere*, en plena noche fascista.

Efectivamente. Suelen cuadrarme argumentaciones paradójicas como la de historia y estructura —o la de inmovilidad y cambio— por que son el único modo de que disponemos para insinuar algo con sentido acerca del mundo humano, tan variado y contradictorio, a menudo tan decepcionante y difícil de comprender a no ser que adoptemos una posición regulada ortodoxamente.

Cuando evocas tu cotidianidad se advierte que ésta discurre en dos planos relativamente autónomos: por un lado, el monasterio donde estudias y descansas, oras y laboras; por otro, la ciudad de Barcelona, donde mantienes una discreta aunque diligente actividad amical, cívica y docente. Y al referir tu tránsito entre ambos sueles decir que subes o bajas, ascensión y descenso que sugiere más que un simple traslado físico. ¿Montserrat y Barcelona son para ti dos planos vitales netamente distintos?

Más que dos planos, diría que son dos caras de la misma moneda. Los escolásticos dividían la existencia humana en dos vertientes, la vida contemplativa y la vida activa. Yo creo que en efecto es así, en todos los casos y en el mío propio. Algunas personas subrayan más la vida interior o contemplativa, y otras la vida activa. Pero ambas son vertientes del mismo sujeto, por más que una suela recibir mayor acento que la otra, según el momento y la persona. Es algo que tengo muy claro desde hace mucho, al menos desde que en los primeros años sesenta ingresé en el monasterio. Por otra parte, estoy convencido de que cada uno de nosotros tiene una responsabilidad social. Y a menudo me arrepiento de no haberla ejercido de modo más activo. Por más contradicciones que suscite y problemas que pueda acarrear, la armonía entre esas dos facetas es capital. Las personas no podemos limitarnos a reposar en el nirvana, sino que necesitamos encarar retos y ser cuestionados. Y, a la inversa, tampoco podemos vivir en la pura acción exterior, ya que precisamos la contemplación interior.

Esa consciencia que expresas sobre el deseable equilibrio entre ambas facetas explica tu creciente vínculo con la sociedad civil de nuestro país, que de ser

modesto durante los años setenta y ochenta —tu época alemana— pasó a ser notoriamente activo a mediados de los noventa, sobre todo a partir de la publicación de *Mite i cultura* y de *Mite i interpretació* en 1995. Fue poco después cuando empezaste a impartir diversas asignaturas de doctorado para los estudiantes de comunicación de la UAB, memorables para los muchos que durante siete cursos las siguieron; cuando trabaste nuevos vínculos con intelectuales de la generación posterior a la tuya; o cuando, en fin, tu pública presencia experimentó un impulso palpable en distintos escenarios, entre los que destacan tus estancias en México y en Brasil, y tu labor docente en el Institut del Teatre.

Ese vínculo con la sociedad del que hablas lo he mantenido siempre con plena consciencia: reconociendo mis límites, por supuesto, pero también que lo poco que he experimentado o sé debo ofrecérselo a quien le interese. Ésa es mi responsabilidad, ya que en realidad no es el monasterio el que me ha permitido estudiar un total de ocho años en Alemania, sino la misma gente de este país que sube a Montserrat. Tengo, en definitiva, la responsabilidad que contrae cualquier persona ante sus contemporáneos, más si cabe teniendo en cuenta la gran pobreza intelectual de este tiempo. Mis frecuentes salidas del monasterio para atender esos compromisos no han sido un problema jamás, gracias a que mis superiores han entendido a la perfección mis motivos.

¿El monasterio te concede suficiente libertad, entonces? ¿No debes rendir cuentas de tu actividad extramuros?

No, yo informo de lo que hago. Tanto dentro como fuera del monasterio soy monje de Montserrat, aunque no haga ostentación de ello porque no creo que quepa hacerla. Y ocurre que soy algo vergonzoso, además, y que la gente ya sabe quién soy y el pie que calzo, por supuesto: eso se nota a primera vista.

Muy a menudo, cuando conversamos largo y tendido —sea en sesiones de trabajo o en plácidas charlas sin rumbo—, tu modo de pensar, sentir y expresarte me trae a las mientes aquella hermosa, lúcida meditación de Antonio Machado en *Juan de Mairena*: «Un hombre de todos los tiempos, con el tiempo de un hombre, igual a todos los hombres». ¿Qué te dice a ti, cómo la relacionas con tu visión del mundo y tus circunstancias?

Una persona lo es de todos los tiempos, porque pone en práctica los atributos fundamentales de su humanidad —el amor, la misericordia, la esperanza, la bondad— que, por más que se desarrollen en el tiempo y el espacio, carecen del uno y del otro, rigurosamente hablando. Eso es cierto desde que hay congéneres nuestros sobre la Tierra. Resulta evidente que las circunstancias externas son distintas y también que somos *contextodependientes*, pero lo invariable en nosotros es esa variabilidad, y lo cambiante, esa incambiabilidad: esta paradoja, que permite reconocer la fisonomía

humana en cualquier sujeto de cualquier tiempo, la tenemos muy presente los antropólogos. A pesar de las incesantes e inevitables metamorfosis de la existencia, lo inmutable se reconoce en lo mutable, y lo temporal en lo intemporal: parece un simple juego de palabras pero para mí expresa nuestra ambigua, paradójica, problemática realidad como especie.

Si volvemos a la sentencia de Píndaro con que iniciamos esta sesión —llega a ser quien en el fondo eres, ése que podrías ser— podríamos concluirla afirmando que la humanidad no es tanto un dato de partida como un proyecto jamás plenamente logrado, un deseable ideal en pos del que hemos de caminar, entre la esperanza y la incertidumbre.

Desde luego. Es lo mismo que puede decirse de la democracia o de Dios, cuyas respectivas perversiones ocurren cuando los definimos. Hace ya muchos años, un famoso notario de la muerte de Dios sostenía que los atributos lo han matado. Y así es: los atributos matan porque definen, circunscriben y, por tanto, no permiten que seamos fronterizos, nuestra auténtica esencia en el fondo. De ahí la importancia del símbolo, que permite planificar las estrategias fronterizas que nos son propias. Somos seres de frontera, y las definiciones son, por eso mismo, contrarias a nuestra condición. Necesitamos imágenes y definiciones; y destruirlas, al tiempo: es un juego que cuesta mucho aceptar en antropología y en el mismo vivir cotidiano. Expresándolo en catalán, podríamos decir que queremos *faves comptades*; pero no somos seres de habas contadas, en realidad, ya que lo imprevisible, lo irruptivo, la fantasmagoría conforman nuestra complexión más íntima.

Acaso porque lo que nos resulta esencial se expresa mejor con gerundios que con sustantivos: es un incesante y nunca acabado *haciéndose*, como solía decir Ortega.

Sí, se concreta mejor con verbos que con sustantivos, me parece una visión muy atinada. Y en ese hacer hay deshacer, intereses y contradicciones, los mimbres mismos de toda existencia. Kierkegaard sostenía, con razón, que somos seres de lo posible. E incluso, cabría agregar, de lo imposible que se hace posible: seres ambiguos, al mismo tiempo maravillosos y bestias, que saben fabricar cielos y también infiernos, tanto propios como ajenos. La ambigüedad, estoy convencido, es nuestro atributo por excelencia.

Hasta ahora hemos descrito un minucioso periplo a lo largo y ancho de tu pensamiento, a fin de elucidar sus intervenciones esenciales. Y ha llegado la hora de aplicar la mirada antropológica que cultivas a los más acuciantes asuntos del mundo presente. ¿Cuáles son, a tu juicio?

La respuesta a tu pregunta no es sencilla porque requiere muchos abordajes. Lo que cabe decir, de entrada, es que estamos en el final de un mundo. Se trata de una afirmación de apariencia apocalíptica, por más que la humanidad haya vivido incontables situaciones análogas a lo largo de su historia: hace falta que un mundo acabe para que surja el siguiente. Somos muchas las personas que tenemos consciencia de encontrarnos en una etapa final que llega tras la segunda guerra mundial; una etapa que tiene aspectos muy positivos —el Estado de bienestar, pongamos por caso—, pero que sin embargo está tocando a su fin por muchas razones. Una de ellas es que Occidente ha vivido el último medio siglo muy por encima de lo que le permitían sus posibilidades materiales, espirituales y científicas. Tanto que en la actualidad, de manera muy ruda y agresiva, está comprobando que ese bienestar es inconsistente y no puede sostenerse tal como hasta ahora ha sido formulado, sobre todo a partir de la *economización* de todos los resortes de la vida. El protagonista de tal *economización* ha sido el consumidor, y en los últimos años —con todos los recortes de pensiones y salarios— estamos comprobando cuán insostenible es esta sociedad basada en el consumismo.

Con ser importante, de todos modos, el aspecto económico de la cuestión no es el único relevante a la hora de explicar la actual coyuntura de crisis. Es ineludible reparar también en dos rupturas, cuando menos: de un lado, una ruptura normativa encarnada en la quiebra del ser humano como *Homo laborans*, esto es, en el profundo cambio que en los últimos cincuenta años ha experimentado el sentido del trabajo; de otro, una ruptura de la construcción del sujeto como ser humanista, ese que se configura a partir de la formulación práctica de las grandes preguntas propias de la especie. No creo exagerado afirmar que, debido a la aguda crisis gramatical que sufrimos, el caudal lingüístico imprescindible para plantear los interrogantes mayores —las que suelo llamar *preguntas fundacionales*: por qué la vida, la muerte, el más allá, el mal, el amor, etcétera— ha disminuido peligrosa y deshumanizadamente. La crisis que hoy padecemos es económica, por supuesto, aunque posee un calado mucho más profundo porque afecta en su integridad a lo humano. Y, entre otros síntomas, se revela en el déficit lingüístico imperante, una carencia de léxico que hace prácticamente imposible plantear las cuestiones primordiales de veras, esas que expresan nuestra problematicidad hoy y

siempre. Todos somos seres problemáticos, sin posible excepción, dado que no tenemos las cartas sobre la mesa. La vida es un insoluble enigma cuyo planteamiento constituye nuestra grandeza; no en el sentido francés de *grandeur*, sino de expansión de la simpatía y la capacidad para ponerse en el lugar del otro, en expresión de Max Scheler.

Conviene recordar, sea como fuere, que la crisis gramatical de la que vengo hablando no ha surgido por arte de birlibirloque. En nuestro país, concretamente, tiene muy notorios antecedentes, puesto que aquí no ha habido ni Ilustración ni Romanticismo potentes. Esos dos movimientos históricos de hondo alcance y calado que han configurado al *Homo europeus* —señalado por el deseo de libertad, fraternidad e igualdad en la diferencia— no han podido llevarse a la práctica con la debida consistencia en nuestro país, a causa de múltiples razones. Si no se tiene en cuenta la presencia tan nefasta y negativa que el siglo XIX ejerce no puede entenderse nada de lo que está ocurriendo ahora mismo, el desmontaje intelectual, político y religioso que vivimos.

Que las herencias del ochocientos aún sean tan significativas se explica, en primer lugar, porque somos antes que nada herederos: desde el punto de vista biológico, cultural, político, religioso, gastronómico... en todos los sentidos. Tanto es así que la administración de nuestras herencias debería primar a la hora de organizar los procesos pedagógicos que nos capacitan para afrontar los inexorables enigmas e interrogantes que presenta la existencia. La debilidad de los legados ilustrado y romántico, a la que hace un instante aludía, ha producido una artificiosa situación sin base ni recorrido, una abusiva dependencia de la moda en sus variadísimas dimensiones. La moda nos asedia de continuo debido a que nuestros cimientos son muy endeble y precarios, y eso hace inviable aquilatar convicciones basadas en razones y principios no dogmáticos, así como en la praxiscotidiana. Ésta es sin duda la gran prueba, el territorio donde el vivir se dirime. Huelga añadir que en nuestro país se ha abusado siempre de los grandes principios, sean religiosos, políticos o culturales: una saturación que ha sido muy peligrosa demasiadas veces.

No parece exagerado afirmar que la cultura autóctona padece notorias flaquezas y carencias cuyos efectos se dejan sentir en todos los órdenes de la vida civil, religiosa y política. Suelen decir que la cultura catalana está en manos de historiadores y literatos que tienden a *romantizarla*, por ejemplo.

Afirmar que nos hallamos inmersos en una colosal crisis es ya un lugar común, por desgracia muy cierto. Creo haber explicado ya que toda crisis se caracteriza por una deficiente articulación de las relaciones humanas. Dado que estamos literalmente hechos de relaciones —seres que sin cesar deben establecer equilibrios entre centro y periferia—, la calidad de éstas resulta por completo decisiva. Esta premisa de partida es capital para entender el actual desencuentro entre centro y periferia: entre Cataluña y España. A partir de una comprensión esencialista y por completo ahistórica de la identidad y la tradición —de las *raíces*, en términos religiosos—, se produce un doble yerro: desde el centro se pretende que todo sea centro; y desde la periferia, que todo sea periferia.

Históricamente, el centro ha perseguido la consumación de varias *invasiones identitarias* de la periferia; y ésta, a su vez, ha respondido con proyectos encaminados a la *reconversión metafísica* de la propia historia.

La consecuencia de este pandemio es la imposibilidad de entablar auténticas relaciones entre ambos polos, los cuales deberían asumir de buen grado —creativa y provechosamente— la existencia de diferencias, no sólo de distintas sensibilidades, sino de soluciones divergentes llegado el caso. Otro efecto es el aumento de la crispación, cuyo casi necesario correlato es la aplicación —por ambas partes, pero sobre todo por la más fuerte— de feroces e inmisericordes *lógicas totalitarias*.

Tu segunda observación es atinada: en Cataluña, la cultura civil está en manos de historiadores y literatos, principalmente. Sería hartó sugestivo investigar por qué ha sucedido tal cosa, qué ha significado —y significa— el hecho que los científicos sociales y filósofos intervengan tan poco en la articulación intelectual de este país, y que literatos e historiadores se lleven el gato al agua. Tengo para mí que la notable falta de una buena Ilustración y un buen Romanticismo —tanto en la universidad como en la vida pública— ha traído consigo una casi total ausencia de sociólogos, antropólogos y filósofos de la cultura, esos *prácticos* de las ciencias que surgieron de la propia dinámica de la modernidad europea. En Cataluña —con las honrosas excepciones de rigor—, todo quedó en manos de los historiadores, en su gran mayoría marcados de forma palpable: ora por la impronta de un cierto romanticismo popular, ora por una sujeción positivista y materialista a las fuentes documentales. A esto cabe añadirle, por si fuera poco, la ubicua presencia de las distintas *capillitas* que tienden a actuar como poderes fácticos decisivos, inspiradas por unas ortodoxias de lo más *sacristanesco* y clerical —y conste en acta que lo más cercano al clericalismo suele ser el anticlericalismo—. Aquí, como es notorio, son esas capillas, camarillas y cofradías las que imponen su férula sin contemplaciones. Y lo hacen en todos los ámbitos sociales, marginando e incluso silenciando a quienes no acatan sus imperativos.

¿Cómo afectan los vigentes sistemas y procederes pedagógicos a la crisis gramatical que describes? ¿Qué papel cumple la educación en el presente, y cuál debería cumplir? En *La educación y la crisis de la modernidad* (1997) desmenuzaste con detalle este asunto, pero ahora quisiera que glosaras tu reflexión al respecto.

Se ha dicho, creo que con razón, que la Ilustración es un proceso pedagógico en su conjunto, una filosofía práctica cuyo principal objetivo es de carácter educativo: que los individuos devengan críticos y autónomos, seres capaces de emitir juicios y encontrar criterios.

El célebre *sapere aude* por el que abogó Kant en sus opúsculos sobre la Ilustración.

En efecto: osa, atrévete a saber para hallar principios y desechar lo que merezca serlo. Esto puede parecer una afirmación tautológica, y sin embargo estoy convencido de que

nuestra existencia siempre debería moverse entre el rechazo y la aceptación, ésa es la esencia de la crítica práctica. Los sujetos aceptamos y rechazamos, un juego incesante que está en la base de la tradición como recreación, a la que me he referido en otro pasaje de esta charla. La educación, cabalmente entendida, consiste en formar a los niños y niñas en esa capacidad de aceptación y rechazo.

Para discernir:

Para discernir y ponderar, verbo este que me gusta mucho porque tiene la acepción de *pondus*: sopesar. Vivir consiste en hallarse en situación de sopesar, tanto que lo auténticamente relevante no es errar o no, sino mantenerse en el fiel de la balanza y ponderar rectamente. Debemos buscar el acierto y rehuir el error, ni que decir tiene, aunque sin olvidar que los yerros suelen conducirnos a visiones más concretas y luminosas. A este respecto llama la atención el empeño en no equivocarse —ni rectificar— jamás que los líderes políticos y religiosos muestran. Al actuar así niegan cualquier posibilidad de educación, dado que somos seres menesterosos, finitos y necesariamente falibles, a tal punto que nos vemos obligados a rectificar.

Si bien se mira, los errores son siempre fuente de nueva vida. No hace falta perseguirlos adrede, desde luego; nuestra limitación hace que surjan de forma inexorable, con ella basta y sobra. Lo auténticamente nocivo es cerrar los ojos ante ellos o negarlos, algo que se pone de manifiesto —con estremecedora frecuencia— en los diversos ámbitos culturales, políticos y religiosos. ¿Por qué? Porque estamos asistiendo a una profunda quiebra de los procesos educativos, es decir, de lo que constituye la misma vida. Desde que nace hasta que muere, el ser humano debería ser un aprendiz, alguien que está adiestrándose en un oficio difícilísimo, el de hombre o mujer, para el que no dispone de recetas. Se hace camino al andar: aprendemos y discernimos, tomamos partido por esto o aquello según avanzamos, a sabiendas de que nunca poseemos la respuesta al cien por cien, y de que el error siempre está con nosotros. De modo que rectificar es, si bien se mira, uno de los verbos que mejor nos define: porque nos movemos y caminamos, osamos y proponemos metas, porque no podemos permanecer en nuestro caparazón como si hubiéramos hallado el paraíso y nuestra vida ya estuviera dada.

Por todo ello, uno de los grandes desafíos que nuestra sociedad enfrenta es el de encauzar los procesos educativos. Y para hacerlo debe evitar dos peligros: por un lado, el del liberalismo salvaje; por otro, el de las ortodoxias que pretenden disponer de las respuestas antes que de las preguntas —no menos salvajes, de hecho—. Se trata de encontrar un punto de equilibrio entre ambos extremos, eso que las tradiciones antiguas llamaban *sabiduría*: ese saborear —por emplear a cosa hecha una etimología falsa—, ese encontrar el *sapor* de la sabiduría, el sabor del presente moviéndose en una cuerda floja cuyos extremos son, bien la libertad sin objetivo, bien la obediencia que todo lo prescribe, señala y discierne. Somos, en esencia, seres aposteriorísticos, no apriorísticos, para los que son más importantes las preguntas que las respuestas, y los verbos que los

sustantivos. Ya que los verbos indican movimiento, acción y ponderación, acciones que siempre oscilan entre el éxito y el fracaso; mientras que los sustantivos se refieren a situaciones estables e inamovibles, al cabo. Y el humano es un ser móvil que transporta herencias diversas consigo.

Múltiples indicios sugieren que la educación —no sólo sus procederes e instituciones, sino sus fines y premisas mismos— está sufriendo alteraciones decisivas, inducidas por las latrías del mercado y la técnica imperantes. En la universidad, por ejemplo, la instrucción en habilidades y la hiperespecialización ganan terreno a mataballo, y al tiempo se registra una mengua correlativa de la *paideia*: ese ideal de formación integral —profesional, cívica, humana— de ciudadanos dotados de responsabilidad, albedrío y criterio. ¿Qué efectos tiene el reemplazo de la educación por la crasa instrucción, y de la formación crítica y cultural por el rudo adoctrinamiento?

Lo tecnológico se ha impuesto en el ámbito de la educación: esa tecnofilia de la que hablas impera en dicho ámbito de una manera obsesiva y carente de horizontes. Es evidente —lo abordamos en una de estas sesiones— que el humano es un ser técnico, y también que es otras muchas cosas al tiempo: son estas últimas las que los actuales procesos educativos dejan de lado o desprecian. El *anthropos* se interroga, y sus inquisiciones le permiten vivir con cierta felicidad, por más paradójico que suene. Allí donde hay interrogantes mayores acostumbra a haber salvación, como decía ese gran poeta alemán que era Hölderlin. Hay salvación, en suma, allí donde hay peligro, y ésta es una excelente manera de entender la existencia. La vida es peligrosa siempre, y sin embargo nos es dado hacer de la necesidad virtud, tal como muestra la historia. La que acabo de enunciar es una visión muy optimista que refleja mi talante y mi esperanza a este respecto. Aunque el momento actual es duro, incierto y miserable para millones de hombres y mujeres —en nuestro país y en todo el mundo—, cabe creer en ellos y abrigar esperanzas acerca de sus posibilidades. A fin de cuentas, los sujetos sabemos hallar salidas en los bretes más embrollados y ante los retos más ominosos.

Con todo, lo que está ocurriendo con la educación resulta muy preocupante: demasiado a menudo, la escuela y la universidad producen lo inverso de lo que deberían, y en vez de educar deseducan. Todo esto es inseparable, dicho sea de paso, de la situación que atraviesa la familia en Occidente, dado que se trata de una institución muy afectada por la crisis global en curso. La familia es el núcleo de lo que suelo llamar primera estructura de acogida —la *codescendencia*—, y su palpable crisis influye casi por ósmosis en las restantes estructuras de acogida —la *cotranscendencia* y la *corresidencia*—, y muy especialmente en la universidad y la escuela. Todo este estado de cosas se nutre de la desconfianza que se ha generalizado a todos los niveles, puesto que las sociedades necesitan imperativamente la confianza para funcionar bien como tales. Si ésta falta, como hoy en día ocurre, entonces se extienden los meros intercambios comerciales basados en el *do ut des*, te doy para que me des —que, por cierto, ni siquiera funcionan

cuando tal carencia es excesiva—. Sea como fuere, la confianza es la base primera de la familia y la religión, y desde luego de los procesos educativos. Y cuando se debilita es la entera educación la que lo hace, tal como hoy revela, entre otros síntomas, la enorme desconfianza de los padres en los docentes, que tan vivamente contrasta con lo que sucedía en mi infancia.

Cuando tú eras niño maestros y profesores aún conservaban su añeja *auctoritas* intacta: su ascendiente moral y prestigio.

Así es, una autoridad coextensiva al ejercicio de su oficio. Y la pérdida de esa autoridad, por más que pueda parecer banal a ojos de algunos, reviste enorme importancia ya que los maestros y maestras de primera enseñanza están desacreditados ante los menores, muchos de cuyos padres vienen a decirles: no os fiéis de ellos. Esto induce una brutal degradación educativa, a tal punto que la desconfianza acaba revirtiendo sobre los propios padres, que a su vez la padecen. Lo que de ello resulta es una generalizada fractura de los sistemas pedagógicos, una quiebra de las transmisiones tan acusada que no debe extrañarnos la crisis presente: esa conjunción de desconcierto, perplejidad, desorientación y angustia tan propia de estos últimos años.

Creo recordar que en alguna charla anterior sostuve que la proliferación de enfermedades mentales tiene mucho que ver con la fractura de los procesos pedagógicos —y de las transmisiones, en general— en todos los planos sociales. La crisis educativa repercute en la totalidad de ellos, incluso en lo que en sentido lato cabe llamar salud, entendida como estado de bienestar que abarca lo fisiológico, lo espiritual y lo psicológico: el conjunto del nuestro ser, en realidad —esa *coincidentia oppositorum* o conjunción de contrarios indicativa de su grandeza—. Somos seres libres, imprevisibles y condicionales a los que no es posible *matematizar* ni *geometrizarse*, valgan los neologismos; por más que sólo dispongamos, eso sí, de una libertad condicional, no total a lo Sartre.

Creo haberme referido ya a la importancia que cabe atribuir a la conjunción «si»: si tal cosa, tal otra. Y a que ello es así porque estamos condicionados desde que nacemos hasta que morimos. La educación debería ser, precisamente, el factor que nos permitiera responder al enigma que ese condicionamiento esconde. No debido a que dispongamos por anticipado de respuestas, como si la vida fuera un puñado de recetas, sino a que nos permite tener el coraje de argumentar contra el sistema cuando hace falta, y en definitiva atrevernos y osar —un verbo que ha desaparecido casi del vocabulario—. Tantas veces imprescindible, la incredulidad nace justamente de ese osar, de ese no dejarse arrebatar por el *statu quo* político, cultural o religioso: osar contra lo establecido y las costumbres, contra las presuntas soluciones. Osar porque la vida nos obliga a transgredir y porque el ser humano es transgresor, en el fondo y ante todo.

Luego ocurre, claro es, que hay transgresiones correctas e incorrectas, igual que puede hablarse tanto de obediencias como de desobediencias correctas e incorrectas, creo haberlo explicado. Pero eso, por supuesto, ni los manuales de moral ni los códigos

jurídicos pueden revelarlo *a priori*. Lo importante es entender y asumir que una buena educación debería auspiciar la correcta transgresión, la capacidad para adquirir criterios en las cambiantes coyunturas —a menudo inéditas— con que vamos tropezando, por ejemplo las que derivan del envejecimiento. No me cabe duda de que saber envejecer es cuestión de aprendizaje y educación, y de que deberíamos ser eternos aprendices, dado que la vida es siempre novedad: por más que parezca una utopía, eso describe nuestra realidad más honda. Cada día, desde que despertamos, la vida renueva sus interrogantes; no disponemos de respuestas prefabricadas con las que podamos contar por adelantado, sino que nos vemos forzados a improvisar las respuestas a las preguntas que de pronto surgen. Tanto es así que lo relevante no es errar o acertar, como antes he explicado, sino la disposición para replicar a cada desafío nuevo a partir de las convicciones propias. Todo esto suena más bien fantasioso en una época como la actual, caracterizada por la pérdida de la utopía y sin embargo empeñada en que las religiones, las políticas y los Estados ofrezcan soluciones a cualquier precio. De ahí el formidable éxito que de unos años a esta parte están cosechando los libros de autoayuda, esos que más que ayudar a las personas evitan que se hagan preguntas.

Breviarios y manuales de autoayuda que hoy conforman un género que reporta pingües ingresos, probablemente debido a que nuestra época carece de horizontes y mapas fiables. No son pocos los profesionales del pensamiento y la filosofía que están acreciendo su efímera fama y sus cuentas corrientes en este nicho.

La autoayuda es un buen negocio en creciente expansión, muy rentable en momentos de crisis como el actual porque dispone de un amplio público consumidor. Pero la filosofía es otra cosa, y esos breviarios la pervierten. Creo que hay una profunda conexión entre la proliferación de literatura de autoayuda y la problemática identitaria. Ambos temas han sido y siguen siendo utilizados con finalidades equívocas y consecuencias sumamente peligrosas. No hace falta recurrir a la historia de las últimas décadas. Tengo para mí que la cuestión identitaria reviste interés en clave histórica, como proceso de identificación inherente a la existencia. Y también que constituye una bomba de relojería si se la entiende como supuesto fundamento o esencia de una nación o colectivo religioso o político, es decir, como realidad metafísica.

Y sin embargo la simple existencia de la autoayuda es síntoma de una compartida urgencia de hallar valores y criterios: cartas de navegación por el proceloso océano posmoderno. Llama poderosamente la atención que sus autores beban de dos veneros esenciales: por un lado, de los avances científico-técnicos, que suelen divulgar a guisa de digesto; por otro, del acervo filosófico y humanístico, el mismo que las autoridades y centros educativos están sitiando. ¿Qué cabe esperar de tan alevoso desahucio?

Hoy en día se parte de la premisa de que sólo vale lo que es monetariamente

provechoso. El lenguaje económico se ha convertido en la *lingua franca* que abre todas las puertas, y la imprescindible complementariedad de los diversos lenguajes y facetas de lo humano resulta suprimida por su excluyente imperio. En los años sesenta del pasado siglo, Theodor W. Adorno denunciaba en su *Estética* que el gran drama de Occidente es que lo económico había devenido el pilar de la estética, ya que la obra de arte también había entrado en el circuito oferta-demanda. El rechazo de las humanidades en nuestra época resulta muy congruente desde la óptica economicista, para la cual son una auténtica e inútil tontería que no rinde dividendos, un inconsistente pasatiempo que más vale abandonar del todo. Y sin embargo sucede que el rechazo de las humanidades guarda estrecha relación con la *brutalización* de la convivencia pública y privada, valga el neologismo. Llama mucho la atención, por ejemplo, que haya tantas entidades que tienen la aseguración por objetivo, lo cual significa que nuestra sociedad es muy insegura. Se venden seguros para todo: la vida, el coche, los muebles, las partes del cuerpo, las viviendas: para todo. El afán de que así sea responde a que hoy cunde una atmósfera de miedo, algo que resulta por demás evidente. Aumentan los asaltos, los robos, la inseguridad, pero el miedo que prolifera rebasa lo meramente físico y posee ribetes netamente existenciales que nacen —en parte al menos— de la incapacidad de plantear las grandes cuestiones, precisamente esas que permiten formular los saberes humanísticos. La inesperada venganza que la supresión de las humanidades se está tomando —si puede hablarse así— es un brutal crecimiento del miedo. Y la razón estriba en que su casi total supresión conlleva la del vocabulario que hace posible concebir y expresar las preguntas cruciales.

Acerca de los *porqué* y sobre todo de los *para qué*: de las finalidades que podrían y deberían orientar a los sujetos.

De las finalidades, en efecto. Y además ocurre —eso ya lo enseñó Platón— que las personas nos curamos mediante palabras. Pedro Laín Entralgo escribió una obra a propósito de ello hará cincuenta años, y otra sobre la situación del enfermo ante el verbo —más que ante la técnica— del médico, ambas muy interesantes porque abordan la creciente mecanización de la medicina. Sea como fuere, la eliminación de las humanidades conlleva la de todas esas posibilidades de *empalabramiento* que permiten formular praxis de dominación de la contingencia. Esto que digo puede parecer una simple elucubración para ilusos desnortados, y sin embargo estoy persuadido de que reviste un valor muy cotidiano y práctico, puesto que somos seres de palabra en todo tiempo y lugar, siempre necesitados de ellas. De manera radical y sin vuelta de hoja posible.

Tan ineludible es el *empalabramiento* que los vocablos prohibidos o rechazados surgen por otras vías. En la Unión Soviética, por ejemplo, los *samizdats* no sólo representaban el afán de ciertos escritores por difundir clandestinamente sus obras —en un país cuyos órganos oficiales las suprimían antes de que vieran la luz—, sino que ejercían una función terapéutica para muchas personas que sentían genuina necesidad de ellas. Y hoy

en día, en Occidente y más aún en nuestro país, la campaña contra las humanidades ya está teniendo un desenlace muy peligroso: está arrebatando a los sujetos una significativa porción de su capacidad lingüística, o sea de su humanidad misma. Somos seres de palabra, hay que insistir en ello: la ética, la estética, el amor, las matemáticas, la economía... todo son palabras. Palabras que, por si fuera poco, conforman lenguajes inaplicables entre sí, de acuerdo con Octavio Paz: el lenguaje de la economía no puede aplicarse al amor, ni el de la ética o la estética a las matemáticas. Lo que Paz sostiene es que cada idioma rige en su ámbito respectivo, y no puede trasladarse a otro. Pero en Occidente —ya hemos convenido en ello— el lenguaje de lo económico reina sobre los demás ámbitos de la vida, tanto que está produciéndose una degradación y *economización* de las personas.

Una cosificación o reificación de los sujetos, como la que Charles Chaplin parodiaba en la escena de la cadena de montaje de *Tiempos modernos*.

Una cosificación, sí. Recuerdo que en los años cincuenta —aludiendo a las cadenas de montaje de automóviles— Sartre hablaba de la serialización de los individuos, del ser humano en su conjunto. Chaplin fue un verdadero profeta que se adelantó notablemente a su tiempo, como hoy resulta palmario. A ello se añade, por desgracia, que está produciéndose una galopante degradación de la convivencia, un proceso regresivo inducido por la paulatina desaparición de las humanidades, entre otros factores. No me refiero ya a su desaparición literal —algo sumamente significativo en sí—, sino a las mentalidades que animan a los promotores del desahucio. Porque en esos saberes hoy relegados anida el posible poliglotismo humano, capaz de vivir y expresarse por múltiples vías si aprende los distintos lenguajes que tiene a su alcance. El hombre y la mujer concretos son *homines loquentes*, seres de palabra que a través de ella pueden *habitar* su vida cotidiana. ¿Qué sucede cuando los distintos registros de la palabra enmudecen? Que la violencia ocupa los vacíos que deja el mutismo. La destrucción de las humanidades comienza a fraguarse en la primera enseñanza. Estoy persuadido de que la pobreza léxica que en general aqueja a las transmisiones —y a la escuela primaria en concreto— traerá consigo una desestructuración simbólica altamente nociva.

Sueles referirte a la tecnolatría como una de las derivas preponderantes en las facultades y departamentos universitarios, incluso en los que cultivan las ciencias sociales y humanas. Así me lo parece a mí también. Dadas las circunstancias, no debe sorprender la escasa, casi nula resistencia que han opuesto los docentes de esos centros. La acrítica reverencia que muchos burócratas y enseñantes profesan por la tecnología viene a ser, en realidad, un verdadero equivalente funcional de la religión. De entrada, porque se basa en un desconocimiento craso —que suele traducirse en arrogancia y desprecio— de la necesidad que los sujetos tenemos de aprender los distintos registros de la polifónica palabra humana, condición *sine qua non* para encarar los desafíos de la contingencia. Luego, porque esos docentes-tecnócratas suelen alardear —necia y hasta hipócritamente— de ser los representantes del último grito tecnológico y la modernidad genuina, de ahí

que confinen las humanidades al cajón de los desechos.

En muy distintas ocasiones hemos convenido en que, más allá de su cruda expresión económica, la presente crisis impregna múltiples ámbitos de la vida social, y muestra un alcance epocal. Y también en que afrontarla exige proceder a la renovación crítica del Humanismo y del proyecto inagotado que la Ilustración fue y es aún. ¿En qué debería consistir semejante recreación?

Tanto en esta entrevista como en otras muchas charlas que hemos mantenido en los últimos quince años, hemos aludido a menudo no sólo al lamentable estado en que en nuestro país se encuentran las humanidades, sino también a posibles remedios para enmendar esa peligrosa situación. Quiero insistir en que éste no es un simple diagnóstico intelectual de gabinete, sino la expresión de actitudes y conductas que afectan a muchísimos ciudadanos. Uno de los más relevantes ideales de la democracia occidental fue la *paideia*: la formación del ciudadano, su presencia en la vida privada y pública como alguien libre, justo y responsable. En la actualidad, la crisis global de nuestra sociedad se traduce en la de la propia ciudadanía. Hace pocos años, en un libro-diálogo semejante a éste, Zygmunt Bauman declaró con plena razón que el consumidor ha suplido al ciudadano, cuya actual crisis es el más fiable y concreto síntoma de la que padece la democracia.

¿Cómo salir de esta angustiosa situación, potencialmente explosiva si el Estado de bienestar acaba resultando insostenible? ¿Qué cabe proponer desde una perspectiva antropológica como la que sostengo? El sabio chino Laotsé fue interrogado por su príncipe sobre qué podía hacerse ante la situación de su país, enormemente complicada desde todos los puntos de vista. Su sencilla y lapidaria respuesta fue: «La reforma del lenguaje». Sin duda, muchos la tomarán por una réplica retórica e ingenua, y no obstante estoy firmemente convencido de que sería hartamente eficaz si hubiera personas dispuestas a aplicarla renunciando a los oropeles del poder y la gloria. Gramatical y pedagógicamente, reformar el lenguaje implica muchas cosas. La primera de ellas es la pacificación y armonización de los hablantes que tienen a su cargo las distintas estructuras de acogida. La segunda, hacerse cargo de lo que en verdad es el ser humano, de lo que va siendo a lo largo de su trayecto vital: una polifacética, polifónica y logomítica coincidencia de opuestos. La tercera, que somos interioridad y exterioridad de modo indisociable: de ahí que precisemos los lenguajes y las traducciones entre el afuera y el adentro, y viceversa; de ahí que seamos seres éticos, a un tiempo sujetos y objetos de *historias* buenas y malas, alegres y tristes, exitosas y fracasadas. Finalmente, la reforma del lenguaje implica desvelar nuestra capacidad crítica, nuestra aptitud para buscar y hallar criterios, saber decir sí y no, ponderar pros y contras. La supuesta eficacia tecnocrática nos está conduciendo al reino de la más primitiva y grosera credulidad; a la incondicional aceptación de los artículos de fe del *star system*; a acatar a líderes que se ofrecen como *padres*; al retorno de lo reprimido, por decirlo en términos freudianos.

Todo ello se traduce en el presente marasmo pedagógico, como antes apuntabas.

Desde luego. La marginación de las humanidades conlleva la mate-matización de los saberes, *ipso facto*: ahí están esos demasiados profesores que ponen exámenes tipo *test* a sus alumnos, luego corregidos por ordenadores cuyas plantillas sólo permiten unas pocas alternativas, mutuamente excluyentes y carentes de los fundamentales matices.

Cómodos ardides que tienden a trocar el conocimiento en rala información; al educador, en simple instructor; y al estudiante, en matriculado y cliente. El círculo se completa: una farsa oficiada por docentes y discentes, y sancionada por las autoridades públicas.

Ésta es la cuestión: es tal la tracción que las ciencias positivas llevan demasiado tiempo ejerciendo sobre las humanas que ha derruido todas las barreras. Y las responsabilidades merecen ser repartidas. Por un lado, quienes impulsan la marginación de las humanidades no suelen reparar en la preocupación que hoy sienten los físicos teóricos por la materia, el tiempo y el espacio, esas grandes cuestiones metafísicas. Por otro, muchos profesores de humanidades se dedican a reducir a mera erudición y especialización la variedad y riqueza de los conocimientos posibles: a prácticas y respuestas que matematizan el *logos*, a fin de cuentas. Éste es un proceso que cuenta con añejos precedentes: Francis Bacon ya fue uno de sus inductores, sin ir más lejos. Pero lo que ahora sucede no admite comparación.

Resulta llamativo que la demolición de las humanidades y el pensamiento crítico coincida con la formidable crisis económica presente. De consuno con los espectrales *mercados*, las instituciones intra e interestatales están imponiendo severísimos peajes a las clases y estamentos subalternos. Se trata de medidas de corte exclusivamente economicista, a pesar de que las grietas que precipitan la quiebra nacen de dos fallas conexas. Por un lado, del insidioso daño que el cinismo inflige en muy distintos ámbitos de la vida pública; por otro, de esa suerte de delirio colectivo que aqueja a buena parte de la ciudadanía, uncida al carro de un poder que hasta hace poco parecía asequible, unánime e ilimitado. El risueño neocapitalismo global ha logrado convertir a muchos ciudadanos en súbditos ufanos y especuladores a la vez. Y a casi todos en coautores de una enfermiza ficción compartida. No cabe mayor sarcasmo.

Aunque ahora estemos sufriendo la ruptura definitiva, esta crisis tiene una larga historia cuyo origen debe remontarse a veinticinco años atrás, cuando menos.

Te refieres a los años ochenta, en los que los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher azuzaron la pleamar neoconservadora que impera hoy, y se tornó patente la decadencia de la Unión Soviética.

Así es. Una época en que la mayoría de los políticos, seducidos por ese neoliberalismo tan bien representado por la Escuela de Chicago, han creído que lo económico, el aumento del bienestar material, resolverá todos los problemas y carencias que nos aquejan. Ésta es una gran falacia, por muchas razones. La primera es que el modelo vigente es insostenible, incluso desde la perspectiva económica. La segunda es que se ha producido un monumental lavado de cerebro: mucha gente acabó creyendo que ese proceso no tenía término, a pesar de que ya en los años sesenta el Club de Roma advertía acerca de los límites del crecimiento. Lo que causa auténtico pasmo es que ya hace cuarenta años, nada menos, que voces marginales o marginadas proclamaban que el estado del mundo acabaría siendo insostenible.

En Occidente en general, y en España en concreto, se ha producido un colosal lavado de cerebro fraguado a partir de una individualización exacerbada. Gran parte de la responsabilidad cabe achacársela a los partidos de izquierda, que al *neoliberalizarse* se han cargado el asociacionismo y el sujeto colectivo, y han otorgado en cambio al individualismo casi toda la primacía. Se echa fácilmente de ver que el «vaya yo caliente y ríase la gente» ha devenido en máxima para muchos. Y algo parecido cabe decir de los sindicatos, cuya función no veo clara en las circunstancias presentes: se han *neoliberalizado* también, están muy acomodados y cuentan con una bajísima afiliación. Se ha producido, en definitiva, una degradación del sujeto colectivo, justamente el núcleo de la modernidad europea.

Una modernidad que, al menos en su fase de auge, espoleó simultáneamente el sujeto colectivo —el *volk*, el *peuple*, la nación, el proletariado, la burguesía— y el individual, por vez primera acreedor de derechos y deberes: ciudadano y no raso súbdito.

Acreedor de derechos, en efecto. Y sin embargo, esta afirmación del sujeto individual debe necesariamente corresponder a la del sujeto colectivo. Es más: aquél lo es en la medida en que está en coimplicación dialéctica con éste. En cambio, lo que hoy en día se da es una multitud de mónadas sin conexión alguna, independientes y *antipáticas*, en el sentido que Max Scheler da a esta palabra. Lo que ahora ocurre en Occidente, y en concreto en España, es que los poderes públicos han promovido una sociedad máximamente individualista y ajena a todo lo que escape a la propia felicidad o recursos. Y han fomentado la figura inédita del consumidor con tal de lograrlo. Sería muy revelador examinar la relación que esta pujante figura guarda con la degradación de los procesos educativos y el desahucio de las humanidades. El consumidor es el competidor por excelencia, a menudo de forma descarada.

Y descarnada.

Descarnada e irresponsable, sí, sin pensar en el futuro de quienes vendrán. El consumidor intenta poner en práctica —perversamente— el *carpe diem*, un tópico latino

que suscita diversas interpretaciones: algunas enriquecedoras y provechosas; otras indeseables de todo punto, en cambio. Todo indica que el consumidor ha reemplazado al ciudadano, que sólo puede serlo cuando vive *con*: no simple mónada sino sujeto activamente vinculado a los otros. El modelo social que Occidente intentó imponer sin éxito es la red: cada uno de sus puntos es indispensable, pero también lo son los ligamentos, las afinidades que con los demás mantiene. Tal sería, en esencia, una auténtica sociedad-red, netamente policéntrica. Pero la sociedad de consumo es monocéntrica, monoteísta en la más peyorativa acepción del término, ya que tiene el olvido de los demás como divisa. Una verdadera *sociedad-red* estaría, en cambio, integrada por *consujetos concreativos*, por usar la expresión de Heinrich Rombach: personas comunicadas entre sí, y no sólo informadas unas de otras.

Esto último lo digo porque la sociedad de consumo lo es también de la información; pero no de la comunicación, no se olvide. La auténtica comunicación se da en forma de abanico, ampliamente por decirlo así; y sin embargo la información —lo sabes mejor que yo— se da con carácter aislado, y tiende a la desconexión del sujeto respecto del tejido social y de los demás sujetos. La nuestra es una sociedad abrumadoramente informada —nunca lo fue hasta tal punto— y muy precariamente comunicada, al tiempo. La información tiende a confinar a individuos y colectivos en sus respectivos solipsismos, pero cuando alcanza el estatus de comunicación es capaz de establecer nexos comunitarios y afectivos. Pensemos en el peso antropológico que a partir de Durkheim —y de otros padres fundadores— ha cobrado esta expresión, *tejido social*, para designar la importancia y la complejidad de los vínculos. La sociedad de consumidores tiene un cariz antihumanista, y las humanidades devienen superfluas en ella, en definitiva. Sirven las matemáticas aplicadas a lo económico, no así las puras.

Has aludido al concepto de *sociedad-red* en un sentido distinto al que le otorgan los estudiosos del ciberentorno, Manuel Castells entre ellos. Te lo pregunto porque la perceptible erosión del tejido social coincide, en el mundo globalizado, con pujantes inercias de signo contrario. La reciente *sociedad-red* —entendida ahora en la acepción que Castells le da— surge como omniabarcante malla que se capilariza en todos los ámbitos de la vida: económicos y financieros, culturales y educativos, políticos y éticos, religiosos y cultuales, públicos y privados.

Creo que he hecho demasiado hincapié en el aspecto negativo de estos procesos, y que por supuesto hay que tomar en consideración los que mencionas. Una de mis premisas es que el ser humano ha de abrigar esperanza siempre, ya que cada vez que algo importante falla tiende a surgir una contrapartida. Por más que tengamos, en general, más vista y oído para reparar en lo que fenece que lo que nace, me parece indudable que han de surgir nuevas formas de relación y comunicación, nuevos tejidos sociales. Estamos probablemente asistiendo a la defunción de los tradicionales, esos que representan los partidos políticos clásicos, los sindicatos y la misma Iglesia. Son organizaciones que ya no responden a la sociedad presente.

Sobre todo porque la metamorfosis que atraviesa el mundo posee un alcance epocal, cuando menos. De hecho, muy cualificados observadores —Raymond Kurzweil entre ellos— sugieren que el impacto del ciberentorno en los usos e imaginarios está llamado a inaugurar no ya una época, sino una era distinta.

Los rasgos esenciales del ser humano permanecen, pero las articulaciones culturales están sometidas al cambio, ya lo hemos visto. Y sin embargo, aunque esto puede observarse en todas las épocas, lo propio de nuestro tiempo es la aceleración del *tempo* vital: todo es mucho más rápido e instantáneo —si bien es cierto que los problemas básicos siguen intactos—. Sucede, eso sí, que ya no cabe darles respuesta echando mano de los viejos sistemas, de ahí el presente y patente desconcierto. Sea como fuere, concuerdo en que están surgiendo nuevas formas de comunicación y socialización que deberían inducir innovaciones pedagógicas correlativas. Y tengo para mí que los retos que semejante escenario impone no sólo se resuelven procurando ordenadores a los niños. Hay que hacerlo: está claro que es un paso previo, ni que decir tiene. Pero en modo alguno suficiente, ya que la cuestión capital es qué hacer con la tecnología digital, para qué la usamos, hacia qué horizontes y con qué metas. El *porqué* y el *para qué* siguen siendo interrogantes cruciales, como no podría ser de otra manera.

Siguiendo la estela del titán Prometeo, la humanidad está logrando cotas de poder inauditas, cuya presente punta de lanza es sin duda el ciberentorno. El gran reto, no obstante, estriba en saber —y en decidir— qué hacer con tanta opulencia: menos en el cómo que en el porqué, el para qué y el hacia dónde.

Es, una vez más, el problema de fondo que plantea la tecnología, crecientemente autónoma y autosuficiente respecto del ser humano y sus fines. Aunque ya hemos conversado sobre ello, conviene repetirlo en el contexto que hoy abordamos: somos seres de finalidades, y la tecnología, que debería ser un medio para, tiende muy a menudo a erigirse en meta en sí misma. Soy muy aficionado a la ciencia ficción, cuyos mitos robóticos recrean las inquietudes por los peligros que nos acechan. Como ocurre en ese tipo de relatos, la gran pregunta es cómo recuperar nuestra humana capacidad para discernir fines. Esto es lo que nos es propio como especie, lo que nos distingue de los demás seres vivos, a la postre.

Sueles definirte como *ocell de bosc*: pájaro o ave de espesura, en castellano, elocuente metáfora que sugiere soledades buscadas y querencias anarquistas. ¿Qué papel atribuyes a la heterodoxia, la excentricidad y la marginalidad en la labor intelectual y en la misma vida? ¿No es cierto acaso que sólo extramuros de toda ortodoxia —desde la posición de *francotirador*— es posible tomar distancias y practicar la ineludible crítica?

Desde hace un montón de años me reconozco en esta expresión catalana, *ocell de bosc*.

Me gusta aplicármela con el debido humor, convencido de que con frecuencia somos lo que vamos siendo no a causa de una lúcida y trascendente decisión inicial, sino porque las circunstancias nos empujan a ello. De eso podría hablar largo y tendido, pero no creo que merezca aquí y ahora la pena. Lo peligroso en estos casos —en *mi* caso— es que los periplos de *ocell de bosc* puedan mermar o incluso anular la capacidad de compasión: de «llorar con los que lloran y de estar contentos con los que lo están», por decirlo con san Pablo. Porque eso es, en definitiva, lo más importante, lo que no se debe extrapolar ni minimizar.

Dejando esa cautela aparte, debo y quiero admitir que toda mi vida he intentado ser un buen pájaro de espesura, cosa nada fácil porque suelen ser irresistibles los halagos del poder y la gloria. La distancia crítica resulta indispensable para no dejarse absorber por lo que en cada caso se construye o hasta se impone a la fuerza *como si* fuera lo más razonable. Tú eres, por cierto, gran admirador de Hans Vaihinger, el filósofo del *como si* (*als ob*), precisamente. Yo también lo soy a mi manera, ya que pretendo subrayar que nuestras interpretaciones y juicios son siempre condicionados y condicionales. Ello es singularmente cierto en lo tocante al poder, que suele suscitar las afirmaciones más interesadas, irreales e incluso obscenas, muy eficaces como anestésico. No tanto ser crítico como autocrítico: en eso consiste el primer cometido y el éxito de un verdadero *ocell de bosc*. En el fondo, lo que me parece más acorde con mi sentir se desprende de unas palabras de san Pablo: «He creído, por eso he hablado».

ELENCO BIBLIOGRÁFICO

La obra de Lluís Duch se compone, hasta la fecha, de una cincuentena de libros y varios centenares de artículos, capítulos, conferencias, prólogos y apostillas, amén de los venideros. Sugerimos al lector un elenco de sus obras más significativas, escogido *ad hoc* por él mismo.

Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, PPC, 1995.

La educación y la crisis de la modernidad, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997 (1.^a ed. 1984).

Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998 (1.^a ed. 1995-1996).

Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.

Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.

La memòria dels sants. El projecte dels franciscans de Mèxic, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.

Antropología de la religión, Barcelona, Herder, 2001 (1.^a ed. 1997).

Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana, Madrid, Caparrós, 2002 (1.^a ed. 1994).

Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002 (1.^a ed. 1999).

Antropologia de la vida quotidiana (6 vols.), Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999-2004.

La substància de l'èfimer. Assaigs d'antropologia, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002.

Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología, Barcelona, Herder, 2004.

Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2, 1 (junto con J.-C. Mèlich), Madrid, Trotta, 2005 (1.^a ed. 2003).

Un extraño en nuestra casa, Barcelona, Herder, 2007.

La paraula trencada. Assaigs d'antropologia, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

La crisis de la transmisión de la fe, Madrid, PPC, 2009 (1.^a ed. 2007).

Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2, 2 (junto con J.-C. Mèlich), Madrid, Trotta, 2009 (1.^a ed. 2004).

Religió i comunicació, Barcelona, Fragmenta, 2010.

Meister DUCH

1. Arthur Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, pág. 141.
2. *Op. cit.*, págs. 79 y 80.
3. Giordano Bruno citado por Schopenhauer, *op. cit.*, pág. 120.
4. «Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical», José Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, pág. 241.

Información adicional

Ficha del libro



Antropólogo, teólogo y monje de Montserrat, **Lluís Duch** es un librepensador de rara originalidad y hondura, cuya obra aúna heterodoxia y rigor. Autor de *Religión y mundo moderno* (1995), *Mito, interpretación y cultura* (1998) o *Antropología de la vida cotidiana* (1999-2004) —entre muchos otros textos que integran una singular filosofía de la cultura—, Duch escribe para *El País* y *La Vanguardia*, entre otros medios, y se le considera una de las voces mayores del

ámbito hispánico.

Escritor y ensayista, **Albert Chillón** es profesor de teoría de la comunicación en la UAB, y un reconocido estudioso de las relaciones entre literatura, periodismo y comunicación. Ha escrito la novela *El horizonte ayer* (2009) y la monografía *Literatura y periodismo. Una tradición de relaciones promiscuas* (1999), entre otros textos. Es colaborador habitual de *La Vanguardia* y *El País*, y director del Máster en Comunicación, Periodismo y Humanidades de la UAB.

Otros títulos de interés

Lluís Duch / Albert Chillón

[Un ser de mediaciones](#)

Lluís Duch / Albert Chillón

[Antropología de la religión](#)

Estaciones del laberinto
Mito, interpretación y cultura
Un extraño en nuestra casa (eBook)

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

* Nueva traducción*

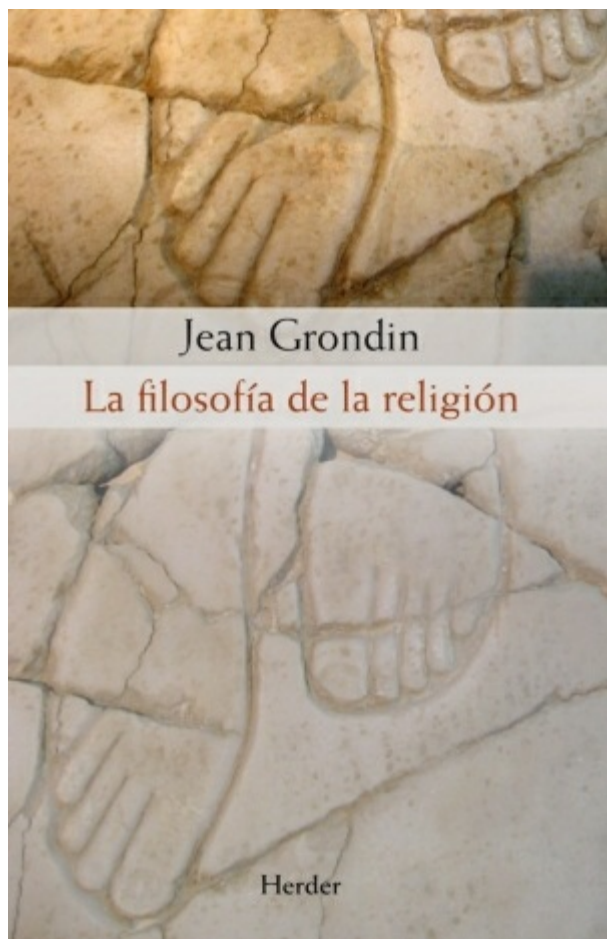
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

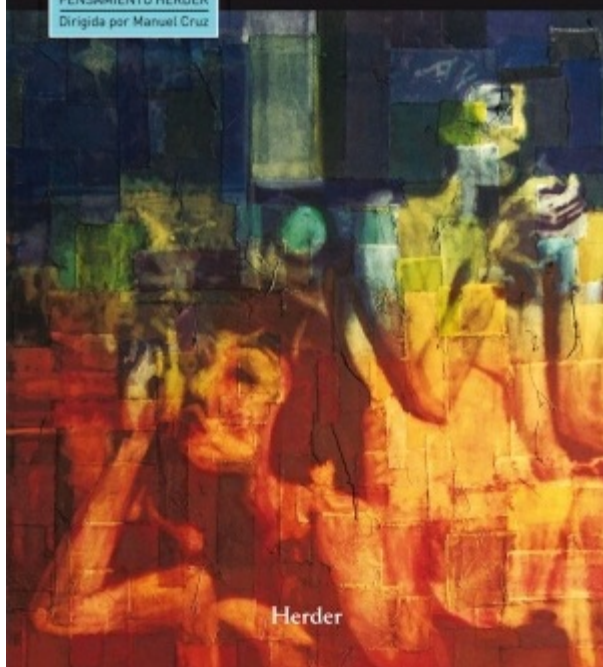
¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

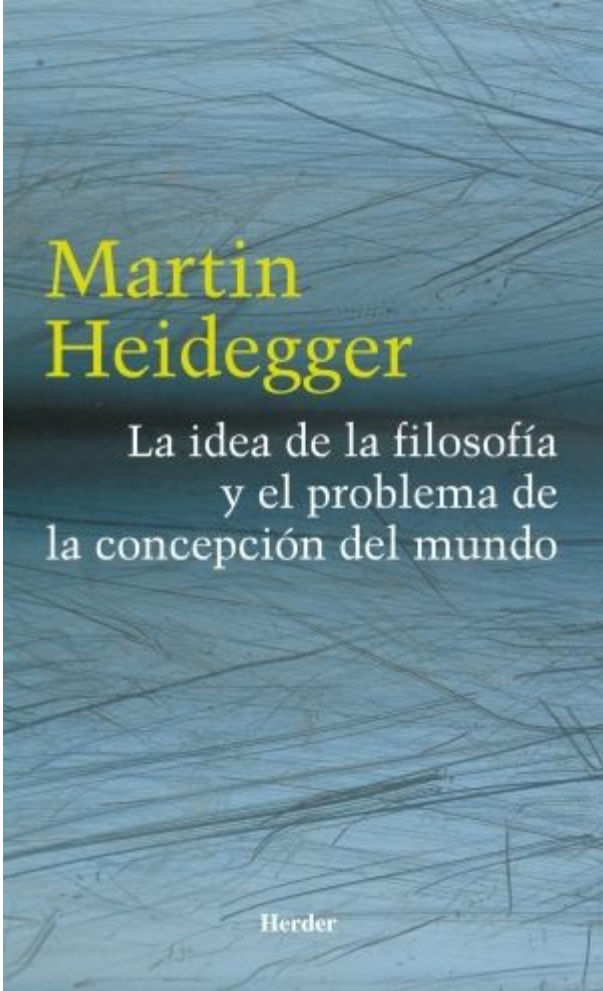
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Portada	2
Créditos	3
Cita	4
Índice	5
Meister Duch	7
Uno. Ens fi nitum capax infi niti	19
Dos. El animal logomítico	34
Tres. El retorno de la imaginación	46
Cuatro. Presente de pasado	57
Cinco. El altar y la polis	69
Seis. Presentes ausencias	83
Siete. La pulsión de poder	92
Ocho. Intra y extramuros	104
Nueve. Ineluctable conflicto	115
Diez. El hallazgo de la antropología	125
Once. Homo faber	136
Doce. Una educación alemana	146
Trece. La narración interminable	158
Catorce. El tiempo recobrado	170
Quince. El vértigo del presente	188
Elenco bibliográfico	203
Notas	205
Información adicional	206