

Manuel Cruz

# Pensar en voz alta

Conversaciones sobre filosofía, política y otros asuntos

PENSAMIENTO HERDER



Herder

Manuel Cruz

# Pensar en voz alta

Conversaciones sobre filosofía,  
política y otros asuntos con  
Luis Alfonso Iglesias

**Herder**

*Diseño de la cubierta:* Gabriel Nunes

*Edición digital:* José Toribio Barba

© 2018, Manuel Cruz

© 2018, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-4185-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)).

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# Índice

PRÓLOGO. La palabra que somos

PENSAR EN VOZ ALTA

I. FILOSOFÍA

II. AMOR

III. SOCIEDAD

IV. POLÍTICA

V. HISTORIA

VI. FUTURO

## La palabra que somos

Cuántas veces habremos escuchado la afirmación tajante de que somos un país configurado por unos ciudadanos que no sabemos discutir, que hemos abandonado definitivamente el diálogo como instrumento privilegiado de conocimiento y la conversación como elemento indispensable de concurrencia y comunicación. Contra esa afirmación estereotipada y contra lo que de verdad pudiera haber en ella proponemos este *Pensar en voz alta* con la intención de que la voz sirva para alzar el pensamiento, entendido siempre como debate colectivo sobre diversos «asuntos» tan comunes como trascendentales. De este modo, el pasado, el presente, el futuro, la educación, los sentimientos, la libertad y todo lo que nos concierne se convierten en el evidente motivo para llevar a cabo lo que más nos constituye como seres humanos: nuestra capacidad para usar la palabra y el discurso de forma amistosa y flexible. Conversar es, en el fondo, «reunirse a dar una vuelta», conscientes de la lucidez implícita en la acción cambiante del razonamiento.

Afirmaba Emilio Lledó<sup>1</sup> que, dentro de sus proyectos intelectuales y humanos, Manuel Cruz habría sido feliz porque el principio de felicidad consiste no solo en compartir momentos de bienestar, de salud y alegría con el propio cuerpo, sino también en el bienestar que se siente en el empeño de habitar espacios sociales y, sobre todo, de poder compartir la enseñanza y la comunicación como forma de amistad. Son los espacios de la filosofía, el amor, la sociedad, la política, la historia o el futuro los que Manuel Cruz hoy comparte de manera abierta a la par que penetrante en este libro, porque lo hace a la luz de una mirada que se ve a sí misma, como trataba de reflejar el aserto —a la par confuso y atractivo— de Gaston Bachelard, quien dijo que para ver bien el mundo primero había que haberse visto viéndolo.

En este sentido, en algún momento de la conversación recurre a la tecnología del deporte para ilustrar la tarea del filósofo, recordando que el uso instrumental del ojo de halcón permite en los grandes torneos de tenis dilucidar con total exactitud aquello que al ojo humano se le escaparía, como, por ejemplo, si la bola impulsada por la fuerza del tenista, muchas veces a más de doscientos kilómetros por hora, ha llegado a rozar, aunque sea mínimamente, la línea que delimita la pista de juego. El filósofo debe escudriñar de esta misma forma lo que le interesa y lo interesante, lo que importa y lo importante, ya que, como se afirma en el presente libro, los filósofos no están ni para formular augurios ni para leer los posos del café, sino que la función del filósofo realmente es la de incomodar, la de ser un elemento discordante que sabotea los tópicos.

Así, la pregunta por si la filosofía tiene cabida en el momento actual y cómo se relacionan el pensar y el vivir para constituir la tarea fundamental del filósofo, en estos tiempos en los que necesitamos tanto el pensamiento como en la Atenas de Platón, conlleva una respuesta llena de optimismo. Se puede escapar a la inercia que diluye lo importante en la superficialidad de lo aparente, ya que el orden del mundo en el que

vivimos y, por consiguiente, pensamos (y viceversa) no puede ser considerado como fatalidad, destino u obviedad, sino como contingencia, resultado de la acción humana. Y la acción humana puede ponerle remedio porque es inequívocamente cambiante. «Será difícil, desde luego, pero más sufrimiento trajo llegar a donde estamos ahora, y quienes conspiraban para que ello sucediera lo consiguieron», insiste Cruz con agudeza.

Ello nos conduce inevitablemente al tema del amor con platónicas mayúsculas o con personalizadas minúsculas. Pero para abordar el mundo en el que sentimos no solo no es necesario situar en el terreno filosófico un tema consustancial a la filosofía como el amor, sino partir de la forma de vivir el amor de quienes se dedicaron a pensar en él. Ahora que quizás experimentamos la experiencia amorosa de un manera específica conviene adentrarse en este «campo de minas» con el mapa que trazaron desde sus coordenadas personales Platón, Agustín, Abelardo y Eloísa, Lou Andreas-Salomé y Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir o el caso de Hannah Arendt y Martin Heidegger. Este último rompe longitudes y latitudes, ya que la relación de esta pareja es de una intensidad dramática e histórica mucho mayor porque hablamos del encuentro y el reencuentro entre un filósofo nazi y una filósofa judía, antes y después del Holocausto. Se percibe la afición afectiva y la admiración discursiva de Manuel Cruz por Arendt, quien nos ayuda, sin duda, a comprender que el amor, además de una experiencia, es también una idea, tan importante, que por muchos envites y cambios que haya sufrido a lo largo de la historia siempre deja fuera lo más deshumanizador: el abandono, la soledad, la muerte, en definitiva.

Pero si algo se afirma en esta conversación es que filosofar no es solo hablar, sino decir, hecho que nos vincula a la idea de responsabilidad en unos momentos en los que la intensidad de su ausencia da paso a la decadencia de la estupidez, incluso entre aquellos que deben guiar los destinos de las naciones más poderosas. Y ello pasa por afilar conceptos como el de tolerancia, cuya versión edulcorada le rechina a nuestro autor, que no solo defiende que la diferencia no es siempre relevante para la fortaleza de un discurso, dejando claro que las diferencias que deben importarnos son aquellas que ocultan injusticias. De ahí que tolerar a una persona sea algo insuficiente, porque a las personas se las debe respetar a través de la defensa de sus derechos. Al hablar del territorio social que nos contiene, aparece Manuel Cruz el comunicador, el filósofo de guardia que es capaz de articular argumentos con aristotélica precisión y de asentar verdades con cartesiana decisión. Nada más claro que su desenfadada referencia circular al concepto de democracia tan manido y poco cribado hoy en nuestro país: «Creer que la democracia consiste en meter la papeleta en la urna es como pensar que el sexo se reduce a la penetración».

Asimismo, se abordan temas como el federalismo, la pluralidad, los nuevos partidos políticos, el impacto de las redes sociales en la política, la corrupción, la cuestión catalana y, además, desde la posición que le permite unir al ojo de halcón su movimiento caleidoscópico que inactiva cualquier asomo de estrabismo. Si Paul Celan se preguntaba qué tiempos son estos en los que una conversación es casi un delito porque estamos rodeados de tantas cosas dichas, nuestro autor traza en la conversación la línea más

poderosa que existe entre el delito y el deleite: la pasión por pensar y decir las cosas que parecen haber sido dichas, pero solo fueron referenciadas. Y además lo hace pasando por el tamiz algunos conceptos, como esa forma eufemística de la mentira llamada posverdad o el último comodín del lenguaje precocinado: el relato, todo el mundo tiene uno, solo tiene que dejarlo descongelar.

Frente al *fast food* del análisis, aparece la historia, el futuro o la utopía, sin la vanidad del presente ni la angustia del pasado, con explícita denuncia a la cómoda autosuficiencia de considerar que con lo que nos ocurre a nosotros ahora podemos entender cualquier acontecimiento del pasado. No hay antídoto más enérgico contra la soberbia actual que la insistencia de Manuel Cruz en que el abandono del pasado en el mundo actual implica la renuncia a aprender de nosotros mismos. Y a quienes confundieron el fin de la historia con los fines espurios de los que la contaban se les recuerda con esperanza y convencimiento que la historia no ha terminado, sino que nos hemos desentendido de ella al concebir el pasado como un parque temático en el que la flecha de la historia es autoguiada hacia el blanco ganador.

¿Y si soñar también se nos impide, entonces qué nos queda? Y aquí aparece el papel de la educación, que debe redefinirse en unos momentos en los que términos como «analfabetos» van acompañados de otros que los precisan y actualizan como «funcionales» o «digitales». Pero eso no resta ni una pizca al valor de la educación: el de formar, también, ciudadanos integrales, aunque sea simplemente por el pragmatismo explícito en la mostrada y demostrada ineficiencia de una sociedad de individuos educados en la insolidaridad y el individualismo. Al fin y al cabo la utopía consiste, a juicio de Manuel Cruz, en una nueva, diferente y mejor socialización de los individuos, algo tan sencillo como volver a considerar la posibilidad de que el orden social es en sí mismo transformable y no algo inexorable que solo podemos ver pasar. Encerrados en nuestra propia portería, tan solo en busca del empate, ignoramos, quizás con práctica consciencia, que una hipotética mejora social depende de nosotros. Es solo cuestión de dar razón y darnos razones.

Esta conversación, de la que el lector pasará a ser parte en las páginas que siguen, seguramente nos ayudará a *pensar en voz alta* dentro de la escala tonal que corresponde a cada uno de nosotros.

LUIS ALFONSO IGLESIAS

<sup>1</sup> En el conjunto de *ensayos* en homenaje a Manuel Cruz reunidos en *F. Birulés, A. Gómez Ramos y C. Roldán (eds.), Vivir para pensar, Barcelona, Herder, 2012.*

# Pensar en voz alta

*Quieres un mundo, dijo Diotima, por eso  
lo tienes todo, pero nunca tendrás nada.*

FRIEDRICH HÖLDERLIN

# I

## Filosofía

*Todos los hombres y todas las mujeres son filósofos;  
o permítasenos decir, si ellos no son conscientes  
de tener problemas filosóficos, tienen, en  
cualquier caso, prejuicios filosóficos.*

Karl Popper

*Luis Alfonso Iglesias: Perdona la molestia, ¿para qué sirve la filosofía? ¿Y cuál es la tarea del filósofo en estos tiempos?*

Manuel Cruz: No me molesta porque si me molestara estaría irritadísimo a estas alturas. Me he acostumbrado a la pregunta, claro está. Lo que me llama la atención de que se reitere tanto es que parece revelar que la gente no acaba de saber qué tiene que hacer con la filosofía. No deja de ser curioso porque los filósofos están muy presentes en la vida cotidiana, en los medios de comunicación, especialmente en Europa. Siendo optimista, la función del filósofo realmente es la de incomodar, ser un elemento discordante que sabotea los tópicos. El filósofo tiene que intervenir y dejar oír su voz en la plaza pública sobre aquellos asuntos que interesan a la mayoría. Ha de contribuir a construir un modelo de lo que Aristóteles llamó la vida buena. Lo interesante de la actitud del filósofo es su mirada. Y lo específico de su mirada es intentar reparar en aquellas cuestiones en las que el común de los mortales no repara.

José Ortega y Gasset lo refleja muy bien al distinguir entre ideas y creencias. Decía que las ideas se tienen y en las creencias se está. Las creencias son aquellos convencimientos que no se cuestionan porque todos los damos por descontados. Pero esos convencimientos en algún momento fueron ideas que la gente discutía. Cuando se convierten en creencias pierden su condición de discutibles.

*L.I.: Abundando en el carácter crítico de la filosofía entramos de lleno en el significado de esta disciplina como razón crítica comprometida con las grandes*

*verdades referidas a una realidad que muchas veces se diluye en su particularidad metafísica.*

M.C.: Ser crítico no consiste en autodefinirse como tal, sino en ejercer la crítica. De no ser así, no procede atribuirse semejante condición. Se deben aportar elementos que sirvan para cuestionar, para abrir grietas sobre la superficie, aparentemente compacta, de la realidad. Es precisamente eso lo que sostiene Gadamer cuando reflexiona acerca de la naturaleza profunda del preguntar, puesto que la pregunta en cuanto tal (antes de obtener respuesta alguna) es ya una forma de cuestionarse lo existente. Lo que tenemos que hacer es plantearnos si son potentes sus preguntas, más que entretenernos en aquilatar cómo las responde, tal y como proponía Hannah Arendt.

Finalmente, el filósofo siempre se refiere a lo real aunque sea a su pesar; en último término, el destino de los discursos acerca de las ideas solo puede tener sentido aterrizando en lo real. A veces pienso que esto es casi prepolítico, en el mismo sentido en el que lo es el propio saber. A fin de cuentas, el saber ¿en qué está basado? Está basado en lenguaje y comparte con él una determinación estructural, necesaria, esto es, el hecho de que ambos son públicos. No digo que deban ser públicos, sino que sostengo que son públicos. De la misma forma que no existe un lenguaje privado, tampoco existe el saber privado. La idea de un saber privado es antiintuitiva. Sería un saber *contra natura*. Incluso en cuanto idea nos violenta profundamente. La mera posibilidad de poseer un conocimiento acerca del mundo y no compartirlo es algo que nos repugna, no éticamente, sino conceptualmente.

Imagina por un momento a alguien que conociera algo acerca del universo, pongamos por caso la existencia de otra galaxia, o algo referido al *big-bang* originario, o sobre los agujeros negros, o sobre alguna cuestión de indiscutible importancia; algo en todo caso que supiera únicamente esa persona y se negara a compartir, da igual por qué razón. Creo que no somos capaces ni de imaginarlo. Resulta repugnante conceptualmente, y cuando intentamos pensar la razón de la repugnancia lo que se nos aparece es el convencimiento tácito, implícito, de que el conocimiento está para ser compartido. Cuando lo compartimos —esto es, cuando lo convertimos en público— entonces pasa a ser posible la discusión, el debate, el pluralismo, y el horizonte ético que nos permite plantearnos qué hacemos con eso que sabemos.

*L.I.: Desde Sócrates se ha insistido en que la tarea de la filosofía consiste en formular preguntas, no en obtener respuestas.*

M.C.: Junto con esto, también creo que hay un tópico sobre la filosofía y sobre el filósofo que no me parece del todo bien planteado. Se repite mucho —hasta el punto de que podríamos llegar a considerar que se ha convertido en un lugar común— la idea de que el filósofo no está para proporcionar respuestas, de que no es tarea del filósofo proponer soluciones, sino que su especificidad consiste en ayudar a que nos formulemos mejores preguntas. Por supuesto que en gran parte es así: estamos ante una tesis

reiterada por muchos filósofos y que ha sido asumida como determinación básica de la filosofía en cuanto tal. Ahora bien, yo tiendo a pensar que la mencionada tarea (ayudar a preguntar mejor) constituye una parte de la tarea del filósofo, en el sentido de que es solo una de las formas de ejercer la razón. Pero hay otras formas de ejercerla. Formas mucho más aplicadas, más orientadas hacia la solución o resolución de problemas.

*L.I.: ¿Por ejemplo?*

M.C.: Pongamos por caso, cuando a un filósofo especializado en cuestiones éticas se le invita a que forme parte de un comité ético de un hospital (porque en los hospitales se plantean de manera constante problemas tan urgentes como concretos: decidir entre salvar a la madre, perdiendo el niño que lleva dentro, o dejar que las cosas sigan su curso, poniendo en riesgo grave la vida de la mujer, atender o no a las cláusulas de conciencia de alguien que no quiere que le hagan una transfusión de sangre a su hijo, por no mencionar los casos de eutanasia u otras mil cuestiones de este estilo). Lo que se está esperando del filósofo no es simplemente que no cese de formular preguntas, y de forma cada vez más atinada (aunque eso nunca esté de más), sino que se espera que su racionalidad sea una racionalidad máximamente práctica. Como es obvio, esa racionalidad no entrará en competencia con la racionalidad del médico, que tiene una esfera de incumbencias propia, pero lo importante es que en determinadas situaciones el filósofo tiene que intentar ser lo más resolutivo posible.

O, si se quiere, podríamos poner ejemplos aún más incómodos. Cuando el filósofo interviene en el debate político, lo que se está esperando de él es que en determinados momentos sus juicios sean lo más útiles (iba a decir utilizables, lo que no deja de ser sintomático) posible, no que plantee argumentos para que todos estemos siempre a una cierta distancia de lo real. El concepto de decisión aquí puede venir en nuestra ayuda. Cuando hay que tomar una decisión cuyas consecuencias, en cualquier caso, se prolongarán a lo largo del tiempo, ya no vale mantenerse al margen. Pongamos el ejemplo de cualquier momento histórico en el que la humanidad se haya jugado en buena parte su futuro, e imaginemos qué pensaríamos del filósofo incapaz de ayudar a tomar una decisión, complacido en la tarea, un punto narcisista, de sacarle brillo a sus preguntas. Por eso señalaba que afirmar que el filósofo está para hacer preguntas pero no para proporcionar respuestas puede resultar extremada —y peligrosamente— insuficiente.

*L.I.: La discusión sobre el cometido del filósofo y el papel de la filosofía acompaña al pensamiento filosófico desde sus inicios. Recuerdo el libro El papel de la filosofía en el conjunto del saber, que Gustavo Bueno publicó en 1970 como respuesta al opúsculo de Manuel Sacristán Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores. En él se plantea si tiene sentido la existencia académica de la filosofía, urgiendo a considerar el oficio de filósofo como algo diferente de un mero apéndice del oficio de filólogo. Parece como si la filosofía se hubiese «desmundanizado» y el filósofo, a su vez,*

*hubiese abandonado su función crítica, replegándose a los cuarteles de una hetería soteriológica cuyos miembros se distinguen por su lenguaje oscuro y sus intereses sectarios.*

M.C.: Me planteas un problema tan apasionante como oceánico. Como hay que empezar tirando de algún cabo, te propongo que empecemos por esta constatación: el lugar que en nuestro tiempo ocupa el filósofo en las sociedades occidentales desarrolladas es sin duda distinto al de otras épocas. Es distinto en muchos sentidos, pero, por señalar uno bien concreto y significativo, la enorme autoridad que se le atribuía en su ámbito (a su vez, enormemente respetado, porque la filosofía aparecía como la forma más noble y elaborada del pensamiento), por la que era tomado en consideración y escuchado, y por tanto podía incidir con sus juicios en el curso de los acontecimientos, lo situaba en un lugar de privilegio en materia de ideas. Pues bien, creo que no es en absoluto arriesgado afirmar que ese lugar —que en el fondo el intelectual hereda del sacerdote— ha desaparecido realmente. Tengo interés en subrayar que estoy hablando de lugares, no de ocupantes de esos lugares. Es decir, no es una cuestión de figuras, como tan a menudo se afirma, en una variante especialmente tediosa de nostalgia. No se trata de afirmar que nuestros antecesores disponían de un Bertrand Russell y nosotros no, esa no es la cuestión en absoluto y plantearlo así resulta absurdo y engañoso. Todas las épocas han considerado que los intelectuales anteriores, los políticos anteriores, los científicos anteriores eran mejores.

A este respecto, me viene ahora a la cabeza una observación que le escuché en cierta ocasión a Felipe González, y que me pareció realmente perspicaz: «los políticos con carisma siempre son los de la generación anterior». Sí, ya sé que me dirás que eso ocurre prácticamente en todos los ámbitos, y no te faltará razón; recuerdo también en este momento la definición que proporcionaba un arquitecto de lo que es el mal gusto en arquitectura: «mal gusto es siempre el de la generación anterior, luego, a menudo pasa a ser el canon», afirmaba señalando el rechazo de la arquitectura modernista que hubo en su momento en Barcelona, la misma arquitectura que ahora atrae a millones de turistas.

*L.I.: A pesar de todo hay una cierta sensación, dicho sea sin acritud, de que ya «no surgen filósofos como los de antes».*

M.C.: Que no surgen nuevos filósofos, que no hay nuevas ideas..., son cosas que se han dicho incluso en épocas que ahora se juzgan como inequívocamente efervescentes y creativas. No deja de resultar un poco sarcástico (desde el punto de vista de la historia de las ideas) la forma en la que en muchas ocasiones se habla, con extraordinaria ligereza, de la época de Wittgenstein, para señalar la enorme diferencia, la extraordinaria decadencia que nos ha tocado vivir hoy. Quienes así se lamentan olvidan de que Wittgenstein cuando vivía no era reconocido como Wittgenstein. Esa es la cuestión central. Recuerda la anécdota —auténtica categoría en este caso— de que, cuando un filósofo en su momento tan respetado como A. J. Ayer preparaba su antología sobre

positivismo lógico con los textos presuntamente más importantes de dicha corriente, ¡no incluyó a Wittgenstein! Monumental patinazo que intentó enmendar en el prólogo escrito años más tarde. Y lo ocurrido con Wittgenstein ha sucedido prácticamente siempre.

Tanto es así que podríamos cambiar de ejemplo y recordar la película de Woody Allen *Medianoche en París*, y el divertido viaje en el tiempo al París de los años veinte del pasado siglo que lleva a cabo su protagonista. Una vez allí se encuentra con que los Picasso, Buñuel, Hemingway y compañía no cesan de repetir, melancólicos, que ojalá hubieran nacido en el París de Toulouse-Lautrec, Degas o Gauguin, porque ese sí era un París esplendoroso...

*L.I.: La segunda parte de su libro La tarea de pensar lleva por título «Sobre el lugar de la filosofía en el conjunto del creer», una clara referencia a las publicaciones mencionadas de Manuel Sacristán y de Gustavo Bueno. En él propone llamar «filosofar» a esa actividad que no cristaliza directamente en escritura, y que puede ir desde las reflexiones íntimas a las actividades verbales (clases, conferencias, discusiones, etc.), y «filosofía» a aquello de esa actividad que precipita en «textos». ¿Es la actividad específica de la filosofía la atemporal y necesaria tarea de pensar?*

M.C.: El filósofo aspira a tener una mirada sobre la totalidad, lo que en lenguaje fotográfico diríamos una mirada en gran angular, es decir, abarcando lo máximo. Cuando leo entrevistas a filósofos suelen preguntarles prácticamente sobre todo: el amor, la guerra, la muerte... Se espera que tengan una mirada de conjunto y el problema en un mundo tan mercantilizado como el actual es que el punto de vista económico no sirve para abarcarlo todo. Hay dimensiones de la realidad que si las analizas desde el punto de vista puramente económico las desvirtúas.

*L.I.: ¿Pensar es, por tanto, resistir frente a las acometidas del inhóspito presente?*

M.C.: Estamos donde estamos por culpa de los que corresponda, que sin duda no somos los pobres ciudadanos. Aunque está claro que la existencia de ciudadanos conscientes, libres y reflexivos también es muy deseable, precisamente para que no estemos a merced de los poderes que en estos momentos son, sobre todo, económicos. Es muy importante que la sociedad ofrezca resistencias y creo que hay indicios de que nuestra sociedad las ofrece. La filosofía introduce una cuña de escepticismo en el curso de la realidad. Filósofo es el que en un momento dado detiene la proyección de la película del mundo y se *para a pensar*. Se trata de mirar las cosas con detenimiento, con atención, con escepticismo, para hacerse la pregunta clave: ¿estás seguro? Introducir en el discurso, como hacía Sócrates, una cuña de sabia incertidumbre. Tendemos a estar seguros de un montón de cosas que probablemente no sean merecedoras de esa seguridad.

*L.I.: ¿Podemos decir entonces que el filósofo es un «provocador de dudas»?*

M.C.: Desde luego. A este respecto, Fernando Savater suele afirmar que la filosofía no está para salir de dudas, sino para entrar en dudas. La cosa no debería sorprender a nadie. En primer lugar, la duda no implica ignorancia, sino conocimiento. Dudar de algo significa señalarle a la reflexión un camino. De la misma forma que en los últimos tiempos los comentaristas futbolísticos gustan de utilizar la expresión «control orientado» para referirse al jugador que no solo se hace con el balón, sino que, en el mismo movimiento, inicia una determinada jugada, así también de la duda filosófica cabría predicar su condición de «duda orientada», en la medida en que, al formular una interrogación, empieza a dibujar una vía por la que la reflexión debería proseguir.

En cierto modo, de ahí se desprende la segunda consideración fundamental relacionada con la naturaleza de la duda, a saber, su condición limitada. La duda en modo alguno desemboca en la parálisis de la acción, precisamente porque conoce sus propios límites. La duda radical es capaz de dudar también de sí misma, precisamente porque se atreve a reconocer su condición instrumental. La duda no es un fin, sino un medio. En la medida en que constituye una herramienta para el conocimiento, de ella podría decirse, parafraseando al Nietzsche de la *Segunda consideración intempestiva*, que su valor se mide por su utilidad para la vida. De ahí que quien de veras filosofa ni tiene miedo a dudar ni le asusta hacer propuestas. O también: se atreve a poner en cuestión lo más sagrado, de la misma manera que no teme afirmar que carece de sentido empezar de cero a cada rato.

*L.I.: Sin embargo, aún resuena aquel reproche de Marx de que «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo». Si lo específico de la actividad filosófica es el pensar, ¿cómo deben relacionarse el pensamiento y la acción?*

M.C.: Que el pensar sea una actividad específica no implica que no pueda tomar como finalidad al mundo, sus objetos y sus quehaceres. De hecho, eso es lo que ocurre: pensamos a partir de lo existente, a partir de los estímulos que la realidad nos lanza. Luego están los activistas sin remedio (ni fundamento teórico) y los especulativos sin el más mínimo principio de realidad, pero eso debiéramos considerarlo más bien como patologías, y no como condenas. Para mí el filósofo es alguien que no puede vivir sin pensar, pero que sabe que necesita vivir para alimentar su pensamiento. Y es que, parafraseando la contraposición clásica, podríamos afirmar que un pensamiento sin vida a la que remitirse es vacío —huera especulación sin intensidad alguna—, mientras que una vida sin pensamiento que la ilumine es ciega —mera agitación sin objeto—.

*L.I.: ¿Y dónde está la clave de la relación entre pensar y conocer, si para usted «el conocimiento es lo nuevo»?*

M.C.: Esto último lo que pretende señalar es que en el mundo contemporáneo la

principal fuente de novedades es el conocimiento, cosa que queda muy clara si pensamos en ese particular complejo de conocimiento que es la tecnociencia. No debería haber, por tanto, contradicción alguna entre ciencia y tecnología. Hubo épocas en el pasado en las que la fuente primordial de novedades no estaba en esa esfera.

Por lo demás, entiendo que el conocer es una particular actividad del espíritu (o actividad teórica, si se quiere decir más sencillo) que apunta a la aprehensión de su objeto en la perspectiva de permitir o fundamentar un más eficiente comercio o tráfico con la realidad. Por eso el conocimiento necesita siempre ser legitimado (a la manera de Bacon o de cualquier otra), encontrar su justificación. El pensar, en cambio, a menudo se complace (y puede llegar a agotarse) en la atención hacia las mediaciones. Si se quiere decir de una forma que, sin duda, resultará provocadora para muchos: el pensar no le teme a la contemplación (aunque no se conforme con ella). Para pensar no hace falta un para qué.

*L.I.: Usted hace referencia a T. S. Eliot, quien se preguntaba por la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento. Dándole todos los significados que la palabra comprende y que van desde el conocimiento profundo hasta el conducirse prudentemente, ¿podemos aspirar a la sabiduría con la seguridad de que ello nos va a permitir ser más felices?*

M.C.: De que se puede, estoy persuadido. Pero es que, además, estoy convencido de que se debe. Es una cuestión de calidad de vida. Claro que es posible vivir sin saber, pero una vida vacía de sabiduría sería sin duda una vida menos valiosa. Ya sé que a menudo se habla de la felicidad del que no sabe, del ignorante, del que no se entera, pero una felicidad identificada con el mero goce, con la ausencia de sufrimiento, no es una felicidad que valga la pena. La aspiración a saber es lo único que nos puede redimir del peligro de una felicidad boba.

*L.I.: Pero ese saber limita actualmente con la praxis del utilitarismo y aunque últimamente textos como La utilidad de lo inútil, de Nuccio Ordine, han acudido al rescate, vuelve la sensación de que no sabemos qué hacer con esos saberes que parecen poco útiles, como la filosofía.*

M.C.: A la filosofía hay que considerarla como lo que es: un saber que nos permite entender tanto el alma humana como sus productos, tanto el mundo como sus efectos, y actuar en consecuencia. En todo caso, que la filosofía se vea arrinconada como resultado de considerarla inútil viene a probar, de manera contundente, precisamente la necesidad que tenemos de ella. Porque una sociedad que no es capaz de preguntarse por el significado de determinadas utilidades ni, por tanto, de ponerlas en cuestión es una sociedad con un severo déficit de reflexión, pero, sobre todo, inerme frente a las agresiones del mundo.

*L.I.: Pero esa reflexión muchas veces, lejos de calmar, produce un incómodo desasosiego.*

M.C.: La filosofía genera sus propios efectos vitales, que no siempre son los mismos. No podrían serlo, porque no son iguales las situaciones a las que el ser humano se enfrenta. Habrá ocasiones en las que proporcione alivio y otras en las que proporcione mayor desasosiego. La filosofía a veces muestra el sentido profundo de la vida y el mundo, y otras el sinsentido profundo que también habita en ambos. En todo caso, la filosofía proporciona una experiencia de plenitud que sin ella no es posible. El bobo puede ser feliz, claro. Incluso mucho más feliz que el lúcido. Pero ya nos lo dijo Putnam: si nosotros ofreciéramos a la gente la posibilidad de tomar la pastilla A, cuyo efecto es el de hacernos sentir bien, relajados y felices, aunque sin enterarnos de la verdad de lo que sucede dentro y fuera de nosotros, y la pastilla B, que nos garantizara tener una clara conciencia de todo, aunque en ocasiones fuera dolorosa, la inmensa mayoría de la gente preferiría la pastilla B.

*L.I.: También cuando se menciona la palabra «filosofía» muchas personas prefieren directamente la pastilla D, de dormir, porque la identifican con una terminología enrevesada e imposible de comprender, pero sin la cual el pensamiento filosófico perdería su rigor.*

M.C.: Wittgenstein afirmaba que todo lo que se puede decir puede decirse con claridad y, por su parte, Ortega, algo antes, había sostenido aquello de que la claridad es la cortesía del filósofo. Sin duda los filósofos hemos de hacer un esfuerzo para que no sea nuestro propio lenguaje el que se constituya en un obstáculo para la comunicación, y no tengo dudas de que en muchas ocasiones buena parte de mis colegas han sido, en el sentido orteguiano, poco corteses con sus lectores.

Dicho lo cual, creo que valdría la pena romper una lanza por la precisión filosófica, que no debería confundirse con «jerga» excesiva. Cuando el filósofo usa bien las palabras, habla, por ejemplo, de «ser», porque quiere referirse a algo específico y bien distinto a «cosa», «ente» o «realidad». Lo propio cabría afirmar de cualquiera de sus términos habituales (y tanto da, al respecto, que hablemos de racionalidad, esencia, juicio, trascendencia o la que se prefiera). Los excesos de algunos hiperacademicistas no deberían hacer que tiráramos el niño junto con el agua del baño y malbaratáramos una herencia teórica y, por tanto, también terminológica, me refiero a las que aporta la historia de la filosofía, de enorme valor.

*L.I.: Para algunos filósofos, la filosofía es una disciplina quizás alejada de los intereses generales y más intrascendentes, actitud elitista que usted siempre ha cuestionado.*

M.C.: Me parece que es un error distinguir entre asuntos triviales y asuntos

trascendentales o, como también suele hacerse, entre cuestiones propiamente filosóficas y cuestiones sin interés filosófico alguno. La diferencia importante, a mi juicio, no está en el objeto sino en el tratamiento. Ya hace décadas que diferentes autores —y no solo filósofos, por cierto— llamaron la atención sobre el hecho de que uno puede leer fenómenos como el de la moda, el fútbol, la televisión o cualquier otro como síntomas o indicadores de instancias dignas de análisis.

*L.I.: También porque todos los fenómenos pueden estudiarse desde la perspectiva de conceptos como «ejemplaridad» o «responsabilidad», algo sobre lo que no ha dejado de reflexionar.*

M.C.: El concepto de ejemplaridad tiene una gran tradición filosófica, en la que Kant ocupa un lugar destacado, aunque, desde un punto de vista periodístico o divulgativo, haya tendido últimamente a dársele un uso equivalente al de una responsabilidad de baja intensidad. Hay que puntualizar que si se asume la equivalencia se da por demostrado lo que se habría de plantear con buenas razones. De hacerlo, comprobaríamos de inmediato que, por más que a veces las confundamos, la ejemplaridad se distingue de la responsabilidad.

Esta última implica que no solamente se asume lo que se ha hecho sino que se asume también la reparación (en su caso) del daño cometido. La ejemplaridad, en cambio, no exige ninguna reparación. Tanto es así que se llegó a decir, con ocasión de aquel viaje del anterior Jefe del Estado a Botsuana que tanto escándalo generó, que cuando este pidió perdón recuperó la ejemplaridad transitoriamente perdida. Esa misma senda luego la intentó seguir algún responsable bancario, encantado de descubrir que pidiendo disculpas parecía que se acababa todo. Y con pedir perdón no es suficiente. La sociedad tiene que exigir más. Es la garantía de que la sociedad puede funcionar. Las personas que cometan acciones que producen efectos que dañan a terceros deben asumir los daños porque si bastara con pedir perdón, no quiero ni imaginar lo que sería la vida en sociedad.

*L.I.: Esa vida que también incluye cuestiones alejadas de la filosofía, como los llamados «programas del corazón». Sin embargo, usted ha pensado, incluso, en personajes como Belén Esteban, que en principio nada tiene que ver con temas filosóficos.*

M.C.: Creo que ya ha salido antes que para mí no hay temas filosóficos y no filosóficos sino que hay un tratamiento filosófico de cualquier tema. Y cualquier cuestión en principio es susceptible de reflexión. Recuerdo cuando, a finales de los años sesenta y principios de los años setenta del pasado siglo, Manuel Vázquez Montalbán empezó a desarrollar su teoría de la subcultura. Señalaba que veía el fútbol como un ámbito en el que uno puede leer en clave de síntomas la sociedad. Definía el Barça como el ejército desarmado de Cataluña o que el antimadridismo de los barcelonistas expresa un anticentralismo. ¿Qué pasaba? Hasta ese momento los

intelectuales vivían en cierto modo clandestinamente su afición por el fútbol. Todos se hacían los exquisitos y fingían que no les gustaba. A partir de que Manuel Vázquez Montalbán le regaló una cierta dignidad a su afición, todo el mundo se creyó legitimado a hablar, sin pudor, del fútbol. Es tan solo un ejemplo, pero ciertamente significativo, de un cambio de actitud por parte de los intelectuales que se puede aplicar a lo que preguntabas.

*L.I.: ¿Y Belén Esteban?*

M.C.: Lo que hay que plantearse es que cuando, en un momento determinado, un fenómeno tiene un enorme impacto social, algo está expresando. ¿Qué nos está indicando el fenómeno de la popularidad de esta mujer? ¿Qué efectos produce? ¿Con qué dimensiones del imaginario colectivo está conectando el personaje que ella ha creado? Es muy significativo lo que sucede en este caso. Belén Esteban en un momento dado quiso poner en práctica un mito de nuestra sociedad, pero se encontró con que ya estaba en desuso: me refiero al mito del ascenso social a través del amor, que encontramos en la literatura burguesa decimonónica y en los cuentos tradicionales, aquellos en los que se narra que el príncipe se enamora de la pastorcilla o el señor queda prendado de la joven criada. Todo eso en el fondo era profundamente ideológico, alimentaba socialmente el convencimiento de que para la mujer solo había un ascensor social, que era el amor. Esta mujer intentó eso, escapar de la condición social subalterna a través del amor, siendo la pareja del famoso, en este caso el torero.

*L.I.: Y al final no le salió bien, casi al modo de Ícaro se le fueron ablandando las alas en su ascenso.*

M.C.: Ser pareja de torero no le sirvió para ascender socialmente, es cosa sabida. Entonces ella descubrió, o le descubrieron, que el amor ya no es un ascensor social sino que ese lugar lo ocupa uno de sus contrarios, el resentimiento. Aparecer mostrando su resentimiento le permitió acceder a lo que perseguía: la notoriedad o incluso el dinero... Si hubiera salido contando su historia de amor probablemente no le hubiera interesado a nadie, o hubiera interesado poco. Pero insisto en lo que te decía: si la figura, el personaje, funciona, es porque encarna algo que también funciona en la misma sociedad. Y lo que funciona es este desplazamiento de la perspectiva que te comentaba. Ya no existe la idea del amor como ascensor social, ha desaparecido, ahora es más productivo el resentimiento.

*L.I.: Usted que frecuenta los medios de comunicación y publica ensayos claramente «filosóficos» ha manifestado que el ejercicio de la filosofía en el espacio público oscila entre el ensayismo banal y un academicismo elitista. ¿Cómo se puede evitar caer tanto en la banalidad como en el elitismo?*

M.C.: La banalidad y el elitismo no hacen referencia a medios o soportes (como si el libro garantizara lo uno y la televisión la otra, por así decirlo). Lo banal o lo elitista refieren, fundamentalmente, a los contenidos. No hay ninguna objeción de principio que le impida a un filósofo decir cosas no banales en un periódico (de hecho, en Europa es muy frecuente que los periódicos más importantes publiquen con regularidad artículos y colaboraciones de pensadores de reconocido prestigio), del mismo modo que proliferan los libros de filosofía efímeros, superficiales, hechos para no durar. Si pensamos lo que está ocurriendo en la industria del libro a nivel mundial y fenómenos como el de la rapidez con que las grandes editoriales descatalogan sus libros, probablemente concluiríamos que la contraposición rotunda entre medios nobles e innobles es cosa del pasado y que, de manera creciente, la diferencia entre unos y otros apenas es de grado.

Dicho lo cual, quisiera añadir que la disyuntiva que he mencionado resulta inadecuada, además, por un motivo complementario: las universidades de nuestros países llevan mucho tiempo masificadas, volcando en la sociedad promociones y promociones de personas cualificadas, con necesidades culturales consolidadas, que no pueden ser ni olvidadas ni dejadas a la suerte del mercado por parte de quienes trabajamos en la cultura superior. Si tuviera que plantear esto en forma de consigna diría que hemos de buscar a nuestros interlocutores dondequiera que estén, porque la comunicación con ellos es lo único que verdaderamente importa.

*L.I.: Otra pregunta que habrá tenido que responder repetidamente es la referida al futuro de la filosofía, una disciplina obligada a pensarse sobre su presente y sobre su futuro.*

M.C.: Haría dos distinciones: el futuro de la filosofía en la sociedad y en la educación. Desde el punto de vista de la presencia de la filosofía en la sociedad tengo la intensa sensación de que interesa objetivamente. Cuando voy a las librerías y miro la mesa de novedades compruebo que no dejan de aparecer libros dedicados a la filosofía. También en los medios de comunicación constantemente hay referencias a cuestiones sobre las que hablamos los filósofos, abordándolas en el modo en que nosotros solemos hacerlo. En este sentido, no tengo motivo para ser pesimista, entre otras cosas porque la filosofía nos permite percibir una mayor riqueza en el mundo. La mirada filosófica, del pensamiento, que escruta la realidad, nos ayuda a relacionarnos con un mundo más rico. Con el título de mi libro *Cuando la realidad rompe a hablar* pretendía apuntar a esto, a que la filosofía nos permite escuchar al mundo. Al que no piensa, el mundo no le habla. El mundo habla cuando responde a las preguntas que le haces y si no le formulas preguntas, se queda en silencio.

*L.I.: Pero no me negará que en el ámbito de la educación el futuro de la filosofía se muestra bastante desalentador.*

M.C.: En este orden de cosas, me preocupa particularmente la tendencia a plantear todo

lo relacionado con la educación en términos de relación con el mercado. Durante estos años, para las autoridades educativas los futuros filósofos solo eran computados como eventuales profesores de humanidades en secundaria. Para dichas autoridades, el destino del filósofo era el de ser profesor de su materia en algún Instituto de Secundaria o en un colegio privado. El único matiz que en los últimos años se ha intentado introducir es el de que las facultades universitarias viraran hacia la mayor generalidad posible de forma que los futuros profesores de secundaria que salieran de ellas fueran máximamente polivalentes, de tal manera que tanto pudieran servir para literatura, historia o filosofía. Las autoridades ministeriales no han transmitido en absoluto la idea de que las humanidades son importantes por sí mismas porque constituyen un bien que hay que salvaguardar. No solo me refiero a la herencia cultural, que es muy importante, sino también a la formación de un tipo de ciudadanos que no sean considerados únicamente como mano de obra cualificada.

*L.I.: Y la legislación educativa tampoco contribuye mucho: en la actual lomce (Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa), todavía en vigor, la Historia de la filosofía desapareció como materia obligatoria y la Educación para la Ciudadanía se reconvierte en Valores éticos, una mera alternativa a la Religión católica. ¿Qué le parece esta deriva del marco jurídico de la educación en la que la «mejora de la calidad» conlleva la progresiva desaparición de la filosofía?*

M.C.: Coherente con lo que pudiéramos llamar «el signo de los tiempos» y, más específicamente, con una mentalidad neoliberal. No digo esto último como un fácil exabrupto descalificador, sino porque creo que es esa mentalidad la que justifica la consideración de obsoleta que subyace a la propuesta de marginación de la filosofía. El esquema, al que me acabo de referir, según el cual el proceso educativo por entero ha de estar colocado al servicio del mercado, en el sentido de que no tiene más finalidad que la de preparar profesionales insertables de manera competitiva en el mercado laboral, termina de forma casi inevitable en este tipo de tareas legislativas.

*L.I.: Debemos reconocer que tampoco ha habido una gran respuesta social a esta situación, quizás porque las disciplinas humanísticas, y en especial la filosofía, han caído en una cierta autocomplacencia y ya no despiertan la curiosidad de la gente.*

M.C.: Tengo todas las reservas del mundo respecto a que constituya un valor en sí mismo el «despertar la curiosidad». Eso, si acaso, es tarea del profesor, pero ni un valor ni un fin en sí mismo. Si tuviéramos que dejar en el olvido todas aquellas regiones de la cultura occidental que no consiguen estimular en primera instancia la curiosidad del estudiante, íbamos de cabeza a la barbarie. Dicho todo lo cual, asumo que, efectivamente, las disciplinas humanísticas han pecado en muchos momentos de autosuficiencia, siendo poco sensibles a las transformaciones que se producían en el entorno (transformaciones que, por supuesto, no por nuevas han de ser buenas).

*L.I.: «En una cultura metida de hoz y coque en el mercado y empapada de su lógica, que no es otra que la de la rentabilidad, la crítica apenas puede sobrevivir, por lo menos en las formas en que hasta ahora se ha venido produciendo», afirma usted en su libro La tarea de pensar. ¿Podría explicarnos en qué situación queda el pensamiento crítico en esta nueva estructura de mercado?*

M.C.: Se ha producido una universalización casi absoluta de la lógica del mercado, que ha terminado por afectar también a la filosofía y al pensamiento en general. La práctica extinción de las facultades de filosofía (poco rentables y generadoras de especialistas en un saber inútil desde el punto de vista de la productividad capitalista) y su sustitución por facultades de humanidades, más generalistas, cuya única función sería la de formar graduados polivalentes o la de proporcionar, como segunda carrera, un cierto barniz de cultura general humanística es la tendencia que define la actualidad en este aspecto.

Sin la menor voluntad de querer incurrir en ninguna forma de catastrofismo, vale la pena añadir que probablemente esta sustitución constituya solo un punto y seguido de un proceso cuya siguiente etapa probablemente sea la eliminación de las propias humanidades. Baste con un único dato, suficientemente elocuente por sí solo: Hakubun Shimomura, Ministro de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón, propuso en una carta enviada a las universidades el 8 de junio de 2015 eliminar o, como mínimo, reformar las carreras de humanidades para centrarse en las más técnicas. Añadamos que una encuesta realizada por el periódico japonés *The Yomiuri Shimbun* afirmaba que al menos veintiséis de las ochenta y seis universidades estatales planeaban seguir la recomendación en mayor o menor grado, y que diecisiete de ellas habían decidido dejar de admitir estudiantes de dichas materias. Aunque en España la situación pudiera mejorar, no veo en el horizonte del mundo actual signos de que esta tendencia a arrinconar las humanidades, tan obscenamente explícita en Japón, se vaya a revertir.

*L.I.: Usted comienza su libro Menú degustación: la ocupación del filósofo haciendo un elogio de lo inútil a través de la afirmación del añorado Jesús Mosterín de que la filosofía es una actitud crítica y globalizadora de toda la actividad intelectual de la época en que vivimos. ¿En qué época vivimos, en la de una sociedad resignada al modo estoico o en la de una sociedad acomodada por puro pragmatismo?*

M.C.: Me gustaría poder inclinarme por la primera opción, en la medida en que ello implicaría haber alcanzado una cierta sabiduría existencial, pero mucho me temo que los ciudadanos no han tenido ocasión de transformar de manera reflexiva y consciente las ideas que mantenían en las épocas de una cierta bonanza en todos los ámbitos en las que ahora se necesitan. Alguna vez me he referido a todos esos muchachos a punto de entrar en la universidad a los que, antes de la crisis, se les había inducido a creer que todos podían ser *brokers*, altos ejecutivos, directores de empresa, y ahora han despertado, brutalmente, de aquella ensoñación y están teniendo que experimentar en sus propias carnes la realidad de un mundo estructuralmente injusto y desequilibrado.

*L.I.: Nos enfrentamos, sin duda, a cuestiones tan nuevas, tan inéditas para la filosofía...*

M.C.: Yo preferiría referirme no tanto a cosas inéditas como a dimensiones inéditas de cosas conocidas. Cuando la gente utiliza la expresión «esto [lo que sea] no es lo que era» en cierto modo define el tema con precisión. Probablemente uno de nuestros mayores problemas lo constituya el hecho de que la mayor parte de las cosas han ido adquiriendo nuevos perfiles con el paso del tiempo, y constatamos que el amor no es lo que era, las instituciones no son lo que eran, el poder no es lo que era, nuestras relaciones con los otros no son lo que eran... e incluso nosotros mismos, obligados a menudo por las circunstancias a mutar en aspectos esenciales de nuestras vidas, no somos lo que éramos.

*L.I.: ¿Y en el caso de España, sigue siendo Ortega y Gasset, el «maestro en el erial» en una generación huérfana de maestros?*

M.C.: Hay méritos que a Ortega no se le pueden regatear. Es, por lo pronto, el autor español más conocido fuera de nuestras fronteras. Basta con hojear los catálogos de las principales editoriales alemanas o norteamericanas para constatar que es casi el único español considerado como uno de los grandes. Pero eso es distinto a que no haya habido maestros. Por citar los casos que me resultan más próximos: no cabe echar en saco roto la influencia en las generaciones posteriores de pensadores como Tierno, Aranguren, Sacristán o Emilio Lledó. El problema en nuestro país no han sido los maestros, sino los discípulos. Para muchos, parece que es de buen tono poder repetir la afirmación —tan tópica— de «no le debo nada a nadie», lo cual es tan absurdo como materialmente imposible. Vivir en sociedad es entrar en un entramado de colaboraciones, aportaciones e intercambios en el que unos, casi por ley de vida, se benefician y otros no esperan nada a cambio. Aceptar tal cosa no coloca a quien lo hace en una posición de desdoro alguno.

*L.I.: Y también es un problema el hecho de que las nuevas generaciones no parecen «engancharse» a la necesaria manía de pensar. ¿Existe alguna estrategia para adentrarse en el entusiasmo del pensamiento?*

M.C.: Para mí es más una cuestión de sensibilidad que de destreza. El pensar, decía Platón, nace del fogonazo del asombro, y nada lo alimenta más que experimentar su condición de aventura. El pensamiento no es una película que necesariamente haya de tener el final feliz del hallazgo del sentido. La creciente complejidad del mundo hace más complicado el recurso a unas explicaciones racionales, y ya no digamos científicas, no siempre al alcance de todos. Y a veces lo que uno termina descubriendo es precisamente el profundo sinsentido sobre el que se ha edificado lo que hay. Ese es uno de los desafíos del pensar.

*L.I.: Pero el descubrimiento de ese sinsentido puede hacernos más desdichados, así*

*que mejor pensar menos para ser más felices, porque, como usted mismo ha dicho, «nuestro originario y legítimo anhelo de felicidad tomó el camino equivocado».*

M.C.: No tengo más remedio que volver sobre una afirmación anterior. El pensamiento no garantiza la felicidad: si acaso, una mayor intensidad en lo vivido. Pero ahora la ilustraría con las últimas palabras de Wittgenstein, cuya existencia no constituyó precisamente un camino de rosas: «he tenido una vida maravillosa». Por eso me irrita la estúpida autosuficiencia de quienes están convencidos de que solo piensan los buenos. Dicho esto, hay que añadir que a lo largo de la historia los seres humanos han encontrado en el pensamiento una fuente de placer y una herramienta útil en ocasiones para luchar contra el dolor (por ejemplo, ahuyentando falsos temores, como los generados por las supersticiones).

*L.I.: Entiendo que esa intensidad en lo vivido supone acercarse a la realidad para vivirla con plenitud. Pero reconocerá, de nuevo, que a los filósofos siempre se les ha reprochado vivir alejados de la realidad, intentando, al mismo tiempo, interpretarla desde constructos que le puedan dar algún sentido.*

M.C.: Los filósofos analíticos suelen recordar la obviedad, a menudo olvidada, de que la palabra «rojo» no es de color rojo. Algo parecido pasa con el término «realidad», que tantos utilizan como si su mero empleo los colocara más cerca de lo real mismo. Kundera también se reía mucho de quienes, para cerrar una discusión política, gustaban de exclamar «¡pasemos a la acción!»... y continuaban hablando. La realidad es, ella también, una construcción teórica —elaborada a partir de datos de experiencia, por descontado—, pero construcción teórica al fin. «La ley de la gravedad es dura, pero existe», decía aquel personaje de un cuento de Cortázar a otro, caído en el suelo. Reconozco que no simpatizo demasiado con el consecuencialismo. Para mí la cuestión es si el mundo, la historia, o cuanto nos ocurre, tiene la estructura de un texto en cuyo interior habitamos. De ser así, oficiar de intérprete es la única forma de que disponemos de habérselas con lo que hay (y, por tanto, un cierto grado de ambigüedad resulta rigurosamente insoslayable).

*L.I.: De una de sus últimas publicaciones (El ojo de halcón. Cuando la filosofía habita en los detalles) ha dicho José Luis Pardo que es «Una mirada lúcida sobre los sutiles engranajes en los que se fabrica el sentido de la existencia». En ese libro usted afirma que el filósofo escudriña la realidad como lo hace el «ojo de halcón», esa tecnología que se ha generalizado en los torneos de tenis para captar desde la altura los detalles más minúsculos.*

M.C.: La filosofía, como hemos venido comentando, tiene que resultarnos de una específica utilidad para nuestra relación con el mundo. Una filosofía que no sirva para entender la realidad y ayudarnos a vivirla de manera adecuada no cumple

con su función primordial. ¿Cómo se hace esto? ¿De qué manera la filosofía desarrolla dicha función? Una manera es la que comento en el libro que mencionas y consiste en inscribir cuanto de concreto, de particular, nos va ocurriendo en el marco general de sentido que le corresponde. El título del libro tiene que ver con esto. La imagen del ojo de halcón hace referencia a esa técnica que se ha hecho popular en el tenis y que consiste en descender de la visión más abarcadora (el conjunto de la pista) al detalle más pequeño (la bola rozando apenas unos milímetros la línea).

Importa no perder de vista la doble dimensión del movimiento. Por una parte, quien no conociera las reglas de juego de este deporte no entendería el interés de ese plano corto tan preciso. De la misma forma, y ensanchando el foco de nuestra mirada, la realidad más inmediata resulta susceptible de ser analizada en términos globales y de esta manera, al inscribirse en el marco general de sentido, se abre y muestra todo su sentido. Por eso me gusta tanto repetir que no hay temas filosóficos frente a temas no filosóficos, sino tratamiento filosófico de cualquier tema.

Date cuenta de que, colocados en esta perspectiva, se comprende mejor el sostenido interés por la filosofía en nuestra sociedad (al margen de sus avatares académico-administrativos, de su presencia en los planes de estudio del bachillerato, etc.). Utilizando, dicho sea con toda la modestia, la metodología que estoy proponiendo se hace evidente esa utilidad de la filosofía por la que iniciaba mi respuesta a tu pregunta. Porque la filosofía así entendida, o así utilizada, muestra en qué medida las ideas abstractas están muy presentes en nuestras vidas, tal vez sobre todo en la vida de las personas que creen que no tienen ideas abstractas. ¿Acaso hay una idea más abstracta que la idea de Dios? ¿O qué decir de esa otra idea que no le va a la zaga en abstracción como es la idea de patria? Y no solo es que estén presentes, es que con frecuencia son las ideas que más importan a muchos de los que desdeñan las abstracciones. El desaparecido Jesús Mosterín, al que antes aludías, afirmaba que son precisamente esas ideas máximamente abstractas (Dios, patria, honor...) aquellas por las que más gente a lo largo de la historia ha dado su vida. Quizá se acordaba mi profesor, al decir eso, de la sentencia de Oscar Wilde —a medio camino entre la melancolía y el cinismo— según la cual nadie muere por lo que sabe que es cierto. Si me permites la pequeña ironía final, más le hubiera valido a toda esa gente que dio su vida por abstracciones sin fundamento que hubiera tenido mejores ideas y, sobre todo, que hubiera sido consciente de que las tenía para revolveerse contra ellas y cambiarlas por otras mejores, o por un sano escepticismo.

*L.I.: ¿Sigue vigente, a su juicio, el aserto kantiano de que «somos lo que la educación hace de nosotros» o hay que replanteárselo en la era digital en la que nos ha tocado vivir?*

M.C.: En la actualidad el referente «educación» ya no es tan inequívoco como antes y debemos someterlo a una profunda redefinición, no tanto para evitar que pueda servir como vehículo a las concepciones del mundo más retardatarias (como temía Kant), sino

más bien para tal vez impedir que perpetúe un orden existente necesitado de radicales mejoras. No es el único peligro que acecha hoy a la educación el de contribuir a perpetuar un orden social injusto. No en vano hoy podemos hablar, con todo el sentido del mundo, de analfabetos funcionales, de analfabetos digitales, u otras expresiones similares, para referirnos a aquellos que, a pesar de haber cursado determinados estudios, carecen de conocimientos o destrezas en ámbitos que han pasado a resultar indispensables en el mundo actual. Pero, en todo caso, respecto a las múltiples insuficiencias o defectos de determinadas maneras de entender la educación, siempre se les podrá aplicar aquella frase que Derek Curtis Bok, expresidente de la Universidad de Harvard, pronunció en cierta ocasión cuando le objetaban críticamente lo cara que resultaba la educación de la ciudadanía: «Si cree usted que la educación es cara, pruebe con la ignorancia».

*L.I.: Ortega decía que cuando la verdad se identifica con la utilidad eso es exactamente la mentira. ¿Caminamos hacia esa equivalencia en el ámbito de la enseñanza?*

M.C.: En el ámbito de la enseñanza hemos terminado por identificar la utilidad con la utilidad económica, es cierto. De tal manera que, cuando alguien pregunta para qué sirven determinados estudios, lo que está preguntando es para qué profesión habilita.

No voy a reiterar lo que se ha repetido muchas veces acerca de la estrechez, de la unilateralidad, de esta perspectiva. No voy a insistir otra vez en lo importante que es que a los jóvenes, además de prepararlos para el desempeño de una profesión, se los forme como ciudadanos integrales. Tal vez, en lugar de reiterar eso, convendría a veces insistir en la insuficiencia de la otra perspectiva, presuntamente tan pragmática ella. ¿Es eficiente una sociedad de individuos educados en la insolidaridad y el individualismo? ¿Puede funcionar adecuadamente en el ámbito que le corresponda (aunque este sea el de las finanzas o el puramente tecnológico) quien no dispone de criterios mínimamente generales para interpretar y valorar las situaciones? ¿Se pueden tomar todas las decisiones a las que tales personas en el ejercicio de su profesión, por no hablar de los individuos en su vida cotidiana, vienen obligadas si no disponen de un *en nombre de qué* tomarlas? O, por no alejarme de los términos mismos de la pregunta, ¿cómo va a entender correctamente y actuar de manera adecuada en su sociedad un ciudadano que utiliza con una absoluta ligereza y una falta de rigor total términos como «fascista», «opresión», «dictadura» y similares? ¿Qué democracia puede defender quien, pongamos por caso, todo lo que cree saber sobre su contenido es que consiste en introducir una papeleta en una urna?

*L.I.: ¿Ha caducado la esperanza que la Ilustración despertó en nuestro país de conseguir una nación más culta y más libre?*

M.C.: Acaso podría decirse que las luminosas y esperanzadas propuestas de nuestros viejos ilustrados, lejos de caducar por el hecho de que los ciudadanos de este país disfruten de acceso universal a los niveles básicos de la educación, han cambiado de signo. No solo el analfabetismo se dice en nuestros días de otra manera, sino que también lo hacen el resto de categorías con las que planteamos este mismo asunto. Por ejemplo, el conocimiento, el saber o, del otro lado, la ignorancia, la superstición o, en general, la manipulación de las conciencias.

*L.I.: Y esos temas eran precisamente centrales para conseguir una educación moderna y avanzada, aunque ahora la ignorancia o la superstición no sean tan perceptibles.*

M.C.: Tal vez sea por eso que a algunos —que parecen haber pensado muy poquito en esto— les da la sensación de que en nuestros días los debates clásicos de nuestros viejos ilustrados están por completo superados. Claro que lo están en un cierto sentido, pero plenamente de actualidad en otro. Pensemos, sin ir más lejos, en la imagen del conocimiento que hoy parece haber adquirido carta de naturaleza en nuestra sociedad. ¿En cuántas películas norteamericanas no hemos visto al protagonista, urgido por saber algo, llevar a cabo una inmersión acelerada en esa cuestión a base de ir a una biblioteca pública y solicitarle al bibliotecario todos los libros disponibles sobre el tema, dando a entender que, cuando de veras se necesita el conocimiento de alguna cosa, basta con proceder así (sin la menor necesidad de ningún tipo de formación previa)? Por no hacer sangre mencionando el caso de aquella producción cinematográfica, asimismo hollywoodiense, en la que el personaje de todo un profesor experto en simbología religiosa, encarnado por el actor Tom Hanks, obtenía la información acerca de las características históricas de determinados templos romanos que necesitaba para su pesquisa ¡pegando la oreja a las explicaciones que una guía ofrecía al grupo de turistas a los que acompañaba por la ciudad!

*L.I.: ¿Existe, entonces, un nuevo concepto de «ignorante»?*

M.C.: En realidad, el ignorante de hoy, en cualquiera de sus variantes, vive en el convencimiento de que los tópicos, las obviedades o los dogmas a través de los cuales se relaciona con el mundo, suplen con ventaja la más elaborada de las reflexiones y de que, en el caso de necesitar el conocimiento, no tiene más que acudir a su buscador y plantear allí su duda. Con otras palabras, viven su ignorancia con perfecta autosatisfacción. De hecho, al estudiar la cuestión desde el punto de vista científico, algunos especialistas han concluido que «cuanto menos capacitada está una persona, más tiende a sobreestimar sus conocimientos y habilidades». Esta conclusión aparece en el estudio publicado en 1999 por el psicólogo social David Dunning y uno de sus alumnos, Justin Kruger, en el *Journal of Personality and Social Psychology*. Dicho estudio, realizado a partir de centenares de entrevistas, ha pasado a ser considerado clásico y al fenómeno descrito se lo conoce como «efecto Dunning-Kruger».

*L.I.: ¿Y aquel al que nos referíamos como «sabio» sigue manteniendo su sustancia conceptual?*

M.C.: Frente a este tipo de ignorante, lo que define precisamente al sabio, como sabemos desde que Sócrates pusiera en circulación la máxima «solo sé que no sé nada», es precisamente la clara conciencia de lo escaso de su sabiduría, de lo insuficiente de cuanto pueda haber pensado. Con otras palabras: antes del conocimiento no está la nada, el vacío, el silencio o la página en blanco. Está, por el contrario, ese entramado de nociones heredadas, de convicciones sin justificación que son los tópicos o los convencimientos no cuestionados, cuando no las supersticiones de todo tipo. Hoy nos toca lidiar con el entramado que nos ha tocado vivir.

*L.I.: Si, por volver a Kant, Ilustración y, por tanto, educación, es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad, estado en el que lo mantiene la pereza y la cobardía, ¿seguimos, en cierto modo, estancados en una circunstancia preilustrada cuando nos referimos al conocimiento?*

M.C.: El conocimiento solo lo valora el que lo tiene. A poco que se piense, nos encontramos ante un motivo para estar severamente preocupados. Tal vez eso de salir de la minoría de edad mental resulta más difícil de lo que creía Kant. O tal vez sea que la consigna horaciana *sapere aude* (el célebre «atrévete a saber», tan del gusto kantiano) tenía retranca, y para saber de veras hay que atreverse mucho más de lo que el común de la gente cree.

Me importa subrayar esto para que nadie vaya a interpretar que atribuyo a la educación o a la cultura en general unas virtudes poco menos que taumatúrgicas. La historia nos demuestra bien a las claras que no es así, y que fueron los países más cultos de Europa quienes cometieron las crueldades más terribles. En el siglo XX (y, si se quiere, en el Holocausto en particular) se muestra la escasa consistencia de ese convencimiento, tan extendido, acerca de la educación y la cultura. Lo realmente inquietante de determinadas experiencias históricas, absolutamente atroces, es precisamente que pudieran producirse en el corazón de la Europa más culta. Y eso, en buena medida, está todavía pendiente de pensar (porque no creo que baste con criptoteológicas aseveraciones acerca de la maldad congénita del ser humano, etc.).

Lo que ya no veo tan claro es que esa sea la causa de la superficialidad reinante, que mucho me temo que debe ser analizada con otros parámetros, entre los cuales la deriva del capitalismo con sus necesidades expansivas en el consumo es fundamental.

*L.I.: ... Y que los encargados de dirigir la nave de la polis hacia buen puerto se han instalado en la mediocridad de su poco conocimiento y en la meritocracia que solo atiende a sus intereses.*

M.C.: Ciertamente, en los momentos de severísima crisis, como los que nos ha tocado

vivir, podemos certificar que el modo en que hemos seleccionado a nuestras élites constituye un problema. La enorme decepción que desde hace mucho tiempo se viene configurando en la opinión pública respecto a los políticos tiene que ver con lo que es percibido como una notable incompetencia por parte de aquellos. Aunque hay que decir, como consolador descargo para los profesionales de la cosa pública, que si observamos el modo en que se han gestionado otros ámbitos, como la economía, la justicia, la cultura o el periodismo, vemos que hay un proceso de auténtico deterioro casi en todas partes. Cada vez es más difícil encontrar una profesión que conserve un prestigio inequívoco. Y ese es un problema que no es de hoy.

*L.I.: Pero de toda esta situación se sigue culpabilizando al sistema educativo.*

M.C.: Al sistema educativo se le deben atribuir las responsabilidades que hagan falta. Pero a veces le endosamos muchas más de las que le corresponden porque perdemos de vista que la educación es parte de un proceso mucho más amplio, que es la socialización. Y los individuos son socializados de muchas maneras, no solamente a través de los conocimientos que les transmiten sus profesores, sino por medio de todo lo que están percibiendo en la sociedad, y de lo que se empapan. Se necesita una profundísima regeneración en todos los ámbitos. Hace muchísimos años, cuando lo único que había era una educación básicamente católica, la gente ya se daba cuenta de que una cosa era lo que se enseñaba en el colegio y otra las reglas del juego que regían la vida, y no faltaban padres que en el momento en que sus hijos finalizaban sus estudios les advertían que los valores que les pudieran haber enseñado en la escuela no son los que rigen en la sociedad, donde en muchos momentos lo que prima es una descarnada lucha por la vida. Algo grave ocurre cuando un niño o adolescente percibe que la premisa de ser honrado, por ejemplo, no rige, o rige con muchas reservas.

*L.I.: Usted es profesor universitario y supongo que ha vivido muy de cerca los profundos recortes económicos sufridos por las universidades españolas.*

M.C.: Los he vivido con honda preocupación. Las condiciones de trabajo son cada vez peores y eso, además de perjudicar severamente a muchos profesores, que en muchos casos ven peligrar sus puestos de trabajo, está obstaculizando el acceso a la docencia y a la investigación a personas valiosísimas, por no mencionar el desánimo de quienes vemos recortados —cuando no directamente suprimidos— los recursos para la investigación, anulados los *masters*, disminuidos los salarios, etc. Todo ello está redundando de forma muy grave en la calidad de la enseñanza que estamos ofreciendo a los nuevos estudiantes, por más que intentemos suplir tantas deficiencias con grandes dosis de voluntarismo.

*L.I.: ¿Es posible dar un giro a esta tendencia que parece diluir lo importante en la superficialidad de lo aparente?*

M.C.: Sin duda, la tendencia se dirige a que también la educación desarrolle estas mismas dinámicas, y lo vemos por todas partes, incluso en discursos bienintencionados que, apelando por ejemplo a «la responsabilidad de todos», cumplen la función objetiva de igualarnos a todos por abajo, dejando fuera del foco de nuestra atención lo que de veras importa, que es no solo el orden del mundo (orden que no puede ser considerado como fatalidad, destino u obviedad, sino como contingencia, resultado de la acción humana), sino su carácter antagónico, en el que las desigualdades implican también desigual responsabilidad. Quien tiene más poder tiene más responsabilidad y, por tanto, la presunta ineficiencia le es más imputable que a cualquier otro.

¿Cómo escapar a esto? Si lo que hay es resultado de la acción humana, la acción humana puede ponerle remedio. Será difícil, desde luego, pero más sufrimiento trajo llegar a donde estamos ahora, y quienes conspiraban para que ello sucediera lo consiguieron.

## II

### Amor

*Amar es dejar de ser para ser más.*

G. W. F. HEGEL

*L.I.: Su libro Amo luego existo vuelve a situar en el terreno filosófico un tema consustancial a la filosofía desde su periodo clásico: el amor. Sin embargo, para abordarlo solemos recurrir menos a El Banquete de Platón que a otras instancias más frívolas. De hecho, el primer capítulo del libro lleva por título «Platón o de qué hablamos cuando hablamos del amor», como si además de dar razón fuese necesario dar razones.*

M.C.: Razones para hablar del amor siempre las ha habido, pero yo creo que una buena razón para hacerlo hoy es precisamente la especificidad del momento por el que estamos pasando; quiero decir: no creo en absoluto que estos sean los mejores tiempos para el amor, sino más bien al contrario. Creo que las transformaciones que se vienen produciendo en nuestra sociedad, en nuestro mundo, en nuestra manera de vivir, han hecho que se haya puesto cada vez más cuesta arriba amar.

Dicho esto, conviene remontarse a los orígenes. Hay una especie de afirmación clásica (que en último término procede de Platón y Aristóteles) que tiende a dar por descontado que en el origen de la filosofía lo que hay es el asombro. Cuando se plantea esta premisa, el problema es que la consecuencia es dar por descontado que si lo que hay en el origen de la filosofía es el asombro, la respuesta ante este es el conocimiento, la razón. De alguna manera esta premisa hace posible o facilita una concepción casi primordialmente racionalista de la filosofía y del pensamiento, mientras que yo creo que pueden ser diversos los estímulos que hacen que el hombre arranque a pensar, que reaccione frente al mundo. El asombro puede ser uno de ellos, sin duda, como en el caso de los clásicos fascinados en muchos momentos por la desmesura de la naturaleza. Pero puede haber otros elementos que nos desafíen, y yo creo que el amor es uno de los elementos que más nos mueve a pensar, porque es una de las experiencias más

abarcadoras que tiene un ser humano; precisamente porque nos sacude por entero, hasta el punto de que a primera vista puede parecernos incomprensible: el que se enamora por vez primera se extraña ante lo que le está pasando. En ese sentido, la experiencia amorosa es también una experiencia que nos mueve a pensar.

*L.I.: Usted reconoce que escribir sobre el amor constituye una tarea endemoniada comparable, nada más y nada menos que a adentrarse en un campo de minas. Sin embargo, parece que los filósofos han conseguido trazar una trayectoria cuya continuidad ha permitido transitar ese inseguro territorio a lo largo de los siglos.*

M.C.: Sin duda. Podría poner como prueba de ello en primera instancia lo más obvio, lo más espontáneo, y es el hecho de que nosotros, cuando leemos las reflexiones de los clásicos sobre el amor o las experiencias sobre el amor, por ejemplo en la poesía amorosa clásica, tenemos la sensación de que lo estamos entendiendo. Así que en algún sentido estamos hablando de lo mismo; pero, por otro lado, también es evidente que hay formas y modulaciones del amor en las que hay cambios absolutamente radicales. Podemos poner un ejemplo que es muy claro y simple: nosotros hoy entendemos la relación amorosa en unos términos de igualdad entre los amantes, que en ningún caso se daban en la sociedad de antaño. Hoy damos por hecho que la plenitud de una relación amorosa entre hombre y mujer incluye aspectos que en ningún caso generaciones anteriores (y no hace falta remontarse siglos atrás para comprobarlo) hubieran dado por descontados. Por ejemplo, si hoy una pareja heterosexual tiene problemas y acude a un terapeuta a intentar que les ayude, muy probablemente este les empezará haciendo un tipo de preguntas que a nuestros abuelos y abuelas les hubieran puesto la cabeza del revés: por ejemplo, les preguntará a los dos si tienen una relación sexual satisfactoria, si tienen orgasmos placenteros, si tienen una comunicación intensa, si hablan de las mismas cosas, si discuten acerca de los problemas del mundo, si, además de hablar, se sienten comprendidos, etc. Este tipo de cosas, que hace simplemente dos generaciones no se daban por descontadas, son las que prueban que la forma que va adoptando el amor, sin ninguna duda, cambia. Pero, obviamente, sigue habiendo algo que subsiste. Y, en efecto, existen cosas que podemos describir, que sabemos cuáles son y que son las que permanecen.

*L.I.: Como subsiste el rol subsidiario de la mujer, una constante en la historia y, por supuesto, en la historia de las relaciones amorosas.*

M.C.: Sin ninguna duda. Pero cuando eso empieza a variar es, evidentemente, en la modernidad, ya incluso en el caso de la relación entre Lou Andreas-Salomé y Friedrich Nietzsche, cuando el amor ya empieza a ser un elemento de fricción.

Pero aquello ocurría en la Antigüedad, sin ningún género de duda. Hay una cita — apócrifa, obviamente— de Jenofonte, que atribuye a Sócrates la frase: «¿Hay alguien con quien hables menos que con tu mujer?». Se entendía que la mujer era un ser

absolutamente subalterno, y que el tipo de relación que hoy nosotros esperamos de nuestras parejas, en la antigua Grecia y posteriormente durante muchos siglos, si acaso se tenía con otros varones, con los jóvenes, pero en ningún caso con las mujeres. Como es obvio, esa posición simbólica de la mujer constituye la expresión de una posición objetiva en la sociedad, no es solo una posición ideológica; el lugar subalterno que la mujer ha estado ocupando en la sociedad, y por tanto en la cultura, ha durado durante muchísimos siglos y, de hecho, todavía llega hasta nuestros días incluso en sociedades desarrolladas.

*L.I.: Acerca de esa situación Amelia Valcárcel afirma que la estabilidad histórica de la agenda feminista se debe a que la libertad y la igualdad no pertenecen al orden espontáneo de las cosas.*

M.C.: La lucha del feminismo tiene que ver, obviamente, con el hecho de que no se ha alcanzado, en absoluto, una igualdad. Pero qué duda cabe de que el modelo de relación amorosa en la que pensamos hoy, cuando menos idealmente, es uno en el que a la mujer se le reconoce y se espera de ella toda una serie de cosas. Quiero decir: el hecho mismo de que hoy un varón pueda expresar como un elemento de crítica o decepción en su relación amorosa, que su mujer o compañera no lo comprende, es la otra cara de la moneda; es decir, está indicándonos que esa expectativa ya ha empezado a existir. En el varón de hace un siglo, ya se daba por descontado que su mujer no lo iba a comprender, por lo que no formaba parte de su expectativa amorosa.

*L.I.: Para usted la homosexualidad está vinculada con el amor «entre iguales» pero especificando que no se trata del amor homosexual en cuanto tal sino la perspectiva que le da Michel Foucault, quien, a su juicio, enriquece de manera notable la idea de amor al colocarla en el centro de su discurso para darle una aguda interpretación.*

M.C.: En relación con el amor homosexual está claro que Michel Foucault abre una reflexión ciertamente muy interesante. Una de las razones por las cuales él insiste en las virtudes revolucionarias del amor homosexual es precisamente porque piensa que, en la medida en que en él no hay códigos heredados y que representa un modelo amoroso que todavía está por inventar, en cierto modo podría nacer limpio de las imperfecciones que arrastra desde hace siglos el modelo patriarcal de la relación heterosexual. Me refiero a los vicios de subordinación, de subalternidad, de dominio, de poder en todos los campos (incluido el sexual), que lastran mucho la posibilidad de un amor heterosexual diferente, nuevo, a la altura de los tiempos. Esto reaparece una y otra vez, y nosotros lo vemos en la sociedad española: en cuanto uno se descuida irrumpen de nuevo los comportamientos sexistas más anticuados, incluso entre los adolescentes supuestamente educados en el respeto hacia el otro sexo.

¿Qué es lo que dice Michel Foucault? Que en ese sentido, en la relación amorosa homosexual, precisamente porque ha estado históricamente reprimida, no hay tradición, no hay cultura, no hay vicios adquiridos y hay posibilidad de empezar desde cero,

empezar de una manera limpia y desprejuiciada, y en ese aspecto es en el que afirma Foucault que la relación homosexual podría ser un modelo para una relación heterosexual de nuevo cuño.

*L.I.: Al igual que Ernst Rutherford dijo aquello de «la ciencia, o es física, o es filatelia» parece que para algunos pensadores el amor o es política o no es amor.*

M.C.: En este campo se podría simplificar mucho. Por hacer una especie de esquema un poco tosco, habría dos planteamientos: uno inequívocamente político, que es el de Foucault, quien en este sentido es un teorizador, un precursor, de muchos de los puntos de vista de las luchas de las feministas y de los homosexuales. Debo señalar que esa esfera no es, como se ha planteado la cultura tradicional, una esfera privada, sino que es una esfera que transcurre en un ámbito privado, pero que es inequívocamente pública porque es política, porque en realidad la sexualidad es un episodio de la construcción social de la subjetividad, de los individuos. La sexualidad no es una esfera íntima, a salvo, incontaminada; lo privado es público, ya que lo que tomamos por íntimo es absolutamente universal, es tan construido como lo más público.

Entonces, cuando Foucault empieza a llamar la atención sobre las formas de sexualidad de la Antigüedad o de la era contemporánea, lo que está mostrando es que los modos sociales de control de la sexualidad son modos políticos de control de la subjetividad, y no tienen que ver con una esfera íntima en la que supuestamente nadie se puede meter, sino que desde el mismo origen están expresando la estructura de la sociedad y las formas de dominación que lleva a cabo la propia sociedad sobre los individuos. Esto para Foucault no ofrece la menor duda.

Pero está el segundo planteamiento, representado por Hannah Arendt, quien piensa exactamente lo contrario: el amor es un territorio no político, es lo no-político por excelencia. En la relación amorosa los amantes se trasladan a un mundo propio, construyen una especie de microcosmos absolutamente a salvo de cualquier contaminación, donde no puede entrar nada; tanto es así, dice Arendt, que no puede entrar ni siquiera el hijo. Cuando este entra, en ese sentido esa relación cerrada, el microcosmos de los amantes, se rompe y, si acaso, dice con una frase enigmática, tienen que volver a reconstruir dicha relación.

Es decir, que en el siglo XX han coexistido dos puntos de vista: el de quienes querían pensar el amor como un territorio absolutamente a salvo de la política y el de quienes consideraban, como Foucault, que era precisamente una herramienta privilegiada, casi insidiosa por poco visible, de la política.

*L.I.: Se ha publicado en España el libro de Kurt Pahlen Cartas de amor de músicos, que lleva como subtítulo «mi ángel, mi todo, mi yo», las palabras que Beethoven escribe en una carta a la amada inmortal, una mujer desconocida receptora del paroxismo romántico del músico. Sin embargo, parece que una forma de amor tan común como el amor romántico está en vías de desaparición.*

M.C.: Creo que en estos asuntos lo más prudente es hablar en términos de tendencia, en la que lo antiguo va languideciendo (sin desaparecer del todo) y lo nuevo va poco a poco abriéndose paso (aunque no haya alcanzado la hegemonía absoluta). Hecha esta puntualización, mi impresión es que la figura del amor que declina es, en efecto, la inspirada en una concepción romántica, en la que, por un lado, se cifraba en una persona la expectativa de la felicidad y, más allá, del sentido de la propia existencia (alguien, especialmente mujer, que terminaba sus días sola venía a ser la encarnación del fracaso personal), tendiéndose a dar por descontado que lo conveniente era encontrar a esa pareja que, de forma tan mágica como misteriosa, estaba hecha para nosotros.

Dicha idea de la existencia de esa persona destinada a cada uno ha ido haciendo aguas, junto con la expectativa de que sea precisamente la relación amorosa la panacea de la felicidad. Parece haber ido ganando terreno la idea de que el amor es fuente de desestabilización e incluso de sufrimiento personal y, de pronto, por todas partes se nos advierte contra los peligros de la dependencia. Cuando, hasta hace cuatro días, la forma de describir a una pareja que se había amado intensamente durante toda su vida era diciendo cosas tales como «no pueden estar el uno sin el otro», «donde va uno, tiene que ir el otro con él», y, finalmente, «no pudo soportar la muerte de su pareja y, al poco tiempo, se fue detrás», esto es, una relación de intensísima dependencia, si se quiere formular así.

*L.I.: Como puede ser el caso de Pedro Abelardo y Eloísa, a principios del siglo xii, desde su punto de vista los Romeo y Julieta de la filosofía occidental, una tormentosa relación con un final huracanado: la emasculación de Abelardo y su entrada como fraile en el monasterio de Saint-Denis, mientras que Eloísa se hace monja en el convento de Argenteuil. Una relación en cierto modo platónica, que no solo va del cuerpo al alma, sino que la misma ausencia del cuerpo enciende más el amor, ya que «el cuerpo recuerda la plenitud que tuvo aquel otro con el que ahora se está fundiendo. El cuerpo preserva la memoria —su propia memoria— de lo que conoció». Un fragmento muy poético de su libro Amo, luego existo que nos conduce al escenario del amor cuando el cuerpo se deteriora, como en la vejez.*

M.C.: Quede claro (y así lo manifiesto en el libro) que en modo alguno he pretendido hacer en ese pasaje una defensa tan políticamente correcta como paternalista de «la sexualidad en la tercera edad» o cosa parecida. Dicho lo cual, no alcanzo a ver qué razón de peso podría llevarnos a rechazar la existencia del amor en cualquier edad de la vida. Cuando hasta ahora se ha rechazado, ha sido siempre en nombre de una actitud resabiada y escéptica que no presentaba ningún motivo argumentable. En todo caso, no deja de ser curioso que, cuando la expectativa de vida en nuestras sociedades ha aumentado notablemente y el peso de esa franja generacional se ha hecho importante en todos los planos (en el político como electores o en el económico como consumidores, por señalar los más destacados), gran parte de los tópicos heredados respecto a la gente mayor ha tendido a desvanecerse a gran velocidad.

*L.I.: Y está el amor en el que lo íntimo y lo universal se unen dando lugar a una relación amorosa diferente, pero reconocible, como el encuentro entre dos almas gemelas. «Yo la consideraba a usted mi heredera», dice Friedrich Nietzsche a Lou Salomé en una declaración de amor, por otro lado bastante finisecular. ¿No le parece una forma muy particular de relación de pareja tras la que se esconde una visión del amor como un «imposible vital»?*

M.C.: Son dos personas extremadamente lúcidas y conscientes de que el universo mental, cultural, en el que viven se está desmoronando. Su encuentro tiene lugar sobre ese trasfondo inequívoco o, si se prefiere decir de otra manera, en el seno de esa atmósfera cultural, por no decir «epocal». Porque a fines del siglo XIX no son pocos los actores intelectuales que están haciendo un planteamiento absolutamente crítico de la modernidad heredada en todos sus ámbitos y no solo en los más abstractos o especulativos. Y ya que se ha mencionado a Lou, conviene recordar que uno de los aspectos que se empieza a cuestionar en su tiempo es precisamente el del papel de la mujer, el modo de entender las relaciones con los varones, su ancestral sometimiento. Aunque estas cosas se comienzan a plantear en términos muy tentativos, emerge la idea de la necesidad de romper con dicho sometimiento (a pesar de que todavía no se enuncie de esta manera), de librar un combate contra la visión patriarcal del mundo.

*L.I.: ¿Y qué nos aporta esa turbulenta relación?*

M.C.: Lo que es llamativo es la tensión que ellos tienen entre esa concepción del mundo, la que critican, y la que están empezando a esbozar, así como las dificultades que les plantea trasladar esto a su relación. Ellos son dos personalidades que, por decirlo al modo de Kierkegaard, no dan el paso de la fase estética a la fase ética. En la fase estética, por decirlo de una manera apresurada y casi grosera, uno ama por la satisfacción que obtiene amando y, en cierto modo, la otra persona es simplemente la ocasión para eso. La fase ética, en cambio, tiene lugar en el momento en que empieza a importar el otro en cuanto otro, cuando se hace patente que ya no es sustituible, no solo en el sentido sexual, sino también espiritual. Solo entonces puede producirse ese ideal en el que uno puede llegar a fundirse con el otro.

A esta segunda fase no llega ninguno de los dos. Tanto Lou como Nietzsche son dos figuras con gestualidades muy enérgicas, muy afirmativas, con unos egos muy poderosos, en definitiva. Claro, como son egos poderosos, cuando el otro les arroja su tormenta interior, cuando los desafía con su inteligencia, desencadena en ellos una reacción de máxima intensidad pero, por así decirlo, hacia dentro y no hacia fuera. O, mejor, hacia sí mismo y no hacia el otro. Es como si, en vez de pensar «¿ante qué persona excepcional estoy?», la reacción que tanto uno como otro tuvieran se pareciera más bien a pensar, con enorme satisfacción: «Dios mío, qué cosas soy capaz de sentir, ¿qué me está pasando?». Porque, cosa curiosa, el reproche que ambos se dirigen es el mismo: ambos se acusan de egoístas.

*L.I.: «Acabas de cumplir ochenta y dos años. Has encogido seis centímetros, no pesas más de cuarenta y cinco kilos y sigues siendo bella, elegante y deseable. Hace cincuenta y ocho años que vivimos juntos y te amo más que nunca. De nuevo siento en mi pecho un vacío devorador que solo colma el calor de tu cuerpo abrazado al mío». No puede haber palabras más hermosas para hablar del amor entre los cuerpos que las que el filósofo André Gorz dedica a su esposa enferma.*

M.C.: El tema del deseo en la relación amorosa en la historia del pensamiento occidental tiene varios puntos de inflexión claros. Hay que empezar diciendo que en Platón la relación estrictamente carnal no es algo que sea condenado como malo, sino que es algo que es condenado por insuficiente. Lo que él dice es que aquella persona que en la relación amorosa simplemente se quede en el goce del cuerpo de la amada no está haciendo realmente todo el recorrido del amor; el amor pasa por allí, y está bien que así sea, pero tiene que ir más allá y tender hacia la belleza.

Es con san Agustín —al que no en vano llamaban «el Platón cristiano»— cuando se introduce de forma feroz esa idea de la culpa sobre el deseo, que es una idea que tutela buena parte del pensamiento occidental. Hoy, en nuestros días, habría que decir que eso ya ha ido variando de una forma clarísima.

Hasta los años sesenta y setenta del pasado siglo, en sociedades muy influidas por el catolicismo, como la española, la gente más conservadora y católica utilizaba una expresión para referirse a determinados jóvenes a los que consideraba virtuosos: «Es un joven muy sano», gustaban de decir. ¿Qué querían significar con esta expresión? Que no estaba contaminado por la sexualidad, que no pensaba en el sexo. A eso equivalía «ser sano». ¿Hoy en día qué expresión utilizamos? Muy probablemente esta otra: «tiene una sexualidad sana», expresión que se utiliza para significar que vive esa esfera con naturalidad, que no le produce torturas y conflictos interiores de ningún tipo. Es decir, aceptamos abiertamente la sexualidad, pero la tipificamos como sana, frente a otra sexualidad que sería la insana, por ejemplo la pedofilia, que sería lo insano, la perversión, el vicio. Pero ¿qué significa eso? No significa que antes viviéramos en una represión absoluta de la sexualidad y ahora vivamos en la liberación de la sexualidad. No, significa que las normas con las que se rige la sexualidad se han ido desplazando, han ido variando y han ido haciéndose más abiertas, aparentemente.

*L.I.: El cuerpo también se hace carne y habita en los usos amorosos. La antropología nos muestra que se pueden analizar las interioridades de una sociedad escrutando el desenvolvimiento de la sexualidad y el deseo. Desde luego muchos filósofos, además del mencionado Foucault, ejemplificaron esa tensión implícita entre el amor en pareja y la libertad individual, como en el caso de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir.*

M.C.: Sin ninguna duda. Yo creo que en esto Sartre hace unos planteamientos muy acertados al referirse a esta necesidad que siente el enamorado (y valdría también para la enamorada) de apropiarse de la libertad del otro, y que el otro acepte libremente perder

su libertad. Esto me parece muy reseñable porque nosotros, podemos encontrar, por ejemplo en Lucrecio, expresiones análogas, referidas a que el amante lo que quiere es quedarse con la libertad de la amada; pero, en cambio, no aparece la segunda parte de la afirmación sartreana, la de que la amada aceptara libremente dejar de ser libre. Esta paradoja, «libremente dejar de ser libre», Lucrecio no la contemplaba. ¿Por qué? Porque vivía en una época en la que se daba por descontado que la mujer no era libre, sino que tenía que ser fagocitada por el amor del hombre.

*L.I.: El amor como el fiel de la balanza cuyos platos son la renuncia y la libertad.*

M.C.: En el siglo XX la reflexión de Sartre y varios autores es la de que existe una renuncia a la libertad. Lo que constituye al amor es precisamente la manera de asumir esa renuncia. Ya sé que había muchos planteamientos románticos o romanticoides que han visto esto como una limitación: sería el caso del mencionado Sören Kierkegaard y de su teoría de los estadios estético y ético del amor. El primero, como se sabe, es el estadio juvenil, bohemio, de la absoluta disponibilidad, del estar siempre preparado para el amor con quien sea, cuando sea, donde sea y como sea. Después, el estadio ético implica expresiones hoy un poco en desuso —hay que reconocerlo—, como compromiso, pongamos por caso. Pero es evidente que en una relación amorosa, sin ningún género de dudas, hay renunciaciones. Lo que hay que determinar es cuáles son esas renunciaciones, en nombre de qué y qué forma adoptan. Pero por definición las incluye.

*L.I.: Una cuestión que, por no alejarnos de Sartre, preocupó mucho a Simone de Beauvoir y, por supuesto, a Hannah Arendt.*

M.C.: En el caso de Simone de Beauvoir lo veo extremadamente claro, y en el de Arendt también, pero por otros motivos. El primero lo prueba o lo acredita la relación que ella tuvo con Nelson Algren, el escritor estadounidense al que llamó su «amor transatlántico». Es curioso, porque cuando conoció a este hombre tuvo una relación no solamente emotiva sino también sexual particularmente intensa, y llegó a reconocer que, por vez primera en su vida, había experimentado una especie de pulsión monógama que nunca antes había sentido; por eso hace un momento yo te decía lo importante que es no la renuncia, sino en nombre de qué se renuncia. Es muy llamativo en nombre de qué Simone de Beauvoir no continuó con esta relación. Dicho con pocas palabras, en nombre de la relación que tenía con Sartre, pero sobre todo en nombre de la posición que había alcanzado estando a su lado. Todos los indicios, incluidas sus propias palabras, indican que a lo que ella no estaba dispuesta a renunciar era precisamente a lo que significaba públicamente ser la compañera de Sartre, es decir, su vida en Francia, su posición destacadísima como intelectual europea, etc.

Por su parte, Sartre mantuvo relaciones con muchísimas mujeres. Da la sensación, por lo que nosotros sabemos reconstruyendo su correspondencia, que esa especie de pacto o contrato que le propuso Sartre a Simone de Beauvoir y que se expresaba en la

fórmula «tú eres mi amor necesario, el resto son amores contingentes», fue un acuerdo que a ella le resultó mucho más difícil de sobrellevar que a él. Sartre parecía gestionarlo con una especie de desparpajo enorme, como si no le creara un gran problema, mientras que a Simone de Beauvoir sí parecía provocárselo en determinadas ocasiones, como quedó demostrado cuando se enamoró de Algren.

He de confesar que tengo una cierta reserva acerca de que realmente esta pareja de filósofos se amara en sentido propio y fuerte. Por supuesto que no dudo de que sintieran una cierta atracción, de que se entendieran muy bien o de que existiera mucho cariño entre ellos. Pero tengo la intensa sensación de que terminaron atrapados en un modelo que en un momento dado ellos mismos habían propiciado, que les gustó, que tuvo un gran éxito social y al que de alguna forma no quisieron nunca renunciar. Encarnaban un presunto ideal de pareja abierta, en la que cada cual tenía sus aventuras por su lado y luego se lo contaban todo. Eso a mucha gente en su momento le fascinaba, incluso le llegaba a deslumbrar. En concreto, a muchos jóvenes en los sesenta les hubiera encantado ser capaces de vivir como creían que vivían ellos. Por eso me atrevo a afirmar que cuando Simone de Beauvoir se enamora en un viaje a los Estados Unidos del escritor Nelson Algren pero, a pesar de ello, decide volver con Sartre, no lo hace como quien está desgarrada entre dos amores, sino como quien está desgarrada entre el amor y una forma de vida muy gratificante por otras razones, pero no propiamente amorosas.

*L.I.: Pero todo se desvanece ante la conmovedora escena de extremo amor carnal que relata Hazel Rowley y que tuvo lugar en el hospital Broussais, en el que Sartre había sido ingresado. Simone de Beauvoir pasó la noche acostada al lado del cadáver de Sartre, dando cumplimiento a su voluntad escrita: «Si mueres, me acostaré pegada a ti y ahí me quedaré hasta el fin, sin comer ni beber; te pudrirás entre mis brazos y te amaré carroña: pues no se ama nada si no se ama todo».*

M.C.: La imagen de Simone de Beauvoir tendida junto al cadáver de Sartre es de una enorme intensidad, conmovedora hasta el dolor. Y creo que nos coloca ante una evidencia no siempre fácil de aceptar: cuando uno ama de verdad, también ama el cuerpo del otro, sea cual sea su estado. No se puede experimentar ningún tipo de reacción de rechazo o de temor, aun cuando en ese cuerpo ya no haya vida. Es decir, cuando alguien no ha vivido la experiencia de la muerte de un ser querido, y lee por primera vez, como a mí me ocurrió hace muchos años, esa anécdota de la última noche de Simone de Beauvoir con Sartre, es posible que le parezca un comportamiento casi en el límite de lo macabro. Pero si lo pensamos con detenimiento se puede entender perfectamente el gesto de amor de no querer apartarse de aquel hombre, aunque ya no quedara vida en él. Porque cuando alguien ama a otro, también ama a ese cuerpo, incluso lo que quede de ese cuerpo, pues uno ha de amar hasta los restos mortales. Y sería contradictorio con el amor mismo que eso no se diera.

*L.I.: La pareja Hannah Arendt y Martin Heidegger es otro caso interesante.*

*Precisamente Arendt, a quien enervaba el uso público que Sartre y Simone de Beauvoir hacían de su vida en pareja, hasta el punto de afirmar que Simone de Beauvoir «no era muy inteligente». No parece tampoco que su relación con Martin Heidegger fuese exactamente un modelo de congruencia.*

M.C.: En efecto, el caso de Arendt es de una intensidad dramática e histórica mucho mayor: hablamos del encuentro y el reencuentro entre un filósofo nazi y una filósofa judía, antes y después del Holocausto. Esto es extremadamente importante, porque ha habido muchos y muchas arendtianas que han intentado desactivar esta relación, rebajar su importancia y tipificarla como el mero hechizo de una joven estudiante destacada por parte de un joven profesor de prestigio. Si pensamos en su relación hasta el año 1930, una interpretación así resulta plausible; pero, tal vez eso sea lo más inquietante, años después tuvo lugar un reencuentro, no precisamente casual. Se produjo en 1950, después de que Arendt hubiera sido detenida por la policía francesa, internada en un campo de concentración, y de que hubiera tenido que huir a través de Francia, España, Portugal y Estados Unidos. Conoció, en suma, los horrores del régimen de Hitler. Sin embargo, después de eso, en 1950, cuando ya Heidegger había sido expulsado de la universidad por su pasado nazi, en la primera ocasión en que ella viajó a Alemania, lo buscó y ya nunca dejó de mantener una relación con él.

*L.I.: Una relación que no le favoreció ni personal ni profesionalmente.*

M.C.: En la que creo que existe un elemento trágico: si Simone de Beauvoir siempre salió en la foto —por utilizar esta expresión coloquial— al lado de Sartre, y se benefició de la luz pública que emanaba de este, con Arendt ocurría lo contrario, ya que ella se tuvo que labrar su propio prestigio. Pero al mismo tiempo resultaba evidente que Heidegger era uno de los grandes filósofos del siglo XX, y para ella era extremadamente importante no solo haber sido interlocutora de Heidegger, cosa ya había sido en la primera etapa de la relación, sino ser luego reconocida como filósofa por este, y probablemente esa era la diferencia. Pero Heidegger siempre quiso tenerla confinada en dicho papel, en el fondo subalterno, que equivalía a declarar: «Tú eres mi musa, tú eres quien me ha inspirado, tú eres quien mejor me ha leído»... pero sin aceptar el cambio de posiciones y que él pudiera constituirse en el interlocutor de ella, en su lector. Solamente una vez hizo un comentario de *La condición humana*, casi protocolario: «Está muy bien, está muy interesante», y poca cosa más. Desde ese punto de vista, podría decirse que la relación entre ambos en este plano estaba atravesada por un insoslayable elemento de tensión. Mientras que en muchos momentos Simone de Beauvoir aceptó el papel de divulgadora de las ideas de Sartre, asumiendo una especie de inferioridad en el plano filosófico, Arendt siempre se debatió por establecer una relación de igual a igual con Heidegger. Por eso la suya fue una relación muy tensa, complicada, muy difícil, porque los dos conocían lo que significa la soledad del pensamiento. Eran dos grandes pensadores que sabían que el pensar es la actividad solitaria por excelencia y,

precisamente por ello, necesitaban más la compañía de alguien con quien poder compartir el pensar.

*L.I.: ¿Cree entonces que para Heidegger Hannah Arendt era su inspiradora pero no su interlocutora?*

M.C.: La relación entre Heidegger y Arendt, en ese sentido, es una relación que tiene la dimensión del vértigo, del pensamiento extremadamente fuerte, una especie de electricidad de los espíritus, que aparece con una claridad, con un deslumbramiento que probablemente no se dio tanto en el caso de Sartre y de Simone de Beauvoir.

Como te decía, en una primera etapa, siendo ella estudiante y él un joven profesor de mucho éxito y extremadamente prometedor, hubo una relación, un idilio muy intenso. Es un tipo de relación que no resulta difícil entender, hasta el punto de que podría llegar a considerarse prototípica: una mujer joven, inteligente, estudiante brillante, y un profesor joven que aparecía como la gran esperanza blanca, como la figura emergente, aunque todavía no consagrada, de la filosofía alemana. Por lo mismo, tampoco resulta difícil entender que la relación resultara para los dos muy gratificante. Con todo, da la sensación de que en esta historia ella se involucra más que él, se pone en juego de una forma más intensa. La reconstrucción de la peripecia personal de Heidegger permite dibujar un personaje profundamente turbio, con múltiples episodios en el fondo muy parecidos (incluso con otras estudiantes judías). Heidegger vive en un mundo muy acotado, dentro del cual él procura que haya mucha intensidad, digamos que interior, pero que no altere su ecosistema vital.

En la segunda parte de su relación, tras la segunda guerra mundial, se ve muy claramente las dimensiones interesadas del vínculo que restablece con Arendt. Insiste para que ella lleve a cabo gestiones encaminadas a que se publique *Ser y tiempo* en Estados Unidos y, sin duda, vive mal el éxito intelectual de Hannah Arendt en aquel país. De hecho, ella lo constata y llega a lamentarse en una carta de esa circunstancia: «Siempre tenemos que estar hablando de tu obra, nunca de la mía». No quiero, quede claro, deslizarme hacia una versión maniquea de la relación, de la misma forma que no pretendo proponer una versión que planteara las cosas en términos de simetría. Acaso lo más propio sería hablar de una heterogeneidad de formas de funcionar que no siempre resulta fácil de entender para el observador externo.

De hecho, el reencuentro que se produce a partir de los años cincuenta tiene momentos muy extraños, con episodios en los que la imagen de ella tampoco sale muy bien parada. Ambos tenían una dimensión de su experiencia, muy importante, sustancial, que era intelectual, ahí es donde se encontraban y eso es lo que hace que ninguno pueda renunciar al otro. Y, asimismo, ninguno de los dos tenía en sus parejas estables, por más estables que fueran, esa clase de relación.

*L.I.: Ya que en su libro no se priva de hablar de los amoríos concretos de algunas figuras de la filosofía, me permitirá que le pregunte, ¿qué tal aman los filósofos (y*

*filósofas, claro)? ¿Diría usted que saben amar?*

M.C.: En cuanto a la primera pregunta, permíteme una pequeña broma. Es solo una broma a medias, pero el caso es que a veces pienso que la famosa afirmación orteguiana «según se es, así se ama», se podría aplicar a los filósofos de las distintas corrientes, y tal vez daría incluso para hacer una historia del pensamiento a través de la historia de las distintas formas en las que aquellos amaban: los estoicos amaban con paciencia, los vitalistas con entusiasmo, los nihilistas con pesimismo. En cuanto a la segunda pregunta, a lo de «saber amar», nunca se puede dictaminar de manera concluyente, pero sí se puede decir que algunos y algunas vivieron su amor con extraordinaria veracidad (aunque también hubo quien lo hizo con mendacidad).

En algún momento de mi libro cito una frase de Ágnes Heller que decía (más o menos: la evoco de memoria) que, a diferencia del escritor, el cual utiliza a menudo sus peripecias personales como materia prima para su obra, el pensador es alguien cuyas aventuras transcurren fundamentalmente en los libros, entre papeles y conceptos. En ese sentido, incluso quienes llevaron vidas amorosamente más agitadas, como Sartre o Heidegger, no enriquecieron particularmente sus textos filosóficos con dicha experiencia.

*L.I.: Reconocerá que al contenido de la idea del amor le están arrebatando su continente, ya que vivimos en unos tiempos en los que los ramos de flores se envían telemáticamente a través de un símbolo. Ha crecido exponencialmente el número de españoles que busca y encuentra pareja a través de agencias que, a su vez, se multiplican en la Red y que hacen la amorosa labor de poner en contacto a los futuros amantes, que solo tienen que sentarse a esperar una señal en la pantalla de su dispositivo. La idea de amor procedente de la modernidad se va disolviendo en la Red...*

M.C.: Creo que si lo tuviera que simplificar radicalmente diría que esto tiene que ver con la crisis del concepto de sujeto y de subjetividad. Es decir, ese estallido del sujeto, esa defensa de la idea de la no existencia de la identidad, esa afirmación de que en realidad no somos más que un haz de sensaciones, impresiones y estados (que es la actitud típica del pensamiento posmoderno) de alguna manera impide la relación amorosa. Vernos como seres que nos disolvemos en la experiencia amorosa, que no sabemos quiénes somos y que estamos constituidos por un agregado de impresiones, recuerdos, etc., está muy bien para hablar de la pasión, de la experiencia amorosa más fugaz. No se ama a una evanescente realidad: uno ama a una persona con una identidad, y esta incontrovertible evidencia es la que la posmodernidad no quiere pensar. No quiere pensar en términos de sujeto ni de personas.

*L.I.: Me pregunto cuál es el imaginario del amor en nuestra sociedad actual, si es que lo tiene, y lo planteo más allá del reflejo colectivo que suponen las mencionadas redes sociales, lugares en los que, por ejemplo, muchos adolescentes se hacen una idea de la*

*sexualidad a través de la pornografía.*

M.C.: Creo que el amor en esta sociedad es crecientemente disfuncional. El tipo de individuo funcional en el mundo que vivimos es un individuo al mismo tiempo productivo y consumidor. Quien cumpla bien con ambos rasgos no tendrá problemas. Por el contrario, las figuras que no funcionan bien son, extremando un poco el planteamiento, la del depresivo y la del enamorado. ¿Por qué? Porque ninguno de los dos, cada uno a su manera, necesita nada. El depresivo es alguien que si no necesita nada es porque nada le importa. No tiene ningún interés en consumir y, por añadidura, es profundamente improductivo, lo cual en esta sociedad es grave pecado. (Nota a pie de página imaginaria: no deja de ser muy significativo el interés que hay últimamente hacia el problema de la depresión. Hasta hace no tanto era frecuente que a los depresivos se los tratara con cierta displicencia, como si fuera gente que careciera de coraje, y que buscaba excusas para justificar su retirada ante la vida. En España se decían mucho brutalidades de este tipo: «Yo los ponía a trabajar a todos y verías que rápidamente se les pasaban las tonterías»).

Al enamorado, en el otro extremo, no es que no le importe nada, sino que le importa una sola cosa, que es la persona amada. Dicho de una forma un tanto exagerada, el enamorado, que se aplica la máxima «contigo, pan y cebolla», es el peor consumidor posible, es casi el no-consumidor por excelencia en la medida en que ha colocado en exclusiva el contenido de su felicidad en la mera presencia de la persona amada.

*L.I.: A lo mejor cada día amamos con «menos amor», si la intensidad amorosa se mide en relación con su intensidad lingüística.*

M.C.: Depende del modelo de amor que establezcamos, obviamente. Pero, por lo pronto, lo que parece claro es que en determinados espacios públicos el término «amor» aparece cada vez menos. Para ilustrar esta idea comentaba hace un tiempo con mis estudiantes el ejemplo del anuncio de una empresa dedicada a proporcionar contactos para que los clientes puedan encontrar parejas más o menos estables (cosa distinta de las empresas que proporcionan contactos meramente sexuales), y les llamaba la atención sobre el hecho de que en dicho anuncio aparecían palabras como «equilibrio», «largo plazo», «etapa de tu vida», pero la gran ausente era la palabra «amor». Se diría que el cliente (o sea, la empresa) le había transmitido a la agencia de publicidad su convencimiento de que la palabra «amor» no ayuda en absoluto a vender el producto. ¿Respuesta, pues? No sé si amamos mal, lo que sí parece claro es que amamos menos.

*L.I.: Amor y filosofía casi aparecen como sinónimos desde Platón, aunque el concepto de amor platónico haya sido tomado, por lo menos, confusamente. De cualquier forma, sí que a partir de este filósofo el amor se relaciona con la contemplación de la belleza en sí, una belleza «pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslería mortales». Una idea, la de la aspiración*

*a la belleza, que da sentido a la vida humana porque la pone en relación con otras ideas, como virtud o verdad, que han sido (y lo siguen siendo) trascendentales en la historia del pensamiento.*

M.C.: El amor, además de una experiencia, es también una idea. Una idea que acaba teniendo repercusiones en la realidad, por supuesto (igual que «patria» es una idea, y hay gente dispuesta a morir por ella). En ese sentido, determinados rasgos del amor son sin duda aportaciones llevadas a cabo por nosotros, formas de enriquecer nuestra experiencia. Lejos de preocuparnos por ello, deberíamos sentirnos orgullosos de esta herencia, en la medida en que muestra nuestra capacidad de crear mundo.

Ahora bien, en la medida en que somos seres históricos, se nos aplica el principio de que nada es para siempre. La funcionalidad de las ideas se va poniendo a prueba en el mundo constantemente, y cuando lo real varía a menudo ocurre que las antiguas nociones no soportan esa mudanza o, mejor dicho, los individuos flaquean a la hora de defenderla. La nómina de valores, ideas, convencimientos que antaño movilizaban a muchos seres humanos incluso hasta la heroicidad, el sacrificio o la abnegación, y por los que hoy nadie movería un dedo, es ciertamente larga. Aunque también habría que añadir la contrapartida: también han ido apareciendo nuevas causas movilizadoras de la humanidad.

*L.I.: Sin embargo, y permítame el exceso, no ha habido una disciplina llamada filosofía del amor como ha habido una filosofía del lenguaje o una filosofía de la ciencia, teniendo la importancia que parece tener la cuestión. Sí que la estética está considerada como la materia que estudia los fundamentos filosóficos del arte y la belleza, pero parece haber sido separada de su eros inicial.*

M.C.: Es cierto que la imagen que nosotros tenemos es la de que el amor no ha sido un tema mayor en la filosofía, pero es una imagen equivocada. Si uno acude a los textos de Platón, comprueba que, cuando se habla de amor, se hace en pie de igualdad con el bien, la belleza, las leyes, la justicia, esto es, con los tradicionalmente considerados «grandes temas» de la filosofía. Creo que con la modernidad filosófica se produce un corte en la historia de la filosofía, justo en el momento en el que se identifica el pensamiento con la racionalidad, pasando determinados registros de la experiencia humana (registros emotivos, sentimentales, etc., incluso la propia sensibilidad estética) a ser considerados temas no centrales, secundarios. Es en ese mismo periodo cuando el amor parece quedar relegado o expulsado y se ve recogido por la literatura, la poesía. Pero conviene resaltar que antes no era así en absoluto. De la misma forma que hay que añadir que en el siglo XX se produce una recuperación de toda esa esfera de la experiencia subjetiva para la filosofía, y que lo hace reconociéndole toda la dignidad teórica que le corresponde.

*L.I.: ¿Cómo cree que afectan a las relaciones amorosas los radicales cambios que se han producido con respecto al significado de lo masculino y lo femenino? Porque si*

*las nuevas masculinidades y feminidades transmiten otros comportamientos y valores hay que comenzar a revisar determinadas categorías de forma urgente, ya que nos han dejado bastantes descolocados.*

M.C.: Lo del descoloque generalizado parece claro, y los especialistas no hacen más que confirmarlo. El problema es la diferente manera en que ha afectado a unos y a otros. Porque no es lo mismo cómo afecta la feminización del varón a su papel como pareja o como padre. El llamado «padre feminizado» en el fondo se libera de una carga (la de representar la ley, que diría Lacan), que pasa a endosar a la madre, que se siente obligada a desempeñar una tarea para la que no había sido socializada. Como pareja, probablemente todavía estamos en una fase en la que lo viejo y lo nuevo coexisten, generando un sinnúmero de conflictos. Muchas mujeres reprochan en abstracto a los hombres determinadas actitudes, pero lo primero que critican a su compañero es su falta de iniciativa, de coraje, de decisión, es decir, las virtudes clásicas de esa masculinidad que hasta ese mismo momento habían estado criticando. Esta situación afecta, qué duda cabe, a la relación amorosa, porque los propios protagonistas no terminan de saber cuáles son sus auténticas expectativas y a menudo convierten el nuevo modelo emergente de hombre y mujer —nuevo modelo que desde el punto de vista racional les parece el mejor, pero para el que, insisto, no han sido socializados— en un auténtico superyó represivo que es más fuente de desazón que de gozo: se prohíben disfrutar con aquello que realmente desean porque se sienten culpables de ello.

*L.I.: «Desmayarse, atreverse, estar furioso, / áspero, tierno, liberal, esquivo, / alentado, mortal, difunto, vivo, / leal, traidor, cobarde y animoso», comienza el genial soneto de Lope de Vega. ¿Pero no era el amor sinónimo de felicidad y sosiego?*

M.C.: Se equivocan quienes identifican el amor con la felicidad. Con lo que se identifica el amor es con la intensidad y con la plenitud. Pero el amor implica necesariamente dolor. No únicamente cuando se termina, lo que se da por descontado, o cuando el que ama fabula el fin del amor, sino en sí mismo. En el amor no se puede dejar de sufrir. Cuando se ama, uno se desarma por completo ante el otro, se coloca, consciente y libremente, en una situación de completa vulnerabilidad. No solo coloca su corazón en manos del otro, sino que lo coloca en carne viva.

Y no puede ser de otra manera, porque en ese caso ya no estaríamos hablando de amor, sino de otra cosa, por ejemplo de esa otra cosa a la que se aplicaron tanto Simone de Beauvoir como el propio Sartre: lejos de desnudarse ante el otro, vivían presos de su propia imagen, se protegían tras ella, se ocultaban tras ella. Fingían una forma de ser que no se correspondía con su realidad. Incurrían en la *mala fe* (en sentido sartreano) que tanto habían criticado. Nada que ver con la absoluta vulnerabilidad a la que me refería hace un momento y que, evidentemente, es fuente de sufrimiento (de hecho, el mismo reproche que nos deja indiferentes viniendo de un extraño, nos sume en el abatimiento si procede de la persona amada).

*L.I.: Y tampoco otro genio, Francisco de Quevedo, nos ayuda mucho al referirse al amor como una «enfermedad que crece si es curada». Amor y temor, ¿tienen una conexión necesaria?*

M.C.: Claro. ¿Cuántas parejas no han llegado a consolidarse porque tenían miedo al amor? Heidegger tenía miedo al amor. Entre la seguridad del modo de vida institucional, que le venía garantizado por su mujer, y la aventura del amor, el miedo al amor, Heidegger prefirió siempre la seguridad institucional. Por eso hay muchas renunciadas al amor y por eso se cuentan tantas historias desgarradas de amores que se pierden; amores ante los que se ha retrocedido, que no se han atrevido a vivir.

*L.I.: Dice la letra de la canción de Fangoria «Fiesta en el infierno» que el amor «es una construcción burguesa, una invención medieval...».*

M.C.: El término invención puede generar algún malentendido indeseable. Si lo que queremos significar con él es que presenta una dimensión inequívocamente cultural, o incluso que es, en cuanto tal, un constructo cultural, nada hay que objetar a la interpretación. De hecho, los antropólogos suelen afirmar que la naturaleza humana es la cultura, lo que, sin violentar en absoluto las cosas, podría hacerse equivaler a la afirmación de que nuestro mundo por entero es, todo él, un constructo. En el bien entendido de que denominarlo así no equivale a sostener que sea un mero artificio, una completa invención. A lo que equivale es a decir que el constructo es la forma que le hemos dado a unos materiales reales. Señalado esto, habría que añadir que dicha forma sufre un proceso de interiorización tan profundo que la experiencia que de ella tenemos no es la de una convención de la que nos podríamos desentender sin el menor problema, sino, por el contrario, la de una realidad normativa (si se me permite la expresión), de obligado cumplimiento.

*L.I.: Su libro finaliza comparando el amor con el odio y sus movimientos concéntricos, asegurando que el odio hacia la persona que se amó constituye, en ocasiones, la única y desesperada forma de sobrevivir para quien se vio privado, a su pesar, de dicho amor. Quien lo probó lo sabe, por seguir con la poesía, y muchas veces se pasa del fructífero lodo del amor al inútil lodazal del odio, y esa tenue frontera me lleva a preguntarle qué queda fuera del amor, sin que necesariamente estemos refiriéndonos al odio.*

M.C.: Está clara la polisemia de la palabra «amor». Como lo está —más aún, si cabe— su condición histórica. Una mirada absolutamente superficial a lo que se ha ido entendiendo por amor a lo largo de los siglos deja bien claro hasta qué punto la palabra y el concepto que tiene detrás constituyen una caja de resonancia extremadamente sensible de las transformaciones sociales, casi como un sismógrafo de precisión. En cierto modo, ese fue uno de los estímulos por los que decidí zambullirme en la cuestión, porque, a

través de ella, me permitía un recorrido histórico muy estimulante.

Un recorrido que llevó a considerar que algo permanece, por debajo de la polisemia (y de las antropomorfizaciones tipo «amor a la patria», «amor a la naturaleza» y similares), y es ese impulso hacia el otro, del que ya nos hablara Platón, o la necesidad inexcusable de complementarnos, derivada de nuestra condición radicalmente carencial, de la que nos hablara Spinoza. El impulso y la necesidad pueden revestir mil formas, sin duda, y no habría que minusvalorarlas. A fin de cuentas —repito a mi vez lo repetido por los antropólogos— la naturaleza humana es la cultura. Y alguien, por poner un ejemplo extremo, dispuesto a arruinar su vida (o incluso a quitársela) en un ataque de celos porque sus condicionamientos culturales provocan que le resulte insoportable la idea de perder a la persona amada, es alguien que ha interiorizado prejuicios e ideas de su sociedad hasta hacerlas parte de su propia carne. Ha pasado a vivirlas con la espontaneidad y falta de control con la que funciona el músculo de su corazón. Pero, por más que puedan sobre nosotros cuando constituyen prejuicios e ideas hegemónicas, de su contingencia se deriva su caducidad, y tan claro como lo anterior está el hecho de que, ante la misma situación frente a la que una persona reacciona con una desesperación aparentemente incontrolable, otra puede hacerlo diciendo «deberíamos arreglar este asunto de una manera racional, como personas civilizadas».

*L.I.: Aunque para el amor también los tiempos están cambiando, ¿hay cosas necesariamente incompatibles que siempre están fuera de él sea cual sea su expresión?*

M.C.: En este asunto, como en tantos otros, no podemos situarnos por encima de nuestra época. Somos irremediamente seres históricos y, en la misma medida, hijos de nuestro tiempo, no meros hijos del pasado, porque nuestro presente, adecuadamente examinado, esto es, intentando no ceder en exceso a las ideas recibidas, muestra los indicios de lo que podría ser el futuro y, en esa misma medida, nos habilita para recibirlo con los brazos abiertos o para combatirlo.

También el amor está cambiando sus formas, sin que resulten todas por igual deseables. Pero parece resistir la vieja expectativa de encontrar a alguien que satisfaga de una vez y plenamente todas nuestras necesidades y anhelos. Los cuales, habría que añadir, se han hecho, si cabe, más urgentes ante la creciente dureza del mundo exterior. He aquí, pues, la respuesta a tu pregunta acerca de lo que queda fuera del amor en cualquiera de sus formas: el abandono, la soledad; la muerte, en definitiva.

### III

## Sociedad

*Vivimos en un lugar, pero habitamos en la memoria.*

JOSÉ SARAMAGO

*L.I.: Existe la sensación de que la sociedad contemporánea ha engendrado un tipo de individuo incapaz de «hacerse cargo», que ha ido sustituyendo la identidad como responsabilidad por otras identidades más cómodas en las que el formato devora la voluntad. La pérdida de sensibilidad en la sociedad líquida se manifiesta en la banalidad de la vida cotidiana, la ceguera moral que expresa Zygmunt Bauman a partir del concepto de «adiáfora», esa actitud de indiferencia frente a lo que pasa porque todo se diluye en la prisa con la que transcurren nuestros actos.*

M.C.: Ese parece ser, en efecto, el escenario al que estamos abocados. Magnus Enzensberger, en su librito *Perspectivas de guerra civil*, aludía a una situación que con los años ha terminado por adquirir carta de naturaleza. Tanto se ha generalizado la tendencia a la desresponsabilización —comenta Enzensberger— que hoy en día si apareciera entre nosotros un nuevo Eichmann (o cualquier otro criminal semejante) probablemente reclamaría asistencia terapéutica a cargo de la Seguridad Social. Otros autores han hecho afirmaciones semejantes (aunque a veces menos provocadoras): el victimismo generalizado en el mundo de hoy puede interpretarse como la rendición absoluta frente al sinsentido. El individuo no se hace cargo de nada y se convierte únicamente en un *reclamante ontológico* por esos daños, presuntamente absurdos e injustificados, que provienen —siempre, por definición— del exterior. Es precisamente eso lo que convierte en urgente la reclamación de responsabilidad, como un primer antídoto contra tales males.

*L.I.: Sin embargo, esa pérdida de sensibilidad es una de las consecuencias del «miedo líquido», por seguir con Bauman, que atenaza a nuestra sociedad e impide que nos hagamos con el control de nuestras propias vidas. Cuando Albert Camus afirmó que el*

*siglo XX tendría que ser calificado como el siglo del miedo ignoraba que el siglo XXI prolongaría e incluso perfeccionaría esa situación en la que el estado de ansiedad social de nuestro tiempo impide distinguir los diferentes niveles de responsabilidad.*

M.C.: Creo que importa mucho, en primer lugar, recuperar un uso operativo, práctico, instrumental, del concepto de responsabilidad. Justo lo contrario de lo que sucede cuando se hacen afirmaciones del tipo «todos somos responsables del deterioro de la capa de ozono» o semejantes, afirmaciones que, finalmente, persiguen diluir la responsabilidad a base de dispersarla universalmente. El concepto debiera servir para no confundir en ningún caso la responsabilidad que le puede corresponder, pongamos por ejemplo, a un particular por utilizar un desodorante en spray, con la que le compete a una industria química que vuelca en la atmósfera millones de metros cúbicos de elementos contaminantes. Si la responsabilidad no permitiera distinguir entre estas dos situaciones, entonces habría que admitir que es una idea perfectamente inútil. Lo que significa, entre otras cosas, que la responsabilidad individual debe ir acompañada, y se tiene que articular, con la responsabilidad colectiva (v. gr., aquella a la que vienen obligadas las instituciones), porque, de lo contrario, parecemos abocados al puro voluntarismo.

*L.I.: Y a la inacción, incluso como virtud para gobernar un país dejando que los problemas se solucionen por sí mismos, ya sea porque no tienen solución o porque las soluciones vengan de otro sitio. Es una actitud que parece cuajar como arquetipo de comportamiento social al modo del viejo «no te signifiqués», pero ahora sin la coacción explícita de ningún poder exterior, sino como decisión personal.*

M.C.: Hay que empezar diciendo que la idea de que la responsabilidad abarca, además de lo que se hace, también (en determinadas circunstancias) lo que no se hace, no constituye propiamente una novedad teórica. En el código penal de prácticamente todos los países del mundo se incluye en algún momento el concepto de *responsabilidad por omisión* (por ejemplo, por no prestar ayuda a un accidentado en la carretera). A mi entender lo relativamente nuevo es el volumen, o la importancia, que ha adquirido dicho concepto, que en el pasado se refería a situaciones relativamente excepcionales o raras y ahora debiera aplicarse de forma mucho más generalizada. ¿Por qué? Porque antaño dominaba en el fondo una concepción de la historia propia de la modernidad, caracterizada por atribuir a los agentes históricos una enorme capacidad para intervenir en el curso de los acontecimientos, como si las cosas mismas no tuvieran un signo predeterminado y estuvieran ahí, disponibles, a la espera de que nosotros, con nuestra acción, determináramos su sentido. En tal contexto, lo que primaba era, por así decirlo, la *responsabilidad activa* (porque, en realidad, se suponía que *todo estaba por hacer* y, además, todo estaba en nuestras manos). Hoy, en cambio, se nos ha hecho evidente que el mundo tiene una tendencia, sigue una dirección (sin que esté a la espera de nuestras decisiones), de tal manera que, de no intervenir, inexorablemente nos dirigiremos hacia un determinado escenario. ¿Cuál? Por ejemplo, un escenario de desigualdades crecientes,

expolio de la naturaleza, etc.

*L.I.: ¿Entonces nuestra responsabilidad también debe expresarse en la obligación de asumir el pasado histórico?*

M.C.: Importa señalar, ante todo, que la responsabilidad es también memoria, pero no solo memoria. En el sentido de que uno de los rasgos más característicos de la responsabilidad (y lo que la diferencia, entre otras cosas, de la culpa) es el hecho de que es abierta, de que no se limita a lo ya ocurrido, sino que puede abarcar a lo por venir. Cuando nosotros decimos que alguien es responsable «de lo que pueda suceder» estamos afirmando, al mismo tiempo, dos cosas: que la responsabilidad también se dirige hacia el porvenir (y en este aspecto, las propuestas de Hans Jonas en relación con la responsabilidad de los habitantes del presente ante las generaciones futuras resultan especialmente relevantes), y que el signo de la responsabilidad es abierto, esto es, que se es responsable tanto de lo negativo como de lo positivo, cosa impensable con la culpa, que solo se predica de lo malo. Está claro que si le decimos a alguien «serás culpable de lo que pueda ocurrir» estamos dando por supuesto que lo que va a ocurrir será algo negativo.

Pero la responsabilidad es memoria porque responsabilizarse por algo ocurrido es una forma de dejar una huella en el pasado. Es como si el sujeto dijera: «esa acción me pertenece, *es mía*, me hago cargo de ella». En ese sentido, quien asume como propio un suceso está haciendo *memoria real* de los acontecimientos. Pero al mismo tiempo el ejercicio de la responsabilidad requiere no solo de la memoria como tal, sino de su correcto ejercicio. Este es uno de los aspectos que permite percibir mejor el alcance práctico de un buen uso del recuerdo. Porque el recuerdo sesgado, tendencioso (y ya no digamos el olvido), obtura, bloquea la posibilidad de una correcta asunción por parte de los individuos de los sucesos de los que se deberían responsabilizar.

*L.I.: Responsabilizarse de lo propio nos conduce de lleno al escenario de lo igual y lo diferente y de los usos espurios que de esos términos se hacen hasta en las campañas electorales. El tema es «vino viejo en odres nuevos», porque remite a la reiterada pregunta de cómo se puede compatibilizar la tolerancia con la defensa de los valores propios.*

M.C.: Se puede compatibilizar combatiendo, entre otras cosas, determinados discursos de la diferencia que, con la excusa de salvaguardarla y protegerla, terminan convirtiéndose en un eficaz instrumento para una discriminación blanda, *light*, por ejemplo, de signo folclórico. Hay que empezar, pues, inscribiendo la cuestión de las diferencias en un contexto sociopolítico, en el que quede suficientemente destacado que la diferencia no es siempre relevante para el discurso. En todo caso, no es un valor ni un «disvalor» en sí misma, ni su salvaguarda puede convertirse en un fin en sí mismo (lo que nos abocaría a defender usos y costumbres tan consolidados como aberrantes). Hay

que dejar claro que las diferencias que deben importarnos son aquellas que vehiculan u ocultan injusticias. Pongamos por caso: en una sociedad no sexista la diferencia sexual es irrelevante, de la misma forma que en una sociedad tolerante en materia religiosa, el particular credo al que pertenezca cada cual no tiene la menor importancia. Empieza a tenerla cuando, por causa de él, un sector de la población se ve excluida, oprimida, explotada, etc.

*L.I.: ¿Se refiere al uso simplificador de la tolerancia?*

M.C.: La tolerancia tiene que encontrar su campo específico de aplicación. Reivindicarla en cualquier esfera me parece que puede significar incluso un retroceso. No hace falta reiterar el tópico según el cual el concepto de tolerancia tiene unas implicaciones paternalistas irritantes: es algo perfectamente sabido. «Tolerar a una persona» constituye una idea en sí misma inaceptable. A las otras personas se las ha de respetar (y no meramente tolerar), lo que significa reconocer su dignidad y sus derechos. Pero, sentado esto, el discurso acerca de la tolerancia puede plantearse si existe otro ámbito en el que sí tenga sentido servirse de dicho concepto. Y yo creo que si pensamos en la esfera de lo moral, ahí todavía tiene un sentido la defensa, o incluso la reivindicación, del concepto. En ese supuesto, deberíamos decir que la tolerancia viene referida a las acciones, no a los sujetos. Tiene sentido —y un sentido, a mi entender, perfectamente aceptable— hablar de tolerar —o no— una conducta determinada. Estaríamos entonces ante un tipo de tolerancia que transcurre en el plano interpersonal, no en el político o en el jurídico. La persona que tolera un comportamiento con el que no está de acuerdo lo que está haciendo es abstenerse de aplicar sus ideas en nombre de un valor superior (v. gr., la convivencia), no renunciando a ellas.

*L.I.: Hemos cambiado de escenario y hemos sustituido la consigna ¡todo es política! de hace unos años por la actual ¡todo se dirime en las redes sociales! Usted mismo cuenta en su Ser sin tiempo que un alumno le había manifestado en clase que el referente de su generación era... ¡la tarifa plana de internet!*

M.C.: En efecto, hace algún tiempo andaba yo preguntando a mis estudiantes de *master* por ese tipo de acontecimientos sobre los que cada generación ha construido su épica. En el fondo, tanto da que hablemos de Mayo del 68, la transición, los movimientos antiglobalización, la caída del Muro, porque la lógica de esa apelación es siempre la misma: cada generación habría tenido su «minuto de gloria» por el que pasaría a la historia y que la justificaría ante las generaciones venideras. Pero cuando ese día un estudiante me contestó, como recordabas en tu pregunta, que el acontecimiento fundacional de su generación había sido la aparición y generalización de la tarifa plana, estaba rompiendo el esquema heredado. De ser cierto lo que dijo, el esquema productor de generaciones habría cambiado de manera sustancial. Ya no se trataría de dejar un legado heroico para la posteridad, sino de utilizar las nuevas herramientas tecnológicas

para alcanzar un acuerdo de mínimos, para dirimir ahí quiénes somos. En todo caso, cuando se tiene una cierta edad impacta leer esta reivindicación.

*L.I.: Parece que todavía seguimos buscando el contenido y el significado del término «democracia».*

M.C.: No recuerdo a quién le leí en cierta ocasión la frase «creer que la democracia consiste en meter la papeleta en la urna es como pensar que el sexo se reduce a la penetración». Es obvio que si bastara con votar para tener democracia, les estaríamos regalando la condición de demócratas a todos los dictadores que en el mundo han sido y que alguna vez han convocado a las urnas a sus súbditos. No deja de ser llamativo que a quienes pretenden resumir el signo de su reivindicación soberanista con el eslogan «esto va de democracia» les traiga completamente sin cuidado el incumplimiento de las condiciones mínimas de la democracia. A todos ellos habría que regalarles la colección completa de la revista *Cuadernos para el Diálogo*, donde, ya en los años sesenta, se hacía pedagogía de los requisitos que ha de cumplir un régimen político si quiere ser considerado como democrático. Pero, claro, aquella pedagogía resultaba imprescindible en un contexto en el que se pretendía hacer pasar el gato dictatorial por liebre democrática (la de una presunta democracia orgánica). Lo preocupante es que hoy nos veamos obligados a recordar tales requisitos. En concreto, el de que sin claridad no hay democracia.

*L.I.: Y qué decir de los individuos cuya subjetividad parece disolverse en unos momentos en los que, como afirma el filósofo Byung-Chul Han, los tiempos en los que existía el otro se han ido. Y ello sucede debido a que «el terror a lo igual campa socialmente a sus anchas porque la erótica política se ha transformado en una clase de pornografía en la que todos los cuerpos se parecen». ¿Cree que la crisis política puede afectar a la subjetividad?*

M.C.: Parece claro que la actual situación política y, sobre todo, la crisis económica de la que esta es de alguna manera expresión están dañando severísimamente la subjetividad. En un mundo troquelado en las últimas décadas con el paradigma darwinista de la competitividad más extrema, del neoliberalismo salvaje que todo lo cifra en el éxito económico y la rentabilidad, la derrota personal de tantos y tantos solo se puede contabilizar en términos de fracasos individuales, de ruina de proyectos vitales que no tienen discurso ni valores alternativos (suficientemente vigentes) a los que acogerse, en los que refugiarse. No es casual que la depresión se haya convertido en la más potente metáfora de la situación de la subjetividad en el mundo contemporáneo. Al derrotado no le queda en este mundo otra opción que la de hacerse a un lado, apartarse en la cuneta, asumiendo ese yo vencido como una pesada carga, como un lastre insoportable del que ni siquiera tiene la opción de olvidarse.

*L.I.: Tal vez estamos asumiendo un alejamiento entre conceptos que parecían tan imbricados como democracia y poder, al aceptar que el poder está en otro lado, cada vez más distante de la política y de los políticos. ¿Qué significa hoy en día tener poder, teniendo en cuenta además que el «poder» gusta de presentarse como un organismo cada vez más debilitado frente a los otros «poderes»?*

M.C.: Ante todo, he de manifestar mi recelo frente a esas manifestaciones de debilidad, que se me antojan decididamente exageradas. Como cuando un presidente de gobierno no tiene el menor rubor en manifestar que no hace lo que quiere, sino lo que puede, o que está absolutamente a merced de sus acreedores, o de sus prestamistas. Recelo, en primer lugar, porque nunca se formulan en campaña electoral, esto es, cuando más expresamente se declaran las ganas de ocupar el poder. Entonces nadie dice: «quiero gobernar, pero no creo que pueda hacer gran cosa», o «cuando gobierne, cumpliré al pie de la letra las órdenes que me lleguen de Bruselas (o Berlín) aunque me desagraden». Más bien al contrario, se persevera en la conocida actitud de intentar engatusar al electorado con promesas que caducan en el instante mismo en el que se alcanza el objetivo electoral.

Pero es que, en segundo lugar, en muchos casos la supuesta debilidad tiene más de excusa de mal pagador por el incumplimiento de las promesas que otra cosa. No es en absoluto banal, pongamos por caso, que una ley de costas, que un gobierno puede modificar libremente, prohíba construir a cien metros de la orilla del mar o que autorice a hacerlo a veinte. Proporciono este ejemplo para intentar mostrar hasta qué punto una cierta retórica tipo «obedezco órdenes de Europa» generalmente cumple una función decididamente desresponsabilizadora. Si el litoral mediterráneo, por seguir con el ejemplo, ha sido destruido no es debido a ninguna normativa europea que obligara a ello, sino a la codicia de un sistema que no encontró en las autoridades políticas (locales, autonómicas y estatales) ningún tipo de freno.

*L.I.: Parece entonces que atravesamos una situación de orfandad política con evidentes consecuencias en nuestra convivencia social, como si la condición de seres únicos e irrepetibles que se objetiva en la convivencia hubiese sido aprisionada por unas pautas exógenas que identifican lo distinto con hábitos como el consumo.*

M.C.: Lo que parece claro es que las viejas formas sociales de subjetivación han entrado en una irreversible crisis, sin que, a mi juicio, hayan emergido formas alternativas (y, sobre todo, mejores) a las heredadas. Este *décalage*, esta devastada tierra de nadie por la que deambulan, desorientados, los individuos, está generando una profunda desazón en ellos, socializados en expectativas que han dejado de ser el caso, e incapaces de encontrar acomodo y paz en una realidad vertiginosamente cambiante, en la que, en muchas ocasiones, la mera idea de la existencia de una subjetividad individual parece haberse convertido en un disfuncional residuo del pasado.

*L.I.: Hace ya unos años que Claudio Magris publicó Utopía y desencanto, con un subtítulo muy explícito: Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad. La realidad nos desilusiona porque formas de gobierno como la democracia, que venían para mejorar y ordenar el mundo, nos han dejado insatisfechos e incluso desesperanzados. ¿Hay una pérdida de la ilusión, incluso un malestar con la democracia?*

M.C.: No tengo la menor duda de la existencia de dicho malestar. En todo caso, en la medida en que una de sus causas es la percepción que tiene la ciudadanía de que tanto las formaciones políticas tradicionales (los partidos clásicos) como los mecanismos de representación no cumplen con la función para la que fueron diseñados, se impone buscar y profundizar en nuevas formas de acción y participación política que recojan toda esa energía que no alcanza a encontrar la forma adecuada para ser suficientemente efectiva.

Con todo, no quisiera que se desprendiera de lo anterior una interpretación según la cual me sumo a una descalificación completa y absoluta de lo que tantas veces se ha denominado, con notoria impropiedad, la clase política. No creo que tenga el menor sentido una consigna del tipo «que se vayan todos». No solo porque no tenemos una clase política de recambio, sino porque sería manifiestamente injusto con quienes, dentro de ella, han llevado a cabo una tarea honesta y esforzada.

Probablemente el error consiste en personalizar excesivamente estos asuntos y plantear nuestra situación en términos de relevo (generacional, de alternancia, etc.), dejando de lado lo que nunca debió perder su condición de savia de la actividad política. Me refiero a las propuestas programáticas. Soslayar la importancia de los programas, de las propuestas estratégicas y de la necesidad de explicitar la forma jurídico-política que deben adoptar aquellas solo sirve para incrementar el marasmo y la confusión, ya de suyo excesiva, en los que andamos inmersos.

*L.I.: Crisis que incluye probablemente a las viejas formas sociales del poder político a las que se les grita que «ya no nos representan», incluida la organización del Estado en su totalidad: jefatura del Estado, partidos políticos, etc.*

M.C.: Creo que habría que matizar mucho lo que está ocurriendo. Es importante tener en cuenta que en España desde hace unos años hay una crisis que no tenemos más remedio que calificar de sistémica. No es una crisis de la monarquía, de la jefatura del Estado, de los partidos políticos. Es una crisis también del mundo privado, de las empresas, de la banca. Todo eso tiene su reflejo en el plano de las representaciones colectivas o, si se prefiere, de la opinión pública. Si uno se plantea qué sectores sociales o profesiones conservan hoy un unánime e inequívoco prestigio, probablemente se encontraría con severas dificultades para señalar alguno. Esto provoca en la sociedad española un profundo malestar: es como una especie de magma que está ahí, hirviendo, metido en una olla a presión. Mi sensación es que en el momento en que se abre la menor grieta, sale gran parte de esa presión.

*L.I.: Y por esas grietas se evaporan las estructuras que soportaban «todo lo que era sólido», por utilizar el título del estimulante ensayo de Antonio Muñoz Molina. La crisis económica, política y social implica que lo viejo no sirve y que lo nuevo aún no ha llegado. En esa situación transitoria estamos los ciudadanos buscándonos a nosotros mismos, tratando de encontrar una nueva identidad en la que nos podamos reconocer.*

M.C.: Tendemos a servirnos del pasado más que para conocer para reconocer, para que el pasado sancione lo que ya pensábamos. Ese pasado no nos permite cuestionar nuestra identidad, ya que se trata de un pasado ya prejuzgado: sabemos lo que tiene que sancionar. Nuestras sociedades siguen siendo muy conmemorativistas, pero la conmemoración no es conocimiento, la conmemoración es mero reconocimiento o reafirmación. Hoy, tanto las identidades colectivas como individuales son mucho más banales, más líquidas, que diría Bauman. Vivimos en un tiempo de identidades extremadamente ligeras: las construimos con los materiales que hay a nuestro alrededor, pero nuestro ideal hoy no es un ideal identitario poderoso, sino un ideal identitario camaleónico. Hay un ejemplo que es el de la metáfora de la moda: la idea de que podemos ser diferentes, inventarnos a nosotros mismos («reinventarnos», se suele decir), como si uno no estuviera condicionado y pudiera producirse a sí mismo constantemente.

*L.I.: Algo que se percibe perfectamente en la crisis de las ideologías sobre las que se asentaban las propuestas de acción política, como sucede en el caso de la socialdemocracia, que busca salidas imposibles que parecen condenarla a la extinción.*

M.C.: Si no lleva a cabo su propia regeneración, está claro que está condenada a la extinción. El ocaso de las utopías en el siglo XX es algo evidente. La utopía soviética fracasó, mientras que la utopía socialdemócrata keynesiana no soportó la gran crisis económica de los años setenta, que abrió el paso, en la siguiente década, a la hegemonía neoliberal. Por su parte, la Tercera Vía, impulsada por Tony Blair, rebajó las pretensiones redistributivas de la socialdemocracia clásica con el propósito de parar el golpe de la supremacía del liberalismo. Pero la fantasía de Blair y compañía de gestionar el capitalismo de un modo no demasiado injusto, aunque sin cuestionar que las desigualdades crecieran, también saltó por los aires.

*L.I.: Me recuerda a la conocida expresión del multimillonario estadounidense Warren Buffett: «La lucha de clases sigue existiendo, pero la mía va ganando», es decir, que el capitalismo ha triunfado definitivamente y las propuestas que lo habían cuestionado están en retirada o en descomposición.*

M.C.: El capitalismo se quedó solo en 1989 cuando se produjo la caída del Muro de

Berlín, cuyo derrumbe ya venía siendo anunciado a lo largo de los ochenta (baste con recordar la tan publicitada en su momento perestroika de Gorbachov). La izquierda de repente se quedó sin la capacidad de intimidación que ejercía sobre la derecha gracias a la amenaza soviética. Además, las condiciones materiales han variado de manera sustancial. La fábrica, como lugar de encuentro de los trabajadores, hacía posible la existencia del movimiento obrero, que desplegaba sus propias formas políticas y sindicales. Todo eso tiende a desaparecer con fenómenos como la deslocalización de la industria o el teletrabajo. Buena prueba de ello la constituye la creciente debilidad de los sindicatos. En las últimas huelgas generales que ha habido en España, han tenido más éxito las manifestaciones al final de la jornada laboral que la paralización en cuanto tal de la actividad económica. Todos conocemos a alguien que nos ha dicho algo parecido a esto: «Me hubiera gustado sumarme a la huelga, pero no podía asumir el riesgo en la situación en la que estoy en mi puesto de trabajo».

*L.I.: Sin embargo, en los últimos años se está recuperando el pensamiento marxista con publicaciones como Marx ha vuelto, de Daniel Bensaid, o Por qué Marx tenía razón, de Terry Eagleton, o con el impacto de figuras como Žižek, cuya propuesta parece reivindicar de nuevo a Marx, Freud y Nietzsche, aquellos filósofos de la sospecha.*

M.C.: Es cierto que en ambientes académicos hay un cierto *revival* del marxismo, incluso del propio comunismo (estoy pensando en Alain Badiou). Habría que analizar lo que en algún caso hay de moda, de intento de epatar, como hace Žižek al reivindicar a Lenin. Al margen de ese caso, y de otros análogos (que ni la pena merece comentar), hay algo de profundamente saludable en ese regreso del mejor materialismo contemporáneo, tras la apoteosis de la banalidad posmoderna.

Por lo demás, el caso de Marx es distinto al de Freud y Nietzsche en un aspecto fundamental. A nadie se le oculta que la inspiración marxiana de conceptos de indudable eficacia para el conocimiento (pienso, por ejemplo, en el de ideología) contribuyó de manera determinante al progresivo abandono o desuso de la totalidad de esta doctrina cuando le llegaron las vacas flacas (el hundimiento del socialismo real). Valdrá la pena recordar que tuvieron que ser Derrida y el papa Wojtyła quienes salieran al rescate de la aportación marxiana, llamando la atención sobre el peligro de tirar el niño junto con el agua del baño, lo que en este caso significa desdeñar tanto las aportaciones del pensamiento de Marx al conocimiento de la sociedad como su inspiración ética por culpa del fracaso del proyecto político que se reclamaba de él, el llamado en su momento socialismo real.

*L.I.: Vivimos en un mundo cuya fragilidad se sostiene de forma inexplicable, conformando una especie de «estabilidad de lo inestable» que impide el cambio de modelo o al menos la reforma de lo que ya no funciona.*

M.C.: Ciertamente, aunque no es menos cierto que nunca antes el mundo había transmitido una sensación de fragilidad tan profunda como ahora. No creo que se pueda afirmar que el orden material, económico, en el que se sustenta esté mostrando una enorme fortaleza. Quiero recordar que en el momento de estallido de la crisis, en 2008, alguien tan poco sospechoso de izquierdista como Sarkozy hablaba de la necesidad de refundar el capitalismo, y no obviamente porque creyera que este debía ser sustituido por un modelo más igualitario, sino porque se le hacía patente su insostenibilidad.

*L.I.: Esa idea de un futuro insostenible está tan arraigada que existe una mayoría convencida de que las nuevas generaciones vivirán peor, y no solo a causa de la herencia recibida, sino fundamentalmente por la sensación de inercia regresiva que se ha instalado en nuestra sociedad.*

M.C.: Una forma distinta de ver la historia ha irrumpido en el siglo XXI con una fuerza enorme. Pese a todas las críticas que, a lo largo del siglo XX, se habían hecho a la idea de progreso, los ciudadanos tenían una especie de convencimiento tácito, tan arraigado como generalizado, de que, en general, las cosas tendían a mejorar. Se daba por descontado que la siguiente generación viviría mejor, que los hijos tendrían más oportunidades, que todos viviríamos más años (esto ya se empezó a interrumpir con los recortes provocados por la crisis) y en mejores condiciones. Era un convencimiento interiorizado y muy poco ideologizado. Hoy es evidente que ha irrumpido el convencimiento de que vamos a peor. De hecho, hasta los más optimistas parecen haber interiorizado el convencimiento de que, aunque ahora las cosas no vayan del todo mal, se pueden torcer en cualquier momento. Y este cambio está removiendo cosas insospechadas. Por ejemplo: reemerge, en sectores que creían tenerlo olvidado —aunque quizás estuviera en algún subconsciente colectivo de clase—, el miedo a la pobreza, el miedo a la miseria. Y esto es una novedad, que en el siglo XX no se daba.

*L.I.: ¿Por qué nos resulta tan difícil comprender el mundo en el que vivimos, a pesar de que los instrumentos de interpretación se suponen más numerosos y perfeccionados para poder dar una explicación satisfactoria de nuestro presente?*

M.C.: Hay, ciertamente, una dificultad específica de nuestro presente en orden a su comprensión. La complejidad de nuestras sociedades es incomparablemente mayor que la de las sociedades del pasado. A esto hay que añadir la particular opacidad que muestran ciertos elementos, absolutamente vertebrales, de nuestro mundo, como es todo lo científico-técnico. Esto, que ya fue observado por filósofos y sociólogos en el primer tercio del siglo pasado (entre ellos, nuestro Ortega), ahora ha alcanzado una dimensión desproporcionada para nuestra escala individual. Ninguno de nosotros entiende el funcionamiento de la mayor parte de artilugios tecnológicos con los que nos manejamos (e incluso de los que dependemos): a lo sumo hemos aprendido a seguir las instrucciones. Tanto es así que la frontera entre lo real y lo que antes se llamaba ciencia ficción se ha

desdibujado por completo.

*L.I.: Entonces, como desde hace tiempo anuncian las distopías, ¿vamos hacia el pensamiento único a consecuencia de esa incapacidad para comprender?*

M.C.: En todo caso, mi impresión particular es que el pensamiento único nunca existió: de hecho, la expresión misma la acuñaron quienes discrepaban de él y, con su discrepancia, estaban mostrando que en absoluto era único. Yo tiendo a pensar que debería hablarse más bien de pensamientos únicos (en plural), según el ambiente, círculo o sector del que se trate. Esto en internet se ve muy claro: cada cual busca a los suyos, a aquellos con los que coincide, y se dedica en ese foro a ratificarse en sus opiniones. De vez en cuando aparece un discrepante, pero de inmediato es acallado y expulsado por el resto. Al igual que el hincha de un equipo de fútbol, el fanatizado en política no atiende a razones y amenaza con continuar, máxime si se aferra a la premisa de que, por definición, sus derrotas tan solo demuestran la maldad del vencedor. Su perseverancia, lejos de honrarle, delata la profunda fragilidad que le constituye. Más allá de la mera constatación, convendría atender a lo que parece estar revelando tan imperturbable fidelidad a unos colores, porque probablemente pueda resultarnos de utilidad para entender un mecanismo que también parece estar presente en otras esferas de nuestra existencia, aunque no sea, está claro, con la misma intensidad de manera necesaria. La posibilidad de aplicarlo a otros ámbitos deriva precisamente de su condición de mecanismos o, si se prefiere, de registros de experiencia que responden a una determinada lógica. Y deja claro, por si a estas alturas a alguien le quedaba todavía alguna duda, que en esta vida resulta mucho más fácil cambiar de opinión que cambiar de emoción.

*L.I.: Pero las emociones nos llevan al callejón sin salida que supone la imposibilidad de cambiar porque no se aceptan, casi por naturaleza, las razones que otros argumentan.*

M.C.: No sé a quién corresponde propiamente el *copyright* de la idea, pero sí sé que la han sostenido personas tan diversas y distantes entre sí en el mundo del fútbol como Jesús Gil o Josep Guardiola. Me refiero a la idea, que puede servirnos para ilustrar lo que estamos hablando, según la cual uno puede cambiar de muchas cosas a lo largo de su vida: puede cambiar de opción política, de profesión, de pareja, de nacionalidad, de religión o incluso de sexo, pero de lo que no se cambia nunca es del equipo del que cada cual decidió hacerse hincha o simplemente simpatizante en algún momento de su infancia.

*L.I.: Y si somos incapaces de aceptar argumentos, la culpa de lo que ocurra siempre será de los demás, una clase de «todo el mundo va a lo suyo, excepto yo que voy a lo mío»...*

M.C.: Pongamos como ejemplo el registro victimista, de un tiempo a esta parte muy generalizado, por seguir con lo mismo, entre los aficionados y directivos de prácticamente todos los equipos de España (incluidos los del Real Madrid, que antaño presumían, señoriales, de estar por encima de tan profano registro), pero que durante largos años fue como aquel que dice el monocultivo de los aficionados culés. De hecho, hasta que el Barça inició su primer ciclo virtuoso (por decirlo a la manera de Joan Laporta) con Johan Cruyff como entrenador, luego revalidado y acrecentado con Josep Guardiola, cohesionaban más a la afición barcelonista los agravios, desgracias e injusticias padecidas que las propias victorias.

Puedo dar fe de que pasé buena parte de mi infancia y adolescencia oyendo a mis compañeros hablar más del presunto robo de Di Stéfano por parte del Madrid, de la calamitosa final de la Copa de Europa de Berna, en la que todavía las porterías tenían los postes cuadrados, o del penalti de Guruceta, que de las cinco copas obtenidas en la época de Daucik, de los triunfos bajo la batuta de Helenio Herrera o de las tardes de espectáculo que había proporcionado Ladislao Kubala en el viejo campo de Les Corts. Hasta tal punto les importaba mucho más lo primero que lo segundo que terminé por convencerme de que aquellos compañeros de colegio aficionados del Barça obtenían en el fondo de su corazoncito más satisfacciones de que su equipo perdiera de penalti injusto en el último minuto que de una victoria deslucida por la mínima.

*L.I.: El inevitable victimismo siempre dispuesto a disfrutar de las victorias pírricas, la expresión menos decorosa de la derrota.*

M.C.: Sí, y llegados a este punto, la cuestión que probablemente más convenga plantearse es: el hecho de que a partir de un cierto momento la fortuna cambie y las satisfacciones sean mayores que las decepciones (resultando irrelevante a estos efectos que ellas hayan sido provocadas por agravios, injusticias o por un mero azar desafortunado), ¿hace que se vaya desvaneciendo la tendencia a la victimización por parte de un determinado colectivo? Manifiestamente no, como acredita el auge generalizado de dicho registro, incluso por parte de colectivos que hasta ahora no habían sido proclives a utilizarlo (de ahí que en la respuesta anterior haya mencionado el ejemplo de los aficionados merengues).

A nadie se le ocultará la razón por la que he elegido el ejemplo del fútbol. Si en un ámbito que, en principio, podríamos considerar de menor importancia (incluso en el Evangelio según san Valdano se reconoce que «el fútbol es lo más importante entre las cosas menos importantes») operan determinados mecanismos y registros, ¿qué no ocurrirá en ámbitos de mayor importancia, como es el de la política? La respuesta ofrece pocas dudas: también operan y, por supuesto, su tendencia es a persistir, persistencia que se explica a la luz, como antes comentamos, de la lógica por la que se rigen.

*L.I.: Y en esa dirección única las protestas se desactivan al calificarlas como una manifestación de irresponsabilidad, porque la queja sin ofrecer soluciones, por otro*

*lado casi imposibles, vincula la crítica con la irresponsabilidad.*

M.C.: Sobre todo si uno es crítico sin ser autocrítico. Ser víctimas de algún daño nos autoriza a reclamar que alguien responda por ello, pero ningún ser humano puede estar colocado siempre en esa posición. Nuestras acciones también repercuten sobre los demás y, de una u otra manera, producimos daño, hacemos sufrir a otros. Porque si, en concreto, pensamos en la proclividad a la victimización, de inmediato se nos aparecen las claves de su exitosa generalización. Tal vez sean las primeras palabras del libro del ensayista italiano Daniele Giglioli *Crítica de la víctima* las que proporcionen con mayor claridad algunas de dichas claves: «La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable. ¿Cómo podría la víctima ser culpable o responsable de algo? La víctima no ha hecho, le han hecho; no actúa, padece». Completando la pregunta de Giglioli desde otro ángulo: ¿cómo, pudiendo cualquier persona reclamarse (aunque sea solo en apariencia) la prestigiosa condición de víctima, va a renunciar a ella?, ¿por qué razón un político victimizado, en concreto, va a abandonar una posición tan confortable y regresar a la intemperie del sometimiento a la crítica y la exigencia de asunción de responsabilidades? De hecho, es ese cobijo el que algunos no parecen dejar de buscar e incluso consideran que haber obtenido una derrota legendaria es un botín político preferible a tener que responder de los propios actos y formular nuevas propuestas. Una sociedad victimizada no tiene futuro. El cobro de todas las deudas acumuladas en el pasado no es un proyecto político: la victimización total es la utopía del resentimiento.

*L.I.: Pero hay hechos que escapan de nuestro radio de acción y de los que responsabilizamos a otros. Es el caso de los atentados terroristas de Londres, París o Barcelona, en los que señalamos a nuestros gobiernos por sus torpes decisiones. ¿Nos desentendemos así de nuestra propia responsabilidad, aunque sea mínima?*

M.C.: Sí. Y es curioso: los que nos atacan nos atribuyen ese carácter que nosotros mismos nos resistimos a aceptar: quienes se han inmolado, lo han hecho calificando de infieles o depravados a sus víctimas. Parece que buscamos siempre ese ángulo muerto en el que resultemos invisibles, inimputables, en el que no se nos pueda acusar de nada. La política no sirve en estos casos para pensarnos como seres sociales que asumen responsabilidades colectivas, sino para endosar a una instancia exterior, los gobiernos, los efectos negativos de lo que pasa y de lo que hacemos nosotros.

*L.I.: Para usted los gestos solidarios «son todos ellos leves ritos desresponsabilizadores: modos de autoexculpación cotidiana que no exigen el menor sacrificio».*

M.C.: No quiero banalizarlos ni desdeñarlos, pero en ocasiones nuestra sociedad genera unas formas de solidaridad *light* que cumplen más la función de acallar nuestras conciencias que de remediar los sufrimientos. Y esto vale no solo para iniciativas particulares que movilizan a los ciudadanos alrededor de una reivindicación específica («salvemos...» y luego lo que proceda), sino para el propio compromiso político en cuanto tal. La participación política en internet es también de una extremada volatilidad, con usuarios de la formación política a la que se acaban de manifestar afines desentendiéndose de ella poco después de darle a la tecla del intro. Así, las cifras de participantes en consultas políticas a través de internet muestran unos desequilibrios espectaculares (casi siempre a la baja) cuando se las compara con las cifras de inscritos en la misma formación política que promueve la consulta.

*L.I.: En ese aspecto no parece que la transformación hacia sociedades más alfabetizadas implique necesariamente una proporcionalidad directa respecto a la calidad del pensamiento.*

M.C.: Claro que no, aunque la alfabetización es siempre una magnífica noticia. La calidad del pensar no depende solo del alfabeto. Hoy los jóvenes no dejan de comunicarse entre sí, pero en modo alguno de esa hipercomunicación se desprende más y mejor pensamiento. A menudo es lo contrario. Los formatos más extendidos (como aquellos que solo autorizan mensajes de 140 caracteres) implican una enorme constricción sobre el pensamiento, que no puede adoptar la forma del discurso, de la argumentación, y acaba manifestándose en forma de eslóganes y consignas.

*L.I.: ¿Y esa constricción supone cierta incapacidad para pensar, más allá de los propios intereses, sobre ideas importantísimas de carácter ético, jurídico o político?*

M.C.: Sí, y eso sin duda genera situaciones de conflicto. Por eso corresponde hacer un uso adecuado del concepto de tolerancia, que no se reduce al bobo «dejar hacer» ni al paternalista «perdonar la vida» con que se le suele identificar, sino que implica saber que debemos aceptar que la vida en común nos obliga a asumir la existencia de normas o leyes que atacan directamente a nuestra visión moral, entrando en frontal contradicción con ella. En este sentido es evidente que la presencia del mal en la vida pública aumenta conforme se pone más cuesta arriba acordar una idea de bien susceptible de ser aceptada por todos en nuestras sociedades plurales.

*L.I.: Usted ha tomado la afirmación de Hans Magnus Enzensberger: «En el ocaso de la socialdemocracia, ha vuelto a vencer Rousseau» como resumen de un estado de cosas social y político, sobre todo de la crisis de la socialdemocracia que, a juicio de algunos, ha devenido en socialliberalismo. ¿Qué supone, entonces, la victoria de Rousseau en este contexto y qué fuerzas políticas representan esa victoria?*

M.C.: Para Rousseau, el bueno es el individuo y la mala es la sociedad. Para Marx en cierto modo es al revés: la sociedad es buena y el individualismo el principal pecado. Es una simplificación, pero señala las dificultades de la mirada rousseauiana para constituir el germen de una revolución. Nadie es de una pieza, en todos hay de todo. No hace falta ser un malo de una pieza para cometer no ya maldades, sino incluso atrocidades. No tengo más remedio que recordar la afirmación arendtiana, que despeja definitivamente todas las ensoñaciones rousseauianas: «El padre de familia es el gran criminal del siglo XX». Con respecto a qué partidos encarnarían la actitud rousseauiana, sin duda, en campaña, casi todos los de izquierda. Pero en este aspecto existe una crisis de identidad que viene de muy lejos, y que podría iniciarse con la aparición del eurocomunismo. La Historia de los últimos cien años es la de muchos avances, pero también muchos retrocesos en el horizonte igualitario de máximos. Hoy en día, por ejemplo, identificamos la socialdemocracia con cosas que en Europa asumió y aceptó la democracia cristiana, como el Estado del Bienestar, la equidad, la solidaridad y la transformación del capitalismo. Ahora la socialdemocracia se ha quedado en una especie de reformismo radical. Y ya está.

*L.I.: ¿Y la pregunta por el Estado del Bienestar es ahora una pregunta incómoda para la socialdemocracia en este contexto de globalización tecnológica?*

M.C.: El momento fundacional del Estado del Bienestar empieza a quedar muy atrás, y la ciudadanía europea se ha acostumbrado a convivir con él, a dar por descontadas la universalización de derechos esenciales como la sanidad, la educación, las prestaciones sociales de carácter económico, las pensiones o la cobertura de desempleo. Logros todos ellos que no cabe desdeñar, en la medida en que han evitado la exclusión social de millones de familias. Logros inimaginables para quienes, en el primer tercio del siglo XX, luchaban por la generalización de los derechos económicos y sociales.

Pero si decía que no habría que descartar que precisamente este triunfo del horizonte socialdemócrata se encuentre en el origen de su actual crisis es porque la generalización de las prestaciones sociales (incluso en países con gobiernos conservadores) ha convertido en menos necesario el discurso que las reivindicaba. Determinadas prestaciones del Estado del Bienestar ya se dan por descontadas, sin que tenga demasiado rendimiento electoral a estas alturas atribuirse el lejano mérito de haber conseguido que se alcanzaran.

El problema que ahora, en efecto, hay que plantearse es el del nuevo escenario que abrió la libertad de movimientos de los capitales iniciada en la década de los ochenta, permitiendo a dichos capitales escapar del control de los Estados. Esto repercutió directamente sobre la vida de los ciudadanos porque los Estados, para evitar la fuga de capitales, tendieron a aliviar la carga fiscal que estos soportaban en perjuicio de las rentas del trabajo, que pasaron a constituir la principal fuente de recaudación. Pero a este respecto, conviene destacar algo. Ni debemos naturalizar las conquistas del Estado del Bienestar, olvidando que son el resultado de las luchas de los sectores trabajadores, ni

debemos naturalizar tampoco, considerándolo poco menos que una fatalidad, ese escenario «financieramente globalizado e inasible» al que alude la pregunta. Porque lo que en este segundo caso conviene no olvidar es que dicho escenario es el resultado de una decisión política de un determinado signo adoptada por quienes estaban en condiciones de hacerlo, esto es, porque ejercían el poder político de dos grandes potencias económicas (Gran Bretaña y EE UU). Lo que se sigue del recordatorio es que lo que es resultado de una decisión política, otra, de diferente signo, lo podría volver a cambiar.

## IV

### Política

*En medio del invierno había dentro de mí un verano invencible. Y eso me hace feliz. Porque no importa lo duro que el mundo empuje en mi contra, dentro de mí hay algo más fuerte, algo mejor empujando de vuelta.*

ALBERT CAMUS

*L.I.: ¿Hay en la actualidad una falta de ideales que conlleva la pérdida de entusiasmo por la política?*

M.C.: ¿Hacen falta muchos ideales cuando sufrimos una elevadísima tasa de paro juvenil? Yo creo que a esa actitud —desdeñosa con ideales y programas— contribuye grandemente el hecho de que, muchas veces, la política parece haberse convertido en una especie de espectáculo simbólico de los unos contra los otros. Es como si la lógica con la que se considera a la política fuera equivalente a la que existe en el mundo del deporte, en la que el espectador se identifica con su equipo o con su ídolo, desea su victoria, pero a sabiendas de que ni esta ni una eventual derrota afectan a su vida real. Estos ciudadanos son espectadores, funcionan como si aplicaran la máxima que solía repetir mi abuela al referirse a los políticos: «¿Te crees que te van a poner el pan barato?».

*L.I.: E identifican la política con las meras soluciones prácticas o con la corrupción.*

M.C.: Nadie discute la necesidad de los expertos, pero, en la medida en que el cogollo de la política consiste en el establecimiento de prioridades en un marco general, con ellos tan solo no basta. La política es rigurosamente irrenunciable (además de deseable).

En cuanto a la corrupción, daña severamente el sentido y el prestigio de la política, pero no conduce de manera necesaria a la abstención, que es cosa que más bien va por barrios ideológicos (derecha e izquierda). Finalizaba un artículo que escribí algo antes de las elecciones autonómicas catalanas de septiembre de 2015 —cuando estalló el «caso Palau»— apostando a que el escándalo en cuestión no iba a afectar en lo más mínimo a CIU. Si alguien se hubiera jugado dinero, hoy yo no necesitaría trabajar, porque no le afectó.

*L.I.: Tampoco parece que contribuya mucho a la revitalización de la política el hecho de que los votantes hemos asumido nuestros propios clichés, como por ejemplo el de que los que votan a la derecha son un bloque frente a quienes votan a la izquierda, mucho más abstencionistas.*

M.C.: Siempre he recelado de un cierto tipo de abstencionistas, por más que se declaren muy de izquierdas. La película *El desencanto*, que sirvió para dar el primer nombre a lo que hoy llamamos desafección, es del año 1976. Pero es que incluso antes de morir Franco, en una película, francamente menor, titulada *Tocata y fuga de Lolita*, aparecía un personaje con pinta de *progre*, interpretado por el actor Paco Algora, que se pasaba todo el tiempo repitiendo el verso de Neruda: «Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos». Un buen ejemplo de desencantado, incluso antes de tener motivos reales para estarlo. Mi interpretación es que hay gente que siempre está a punto de desengañarse y que, en cuanto le proporcionan la menor ocasión, se apean de una causa en la que tal vez no creyeron nunca de verdad.

*L.I.: ¿Y la derecha?*

M.C.: La derecha no se desencanta porque no espera (ni necesita) que la política le cambie el mundo. Con que se lo conserve tal como está, le es más que suficiente. En realidad, lo que le reclama a los políticos es que no molesten demasiado, que renuncien a la posibilidad de rebajar el daño social y de intervención del poder político en el económico. Sin embargo, la política tiene que ser herramienta transformadora del modelo de sociedad. Y los políticos, representantes de la ciudadanía y no actores en una representación.

*L.I.: Hábleme de la relación entre la «política» y los «políticos» esas dos palabras que preceden a una larga lista de exabruptos en cualquier conversación de cualquier lugar de nuestro país.*

M.C.: Tal vez el colectivo más anómalo desde el punto de vista que estamos considerando sea el de los políticos. Por lo pronto, en este caso la distinción entre ellos y su actividad tiene una importancia mucho mayor que en otros colectivos. Porque no cabe afirmar que quienes más hablan de la política sean precisamente sus propios

protagonistas, los políticos. En realidad, de la política, en cuanto tal, tratan mucho más los politólogos o los analistas políticos que los representantes de la ciudadanía. Incluso, sin temor alguno a la exageración, podría afirmarse que los políticos hablan poco de sí mismos, igual que no se prodigan haciendo consideraciones sobre la política en general.

Probablemente una de las razones de este silencio tenga que ver con la naturaleza misma del grupo. Aunque se haya convertido en habitual el rótulo «los políticos» (a veces también denominados «los políticos profesionales»), como si constituyeran un colectivo nítidamente identificable, formado por personas que permanecen en el ámbito público prácticamente toda su vida, la cosa está lejos de ser así. Tal vez resulte de utilidad a este respecto un simple dato. Alguien me comentaba que existe una asociación de exdiputados de la democracia, que, aunque no reúne a la totalidad de los parlamentarios que ha habido en este país en los últimos cuarenta años, bien podría servir como una muestra representativa de todo ese universo. Pues bien, la mitad de sus miembros solo duraron en el escaño una legislatura y, del resto, la mayoría solo prolongó su vida parlamentaria una legislatura más. Como se ve, una realidad algo diferente de la imagen de los políticos atornillados al escaño o al cargo durante casi toda su vida laboral.

*L.I.: Sin embargo, permanece esa imagen de seres «aferrados» al sillón.*

M.C.: No pretendo tender un manto de comprensiva benevolencia sobre este grupo ni, menos aún, indultar a quienes efectivamente pueden haberse profesionalizado de la política, en el peor sentido de la expresión «profesionalizarse», sino llamar la atención sobre la peculiar naturaleza del colectivo, en gran medida de aluvión y, en todo caso, muy alejada de la consistencia interna que desde fuera se le suele atribuir. Un colega filósofo muy cercano, aterrizado recientemente en las tareas parlamentarias, me comentaba, con divertido estupor, que la formación política por cuyas listas se había presentado a las últimas elecciones había procedido a reescribir su página de Wikipedia, pasando a definirle como «filósofo y político», como si hubiera adquirido esa nueva condición ontológica de un día para otro, por el mero hecho de haber sido elegido.

Si la anécdota —de apariencia trivial, reconocía mi colega— resultaba significativa es porque coincidía con una sensibilidad que también había detectado en amplios sectores de la sociedad. Y, para ilustrar esto, me refería como anécdota de refuerzo una reunión, a escasas semanas de haber empezado a ejercer como diputado, en la que el representante de una ONG (¡a la que él mismo había pertenecido en el pasado reciente!) había procedido a increparle, atribuyéndole todos los rasgos peyorativos con los que habitualmente se caracteriza a «los políticos» (tacticismo, ausencia de principios, desinterés por los problemas reales de los ciudadanos, exclusiva atención a los cálculos partidarios más electoralistas...). «Tuve la impresión —continuaba contándome— de que se había producido en mí, sin que yo me hubiera enterado, algo parecido a la transustanciación eucarística de la que nos hablaban los curas de nuestra infancia. Y de la misma forma que se nos decía que el pan y el vino se convertían durante el sacramento de la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo, así también terminé por pensar que,

con la toma de posesión del escaño, debía haberse producido en mí una transformación en mi sustancia de la que todo el mundo parecía ser consciente menos yo mismo».

*L.I.: Una solemnidad propia de un rito iniciático que contrasta con lo que se percibe fuera de las instituciones...*

M.C.: Esta heterogeneidad de un colectivo que desde fuera tiende a ser visto como homogéneo permite explicar en gran medida su efectiva impotencia para dar cuenta de su propia práctica, para elaborar un mínimo discurso (más allá de los cuatro tópicos de ordenanza sobre el servicio público) que consiga tematizar el sentido profundo que para sus protagonistas posee la actividad política y, en idéntica medida, sea capaz de dar respuesta a los ataques que esa misma política viene recibiendo últimamente desde diversos frentes. Porque no cabe olvidar el nuevo frente crítico que, desde dentro, parece habersele abierto a la práctica política institucional. Flaco favor le hacen no solo a la dignidad sino a la propia eficacia de las instituciones quienes, tras haber afirmado con triunfal insistencia que solo cuando ellos fueron elegidos entró por fin el pueblo en aquellas (como si los votos obtenidos por otras fuerzas políticas procedieran de unos extraterrestres), ahora se dedican a repetir que lo que realmente importa no es el poco lucido trabajo institucional, sino lo que sucede en la calle. Se diría que a la prisa por entrar le ha seguido, a la vista de su insolvencia parlamentaria, la urgencia por salir.

*L.I.: ¿Qué necesitan nuestros políticos para recuperar su protagonismo institucional?*

M.C.: Tal vez no vendría mal a los políticos algo del orgullo autorreferencial de los periodistas y buena dosis del empecinamiento autorreflexivo de los filósofos. En todo caso, siempre sería mejor opción que la vergüenza culpable que en ocasiones parece atenazar a algunos de nuestros representantes públicos por el mero hecho de serlo, y la ausencia de discurso acerca del sentido último de su actividad en la que unos cuantos de ellos parecen encontrarse muy a gusto. En definitiva, puestos a buscar un eslogan que sustanciara lo que se echa a faltar en este colectivo, acaso se podría proponer el siguiente: menos voluntad de poder y más voluntad de entender.

*L.I.: Ahora se repite constantemente la palabra «diálogo» como el término al que se debe regresar para recuperar el prestigio de la política y sus actores.*

M.C.: Emilio Lledó me inculcó un veneno: la idea de que el diálogo es un instrumento de conocimiento privilegiado. El diálogo es producción de conocimiento, es enriquecimiento. Pero, desgraciadamente, la apelación al diálogo tiende a ser malinterpretada. A mucha gente le suena a buenismo. Para otros, el diálogo se identifica con negociación, con transacción. Ello ocurre cuando se afirman cosas tales como, por ejemplo, que «las fuerzas políticas se tienen que sentar a dialogar».

El diálogo representa esa situación excepcional en la que uno celebra que el otro le haga caer en la cuenta de que estaba equivocado. El diálogo significa la aventura de estar dispuesto a cambiar de opinión. Tal vez es por eso —por la trascendencia que puede tener— por lo que recibe tantas críticas, de diverso tipo. Porque es un hecho que la demonización del diálogo circula en todas direcciones, tiñe toda la atmósfera política, y tiene que ver con el extraordinario empobrecimiento del debate político. Se han sustituido las argumentaciones, y por tanto el diálogo, por las emociones y la confrontación. Quienes entienden de estos asuntos (tanto de comportamientos electorales colectivos como en general de psicología de masas) acostumbran a señalar que, cuando se producen adhesiones políticas cargadas de una fuerte emotividad, a los individuos les cuesta gran esfuerzo la rectificación, y tanta resistencia resulta comprensible. A todos nos cuesta reconocer nuestros errores, y cuanto mayores sean estos, la dificultad es mayor, sobre todo si el reconocimiento tiene algo de doloroso por el tamaño de las expectativas incumplidas. Y en este sentido creo que a algunos no les faltan competencias: les falta, simplemente, competencia.

*L.I.: ¿Existe un criterio de demarcación permanente entre la derecha y la izquierda por encima de sus expresiones coyunturales?*

M.C.: Considerando la cosa desde un punto de vista histórico clásico, lo que tradicionalmente ha permitido dibujar la línea de demarcación entre derecha e izquierda ha sido precisamente su diversa actitud ante la estructura básica de la sociedad. Al identificar a la primera con una actitud conservadora y a la segunda con una transformadora, se estaba dando a entender que, frente al supuesto acomodo de la derecha, lo propio de la izquierda era la irrenunciable voluntad por transformar (puesto que se supone que le resulta insostenible) lo que hay.

Ahora bien, en la medida en que la política hoy ya no es el puro hueso de las cuestiones sociales y económicas, y ha ido incorporando reivindicaciones de otro orden (culturales, de costumbres, etc.), resulta más ardua mantener tal cual la señalada delimitación entre derecha e izquierda. Aún así, creo que se puede proponer como criterio para delimitarlas la actitud frente a cualquier forma de explotación, opresión y dominio. Aplicando dicho criterio a Europa y al Estado del Bienestar, no sé si hay muchas dudas respecto a quién defiende a este último y quién intenta reducirlo a su mínima expresión.

*L.I.: Usted ha defendido el federalismo, no solo como una propuesta política, sino como una actitud que debe contener determinados valores.*

M.C.: Victoria Camps, en el libro *¿Qué es el federalismo?*, escrito junto con Joan Botella y Francesc Trillas, proporciona un buen ejemplo de lo que significa esta actitud. Su decidida apuesta por el federalismo no elude las consideraciones críticas respecto a un modelo que siempre ha defendido, aunque, eso sí, las pone al servicio de la tarea

constructiva que, en cuanto pensadora, considera pendiente. Porque, en la medida en que federalismo equivale a autogobierno y cooperación (o gobierno compartido, si se prefiere), su materialización requiere de una serie de valores que se deben encarnar en actitudes: confianza, lealtad, solidaridad, responsabilidad, tolerancia... Es al servicio de este objetivo que se han de poner las herramientas legales y políticas que algunos consideran la sustancia del federalismo: clara delimitación de competencias, cámara de representación territorial, órganos de cooperación.

*L.I.: ¿Quiere decir que el federalismo es una propuesta cultural que va más allá del ámbito político y jurídico?*

M.C.: Sin duda, dotarse de una estructura jurídica federal constituye condición necesaria, pero no suficiente, para actuar federalmente. Como escribía Miquel Caminal «el federalismo no es solo un diseño jurídico-constitucional; es una cultura política necesaria para la vida y el desarrollo de las federaciones». Quienes se obstinan en reclamar a los federalistas que expliquen hasta el último detalle qué significaría que nuestro país asumiera una lógica federal parecen confundir un modelo de edificio, un tipo de construcción, con un piso-muestra decorado hasta el más mínimo detalle. Ahora que lo pienso, quizá necesitan saber tanto porque les da miedo dudar. Sin embargo, considero mucho más interesante e importante avanzar en la construcción de una cultura federal. O, tal vez mejor dicho, de un *ethos* federal.

*L.I.: Me pregunto si nuestro país está en el momento histórico preciso para que esa cultura federal pueda desarrollarse sin trabas, es decir, si el federalismo es posible.*

M.C.: Tan posible es que, como se sabe, no faltan politólogos que, a la hora de describir los diferentes tipos de Estado existentes en el mundo, incluyen el de las Autonomías en el grupo los Estados federales (aunque no falten los más puntillosos que prefieren limitarse a calificarlo como cuasifederal). Pero insistir únicamente en este aspecto implicaría soslayar precisamente el otro al que acabamos de hacer referencia, el de la cultura federal.

En realidad, analizada la cosa históricamente, no puede afirmarse que la idea federal sea un artificio extraño, ajeno por completo a nuestra tradición democrática. En efecto, nos hemos ido formando mediante la yuxtaposición de reinos y territorios a lo largo de la historia, hasta formar lo que hoy es España. Se han mantenido, a veces con notables dificultades, lenguas, culturas, formas jurídicas, instituciones políticas a lo largo del tiempo. Por eso, en los cortos periodos democráticos (tanto en la Primera como en la Segunda República), la tendencia siempre fue federalizante o claramente federal.

*L.I.: Pero reconocerá que el federalismo es una propuesta que, quizás por desconocimiento, genera recelos, especialmente en este momento.*

M.C.: Ciertamente constituye un hecho, fácilmente constatable, que a pesar del componente federal de nuestra Constitución (el componente de la descentralización), el término «federal» sigue generando, sobre todo por razones relacionadas con nuestro pasado reciente, notables resistencias. Pero como ello en absoluto ha frenado los procesos de descentralización y el paralelo reforzamiento de dimensiones identitarias en las diferentes comunidades autónomas, ha habido a quien le ha dado por decir que en España somos federalistas sin saberlo. Tal vez podría matizarse o completarse la afirmación diciendo que somos federalistas que nos hemos olvidado de que lo éramos.

En todo caso, la crisis territorial que estamos viviendo puede ser vista, desde esta perspectiva, como una magnífica oportunidad histórica para culminar la tarea que en su momento (la Transición) quedó a medias. Porque los problemas que hoy estamos viviendo, lejos de solucionarse con recentralizaciones o similares, muestran precisamente la necesidad de introducir los elementos federales todavía ausentes (o no suficientemente presentes) en nuestro ordenamiento jurídico y en nuestra cultura política.

*L.I.: ¿No se corre el riesgo de que, además de parecer insuficiente el federalismo a los nacionalistas, se pueda quebrar el principio constitucional de igualdad entre los ciudadanos?*

M.C.: A menudo, cuando se plantea esta cuestión, los recentralizadores argumentan que una España federal no contentaría a los independentistas y, a partir de tal premisa, deducen la inutilidad de un cambio constitucional en esa dirección. El argumento es falaz, pero no por su primera parte sino por la conclusión que de ella se extrae. Que podamos estar completamente de acuerdo con la crítica que Stephan Dion ha dirigido a lo que él llama «la estrategia del contentamiento» (crítica que bien podría resumirse así: el nacionalista que se considera con derecho a un Estado propio nunca se contentará con menos) no desemboca en desestimar el federalismo, sino justo en lo contrario. La Federación nace precisamente para la unión, para que se respete el principio de igualdad de los ciudadanos, lo que no quiere decir simetría en lo que es de suyo asimétrico. Al llegar a este punto, no suele faltar quien introduce, a mi juicio de una manera forzada, la cuestión de si en España el federalismo que viene ha de ser simétrico o asimétrico. Una respuesta (aunque tenga forma de pregunta) al reproche podría ser este sencillo enunciado: ¿acaso no es ya bastante asimétrico nuestro Estado de las Autonomías, sin que dicha asimetría haya causado hasta ahora particular escándalo en los repentinamente escandalizados por la propuesta federal?

Aunque los nacionalistas insistan mucho en que les faltan competencias, lo que en realidad ha faltado, desde una perspectiva federal, es cooperación. Porque una de las definiciones de federalismo es la de gobierno compartido. El federalismo, dicho sea de una manera extremadamente sumaria, proporciona un equilibrio entre los elementos centrífugos y centrípetos del sistema. Aquí solo ha habido lo primero, conjugado en forma de descentralización, pero no lo segundo, que no se puede confundir con

recentralización. A este respecto, hago mía la brillante formulación de Fernando Savater: hay que defender el derecho a la diferencia, no la diferencia de derechos.

*L.I.: Fernando Savater, precisamente, ilustra la diferencia entre participación y compromiso a través de una metáfora gastronómica afirmando que en unos huevos con chorizo la gallina simplemente participa pero el cerdo se compromete. El compromiso siempre se ha atribuido a la izquierda, más transformadora, mientras la mera participación es un rasgo propio del conservadurismo.*

M.C.: El lenguaje político tradicional no termina de darse cuenta de la complejidad de la realidad. Seguir diciendo que los progresistas son transformadores y los conservadores dejan todo como está no tiene el menor sentido. Hace ya cuarenta años que Manuel Sacristán, el marxista más importante que ha dado este país, señalaba que los conservadores lo transforman todo (el paisaje, a través de la especulación inmobiliaria, el medio ambiente acabando con las materias primas...) menos el registro de la propiedad. Ante este ímpetu transformador no queda otra que defenderse. Y esto implica conservar lo bueno que todavía haya, antes de que los malos transformadores acaben también con ello.

*L.I.: Existe, entonces, el reconocimiento explícito de la presencia de asimetrías que, obviamente, no pudieron ser resueltas durante la Transición, ni hubo voluntad de resolverlas en los años posteriores.*

M.C.: Importa reiterar que el federalismo es un modelo que permite resolver de modo razonable y justo las cuestiones que quedaron abiertas y poco definidas en la Constitución del 78 y que, cuarenta años después, debemos intentar concluir. O, si se quiere formular esto mismo apenas con otras palabras, la tarea hoy pendiente es la de recorrer el tramo que separa el Estado de las Autonomías de un Estado Federal. En diversos textos el catedrático de Ciencia Política y de Administración Ramón Maíz ha hecho referencia a los déficits pendientes de resolver más importantes, entre los que destaca que no hay un reconocimiento acabado de las plurales identidades de los territorios que componen España y el reparto de competencias es confuso. En una federación, la distribución de competencias, es decir, «quién hace qué», está clara, y en ningún caso puede depender de pactos poselectorales para sostener gobiernos en minoría o circunstancias parecidas.

Además, el actual Senado es inoperante, por no decir inútil. En un Estado federal, una Cámara o Consejo de las Comunidades políticas, sea cual fuere el nombre que reciban los entes federados, tiene capacidad legislativa plena en ciertas materias y es instrumento esencial para la participación de las comunidades en los asuntos europeos.

*L.I.: ¿Y la financiación?*

M.C.: La financiación no está suficientemente definida en la Constitución. Se encuentra también, al igual que el reparto de competencias, demasiado al albur de las mayorías que se formen en cada momento o de los compromisos electorales de los partidos. Ahora bien, más allá de que el federalismo pueda aportar respuestas de ingeniería institucional que permitan solucionar algunos de los más importantes problemas heredados, constituye, como señalábamos hace un momento, el mejor modelo también desde el punto de vista de los valores democráticos, tanto de los más clásicos, fundacionales, como de los que en los últimos tiempos más se han reivindicado.

*L.I.: ¿Piensa que existe ese revival en otros ambientes más mundanos, como las nuevas organizaciones políticas que se originan a partir del 15-m en España?*

M.C.: Un rasgo característico de estos grupos es que se plantean el debate político en unos términos relativamente poco ideologizados, esto es, con poca doctrina. Podría valer como ejemplo el movimiento del pago por dación, que reivindicaba la cancelación de las hipotecas a cambio de la devolución de la vivienda, u otros movimientos semejantes. Se trata de reivindicaciones que cabría considerar casi como de mínimos, lo cual constituye en sí mismo una novedad digna de ser destacada, por lo que tiene de indicio de un emergente nuevo imaginario colectivo.

Dicho esto, a mí me resulta llamativo, probablemente por deformación teórica, el escaso conocimiento de los clásicos de la tradición emancipatoria de la que las organizaciones que mencionas en tu pregunta se reclaman. No basta con citar una frase de Gramsci (siempre la misma, por cierto: aquella de lo nuevo que no acaba de nacer y lo viejo que no acaba de morir) y remitirse a un autor sin duda estimable como Laclau, pero cuya aportación no admite comparación con la de otros autores contemporáneos de la misma tradición que jamás aparecen ni tan siquiera mencionados.

*L.I.: ¿Debería ser la política un acto de libertad frente a la inevitable historia?*

M.C.: La política debería ser eso. Y lo curioso es que los seres humanos tendemos a ver el pasado como algo inevitable. Pero en el futuro nos aguarda menos libertad de la que querríamos, y en el pasado hubo menos necesidad de lo que pensamos. En este sentido creo que la filosofía le vendría muy bien a la política. La política es inmediatez. Estamos fagocitados por la inmediatez. Yo pongo como ejemplo el fútbol, donde dicen que los malos jugadores de fútbol llevan la cabeza gacha y miran siempre la pelota y el buen jugador no necesita mirar la pelota, sino que mira el campo. El político debería ser como los buenos jugadores, no estar pendiente de la pelota, sino mirar el campo. Una mirada lo más abierta y totalizadora posible. Deberían reflexionar por qué nos peleamos por la identidad o qué significa hoy una política de izquierdas. Incrustar estos elementos en el debate político sería muy útil, porque el debate está muy contaminado de ideas de las que en ocasiones no terminamos de ser conscientes. Por ejemplo, hablamos de nosotros y los otros, pero ¿quiénes son los otros?, ¿por qué razón los consideramos otros más que

nosotros?

*L.I.: También pareciera ineludible introducir en la reflexión la cuestión de internet, como demuestra el hecho de que Trump ganó las elecciones en ee uu gracias a la habilidad de su gran equipo «tecnológico». Es muy difícil una política asentada en el pensamiento crítico y sosegado cuando la verdadera batalla se da a la velocidad que las nuevas tecnologías imponen.*

M.C.: Más allá de la constatación obvia de que cualquier novedad tecnológica ofrece ventajas e inconvenientes, potencia patologías y abre enormes posibilidades, tiendo a pensar que todavía estamos en fase de aprendizaje respecto a las nuevas formas que han ido adoptando los medios en general, entre otras cosas porque ni nos hemos detenido a valorar los cambios que están produciendo en nosotros. Así, se ha incorporado a nuestra vida cotidiana la instantaneidad de la información. Todos recibimos en nuestros ordenadores o en nuestros móviles la invitación por parte del diario (nativo digital o no, eso ya es lo de menos) a recibir información en cuanto les llega. Es un escenario inédito, que en cierto modo altera nuestra relación con la realidad. Ahora todo el mundo lo puede saber todo (y lo mismo) al mismo tiempo.

Podemos abandonarnos a esta situación y dejarnos arrastrar por el caudal incontenible y sin fin de las noticias, permaneciendo de esa manera en una especie de excitación permanente por la ultimísima novedad informativa. Pero también podemos intentar sobreponernos a tanta espuma y buscar el sentido, las claves de interpretación, de tanto como ocurre. Una política virtuosa (sea cual sea el contenido de esa virtud) requiere necesariamente la segunda disposición. Porque solo desde una mirada global tanto sincrónica como diacrónicamente, esto es, solo atendiendo a la sociedad en su conjunto y a su evolución podemos elaborar un diagnóstico acertado de lo que ocurre, de las medidas que conviene adoptar para solucionar los problemas con los que nos hemos encontrado y de los objetivos que nos parecen deseables para alcanzar una vida buena para todos.

*L.I.: ¿Nos adentramos brevemente en la actualidad de nuestra política doméstica ahora que usted ha entrado en ella «hasta la cocina»?*

M.C.: Lo primero que hay que decir es que en política estamos todos. No es saludable que la sociedad entienda la política como cosa de los políticos y se separe de la vida de la gente. La cosa pública, como dirían los clásicos, afecta a todos. En un momento determinado los representados delegan en unos representantes, pero la política concierne a los representados en la medida en que constituye una herramienta para resolver sus problemas. Desde antes de dar el paso que me llevó a ocupar un escaño en el Congreso de los Diputados en Madrid me sentía involucrado en la política en cuanto ciudadano o intelectual. Daba mi opinión, escribía artículos e intentaba analizar lo que estaba pasando. También participaba en una asociación de la que fui su primer presidente: Federalistes

d'Esquerres. Era un ciudadano activista, pero, parafraseando a François Mitterrand, que hablaba de «fuerza tranquila», el mío era un activismo tranquilo. Ahora salgo de mi zona de confort vital, pero hay una cierta continuidad con lo que venía haciendo.

*L.I.: Hacia una zona incómoda en estos momentos en los que ni el psoc ni el psc parecen tener un horizonte muy despejado.*

M.C.: Nunca he pretendido ser un político profesional, por lo tanto, que un partido esté en su mejor o en su peor momento no es para mí lo prioritario. Lo puede ser para quien tenga aspiraciones de hacer carrera. Para mí, lo importante es si ese partido defiende unas ideas a las que me siento próximo.

*L.I.: ¿Y el psoc ha hecho ya su accidentada travesía del desierto?*

M.C.: Creo recordar que se suele recomendar a los conductores que, cuando hay mucha niebla, no es conveniente poner las luces largas sino las cortas. En este momento de la política en España parece que es muy complicado poner las luces largas. Si lo haces, igual ves menos. Pero, como ya dije, parece obligado repensar los caracteres fundamentales de la socialdemocracia porque los antiguos términos, los de la redistribución clásica, ya no son suficientes. Habrá que planteársela de otra manera, a no ser que aceptemos una socialdemocracia de mínimos que se identifique con el mantenimiento del Estado del Bienestar. Es lo que está pasando últimamente, pero la socialdemocracia es más que eso. El propósito de la socialdemocracia era introducir elementos redistributivos en la estructura de la sociedad, no solo ofrecer un catálogo de servicios mínimos. A esto es a lo que tiene que dar respuesta un partido socialdemócrata como el PSOE. O, si se prefiere, al servicio de construir esa respuesta tienen que estar todos los cambios orgánicos que se lleven a cabo, so pena de no salir nunca de la niebla.

*L.I.: En nuestro país hay un escenario en el que la irrupción de nuevos partidos, en principio más nuevos y ágiles, no ha multiplicado la posibilidad de entendimiento que exigía la sociedad.*

M.C.: Se ha repetido mucho que los partidos políticos no han sido capaces de captar las nuevas demandas sociales. Estoy de acuerdo y me temo que a casi todos los partidos, con independencia de su antigüedad, se les puede reprochar lo mismo. Se nos decía que había que celebrar la llegada del pluripartidismo porque nos traía una nueva situación y una obligada cultura del pacto. Cuatro días después, los mismos que decían eso pasaron a decir (y siguen diciendo a la menor ocasión) que no se sentaban con otros en la misma mesa. El ciudadano ya lleva rato aturdido. Los partidos están perseverando en la misma lógica de antaño. La frase: «La nueva política no tiene nada de nueva» es ya una frase rancia, no hace falta ni reiterarla. No creo que a estas alturas pueda hablarse de ninguna distinción entre partidos nuevos y antiguos. Las estructuras jerárquicas y la falta de

democracia interna son exactamente las mismas. Podría pensarse que en alguno de los nuevos partidos hay incluso menos democracia interna que en los antiguos.

*L.I.: Hablemos de la reforma de la Constitución desde el federalismo.*

M.C.: Hay un argumento de principio de realidad que podríamos considerar. Puede llegar un momento en el que algunas fuerzas políticas caigan en la cuenta de que incluso para su propio egoísmo es mejor no deteriorar más la situación política. Hay gente que en Cataluña y en el resto de España, desde la izquierda y el independentismo, dice que el PP jamás se planteará algunas reformas constitucionales. Jamás es mucho decir. Cabe una posibilidad de que el PP caiga en la cuenta de que es mejor negocio para él que se produzcan ciertas transformaciones y sea él quien las pilote.

Y la reforma de la Constitución de signo federal está explícitamente en la agenda de tres de las cuatro fuerzas políticas mayoritarias. El PSOE está defendiendo la reforma federal abierta y detalladamente. Dirigentes de Ciudadanos han hablado de una reforma no federalista, pero sí «federalizante», explicando que el modelo que quiere es «como el de Alemania». Es decir, que haya un reparto claro de las competencias del Estado y de las federaciones y con una cámara donde estén representados los presidentes autonómicos, decían ellos. En otras palabras, Ciudadanos propone los rasgos más clásicos y tópicos del federalismo. El que queda por definirse es Podemos, pero habla de la plurinacionalidad y dice que no es partidario de la independencia. ¿Cuál es la opción que permite casar la no independencia de algunos territorios con la plurinacionalidad? El federalismo, naturalmente.

*L.I.: ¿Lo aceptaría el pp?*

M.C.: El PP ha sido irresponsablemente tacticista. No nos sorprende, porque siempre que ha estado en una posición débil, especialmente en la oposición, se ha comportado como un auténtico cabestro, que embiste sin ningún matiz. En cambio, cuando está en el poder sí exige a la oposición que sea responsable y tranquila. Pero veamos el lado bueno, como decía. El PP nunca ha expresado una negativa de principio a la reforma. Nunca ha dicho que no se vaya a tocar la Constitución o que la actual resuelva todos los problemas. Su lenguaje ha sido más formal, de oportunidad o sobre el procedimiento. El PP se quiere dejar la puerta abierta por si es necesario. Puede pasar de rechazarla a protagonizarla si le acaba interesando.

Al PP se le llena mucho la boca con el consenso y hay algo obvio que hay que tener en cuenta: el consenso no es un punto de partida sino de llegada. El punto de partida de la Transición fue gente procedente del antiguo régimen, franquistas, gente de izquierda, del exilio... El punto de partida nunca es el consenso. Si así fuera, no habría problemas. El punto de partida es el conflicto. Por eso, primero hay que hablar. Si nos ponemos de acuerdo, lo llamamos consenso.

*L.I.: Da la sensación de que las nuevas generaciones pretenden un relato alternativo al de La Transición y a nosotros, que la quisimos tanto.*

M.C.: La épica se construye siempre, por principio, *ex post facto*, a toro pasado. Lo que hoy les está sucediendo a las generaciones jóvenes constituye los materiales con los que, sin duda, construirán un relato épico. Se ha publicado recientemente una reedición ampliada de *El pie de la letra* en la que Gil de Biedma hace una comparación con la poesía que puede ser pertinente recordar aquí: «Con la poesía sucede lo mismo que con la vida, uno empieza a ser uno mismo bastantes años después». Que el 15-M, en concreto, será el Mayo del 68 de las nuevas generaciones no me ofrece la menor duda y no veo ningún problema en ello. El verdadero trauma de España se resume en uno: el remordimiento de que, por sus propios pecados, nunca ha conseguido cuajar como país.

*L.I.: ¿A su juicio en qué consiste el proyecto político de Podemos?*

M.C.: No queda claro. No creo en absoluto que sea una sociedad bolivariana, como le suele criticar la derecha. Creo más bien que su aspiración subyacente es ser el nuevo PSOE. Como tantas veces en la historia: subir por la izquierda y luego ir hacia la derecha. Podemos aspira a ser la gran fuerza hegemónica de la izquierda. Si en un momento tiene que serlo del centro-izquierda, hará las modificaciones programáticas que haga falta, y pasará, por ejemplo, de hablar de «proceso constituyente», como hace ahora, a «reforma constitucional» sin pestañear. De hecho, la reconversión hacia el discurso socialdemócrata más conservador ya se ha iniciado. Pablo Iglesias ya está haciendo propuestas que él mismo, con su lenguaje de no hace tanto, hubiera considerado como propias de un mero reformista. Algunas de las afirmaciones del debate a cuatro electoral en las pasadas elecciones tenían claramente ese sentido. Algo así como: «No se preocupen, que con nosotros el capitalismo funcionará. Somos una fuerza moderna frente a la obsolescencia que hace que este país no funcione». Es un discurso de mínimos que es un calco de la idea-fuerza de Felipe González en su día («que España funcione»).

*L.I.: ¿Y el modelo territorial de Podemos?*

M.C.: Ya me gustaría que lo explicaran. Resulta que Iglesias es el paladín del referéndum de autodeterminación en Cataluña. Pero dice que votaría «no». ¿Qué argumentos daría para votar «no»? Dice que cuando gobiernen, España será tan atractiva, las cosas serán tan bonitas, que los catalanes no se querrán ir. ¿Pero qué modelo les estará ofreciendo? No puede decir: «Gobernaremos muy bien, un poco jacobinos, pero muy bien». Como eso no lo puede decir, ¿ofrecerá un modelo confederal en el que se independicen y se vuelvan a juntar? ¿Un modelo federal? Íñigo Errejón dijo textualmente, para no acudir a una conferencia de Federalistas de Izquierdas: «No ganamos nada en lo táctico. Creo que nos conviene más ponernos de lado en este

asunto». Insisto: son palabras textuales. A mí no me gusta esa manera de hacer política. Si nos movemos por lo táctico, los mensajes cambian constantemente de un día para otro, tanto en lo más accidental como en lo más sustancial.

*L.I.: ¿Y la plurinacionalidad de España?*

M.C.: Es una discusión que para los que vivimos en «Las Galias» resulta agotadora. El asunto es bien sencillo. Aceptar que Cataluña o Euskadi son dos naciones no debería plantear ningún problema siempre que, a continuación, se especificaran las consecuencias que tiene dicho reconocimiento nacional. Eso es de lo que hay que hablar porque lo otro equivale a hacerse trampas al solitario. Que Cataluña es una nación sin Estado es perfectamente aceptable, pero si ello significa que tiene derecho a Estado propio entonces es cuando comienza el conflicto. La reivindicación de la condición de sujeto político se plantea con demasiada ligereza; se ha generalizado en el debate como si estuviéramos hablando de un simple agente que quiere hacer uso de su libertad para tomar decisiones que le conciernen, cuando no se trata de eso.

*L.I.: ¿Vivimos en España la política espectáculo?*

M.C.: Es muy curioso esto, sí. Porque estábamos más que avisados. La idea de la política espectáculo es de los años sesenta, de un situacionista de la época, Guy Debord. Aunque habría que añadir que el problema en nuestros días no es solo la banalización, la frivolidad, que ya de suyo es grave, sino el tipo de vínculo que se establece con la ciudadanía. El vínculo es el del espectador que asiste a un espectáculo, no del ciudadano comprometido. Pero ello tiene mucho de lógico: un espectáculo agrada o desagrada, pero no parece que tenga mucho sentido reclamarle al espectador ningún compromiso con lo que está presenciando.

*L.I.: ¿Y la corrupción parece no castigar al pp?*

M.C.: A la vista está que no. Pero hay que añadir que, por hablar en términos de mercado, de la misma forma que el cliente no siempre tiene la razón, la ciudadanía tampoco. No se puede acusar a un político de corrupto y después sostener que votarle o no carece de importancia. ¿Qué pasa cuando la ciudadanía vota con plena conciencia a un corrupto? Pues que se comporta de una manera reprochable. No podemos cerrar los ojos a esta realidad: nuestra sociedad no penaliza al espabilado, al listillo, al que da el pelotazo, al amiguete que consigue la recalificación. Al concejal recalificador sí, y con justa ira, pero el recalificado es objeto de una generalizada benevolencia (cuando no de una secreta envidia), y a menudo se va de rositas. No hay reproche social al corruptor, de la misma forma que tampoco se castiga la mentira en política.

Dicho esto, con la derecha hay un detalle nada banal: le votan 11 millones de españoles, un número muy importante de ciudadanos. Digo esto porque solemos hablar

de la victoria del PP con desdén, pero omitimos plantear qué pasa para que 11 millones de personas depositen la papeleta a favor de ellos. ¿Acaso se trata de 11 millones de miedosos? El PP no es la caverna, como algunos dicen. Es la derecha. Y, tal vez, sobre todo, es una maquinaria de poder y siempre lo ha sido, aunque eso no excluye que pueda haber tenido conflictos internos (pero que lo son por el poder, no por la ideología). No estoy discutiendo que puede haber algunos cavernícolas en sus filas. Lo que discuto es que sean tantos y, sobre todo, que esa condición cavernícola sea la que defina al partido. La izquierda debería analizar esto con seriedad y no abandonarse a una descalificación tan facilona como, en el fondo, autocomplaciente.

Aunque, para que nadie malinterprete (o malinterprete más allá de lo debido) lo que pretendo decir, me gustaría aclarar que esa condición de maquinaria de poder que le atribuyo al PP serviría, en todo caso, para entender buena parte de sus comportamientos, pero no le garantizaría que obtuviera o conservara lo que persigue. De hecho, no es raro que cuando un partido se olvida de su genuina función política y consagra todas sus energías a alcanzar o mantenerse en el poder a toda costa se vea penalizado por la ciudadanía, que puede ser discretamente comprensiva con la ambición de sus representantes, pero que rechaza que estos conviertan el poder en un fin en sí mismo.

*L.I.: Inevitable hablar del escenario político catalán situado sobre la pólvora de la incertidumbre.*

M.C.: No creo que resulte demasiado audaz por mi parte afirmar que estamos viviendo en este país el momento de mayor intensidad y trascendencia colectivas desde la Transición. Es un momento que, precisamente por ello, está poniendo a prueba a los políticos a los que la ciudadanía ha encargado la gestión de la situación. El escenario político catalán, además de estar sometido a una enorme tensión (tanta, que se siente la tentación de hablar más bien de auténtica electrificación), es en un cierto sentido extremadamente volátil y nadie puede asegurar que lo que vale para ahora siga valiendo para dentro de un rato. Pero guardar silencio ante el temor de quedar desautorizado por la velocidad de lo que sucede no es opción. Probablemente lo único que quepa hacer con sentido es intentar señalar tendencias, líneas de fuerza o vectores que señalen la dirección que parecen estar siguiendo los acontecimientos.

*L.I.: ¿Contribuye el uso adulterado de términos como «libertad», «democracia» o «igualdad» a alimentar la autoestima del nacionalismo independentista?*

M.C.: En una enorme medida. El lugar del debate de ideas lo ha ocupado una movilización, fuertemente emotiva, que utiliza ideas-fuerza de apariencia indiscutible (derecho a decidir, queremos votar, queremos ser un país normal), pero que no resisten el menor análisis político. Podríamos decir que se ha sustituido la democracia deliberativa por la democracia «movilizativa».

Tal vez sea este un buen momento para recordar aquellas palabras que Jordi Pujol pronunció tras el proceso estatutario de la pasada década: «Los catalanes nos hemos mirado en el espejo y no nos hemos gustado». Dado que no existe incompatibilidad lógica entre ser corrupto y hacer afirmaciones ocasionalmente cargadas de verdad, no me duelen prendas en señalar el acierto del ex honorable en este punto. Sospecho que son muchos ahora, cuando el *procés* da sus últimas boqueadas (al menos en la forma que tuvo en los cinco primeros años), los que en Cataluña se sienten profundamente incómodos ante la imagen que les devuelve el espejo y prefieren desviar la mirada, como si no fueran ellos los que aparecen reflejados en él. Pero no hay margen ya para perseverar en esa esquiva actitud. Una evidencia se ha ido abriendo paso de manera imparable: en este momento, la pelota se encuentra en el tejado catalán y la asunción de responsabilidades se ha tornado tan perentoria como ineludible.

*L.I.: Afirma José Álvarez Junco que los sentimientos no pueden discutirse, pero sí respetarse, y lo que está sucediendo en Cataluña es, en efecto, una cuestión de sentimientos, lo que nos lleva de nuevo a pensar en la dualidad de un problema emocional frente a una solución racional.*

M.C.: Es que no se trata de oponer maniqueamente seres cosmopolitas, fríamente racionales, a provincianos apasionados. Entre otras cosas porque nuestros comunitaristas presumen de cosmopolitas, y andan todo el tiempo citando a Kymlicka, Taylor y *tutti quanti*. Hoy ya no se puede decir que el nacionalismo se cura viajando. Algunos de nuestros soberanistas son muy viajados, pero eso solo les sirve para mirarse en el espejo de sus iguales extranjeros.

Lo cómodo de los sentimientos es que permiten acoger cualquier contradicción, sin que tenga demasiado sentido que a alguien se le pueda reclamar nada por el hecho de que el sentimiento que en un momento dado pueda albergar case mal con alguna otra dimensión de su vida (el interpelado siempre se puede remitir a un inefable «no puedo mandar sobre mis sentimientos, ¿qué quieres que le haga?»).

*L.I.: Pero las emociones mandan no solo en Cataluña, sino en todo el espectro político mundial, porque es un camino rápido de acceso a la opinión pública.*

M.C.: Muchos políticos han puesto el acento en la importancia de las emociones también en el espacio público, convirtiendo a quien recelara de semejante actitud en antipático defensor de la fría racionalidad ilustrada. Para ellos lo importante no era cargarse de razones sino, por así decirlo, cargarse de emociones, acaso porque, en tiempos de incertidumbre generalizada, de pocas cosas creen estar más seguros que de sus propios sentimientos. En el fondo, su ideal era, por servirnos del planteamiento de Christian Salmon (*Storytelling: La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*), sustituir el viejo concepto de opinión pública por el de emoción pública.

*L.I.: ¿En qué momento la identidad pasa de ser un componente integrador a un elemento en contra de la especie, como señala Amin Maalouf en su imprescindible libro Identidades asesinas?*

M.C.: Probablemente en el momento en que se enajena de los individuos y grupos y se convierte en un nuevo *superyó*, en una norma externa y estricta que violenta las conciencias y dificulta la vida social. Habría que recordar algo de lo que comentábamos antes desde otra perspectiva: en sociedades plurales, heterogéneas, diversas desde casi todos los puntos de vista, la cohesión puede ser algo extremadamente complicado. Para lo que se necesitan, más que identidades de obligado cumplimiento, identidades acogedoras.

*L.I.: ¿Y los argumentos?*

M.C.: Los argumentos hace tiempo que saltaron por los aires. A los ciudadanos de Cataluña, el independentismo les han reconstruido un pasado a la medida de su conveniencia (*v. gr.*, «España contra Cataluña»), les ha descrito el presente utilizando un entramado de groseros sofismas (*v. gr.*, si Cataluña contribuye fiscalmente más, ello equivale a que España nos roba) y les ha hecho un conjunto de promesas incumplibles (*v. gr.*, si Cataluña se independiza, no solo será recibida en Europa con todos los honores, sino que la propia España, participando del entusiasmo europeo, aceptará que todos los ciudadanos del nuevo Estado mantengan la nacionalidad española). Todo ese espeso engrudo, aderezado con una notable cantidad de mentiras (véase como muestra el libro de Josep Borrell *Las cuentas y los cuentos de la independencia*), no solo no resiste el menor embate de la argumentación racional, sino que ni tan siquiera soporta la más ligera confrontación con los hechos.

*L.I.: Quedan, al menos, las ideas, las palabras...*

M.C.: Las ideas ya están resacas, y se diría que incluso quienes hasta ahora las defendían las han abandonado, marchitas, en el borde del camino. Se marchitaron muy rápido porque eran flor de invernadero, consignas *ad hoc* diseñadas en gabinetes de comunicación y destinadas al consumo rápido, inmediato, de la agitación, de tal manera que, una vez utilizadas para dicho fin, ni siquiera quienes las sostenían con pasión en emisoras de radio afines y platós de televisión se dignan volver sobre ellas, y hacen como si nunca hubieran sido pensadas.

¿Y qué decir de las palabras? Tal vez sea deformación profesional, pero en estos días no he podido por menos que acordarme de la *Carta de Lord Chandos*, de Hugo von Hofmannsthal, y, en concreto, del célebre pasaje en que el autor escribía: «Encontraba imposible dar un juicio en mi interior acerca de los asuntos de la corte, los sucesos del parlamento o lo que queráis, porque las palabras abstractas que usa la lengua de modo natural para sacar a la luz cualquier tipo de juicio se me deshacían en la boca como

hongos podridos». Difícil encontrar expresiones más ajustadas a lo que está pasando entre nosotros.

*L.I.: ¿Por qué cree usted que la propuesta política del independentismo, a su juicio tan poco democrática, es tan bien recibida por una parte importante de la ciudadanía?*

M.C.: Ya no hace al caso reiterar los argumentos que han planteado numerosos analistas políticos y cualificados juristas en relación con la escasísima calidad democrática de los comportamientos del oficialismo independentista, especialmente en los últimos meses antes del intento de referéndum del 1 de octubre de 2017. Es incuestionada la habilidad de dicho sector para generar eslóganes de gran eficacia político-mediática (del inicial «dret a decidir» al más reciente «se trata de democracia», pasando por el ya mencionado «volem votar», «volem ser un país normal» y tantos otros...). Pero, reconocido el mérito publicitario, algo habrá que decir respecto a ese sector de la ciudadanía catalana que no parece ofrecer gran resistencia crítica a esas consignas, ni siquiera cuando entran en flagrante contradicción con prácticas tan escasamente democráticas como las señaladas.

Bien está preocuparse por la profunda decepción que sufrirán todos aquellos que han visto frustradas sus ilusionadas expectativas. Pero mejor está aún llamar la atención sobre la cuota de responsabilidad también de quienes han hecho uso de lo que, parafraseando a Ignacio Varela, podríamos llamar el apoyo impune. Tampoco en esto los catalanes somos muy diferentes al resto de ciudadanos de España y del mundo. ¿O es que nos viene de nuevas el espectáculo de grandes colectivos hechizados por la tentación de usar el voto como desahogo, sin reparar en lo que pasará después? Ya que tanto les agrada a algunos compararse con los primeros de la clase, ahí tenemos el ejemplo de EE UU o de Reino Unido, con un importante sector de la población horrorizada ante la decisión de sus propios conciudadanos y saliendo a la calle, en el preciso instante en que se conocieron los resultados, a protestar por ellos. No pretendo decir, entiéndaseme bien, que lo peor de la presente situación sean unos ciudadanos tan predispuestos a lo que Timothy Snyder, en su libro *Sobre la tiranía*, ha denominado la obediencia por anticipado. Lo peor, sin duda, son los políticos que la jalean sistemáticamente, como si fuera una virtud.

*L.I.: ¿Pasa la solución por más autogobierno?*

M.C.: Eso es lo que tendía a decir el catalanismo político, pero que ya no reivindica, al menos en esa forma, el independentismo. No deja de ser curioso constatar que hubo un momento en que este repetía mucho que el grado de autogobierno alcanzado por la Generalitat es tal que, en realidad, bastaba con un empujoncito para ratificar la desconexión con España, en realidad ya un mero trámite pendiente del referéndum que se reclamaba. Era una manera, creo, de presentar ante los suyos la independencia no como un objetivo casi utópico sino como algo al alcance de la mano. Pero, he aquí una más de las inconsistencias argumentativas con las que nos hemos acostumbrado a convivir. Vale la pena resaltar que el argumento podría servir exactamente para lo

contrario: si ya están satisfechas las demandas de autogobierno, si tan capaz es Cataluña de resolver los problemas que se le plantean sin necesidad de España (y de esto se hizo mucho alarde para alabar la gestión de los Mossos tras el atentado en Barcelona de agosto de 2017), ¿qué necesidad hay de independencia?

*L.I.: A pesar de todo, el sector soberanista acostumbra a manifestar que «no nos entienden».*

M.C.: Hace algún tiempo existía el reproche, dirigido a los políticos nacionalistas catalanes en los primeros compases de la democracia, de «decir una cosa en Madrid y otra en Barcelona». El reproche tenía un cierto sentido cuando lo dicho en uno u otro lugar alcanzaba una repercusión limitada, a través de la lectura de los diarios en papel o de las emisoras de radio. Pero el escenario se ha transformado por completo a este respecto desde hace unos años. Lo que se dice ya no se dice «en Madrid», «en Barcelona» o en ningún otro lugar concreto. Se dice en ese no-lugar (*copyright: Marc Augé*) que es el espacio virtual.

El hecho podría inducir a algunos a pensar que las opiniones públicas consolidadas en los diferentes territorios han tendido hacia una cierta homogeneización en la medida en que todos sus ciudadanos tienen igual acceso a las informaciones y opiniones colgadas en la red. Pero la cosa está lejos de ser así. Los tópicos más reiterados y las actitudes más generalizadas en Cataluña distan de ser compartidos con la misma naturalidad fuera del territorio catalán. Por supuesto que una de las reacciones más extendidas, especialmente por parte de los soberanistas, cuando constatan esta evidencia, es considerar dicha discrepancia como incomprensión. «No nos entienden», suelen repetir, en efecto. La cuestión es si eso es así como resultado de una obtusa intransigencia de los ciudadanos de fuera de Cataluña o, simplemente, porque es la cosa misma lo que en muchas ocasiones no se entiende.

*L.I.: ¿Cómo valora, con la perspectiva que da el paso del tiempo, los acontecimientos desencadenados a partir del intento de referéndum del 1 de octubre de 2017, con sus acciones y reacciones, verbales y violentas?*

M.C.: Necesito de un cierto preámbulo para responder en condiciones a la pregunta. No se trata, valdrá la pena advertirlo de inmediato, de comparar situaciones sino de homologar reacciones. Se diría que una actitud sumamente extendida en la opinión pública en Cataluña es la de calificar como excesiva toda iniciativa procedente de Madrid que simplemente ponga en cuestión las decisiones y comportamientos del gobierno de Cataluña en cualquier nivel. El argumento de refuerzo es aquel que intenta defenderse de las críticas recurriendo a la existencia de un agravio previo. En efecto, la lógica que parece subyacer al discurso independentista en relación con la interpretación de sus propios actos es que estos, sean cuales sean, no pueden ser condenados porque constituyen una reacción frente a algo. Confunden los independentistas de esta forma, si

se me permite la simplificación, disponer de alguna razón para actuar de una determinada manera con tener razón sin más.

Pero es obvio que el error del otro no hace buena cualquier respuesta. Una respuesta, pongamos por caso, desmesurada no queda justificada por el hecho de que estuviera motivada por un agravio previo. Para que efectivamente lo quede debe mantener alguna forma de proporcionalidad o correspondencia con aquello a lo que pretende replicar. De lo contrario, se corre el peligro de terminar incurriendo en lo que en el lenguaje popular suele describirse a través de la conocida expresión «matar moscas a cañonazos».

Y ya está bien de preámbulo. Voy a la respuesta. Que el presunto referéndum hubiera incumplido todos los estándares exigibles para ser reconocido como tal en cualquier democracia que se precie era, para Puigdemont, de todo punto irrelevante, una minucia sin la menor importancia. He aquí el ejemplo más claro de lo que veníamos comentando. Por lo visto, un agravio legítima cualquier respuesta, la que el agraviado decida a su antojo. En este caso, el asunto está más que claro: para el entonces *president* de la Generalitat una carga policial legitimaba un pucherazo.

*L.I.: ¿Se ha construido en Cataluña un pasado en cierto modo heroico que nunca existió, que como usted afirma «recuerda de prestado»?*

M.C.: Hay que plantearse de dónde surge la necesidad de apoyarse, para justificar las posiciones políticas propias, en un pasado que no se vivió. El tratar de imprimirles intensidad —como en el caso catalán— da sentido a esta actitud. En ocasiones, qué duda cabe, la referencia a un pasado ajeno busca localizar en él un componente épico, o incluso heroico, que el propio no puede ofrecer. Pongamos por caso: tiene que devanarse mucho los sesos —y casi siempre en vano— el joven independentista catalán de nuestros días —educado en el modelo de la inmersión lingüística, con instituciones de autogobierno dotadas de importantes presupuestos, medios de comunicación públicos propios, etc.— para encontrar en la franja temporal que le ha tocado vivir motivos que le permitan construir un relato personal a la altura de la ambición de la causa que ha abrazado. Las cuitas del *Estatut*, la famosa sentencia del Constitucional o incluso la supuesta prepotencia del PP en determinados momentos del pasado reciente (sobre todo en la legislatura de Rajoy con mayoría absoluta) constituyen agravios menores, que se quedan manifiestamente cortos para un sueño de tamaña envergadura. No queda otra que remontar la corriente hacia atrás y, como poco, retroceder al franquismo, con su represión de la lengua y de la cultura catalanas, así como con el desmantelamiento de su específico entramado institucional, para encontrar motivos de la intensidad que la reivindicación demanda.

*L.I.: ¿Podría ser una solución el cambio generacional que parece estar llegando?*

M.C.: Por lo pronto, ser hijo de una nueva época no garantiza en absoluto que las propuestas políticas que uno haga sean también nuevas. La novedad política no la

definen la biología ni el DNI. Si hiciéramos una cata a ciegas de textos, y leyéramos los escritos de políticos de diferentes grupos generacionales sin conocer previamente a sus autores, con toda probabilidad a muchos les costaría diferenciar qué afirmaciones pertenecen a los de mayor edad y qué otras a los más jóvenes.

Pero no es únicamente eso. Por más obvio que pueda resultar, la condición de nuevo no constituye un valor en sí misma. En caso contrario, si diéramos por descontado que todo lo nuevo es bueno, no nos quedaría más remedio que plegarnos de manera acrítica ante lo inédito, celebrar lo inaugural por el mero hecho de serlo. Pero tanto en Cataluña como en el resto de España abundan los políticos de última generación que plantean afirmaciones y hacen propuestas no ya solo discutibles sino, en muchos casos, directamente, contradictorias.

Que la política de este país necesitaba un relevo generacional parece fuera de toda duda. Que en gran medida ese relevo ya se ha empezado a producir también parece un hecho. Pero que el relevo que se ha empezado a producir no era el que se necesitaba me parece asimismo una evidencia. Porque hay que estar a la altura de las instituciones que se pretende ocupar (o incluso *okupar*). Y no alcanzo a ver qué derechos le asisten para ello al primero que llega por el solo hecho de haber sido el más rápido. O el más ambicioso.

*L.I.: Todo el mundo habla de fractura social.*

M.C.: La fractura social en la que con tanta saña como irresponsabilidad ha ido ahondando el independentismo catalán —fractura de la que dejó constancia hasta el mismo Joan Manuel Serrat, viéndose incorporado por ello automáticamente a la lista de traidores a la causa catalana— podría terminar siendo un hecho, generado desde el pasado, pero de cuya justificación se hubiera perdido memoria, esto es, cuyo preciso origen llegara un momento en que no supiéramos ya determinar con exactitud. A fin de cuentas, el grueso de todas esas fobias que tanto se critican de un tiempo a esta parte —de la xenofobia a la catalanofobia o la hispanofobia, pasando por la LGTBIFobia— funciona de idéntica manera: primero se da un rechazo visceral de un determinado colectivo y luego, cuando hay que dar cuenta de esa actitud, se buscan las razones que vengan en ayuda del fóbico o, lo que es lo mismo, que permitan revestir de aparente racionalidad el muñeco del rechazo previamente sentido.

Por paradójico que pueda parecer, tal vez de esto pudiera extraerse algún beneficio. Si los agravios ya apenas están vivos en sus efectos, si la reconstrucción detallada de su origen empieza a convertirse en una tarea entre aburrida y penosa, ¿no sería un buen momento para intentar desterrarlos definitivamente? ¿Realmente nos acerca a alguna posible solución (o, si no, al menos a una salida) recordar la lista de errores cometidos en los años inmediatamente anteriores al inicio del *procés*, por no remontarnos más atrás (y terminar, como se suele, en 1714)?

Pero del hecho de que haya para todos no debería extraerse la conclusión, tan estéril como inexacta, de que las culpas están equitativamente repartidas, entre otras cosas

porque de aquella no cabe inferir propuestas de utilidad para hacer frente a la situación creada. Quizás a lo que nos debería mover este apresurado listado es más bien a plantearnos otra pregunta, que en cierto modo subsumiría a todas las anteriores: ¿de verdad alguien piensa a estas alturas que es posible encontrar una fórmula que repare tanta deuda, que pueda dar satisfacción a tanto agravio acumulado?

*L.I.: ¿Entonces no hay una fórmula mágica para dar solución al conflicto?*

M.C.: Acaso haya llegado el momento de plantearse con seriedad si mantener la expectativa de encontrar esa fórmula mágica, a lo que nos condena es precisamente a que esto no se acabe nunca. En lugar de ello, tal vez merezca la pena intentar otro camino, el de hacer tabla rasa de los agravios sufridos, olvidar la contabilidad de las deudas pendientes y perseguir que la respuesta a los problemas planteados esté regida por un criterio, el de que —tomando prestada (sin permiso) la expresión de Meritxell Batet a propósito de este asunto— no haya ni vencedores ni vencidos.

Se equivocaría quien pensara que un criterio así constituye un mero deseo piadoso, una bienintencionada aspiración sin contenido político alguno y, por tanto, aceptable por todo el mundo en la misma medida en que de ella no se desprende ningún efecto concreto. Querer que no haya ni vencedores ni vencidos no es algo que todo el mundo esté dispuesto a aceptar. Los unos porque lo que parecen anhelar últimamente es una victoria aplastante, definitiva, sobre el adversario, y los otros porque lo que parecen desear secretamente es sufrir una derrota con una carga épica de tal magnitud que los eleve a los altares de la gloria patriótica, les permita renovar el ciclo histórico de la victimización y les proporcione el combustible para que la maquinaria de su práctica política y de su discurso (aunque tal vez lo más propio fuera hablar, simplemente, de argumentario) continúe funcionando a pleno rendimiento.

Parece evidente que de una promesa tan excesiva (e irreal) solo se puede salir con una derrota a la misma altura, una derrota que permita a los independentistas declarar que ha sido la imponente fuerza represiva del Estado la única que ha conseguido detenerlos. Dicho de otra manera: al independentismo actualmente en el poder parece importarle mucho más poder manifestar ante sus seguidores «por mí no ha quedado» que las efectivas consecuencias de sus actos.

Tal vez no nos quede más remedio que seguir manteniendo a pesar de ellas la pregunta: ¿y si hiciéramos tabla rasa de los agravios? Entre otras cosas, porque en su respuesta acaso hayamos empezado a jugar nuestra propia supervivencia como sociedad, esto es, la posibilidad de continuar viviendo juntos, y no solo yuxtapuestos, meramente amontonados.

## V

### Historia

*La historia no es sino la enseñanza  
de la filosofía mediante ejemplos.*

TUCÍDIDES

*L.I.: En su ensayo Adiós, historia, adiós, usted afirma que una de las características de nuestro presente es que hemos abandonado la historia como recurso para poder explicar nuestro pasado, quizás porque pensamos que la historia no puede enseñarnos nada.*

M.C.: El hombre contemporáneo tiende a desentenderse constantemente del pasado, a considerar que estamos cada vez más lejos de lo ocurrido tiempo atrás. No nos identificamos con nuestros antepasados. Es más: ni siquiera nos identificamos con nosotros mismos en el pasado, no nos reconocemos en quienes fuimos. Eso es grave y malo: al actuar de esta manera, nos estamos haciendo más ignorantes, en la medida en que desconocemos el lugar del que provenimos y, en ese sentido, dejamos de lado todo aquello de lo que en algún sentido somos efecto.

El problema es que tendemos a considerar que nuestro presente es autosuficiente: creemos que con lo que nos ocurre a nosotros ahora podemos entender cualquier acontecimiento del pasado. Y no es efectivamente así. El abandono del pasado en el mundo actual implica la renuncia a aprender de nosotros mismos. La historia no ha terminado, más bien nosotros la hemos abandonado al entender el pasado únicamente como un parque temático, un lugar al que acudimos de vez en cuando para distraernos y pasar el rato, pero en el que estamos convencidos de que no podemos encontrar nada que realmente nos aporte conocimiento, que nos enseñe lo más mínimo.

*L.I.: Me doy cuenta, a la vista de su respuesta, de que tal vez debería haberle formulado una pregunta previa: ¿la historia humana se puede explicar desde la subjetividad?*

M.C.: Es evidente que la historia no es solamente el relato de las decisiones conscientes y racionales elaboradas por los propios sujetos, eso sería completamente ridículo. De lo que se trata es de saber si este elemento de la subjetividad, en el grado que sea (porque hay gente que toma decisiones de una forma muy elaborada y gente que las toma sin apenas elaboración, del mismo modo que hay gente que se encuentra en condiciones de tomar decisiones y gente a la que, desafortunadamente, no le dejan decidir nada), explica de manera más convincente la historia humana. Qué valor, qué entidad le atribuimos a ese momento en que los sujetos ejercen de tales o no: esa sería la cuestión básica. Ahora bien, ¿cuestiona una afirmación de semejante orden la existencia de otras instancias? Porque, desde luego, alguien podría formular la pregunta: ¿qué ocurre con las dimensiones económicas, antropológicas, o con las psicoanalíticas y muchas más que desarrollan su particular eficacia al margen de la voluntad consciente de los individuos? No se trata, ciertamente, de negar su existencia, sino de plantear la existencia de una jerarquía de valor entre ellas, para a continuación poder preguntarnos a cuál de ellas le atribuimos más importancia, lo que es como decir, cuál define el signo de la historia. Sin descartar, claro está, que esa jerarquía pueda haber sido cambiante a lo largo de la historia.

*L.I.: ¿Cuál es el papel de la filosofía de la historia para tratar de comprender lo que pasa y lo que nos pasa como sujetos históricos adheridos a un tiempo y a un lugar? ¿Y cuál debe ser el criterio de selección de los acontecimientos más idóneo para poder pensar la historia y pensarnos como parte de ella que somos?*

M.C.: Esta es una pregunta extremadamente pertinente, porque el filósofo, como cualquiera que se enfrenta a lo real, lleva a cabo —formulándolo con una cierta pedantería— un «recorte crítico previo» de la realidad, selecciona el aspecto del mundo en el que va a fijar su mirada. A mí me parece que desde la perspectiva de lo histórico aquello que debería reclamar más nuestra atención es precisamente lo que impugne en mayor medida los esquemas, las categorías, incluso los conceptos con los que hasta ese momento nos estábamos enfrentando a lo real o lo estábamos interpretando. Es decir, me parece que precisamente lo que más merece la pena ser pensado es aquello que más nos pone en cuestión, no lo que nos carga de razón o lo que nos refuerza, sino aquello que impugna nuestros supuestos previos (en este punto mi coincidencia con Paul Veyne es absoluta).

Es curioso porque normalmente a mucha gente se le llena la boca con grandilocuentes apelaciones a ser crítico, a ser intempestivo (cuando no a ser póstumo...). Permíteme que intente ilustrar esto con una anécdota: hace unos meses me invitaron a participar en un coloquio que debía servir para la presentación de un libro. En un momento determinado del acto mi compañera de mesa empezó a plantear toda una serie de consideraciones referidas a la tarea del intelectual, haciendo una especie de apología del intelectual como alguien extremadamente crítico que no debe arredrarse ante nada (en el sentido de que nada debe quedar a salvo de su cuestionamiento), etc. Pero el caso es

que, al llegar un determinado momento y para ejemplificar lo que quería decir, hizo una reflexión denunciando la supervivencia de ciertos elementos residuales procedentes de la cultura del franquismo, reflexión que obtuvo una excelente acogida por parte del público que asistía al acto. No se trata de que discrepara de lo que aquella persona estaba planteando, con lo que no me costaba estar de acuerdo, sino que me parecía que no ejemplificaba precisamente aquello de lo que estaba hablando, puesto que no tenía nada de crítico en un contexto como aquel, en el que todos los presentes éramos gente de la cultura y de izquierdas.

*L.I.: Tal vez era su manera de ejemplificar esa obligación propia del intelectual como analista crítico.*

M.C.: Hacer una bromita ingeniosa respecto al franquismo no es ser crítico, ni tiene nada que ver con remover las conciencias: eso es, más bien lo contrario, masajéárnoslas los unos a los otros para que, de esa manera, nos reforcemos en el convencimiento de que estamos en el lado bueno de la historia —y que, por añadidura, constatemos que somos muchos en dicho lado—. Pero no es eso lo que está buscando el filósofo —ni de la historia, ni de ninguna otra cosa—. El filósofo no está —lo decía yo en otro contexto a propósito Hannah Arendt— para cargar de razón a nadie, sino para lo contrario. Elizabeth Young-Bruehl, la gran biógrafa de Arendt, ha señalado que Arendt iniciaba siempre sus libros y ensayos advirtiendo al lector sobre lo que no debe pensar acerca del tema planteado. Con otras palabras, lo que hacía sistemáticamente era llamar la atención sobre las cosas que no alcanzamos a explicar y, al hacerlo, nos estaba proporcionando una sugestiva indicación acerca del genuino significado de la expresión «ser crítico». Una indicación, no una definición ni, menos aún, un programa. Pero, aún siendo solo eso, ya sirve para reconocer que mucho de lo que se propone o se presenta como crítico no lo es. La crítica significa una impugnación, una impugnación lo más radical posible, tanto de lo que hay como de los esquemas con los que nos enfrentamos a ello (incluyendo en este capítulo lo que hay en materia de pensamiento). Yo creo que al filósofo de la historia le debiera llamar la atención todo aquello que parece abrir un espacio para una nueva interpretación, para una nueva lectura.

*L.I.: Desde luego, pero es en cierto modo contradictorio que la necesidad cada vez más acuciante de pensar sobre el presente y el pasado, marcada por los tiempos convulsos que vivimos, contraste con la poca relevancia social y académica de una disciplina como la filosofía de la historia, que nace en el siglo xviii en un momento de crisis, precisamente para tratar de abordarla.*

M.C.: Sí, pero yo creo que el fenómeno tiene varios frentes. Tenemos primero un hecho poco cuestionable, que debemos asumir como parte de nuestra herencia, y es que la filosofía de la historia como disciplina no tiene en exclusiva una premisa o antecedente. La filosofía de la historia tiende usualmente a ser identificada con la filosofía

decimonónica de la historia, como si existiera una ecuación entre filosofía de la historia y filosofía decimonónica alemana idealista. Cuando se dice «filosofía de la historia» la gente piensa de inmediato en Kant y su *Idea de la historia universal en sentido cosmopolita*, un poco en Hegel y, sobre todo, en Droysen, Dilthey e incluso en el Ortega de *La historia como sistema* como un epígono.

*L.I.: ¿Y cómo se puede desprender a la filosofía de la historia de su corsé decimonónico?*

M.C.: A mi juicio, debemos intentar enriquecer esta concepción en un sentido no creo que exageradamente ambicioso, contribuyendo a que la gente conozca que existe todo otro orden de cuestiones que se han planteado más cerca de nosotros, cuestiones que podríamos también tipificar como de filosofía contemporánea de la historia. Cuando uno consigue que este repertorio de cuestiones se haga más presente y se incorpore al debate actual de ideas, muchos lectores se declaran agradablemente sorprendidos al descubrir que un discurso (por no decir una disciplina) que tenían por rancio o añejo les permite interpretar aspectos, dimensiones y problemas del mundo actual. De ahí que en más de una ocasión me haya atrevido a afirmar que la reflexión sobre la historia (por ejemplo: acerca del pasado y la memoria) está hoy más presente que nunca, e incluso a proponer una definición de la filosofía de la historia como teoría del presente.

*L.I.: ¿Pero eso no está en contraposición con la tendencia actual a desentenderse constantemente del pasado?*

M.C.: Pienso que se puede sostener que para este discurso *lo peor ya ha quedado atrás*, esto es, la época en la que cualquier reflexión acerca del pasado era considerada ella misma como obsoleta, valga la paradójica formulación. La reflexión sobre la historia (con o sin ese rótulo) está a la orden del día. Tal vez la situación pudiera describirse en términos de ambigüedad: por un lado hay una aparente no actualidad de la filosofía de la historia en el plano académico, pero una real actualidad en los temas de los que trata. Creo que sería bueno deshacer esta ambigüedad. Acaso deberíamos hacer un esfuerzo para contribuir a que quienes se encuentran interesados en determinados temas identificaran adecuadamente su genealogía para que, al hacerlo, pudieran comprobar que han sido los llamados filósofos de la historia los que con mayor intensidad y más pasión los han pensado. Si el esfuerzo alcanzara su objetivo, uno de los resultados colaterales sería la recuperación de un cierto espacio —o estatuto— para el discurso metahistórico.

*L.I.: Y esa ambigüedad se deshace en pensadores contemporáneos de la talla de Hannah Arendt o Walter Benjamin, tan intensos como fuera del guion, en cierto modo excéntricos, pero indispensables por los instrumentos que nos aportan para un análisis de la realidad sólido y crítico a la par.*

M.C.: Sí, vale la pena reparar en que en ambos autores aparece ese componente crítico que convierte en fecunda su reflexión. Es un hecho probado desde el punto de vista historiográfico que tanto Benjamin como Arendt fueron pensadores que coexistieron dificultosamente con sus contemporáneos. Y su excentricidad en un primer momento incluso era justificada y legitimada por algunos. Por ejemplo, es evidente —sobre todo si pensamos en su momento y en el contexto en el que habla— que muchas de las cosas que Benjamin plantea cuestionan severamente las interpretaciones del marxismo en su momento más extendidas o, si se prefiere formularlo así, dominantes, hegemónicas o tradicionales... Pero quizá lo que convierte en más fascinante o atractivo este ejercicio crítico es el hecho de que el autor lo lleva a cabo dejando muy claro que él pertenece a ese mundo teórico. Porque Benjamin, que es extremadamente crítico con ciertos marxismos y con ciertas teorías de la revolución, al mismo tiempo y de manera constante habla del materialismo histórico y lo reivindica (un materialismo histórico *sui generis*, es cierto, pero materialismo histórico al fin). Y no cabe duda de que todo ello lo lleva a cabo dejando claro su alineamiento con los que han sufrido, con los que han padecido, con los oprimidos, con los vencidos, etc.

*L.I.: Quizás eso explique su calado en espacios sociales tan diversos. ¿Y Hannah Arendt?*

M.C.: Cosas análogas podrían afirmarse con respecto a Arendt. No obstante, hay un fenómeno muy significativo e interesante de analizar a mi juicio, y es lo que podríamos llamar la historia de la recepción de Hannah Arendt. Si uno analiza los diferentes países occidentales desarrollados (y con una cierta cultura filosófica, claro está), vamos viendo que la recepción ha sido muy distinta, informándonos esa diferencia más de la naturaleza del imaginario de dichas sociedades que de la obra de Hannah Arendt. El caso de España es no solo muy llamativo, sino también tremendamente significativo. Porque Arendt empezó a ser traducida en España muy tempranamente, en pleno franquismo.

*L.I.: Sí, es en los años sesenta cuando en Ediciones de la Revista de Occidente aparecen títulos como Eichmann en Jerusalén o Sobre la revolución, y posteriormente Los orígenes del totalitarismo. A mí me resulta extraño, o al menos poco común, que términos como «revolución» o «totalitarismo» y hasta «Jerusalén» (por el conocido antisemitismo de las consignas franquistas) vieses la luz sin ningún tipo de impedimento. Aunque es cierto que en los años sesenta la censura comienza a ser burlada con más frecuencia en el contexto del franquismo desarrollista con la aparición de una nueva clase obrera, aunque la Ley de Prensa e Imprenta de 1966 solo fue un espejismo.*

M.C.: Bueno, lo sucedido con el libro de *Eichmann en Jerusalén* se puede interpretar de una manera muy contingente. Hay que pensar que en el contexto de los años sesenta la figura de Eichmann, la cuestión misma del Holocausto —que por aquel entonces ni tan

quiera era denominado así— constituían episodios que se abordaban en clave periodística y no propiamente teórico-política. Bastaría con acudir a las hemerotecas para comprobar el tratamiento que los medios de comunicación concedían a la historia de un antiguo nazi huido a la Argentina, secuestrado por los servicios secretos de un Estado de Israel recién creado, con el viejo Ben-Gurion apareciendo, amable, en las portadas de las revistas de la época. Se estaba ante una noticia sin una especial sobrecarga política (ni de derecha ni de izquierda). Aunque por entonces yo era muy niño, recuerdo los reportajes de los semanarios ilustrados españoles de entonces tratando (muy en la línea *Paris Match*) estos asuntos. Pensemos, además, que todavía no existían lo que podríamos llamar las condiciones filosóficas de posibilidad para pensar adecuadamente ideas que hoy nos resultan indispensables a la hora de interpretar determinadas realidades particularmente atroces, como la idea de la banalidad del mal sobre todo.

*L.I.: Más inexplicable es el caso de Sobre la revolución, una publicación con un título tan provocador para la época.*

M.C.: Muy probablemente *Sobre la revolución* fue leído por los censores franquistas de la época como un libro no propiamente anticomunista (porque no hablaba del comunismo), pero sí antiprogresista que, frente a la Revolución francesa, la cual de alguna manera constituía el origen de todos los males (en la medida en que en ella se encuentra el germen del socialismo y demás patologías históricas), levanta la bandera de una Revolución americana que no quiere tocar la propiedad, que no quiere alterar la base material de la sociedad y cuya principal bondad consiste precisamente en esa respetuosa actitud que deja la estructura económica y la estructura de clases tal como está. Suponiendo que fuera esta la lectura que algunos llevaban a cabo en aquella época, nada tiene de extraño que les autorizara a considerar a Arendt una filósofa profundamente conservadora.

El siguiente libro al poco tiempo publicado, pero todavía durante el franquismo, es *Los orígenes del totalitarismo*. Bueno, tampoco parece muy aventurado suponer que ese libro se publicó en España durante el franquismo porque quienes tenían que autorizar la publicación entendieron que esa obra debía estar muy en la línea del Popper de *La miseria del historicismo*, libro en cuyo pórtico aparece aquella célebre dedicatoria: «Para todas aquellas personas que han dado su vida luchando contra los fanatismos de derechas, de izquierdas, del nazismo, del fascismo...».

*L.I.: Creo que la tensión entre lo diacrónico y lo sincrónico es muy importante en términos prácticos. Se reitera constantemente el tópico desgastado de que quien no conoce su historia está condenado a repetirla y, sin embargo, no reconocemos las categorías a través de las cuales estudiamos el pasado, sobre todo el pasado reciente de nuestro país. Muchos estudiantes de secundaria no llegan a los periodos finales de la historia de España y los contenidos se han vuelto más de «repetir y tirar» que de ser susceptibles de un análisis racional. Tampoco abundan referentes, como en su*

*momento fue Ortega y Gasset, que ayuden a la toma de conciencia crítica partiendo de la consciencia de los hechos históricos.*

M.C.: Permíteme que empiece por el final de tu pregunta. El asunto para mí radica en un problema de diseño objetivo, no subjetivo. En España —así como en la mayor parte de nuestras sociedades actuales— no es que no haya nadie que ocupe el lugar de Ortega, es que el lugar de Ortega desapareció. O sea que solo genera confusión ese lenguaje que sugiere que hay un presunto sillón imaginario vacante a la espera de que aparezca el candidato idóneo. Ortega es una figura que en un momento determinado, en los años treinta, publica un célebre artículo periodístico («El aldabonazo») criticando la República, en el que escribe el tan citado «no es esto, no es esto», o, con otras palabras, es alguien que se atreve a dirigirse a la ciudadanía diciéndole: «Señores, la República ha sido un error, un monumental error». Pero hoy no existe el intelectual que se atreva a decir en público: «Señores, la Monarquía es un error» o cosas de semejante tenor. Pero no me malinterpretes, no porque se tenga miedo de decirlo, sino porque se tiene miedo a hacer el ridículo (que puede ser un miedo más paralizante), porque ya nadie aceptaría ese lenguaje (como poco, paternalista) y esa actitud pontifical de quien hablara como si conociera los designios de la historia o, más aún, del que se creyera capaz de señalar qué camino debería seguir esta.

*L.I.: Por supuesto que esa figura del intelectual paternalista y referencial se ha quedado obsoleta, pero no ha sido sustituida por otra alternativa más acorde con el tiempo histórico en el que vivimos.*

M.C.: Más allá de constatar este cambio, supongo que lo que de veras importa es preguntarse ¿a qué se debe? Sin duda que sobre este resultado han incidido múltiples factores, pero yo no dudo en señalar como uno de los más importantes el hecho de que hoy en día los instrumentos por medio de los cuales se lleva a cabo aquello que los filósofos frankfurtianos gustaban de llamar la «configuración de las conciencias» han cambiado sustancialmente. Sin duda, la irrupción en el siglo XX de los medios de comunicación de masas y, más recientemente, de las redes sociales ha transformado en este sentido la figura del intelectual y su eficacia. Esto significa, entre otras cosas, que se ha perdido ese lugar hegemónico, ese lugar sacerdotal al que me refería hace un momento, y se ha redistribuido de una nueva manera y con unos nuevos protagonistas. Por así decirlo, hay en este momento una mayor horizontalidad que antaño en las élites.

*L.I.: ¿Se refiere a quienes condicionan ese ente tan difuso llamado «opinión pública»?*

M.C.: Ahora son diversas las figuras que inciden en la opinión pública. Determinados periodistas, algunos intelectuales que ya no tienen por qué ser filósofos (como historiadores, sociólogos, antropólogos...): es mucha la gente que interviene. Pero quizá

valdría reparar, además, en la manera en que interviene. Lo hace, como te decía ahora mismo, a través de esas nuevas plataformas, que son los medios de comunicación de masas o, más recientemente, las redes sociales. Más allá de anécdotas (como la de esos periodistas tan influyentes que son fundamentales a la hora de que un candidato a la presidencia suba votos o baje votos, etc.), estamos ante una reconfiguración de los espacios, de los escenarios de intervención del intelectual y, claro, uno de los resultados es que algunos de los espacios y escenarios que antaño resultaban importantes o determinantes han perdido relevancia social. La universidad, por ejemplo, se ha democratizado más —se ha masificado más en realidad— y ya no es un lugar tan privilegiado en el proceso de configuración de las conciencias. Un profesor universitario puede ser sumamente prestigioso en su disciplina y, sin embargo, no ser tomado en cuenta fuera del ámbito académico. Creo que aquí habría que hacer también un análisis muy pegado al terreno acerca de qué cambios concretos se han ido produciendo, porque en gran parte de dicho análisis obtendríamos luz que nos iluminara sobre lo que planteaba antes, a saber, el fenómeno de que, habiendo filósofos e intentando dichos filósofos proyectar su palabra en la plaza pública, sus voces apenas se dejan oír.

*L.I.: Esa plaza pública de la que Aristóteles decía que si no quieres estar en ella, si no quieres estar en política y prefieres quedarte en tu vida privada, luego no puedes quejarte si los bandidos te gobiernan. Y en ella, ciertamente, apenas se dejan oír las voces de los filósofos que intentan proyectar su palabra. Muy sorprendente cuando en el ágora seguimos buscando un sentido a la existencia, una «voluntad de sentido», en la línea de Viktor E. Frankl, para evitar una existencia desnuda. Evidentemente, él había pasado por un campo de concentración, pero la búsqueda de coherencia, de sentido, de compromiso con el entorno sigue existiendo, aunque repitamos que a la gente solo le interesa vivir, en su significado más fisiológico. ¿Precisamos unos espacios diferentes para estimular una nueva forma de pensamiento que canalice esa búsqueda de sentido?*

M.C.: Respecto a esta cuestión de lo que hemos llamado los nuevos espacios, no quisiera que pensaras que tengo una actitud muy tajante. Creo que, efectivamente, existe una generalizada demanda de sentido (o «voluntad de sentido», o como quieras denominarla) y que esa demanda de sentido a veces es la que proporciona la oportunidad para que determinados productos teóricos válidos e interesantes puedan emerger. Es verdad que, a veces, las demandas de sentido son satisfechas por medios espurios, por supuesto, pero no necesariamente tiene que ser así. En muchas ocasiones ese sentido se vehicula, se expresa, a través de productos genuinamente valiosos.

Con otras palabras, los análisis extremadamente críticos de los efectos de la masificación —en el sentido más pervertido de la palabra— sobre las conciencias obviamente son verdad, pero no estoy seguro que sean toda la verdad. Este debate puede adoptar una forma académica, y entonces tendríamos que referirnos, además de a los filósofos de la Escuela de Frankfurt, a todos aquellos sociólogos que ya en el primer

tercio del siglo XX, a partir del desarrollo de las grandes ciudades potenciado por la revolución industrial, pensaron sobre la sociedad-masa, sobre el concepto de masa y de masas, etc. En una forma ya algo menos académica y algo más pegada al terreno, también podríamos recordar el diseño (en gran parte todavía válido) que en su momento hizo Umberto Eco en su ya clásico libro *Apocalípticos e integrados*. Pero es curioso e interesante constatar cómo, aunque no revista ninguna de estas (u otras) formas, más elaboradas, este debate ya se ha extendido por toda la sociedad, y creo que no deberíamos dejar pasar la oportunidad de participar en él, y menos en nombre de argumentos expresa o implícitamente elitistas.

*L.I.: En efecto, Umberto Eco nos alerta de la importancia de ser críticos ante los medios de comunicación de masas que nos ofrecen un entretenimiento perverso que, a la vez que nos integra haciéndonos partícipes de lo que acontece, nos destruye uniformándonos en la conformidad.*

M.C.: Quienes tienen a las ideas, al pensamiento, al discurso, como elementos de trabajo vienen obligados a entrar en esta discusión, no solo porque es una discusión en cierto sentido de origen filosófico, sino sobre todo porque aquello que se halla en juego —en definitiva, los mecanismos a través de los cuales se configura el imaginario colectivo, es decir, el repertorio de nociones y valores que los individuos van a utilizar para desenvolverse a diario en su realidad— es aquello que más debería importarles. Esto, en un segundo momento, tendrá que adoptar una forma sin duda más sencilla, más claramente identificable, pero es tarea nuestra no perder de vista lo que verdaderamente se halla en juego tras determinadas formulaciones. Y voy a intentar ser muy, muy concreto (incluso a riesgo de parecer anecdótico o, peor aún, trivial).

Tomemos como punto de partida esa afirmación, tan reiterada, a propósito de los productos de escasa calidad que ofrecen los grandes medios de comunicación de masas. A menudo se escuchan frases como «a la gente lo que de veras le gusta —lo que demanda— es basura, tanto en el cine como en la televisión como en cualquier otro medio, y no hay otro remedio que satisfacer esa demanda». Cuando escucho tales afirmaciones me viene a la cabeza aquello que decía Manuel Sacristán. Él se quejaba de que se caracterizara a nuestra sociedad como *sociedad de consumo*, porque la etiqueta daba a entender, o sugería, que el momento del consumo era el determinante, cuando, en realidad, lo es el de la producción. Por eso proponía hablar de *sociedad de producción* para dejar claro que en ella el consumo es un efecto derivado al que los individuos (los consumidores) se pliegan dócilmente. Y esto se puede aplicar sin esfuerzo ni violencia teórica alguna a lo que estamos hablando.

*L.I.: Pero es que el consumidor parece ser el demandante de esa basura, que reclama ese tipo de programas, como lo muestran los índices de audiencia.*

M.C.: Cuando se dice «la gente quiere basura», quienes así hablan están transfiriendo la

responsabilidad de la existencia de tales productos al público, cuando en realidad la responsabilidad de que se ofrezca basura es de quienes la producen y la imponen. Ellos actúan en la forma en que lo hacen porque en este tipo de productos la relación entre costos de producción, muy bajos, y la audiencia obtenida, con frecuencia masiva, les resulta extremadamente favorable. Un programa-basura en Chile, España, Argentina y Francia cuesta cuatro veces menos en comparación a lo que cuesta, por ejemplo, la producción de una película, que resulta mucho más cara y, por añadidura, no garantiza la recuperación de la inversión. No hace falta entrar en mayores detalles porque podrían distraernos del hilo de la argumentación. Las productoras aplastan cualesquiera otros productos, sin que el vector fundamental sean las preferencias de los hipotéticos espectadores (o consumidores del producto). Es más, disponemos de múltiples indicadores de que cuando a ese mismo público se le ofrecen producciones de calidad responde bien. Ya sé que puede parecer una formulación entre paradójica y extravagante, pero el caso es que los cines se pueden llenar con películas basura o se pueden llenar con productos espléndidos. En este momento, en cualquier librería del centro de Barcelona, donde haya un *ranking* de los libros más vendidos, es altamente probable que entre ellos haya productos culturales inobjtables.

*L.I.: Como usted ha dicho, la docilidad del consumidor es evidente y eso puede ser una muestra más evidente aún de que ese entretenimiento nos conduce a la uniformidad.*

M.C.: A donde pretendo ir a parar con todo esto es a que, una vez identificada con la mayor claridad posible la lógica de funcionamiento del proceso, el siguiente paso obligado es la caracterización veraz de los actores que en él participan. No solo como creadores (me refiero a los intelectuales, a los que, por cierto, en las grandes productoras de televisión, de publicidad y similares, ubican en el departamento de «producción de contenidos», ojo) sino también como destinatarios. Si este segundo momento lo analizas con cuidado, comprobarás que esa demanda de sentido en general que se expresa en la demanda de productos culturales de calidad es absolutamente lógica, razonable y, si me apuras, previsible. Cuando antes introduje de pasada la cuestión de la masificación de las universidades públicas en nuestros países, en el fondo intentaba preparar el terreno para poder introducir ahora esta otra idea. Y es que lo que ha creado la masificación de la universidad ha sido un importante mercado de consumidores de cultura. ¿Era concebible hace treinta años que pudieran ser *best sellers* las novelas de Javier Cercas, Mario Vargas Llosa, Paul Auster o Javier Marías? Es más, ese tipo de literatura constituía precisamente la literatura que consumían las élites, mientras que los sectores populares leían, en el mejor de los casos, folletines amorosos, novelitas del Oeste y demás productos de venta en kioscos.

Fíjate que si aplicáramos todas estas consideraciones a la literatura filosófica, se nos abriría un campo de reflexión ciertamente interesante, con unas líneas de pensamiento sin duda sugestivas (por ejemplo, ¿debe la filosofía aspirar a ser *popular*?, ¿qué contenido

puede tener una supuesta *filosofía de masas*?, ¿debe aspirar el filósofo a semejante espectro en virtud de su condición de filósofo o, si lo pretende, es por una determinada determinación de su filosofía, por ejemplo, porque tenga determinadas aspiraciones a transformar radicalmente su realidad?, etc.).

*L.I.: Eudald Carbonell, doctor en Historia y codirector de las excavaciones de Atapuerca, además de prehistoriador, arqueólogo, antropólogo, geólogo y paleontólogo (lo añadido todo para que no quede ninguna duda sobre su relación con la historia), ha afirmado que «sin pasado es muy difícil que exista un presente y un futuro mejor». ¿Es el fin de la historia el comienzo del fin de nuestro futuro?*

M.C.: No pretendo reeditar, con unas pocas actualizaciones cosméticas, la conocida y sobradamente debatida tesis de Fukuyama acerca del final de la historia. El subtítulo de mi libro *Adiós, historia, adiós* creo que es suficientemente elocuente: «El abandono del pasado en el mundo actual». No sostengo, pues, quede claro, que la historia haya terminado, sino que nosotros la hemos abandonado. El título no podía tener otro sentido porque si por historia entendemos esa temporalidad intersubjetiva en la que todos estamos inmersos, es obvio que seguimos permaneciendo en ella, entre otras cosas porque no es posible salir de ahí. Venimos de donde venimos, y ese lugar de procedencia (el pasado) nos constituye. De la misma manera que también constituye nuestra propia condición el proyectarnos permanentemente hacia lo que aún no es.

*L.I.: Pero ese pasado que nos constituye parece que no nos ayuda a evitar caer en los mismos errores. Más bien al contrario: por muy bien que conozcamos nuestro pasado, parece que estamos condenados a repetirlo e incluso no hacemos mucho por liberarnos de esa condena. O la especie humana es incapaz de rectificar o necesita olvidar con el fin de reconstruirse, aunque el resultado sea volver a caer en los mismos errores.*

M.C.: Ambas cosas al mismo tiempo. Por un lado, sabemos de la necesidad que tenemos todos —como individuos y como grupos— de olvidar. El olvido es una forma de drenar el pasado. No puede mantenerse presente el pasado por entero y en todo momento. Esa es la fantasía, que acaba tornándose en pesadilla, del célebre cuento de Borges «Funes el memorioso». También Nietzsche tiene luminosas páginas escritas a este respecto. Pero, por otro lado, precisamente buena parte de nuestro progreso como especie tiene que ver con el hecho de que no tenemos memoria de pez y somos capaces no solo de recordar el pasado, sino de interpretarlo de forma que nos resulte de utilidad. Y es esto último precisamente lo que en los últimos tiempos parece haber sido puesto en cuestión. Alguna vez he escrito que recordamos mal, esto es, tendemos a hacer un uso autocomplaciente, cuando no reconfortante, del pasado. Pero conviene distinguir, y con la mayor claridad posible, el reconocimiento del conocimiento. En este último, por principio, ha de haber al final la aparición de algo nuevo, de algo que

ignorábamos. Si acudimos a la memoria con el desenlace sabido la estamos desactivando y lo mejor que nos puede ocurrir en nuestros viajes al pasado es que nos encontremos con algo que nos sobresalte (no que nos consuele, o que nos cargue de razón). En todo caso, aprender a convivir es aprender a olvidar.

*L.I.: Pero también somos capaces de olvidar el pasado, incluso deseamos olvidarlo para que no pueda lastrar nuestra carrera hacia la nada.*

M.C.: En cierto sentido, el olvido constituye una metáfora de la nada, en tanto que, por su parte, la memoria la constituiría de la permanencia del ser. O, si se prefiere, también se podría formular de esta forma: el olvido vendría a significar la nada de la experiencia, en tanto que la memoria representaría su permanencia, su ser. En la historia en su conjunto encontramos la cambiante filigrana de ser y de nada, de memoria y de olvido, de que estamos hechos. Pero el caso es que parecemos condenados a vivir con la muerte. No solo en el sentido de que hemos de convivir con las muertes que incesantemente se producen a nuestro alrededor, y que en ocasiones nos hieren profundamente, sino también en el de que la vida es también un incesante sobreponerse a su permanente amenaza. Bien podríamos, desde esta perspectiva, denominar historia a esta batalla contra una muerte que a nadie excluye (con incuestionable sorna, Odo Marquard ha afirmado que la tasa de mortalidad de la especie humana es del cien por cien), a este empeño en que lo realizado, adquirido o conocido por quienes nos precedieron no se pierda del todo. De la misma manera que, a menudo, la memoria de quienes añoran a la persona desaparecida no deja de ser un amoroso empeño para que el rastro que dejó su paso entre los vivos no se borre por completo con su marcha. Constituye, en cierto modo, el contenido de esa muerte propia cuya experiencia le es hurtada al protagonista.

*L.I.: Por otra parte, también es posible manipular el pasado, porque si se lo manosea intencionadamente se puede justificar el presente como uno quiera o necesite.*

M.C.: Una primera cosa conviene dejar señalada desde el principio, y es que buena parte de lo que viene ocurriendo, por ejemplo, en Cataluña en los últimos años, tiene muy poco de original y se parece no solo a cosas que ocurren en Europa y en el mundo en general de un tiempo a esta parte, sino incluso a cosas que llevan ocurriendo desde hace mucho. Obviamente, me refiero a la voluntad de utilizar el pasado en provecho propio por parte del poder (que es el que está en condiciones de imponer un relato al respecto). En este sentido, la cita de Orwell resulta poco menos que obligada para describir el comportamiento de algunos: «Quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro».

*L.I.: Desde la ficción se ha tratado este apasionante tema ya sea mediante lenguaje poético El olvido está lleno de memoria, de Mario Benedetti, o en expresión narrativa*

*borgiana, El olvido que seremos, de Héctor Abad Faciolince, ambos magníficos antídotos contra las constantes incitaciones a la amnesia. Pero aquí aparece la cuestión de la objetividad del relato histórico y sus aristas plagadas de interpretaciones, muchas veces interesadas.*

M.C.: No se puede reclamar a la historia garantías absolutas de objetividad. La fantasía de que el historiador puede constituirse en una especie de notario de los acontecimientos del pasado ya se demostró imposible en el siglo XIX. El elemento de sentido que debe tener toda narración histórica excluye el empleo de procedimientos como los de las ciencias naturales.

Pero una cosa es que debamos asumir ese riesgo y otra que no tengamos mecanismos de control para prevenirnos ante cualquier delirio historiográfico, o que no haya manera de dirimir cuál, de entre dos interpretaciones del pasado, es la más adecuada. A lo que no podemos renunciar es al horizonte de la verdad, por decirlo con una expresión de resonancias popperianas. Y disponemos de instrumentos para apuntar correctamente en esa dirección. El margen de interpretación de cualquier acontecimiento es grande, pero, finalmente, una determinada batalla tuvo lugar o no, la guerra la perdieron unos y no otros, un personaje político estranguló las libertades de sus ciudadanos, convirtiéndolos en súbditos, o no lo hizo, etc. En definitiva: afortunadamente, disponemos de herramientas para defendernos de la mentira. Aunque los procedimientos no sean en apariencia tan contundentes e inequívocos como los que manejan los científicos naturales.

*L.I.: ¿Y la memoria individual? ¿Se construye también a partir de determinados intereses, como sucede con la memoria colectiva?*

M.C.: La memoria individual también es una construcción, solo que guiada por otros intereses (en este caso, los del propio individuo). Siempre me ha parecido a este respecto muy acertada la expresión «hacer memoria», porque designa muy claramente esa dimensión productiva, de práctica. Hacer memoria es lo contrario de esa imagen pasiva del espectador que ve pasar delante suyo «la película de los acontecimientos» pretéritos. Por eso conviene diferenciar memoria y recuerdo. Hacemos memoria con unos materiales particulares, que son nuestros recuerdos. Los recuerdos son los ladrillos y el edificio la memoria, si me permites la abrupta simplificación. En ese sentido, quizá cabría aventurar una definición de urgencia y definirla como la forma que damos a nuestro pasado.

*L.I.: Como en las ciencias naturales, la historia además de relatos dispone de «reliquias» que pueden contribuir a mejorar su calidad de disciplina objetiva. Ahí están los museos que las contienen, en indudable tendencia expansiva. ¿Existe alguna razón que explique esta fiebre museística?*

M.C.: Más de una, y de naturaleza muy distinta. Por supuesto que por parte de los políticos pudo haber mucho de ansias de pasar a la posteridad, de clientelismo, etc. Pero creo que también es interesante señalar que la museificación es una tendencia muy característica de esta tardomodernidad en la que vivimos. Tendencia algo paradójica, por cierto, ya que llama la atención que en tiempos de transformaciones vertiginosas proliferen esos espacios de aparente tiempo suspendido que son los museos. Pero tal vez la paradoja no sea tal, y precisamente la función de tales espacios sea la de oponer diques de memoria a la marea del olvido, que los individuos tienden a vivir como una marea angustiosamente amenazadora.

*L.I.: A veces esos diques se deforman y la diferencia entre un museo y un parque temático se reduce hasta hacerlos indistinguibles, lo que resulta bastante obsceno en lugares como Auschwitz. ¿No hay un proceso de banalización que transforma la solemnidad histórica en atracción turística?*

M.C.: Sí, y más allá del peligro de la banalización, que obviamente existe, yo creo que, sobre todo, el problema es el espejismo de veracidad que transmite ese tipo de situaciones, usos de realidades como la de un campo de concentración y exterminio. Eso es más importante que la mera banalización, como muestra la anécdota de Enric Marco, que sirvió a Javier Cercas de base para su libro *El impostor*. Tal vez convenga recordar el episodio. En España hace unos años se destapó el caso de una persona que había llegado a ser presidente del Amical de Mauthausen y que se suponía que era un superviviente de Auschwitz, Enric Marco. Había conseguido convencer a todos los integrantes del Amical de Mauthausen, a estudiosos e historiadores de que había pasado por ese infierno. Se dedicaba a impartir conferencias en institutos, colegios, ateneos y centros culturales diversos. Llegó a acudir al Congreso de los Diputados en Madrid y en una sesión de una comisión relató su experiencia en Auschwitz. Contó cuando llegó al campo en un tren, en un vagón hacinado, cuando los prisioneros bajaban, cómo los soldados alemanes los empujaban a culatazos, mientras unos focos los deslumbraban en medio de la noche. Hizo referencia al detalle de los soldados alemanes con sus perros. Estaba todo el mundo emocionado. Y, sin embargo, era un impostor. No había estado ahí, todo lo que contaba lo había leído o lo había visto en películas. Él intentó justificarse diciendo que era una causa justa; eso hacía, en su opinión, que fuera menos malo que mintiera.

En conclusión, ante la presencia del pasado lo que tenemos que plantear es qué pasa con esa presencia del pasado, qué función cumple. Y en el caso de Auschwitz representa la barbarie tutelar que acompaña al hombre contemporáneo. El episodio que, en su horror, mejor simboliza y resume el lado oscuro de los pueblos y, en el límite, de la propia alma humana.

*L.I.: ¿Son los museos los lugares más adecuados para la monarquía o aún tiene sentido una institución con evidentes rasgos poco democráticos?*

M.C.: Si analizamos la monarquía históricamente, lo que creo que se nos aparece con toda claridad es que bajo su forma tradicional, esto es, la del soberano absoluto, no tiene ningún sentido en la actualidad. Lo que ocurre es que las monarquías europeas de hoy constituyen una peculiar mixtura en la que el monarca carece de todo poder ejecutivo, y viene obligado, no ya solo a coexistir, sino a subordinarse a unos poderes democráticos. A partir de ahí, podríamos deslizarnos hacia consideraciones más o menos generalistas acerca de la función que pueden cumplir las monarquías hoy en día o derivar hacia una reflexión más particular respecto al papel que ha cumplido en España. Un papel que se pretendía moderador y estabilizador.

Yo creo que la reflexión que resulta más urgente es esta última. O, con otras palabras, ante qué problemas nos enfrentamos hoy como país y en qué medida la forma monárquica puede resultar de utilidad o, por el contrario, un estorbo. Hace treinta años, el Rey desempeñaba un papel crucial en cuanto Jefe de las Fuerzas Armadas. Era, en ese sentido, un garante de que estas no se excederían en las funciones que tenían constitucionalmente establecidas. Ahora parece evidente que el principal desafío con el que el Rey tiene que medirse sea con el reto de una nación que parece no tener claro ni su propia realidad en cuanto tal, esto es, con unos ciudadanos que ni parecen tener claro si quieren vivir juntos o no. (No creo que haga falta que subraye que no se trata de un desafío abstracto o hipotético: su intervención televisiva del 3 de octubre de 2017, tras el pretendido referéndum catalán, resultó determinante para la posterior evolución de los acontecimientos).

*L.I.: Precisamente vivir juntos fue, igualmente, el sueño de la Ilustración, que, como sabemos, tuvo alguna pesadilla muy dañina en forma de patología política. ¿Podemos seguir soñando o sigue en vigor la afirmación de Adorno de que escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie?*

M.C.: También Sartre señalaba que, frente al sufrimiento de un niño, ninguna obra de filosofía tenía el menor valor. Pero eso, por cierto, no le impedía escribir sesudos y extensos volúmenes sobre Baudelaire, por ejemplo. Creo que fueron precisamente Adorno y Horkheimer quienes mejor señalaron en qué medida el modelo de razón de dominio consagrado por la Ilustración está en el origen de muchas de las patologías sociales posteriores. Aunque habría que añadir, para ser justos, que también en ella se encuentran los antídotos frente a tales patologías, como se hace evidente cuando uno constata el auge de los fundamentalismos y fanatismos de todo orden a los que solo un adecuado uso de la razón (no de una razón unilateral, por supuesto) puede hacer frente. En todo caso, si es cierto que el sueño de la razón produce monstruos, es en la vigilia de la razón cuando se los puede combatir eficazmente.

*L.I.: ¿Entonces aún podemos seguir pensando desde el optimismo de la idea de progreso y cambio frente al devenir inevitable de la propia naturaleza?*

M.C.: La idea de progreso no deja de ser una determinación particular de la idea de historia, una forma de caracterizar su signo. Por su parte, la historia en cuanto tal se hace visible y, por tanto, empieza a ser pensable en el momento en que las transformaciones en la vida de los individuos y de los grupos, consecuencia de sus propias acciones, no solo empiezan a ser constantes sino que parecen circular en una determinada dirección de avance, mejora o, como poco, acumulación, es decir, cuando sus existencias abandonan el carácter circular, cíclico, reiterativo, que las alineaba en el mismo plano que la naturaleza. La emergencia de esta historia ya propiamente humana —distinta a la historia natural, imperceptible casi por definición para las personas— puede considerarse como una variante, desplazada, del conocido giro copernicano, que situaba al hombre en el lugar explicativo que antes ocupaba la naturaleza.

*L.I.: Sin embargo, el auge de los fundamentalismos y el protagonismo tan evidente de las religiones parece revelar que aquella idea de progreso sostenida en la razón y en el laicismo avanza muy lentamente, por no decir que retrocede.*

M.C.: Revela que la Historia no se deja dibujar con un solo trazo. La Historia incluye en su interior mil historias, de muy diverso signo, y alguna de ellas puede tener un signo retardatario, paradójico o de cualquier otro tipo. En todo caso, la emergencia de los fundamentalismos revela que el imperio de la razón o una visión laica de la sociedad no son cosas que se alcancen de una vez, y de manera irreversible (no puede ser representado bajo la figura de la tierra conquistada, por así decirlo), sino que más bien constituyen un horizonte hacia el que se tiende, bien dificultosamente, por cierto.

*L.I.: Siempre repetimos que debemos prepararnos para afrontar los desafíos del futuro, pero nunca nos enseñan a afrontar los desafíos del pasado. ¿Usted cree que el pasado nos desafía?*

M.C.: El pasado nos puede desafiar de diversas maneras. Hay una manera —que es la que canónicamente nos ha enseñado Benjamin— consistente en mostrar que la historia no es solamente la desembocadura del pasado, en el sentido de que termina ocurriendo aquello que tenía que ocurrir. Hoy sabemos que ese punto de vista termina siendo el punto de vista de los vencedores, de los que consiguieron que ocurriera lo que ellos querían. Pero Benjamin también nos recordó que hay otra historia atendible, la historia de los relatos incumplidos, la de las promesas fallidas y los sueños que la humanidad no ha logrado alcanzar.

Esa es una primera forma de plantear la cuestión de la impugnación que nos dirige el pasado. Pero creo que hay otro elemento, que me interesa mucho —puesto que no es fácil añadir cosas a lo que ya dijo Benjamin—, casi más que el anterior. Es que el pasado nos convoque desde su fragilidad. Me explico. Es curioso cómo un tópico profundamente aceptado es el de que no nos cuesta en absoluto aceptar la idea del azar si la ubicamos en el futuro. Sin embargo, cuando algo ya ha ocurrido, con efectos retroactivos tendemos a

inyectarle necesidad, nos empeñamos en intentar saber por qué ocurrió tal cosa, hasta el extremo de que, aunque no siempre nos atrevamos a decirlo, tendemos a pensar: «No puede ser que ocurriera porque sí: alguna razón tenía que haber».

Hasta que no conseguimos someter el pasado a la necesidad no dormimos tranquilos, no nos aquietamos. Me parece que un elemento muy importante de la tarea metahistórica es devolverle al pasado no ya su dignidad, sino gran parte de su realidad. El pasado en el momento en que era presente era igual que ahora es el presente: abierto, indeterminado, frágil, etc. Y es muy importante tener eso en cuenta. La pregunta sería entonces: ¿por qué nos resistimos a eso? Porque cuanto más frágil es el pasado, en cierto modo más inseguro es el presente. La evidencia de la fragilidad del pasado resuena inmediatamente sobre el presente. Estamos aquí pero podríamos estar en cualquier otro sitio.

*L.I.: ¿Por qué esa inestabilidad histórica se nos hace tan insoportable que precisamos convertir en necesidad lo que realmente es contingencia?*

M.C.: Una idea tan simple como la idea de la contingencia con extremada frecuencia tendemos a sofocarla, a acallarla, en esferas tan obvias como las relaciones personales. Aunque ya en desuso, cabe recordar que la expresión «media naranja» era una especie de variante secularizada y frutal del destino, referida a esa persona con la que uno encaja perfectamente. ¿De dónde surge esa necesidad de inyectar necesidad sobre lo que no es necesario? Es obvio que uno puede estar con esta persona, con otra, con una tercera. Probablemente no con cualquiera, pero seguro que con un amplio número. De la misma forma que también existe un número variable de personas con las que uno no podría estar de ninguna manera. En ninguna de las dos direcciones encontramos argumentos mínimamente convincentes para aceptar una expresión tan cargada de fatalidad como «media naranja».

Otra expresión muy común en España para referirse al momento de la muerte de alguien es la de «llegó su hora», expresión que también parece rechazar la idea de que en la muerte pueda haber un elemento contingente. El lenguaje de nuevo desliza el supuesto de que debe de haber alguna necesidad. Podrían ampliarse los ejemplos, pero finalmente el resultado sería el mismo: si se empieza a pasar revista al lenguaje ordinario, al modo en que nos relacionamos con elementos azarosos (especialmente aquellos elementos azarosos que nos importan), comprobamos nuestra resistencia a aceptarlos como circunstanciales y nuestro empeño en convertirlos en necesarios.

Ese es, a mi entender, un desafío importantísimo del pasado, que repercute de manera inmediata en nuestra percepción del presente. En resumidas cuentas: parece urgente profundizar en la tarea de saber quiénes somos y dónde estamos, desde el convencimiento de que de dicha tarea no se va a desprender forzosamente seguridad y certeza sino, muy probablemente, incertidumbre y precariedad. Qué le vamos a hacer: la realidad no siempre cabe en la verdad.

*L.I.: ¿Qué es esa cosa llamada posverdad?*

M.C.: La posverdad no se teoriza apenas sino que, sobre todo, se practica, y ese es el problema. Probablemente más pronto que tarde dejaremos de hablar de esa posverdad acerca de la cual todo el mundo echa su cuarto a espadas últimamente. Y su caída en el olvido arrastrará en la misma dirección a expresiones como la de «hechos alternativos» y similares, en un proceso análogo al que han seguido tantas expresiones y etiquetas que en su momento parecían constituir el alfa y omega del debate ideológico. Pero semejante futuro de caducidad no debería mover a confusión y hacer que restáramos toda importancia a lo que en cada momento se discute. El hecho de que dentro de un tiempo determinadas polémicas se planteen en términos diferentes a los actuales no puede constituir un argumento para considerar irrelevantes a estos últimos. Entre otras razones porque las discusiones venideras los tomarán como base para los suyos, de idéntica forma que nosotros tomamos en consideración los de quienes nos precedieron, aunque hayamos terminado sustituyéndolos por otros.

Desde un cierto punto de vista parece claro que en la historia todo es cuestión de grado. Ello significa, por lo pronto, que la afirmación de que no hay nada nuevo bajo el sol, aunque pudiera ser verdad, solo sería en el mejor de los casos trivialmente verdadera. En efecto, para cualquier rasgo que podamos señalar como el más específico e inalienable de nuestro presente, siempre hay alguien dispuesto a argumentar que ya podíamos encontrarlo en algún momento, incluso remoto, del pasado ideológico.

*L.I.: ¿Significa que este nuevo concepto florece en nuestra tendencia a contemplar el pasado desde nuestros prejuicios comparativos?*

M.C.: Pongamos algunos ejemplos sobradamente conocidos: no faltan quienes, displicentes, sostienen que el mayor de los avances tecnológicos actuales no resiste la comparación en trascendencia con el descubrimiento de la rueda, que la historia de los conflictos bélicos (que es en gran medida la historia misma de la humanidad) sufrió una sustancial alteración cuando los hombres aprendieron a matar a distancia o que la invención del fusil de repetición alteró por completo la política al convertir en inviable una estrategia insurreccional en las calles, de acuerdo con el razonamiento de Marx en su texto *Las luchas de clases en Francia*.

Pero tal vez la forma adecuada de plantear las cosas no pase por intentar refutar lo anterior a base de buscar, en el otro extremo del péndulo argumentativo, una opción que se le enfrente por completo, de modo que quede diseñada una disyuntiva excluyente en medio de la cual no haya más remedio que definirse. Probablemente nos convendría más equilibrar la imagen, remotamente parmenídea, de que todo permanece siempre igual a sí mismo bajo la atenta mirada del astro rey, por otra fluvial, de inspiración difusamente heraclitiana. Diríamos entonces que, en realidad, cualquier presente debe ser entendido como la desembocadura de un pasado tan largo como desigualmente caudaloso, condición que afecta tanto a nuestras realidades como a las ideas con las que las pensamos.

*L.I.: Muy cercano a la posverdad, el término «relato» se está convirtiendo en el comodín de cualquier organización para construir o deconstruir el pasado según la conveniencia que marca el futuro, siempre en función de sus intenciones.*

M.C.: Existe una película ciertamente interesante, *El sentido de un final*, basada en una novela de Julian Barnes, que trata de esas peculiares reconstrucciones del propio pasado y de alguno de sus episodios que se suelen llevar a cabo al llegar a una determinada edad (para no entrar en detalles: cuando se acumula suficiente experiencia a las espaldas). Uno de los mecanismos psicológicos que allí aparece es el de la tendencia a reordenar todo lo ocurrido a lo largo de la vida o en uno de sus tramos desde la perspectiva del suceso más reciente. Es una tentación que parece incluso razonable, pues permite introducir un orden (a menudo ficticio) sobre el conjunto de lo vivido, aliviándonos de la desagradable sensación de que la totalidad de la propia existencia estuvo trufada de sucesos incoherentes, decisiones desgraciadas o la defensa de convencimientos poco menos que absurdos. Nada tiene de extraño que si el mecanismo funciona tan eficazmente en la esfera privada, no lo vaya a hacer también en la pública.

Como tampoco ninguna fuerza política aceptaría que la trayectoria que ha seguido no ha respondido a un diseño a largo plazo, a la búsqueda de unos objetivos últimos que siempre estuvieron claros, sino al más desatado tacticismo, al oportunista aprovechamiento de las cambiantes coyunturas. De ahí que eso que desde hace un tiempo ha dado en denominarse el relato se retuerza una y otra vez, exprimiéndose hasta que de él destilen una gotas de coherencia teleológica.

Porque de esto parece tratarse, finalmente: de intentar introducir diseño donde solo hubo contingencia. O a veces incluso peor: de disfrazar de diseño lo que apenas es otra cosa que un regate corto para continuar esquivando los problemas que se han venido escamoteando de manera perseverante en el pasado.

*L.I.: ¿Y usted relaciona el populismo con la posverdad?*

M.C.: El nexo es inequívoco: si decaen tanto el control objetivo como la crítica intersubjetiva, las propuestas que a partir de dicho momento se presenten en el espacio público solo podrán obtener su validez de ese vínculo directo entre el líder y la ciudadanía que promueven determinados populismos, tanto en el plano de la política como en el del discurso en cuanto tal. Un vínculo en el que lo que está en juego no es la verdad de lo que se dice, sino la verdad de quien lo dice, su presunta autenticidad. Los contenidos no importan porque en realidad nunca se trató de eso, sino de escenificar a través de palabras la identificación con alguien, así como la reafirmación en aquello de lo que ya se venía convencido de casa.

Son los defensores de la posverdad quienes con tanta ligereza le hacen ascos al diálogo con el argumento de que a fin de cuentas todo son relaciones de poder y prefieren, cuando de debatir en público sus ideas se trata, el schmittismo-leninismo.

En ese sentido, lo propio sería afirmar que tales populistas no gustan porque llamen a las cosas por su nombre, sino porque llaman a las cosas por el nombre que a los que escuchan les gusta. Están muy cerca, tal vez sin saberlo, de la famosa frase que un Chico Marx disfrazado de Groucho pronunciaba en *Sopa de Ganso*: «¿A quién va usted a creer, a mí o a sus propios ojos?».

*L.I.: En uno de sus libros más recientes, La flecha (sin blanco) de la historia, galardonado con el xvii Premio de Ensayo Miguel de Unamuno, mantiene que lo que se ha dado en llamar el «rumbo de la historia» ha tomado otro redundante rumbo en el que los tiempos de la flecha de la historia (pasado, presente y futuro) han perdido su sentido porque la flecha se ha quedado sin blanco...*

M.C.: Valdría la pena intentar ser un poco precisos en este punto. La idea de que la historia tenía un rumbo no es exclusivamente moderna, ni tiene por qué identificarse con la posición de quienes defienden una concepción progresista de la historia. Digamos que estos últimos son quienes han sostenido una concepción de la historia como proceso cargado de sentido que mayor éxito ha alcanzado en la modernidad. Pero hay que decir, por lo pronto, que ella misma retomaba, secularizándola, la idea de providencia, propia de la tradición judeocristiana. Por otro lado, también quienes tanto hoy como en otras épocas defendían tesis, pongamos por caso, apocalípticas, le estaban atribuyendo sentido, solo que particularmente oscuro y pesimista, al devenir histórico.

Lo que hoy parece haber entrado en crisis es la idea de que el signo que pueda seguir la historia esté por completo en manos de unos sujetos que van decidiendo en cada momento la dirección que debe ir siguiendo su vida en común. Esta idea de unos sujetos completamente soberanos, por encima o al margen de cualquier otra determinación (de orden económico, social, cultural o de cualquier otro tipo) que los pueda condicionar, influir o determinar, es la que no resulta sostenible. Lo que no significa, quede claro, que seamos marionetas del destino o de cualquier otra fuerza anónima, como las mencionadas. Althusser lo formuló de una manera que siempre me pareció tan certera como clara: «Hay sujetos en la historia, no sujetos de la historia».

*L.I.: La relación del hombre con el mundo y su lugar en la historia ha sido siempre una cuestión central. Pierre Vilar, quien también abordó el método histórico de Althusser, se refería a la «historia en construcción», una historia integradora en la que el historiador se convierte en un sujeto que se preocupa por conectar los distintos factores de una realidad de la que él mismo forma parte. Si entendemos esa realidad quizá podamos tener algún tipo de control sobre ella.*

M.C.: Tal vez uno de los rasgos más característicos del imaginario colectivo del hombre contemporáneo sea precisamente ese, el extendido convencimiento de que hemos perdido el control sobre el mundo, de que este se rige por unas leyes cuasinaturnales a las que los individuos no tenemos otra opción que acomodarnos, y valdría la pena no

deslizarse tan resignadamente hacia esa actitud. Sabíamos desde hace mucho que a escala individual las leyes sociales (la ley de la oferta y la demanda, pongamos por caso) se imponen con la misma necesidad y fuerza que la ley de la caída de los graves: una persona sola no puede enfrentarse a ellas. Pero dichas leyes, o el funcionamiento de lo económico en su conjunto, son modificables en la misma escala en la que rigen, la escala colectiva.

Y ya no pienso solo en las revoluciones. También las modificaciones de signo opuesto se pueden plantear en la escala correspondiente. La desregulación de los mercados se produjo en los años ochenta como consecuencia de unas decisiones políticas tomadas en la escala de poder más alto (en ese caso, los gobiernos de Thatcher y Reagan). El problema hoy es que probablemente hemos interiorizado de tal manera la fortaleza del capitalismo que hemos terminado por naturalizarlo y pensar que no podemos influir sobre su signo. De ahí que tendamos a pensar o bien que la flecha de la historia no tiene blanco o bien que ya no somos nosotros los arqueros.

## VI

### Futuro

*Ni el pasado ha muerto, ni está  
el ayer ni el mañana escrito.*

ANTONIO MACHADO

*L.I.: «Te convido a creerme, cuando digo futuro», dice la letra de una canción de Silvio Rodríguez. ¿Por qué tendríamos que creerle en un momento en el que «el futuro ya está aquí» y los viejos conceptos de pasado, presente y futuro parecen que ya no pueden situarnos en la historia?*

M.C.: Entre otras cosas porque aunque esta época se caracteriza por la pérdida de las ilusiones y el declive de la pasión por el futuro, no habría que perder de vista que el presente solo puede ser pensado como el lugar donde lo imprevisible puede ocurrir. Yo creo que hay un conjunto muy complejo de elementos que hace que nos inscribamos en la historia, tanto de nuestra situación respecto del pasado como del futuro, de una manera distinta a como lo hacíamos en épocas anteriores. Respecto del futuro, creo que hay una idea muy importante: el concepto de futuro que hoy manejamos, si es que manejamos alguno, tiene muy poco que ver con el concepto de futuro clásico. No me refiero al tiempo venidero, porque siempre lo habrá (en tanto no se produzca una catástrofe apocalíptica), sino al futuro entendido como eso que la gente mayor denominaba «el día de mañana», a cuando han de pasar cosas, a ese imaginario en el que ubicábamos el porvenir, las esperanzas, los anhelos o los sueños. Ese concepto ha desaparecido por un sinfín de cosas, por un conjunto de ellas. Un elemento muy importante ha sido el ocaso de las utopías. Fredric Jameson, refiriéndose al cine, decía que hoy en día al hombre contemporáneo le resulta más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo.

Y respecto al pasado, sucede algo que hace que el pasado esté cada vez más desactivado. Digamos que el hombre contemporáneo se considera, a todos los efectos, nuevo. En los medios de comunicación se nos machaca constantemente con afirmaciones

del tipo: hoy se inicia un nuevo tiempo, una nueva era, de manera inmisericorde. Siempre estamos iniciando algo. Eso nos convierte en adanistas sistemáticos. Somos seres inaugurales. El mundo nos invita a inaugurarlos cada día. Eso, ¿qué implica?: que lo que había antes, ahora ha quedado aniquilado. Ya somos otros y no tenemos nada que ver con eso. Y se nos insta constantemente y de forma muy eficaz. Cuánta gente mayor asume ese mensaje. Los jóvenes saben mucho más y mejor, dicen. Si nos fijamos, mucha gente habla de su inscripción en la historia como una derrota en el tiempo («yo pertenezco a otra generación», y similares).

*L.I.: «Dios ha muerto, Marx ha muerto y yo ya no me encuentro muy bien», rezaba una de esas pintadas míticas de Mayo del 68 en París. Hay una sensación de que la relación entre el pasado y el futuro está definitivamente rota porque ya no se percibe ese vínculo tan obvio y trascendental.*

M.C.: Cuando Nietzsche declaró la muerte de Dios, no pretendía afirmar el absurdo lógico de que Dios, un ser espiritual, pudiera haber muerto físicamente. Con dicha declaración lo que daba por muerta era la necesidad de esa idea. Este es el paralelismo con la desaparición del futuro: no está en cuestión que nos quede tiempo por delante, sino que este pueda seguir siendo entendido recurriendo a la idea de futuro.

En efecto, a muchos se les ha convencido de que aquello que ellos saben, aquello que ellos podrían transmitir, carece completamente de valor, que ya no es funcional. A quién le importa que alguien tenga buena letra. Se ha devaluado completamente la validez del conocimiento anterior. Eso que era antes una mera coquetería, cuando se decía «yo soy de otra época», hoy se ha convertido en una frustración colectiva. Entonces, tras haber roto los vínculos con el pasado y roto los vínculos con el futuro, vivimos una época de extremado *presentismo*, que vive en el presente entendido de una forma muy estrecha, es un presente casi instantáneo.

*L.I.: Usted considera que últimamente se habla del futuro en términos más emocionales que racionales, como un destino inevitable en el que ya no caben los grandes cambios porque, como en la obra de Balzac Las ilusiones perdidas, los héroes modernos están condenados al olvido.*

M.C.: Si ponemos al futuro como ese lugar imaginario en el que ubicamos las ilusiones y los sueños, tal y como te decía hace un momento, está claro que esa idea ha desaparecido. ¿Por qué? En gran medida, por el ocaso y el fracaso de los grandes modelos que en el siglo XX alimentaron la esperanza de una transformación. Aunque ya en los años treinta la idea del fracaso de la revolución estaba presente en la cultura europea, la caída del Muro de Berlín y la espectacularidad del derrumbe de los aparatos estatales que se consideraban parte del proyecto emancipatorio de la tradición marxista (los países del llamado «socialismo real») provocaron la percepción de que las cosas, en lo que atañe a la estructura de la sociedad, no van a cambiar. El hundimiento de los

países del socialismo real significó que el modelo capitalista —y no sé por qué ahora no nos atrevemos a llamarlo así— se ha quedado solo, y no es tutelado ni amenazado por nada. Más allá de todos sus errores, aquel socialismo real mostraba la fragilidad del modelo existente, acreditando su contingencia: el capitalismo no era una fatalidad ni un destino, sino solo un modo de producción posible. Por eso, una de las dimensiones de la derrota transcurre en el plano de las ideas: hoy todos hemos interiorizado el convencimiento de que las cosas solo pueden ser de esta manera, que este orden del mundo es ineludible.

*L.I.: Y que está lleno de incertidumbre, una idea muy presente en las diferentes ramas del saber, ya sea la economía o la física.*

M.C.: La idea de incertidumbre, en efecto, posee algo de arma de doble filo. Porque, de un lado, resulta incontestable que en determinados momentos de la vida de los individuos y de los grupos humanos la aceptación de la incertidumbre se constituye en la oportunidad para que asuman radicalmente su propio destino, aceptando que ya no disponen del cobijo de lo seguro (por inexorable o por garantizado) y, por lo tanto, no les queda más remedio que ponerse en juego, que decidir, que hacerse cargo de su propia existencia sin posibilidad de endosarle a nada ni a nadie exterior a sí mismos esa inalienable responsabilidad. Sin embargo, la incertidumbre también puede funcionar como la excusa perfecta que legitima la cobardía de no intervenir. Tal cosa sucede cuando se apela a ella como argumento para posponer cualquier actuación o intervención en el seno de lo real, como si la mencionada falta de seguridad constituyera una situación provisional o transitoria, susceptible de ser superada recurriendo a los remedios oportunos. (No otra, a fin de cuentas, era la música de fondo que parecía sonar tras las declaraciones de muchos críticos del 15-M —con Bauman a la cabeza— que, tras empezar reconociendo retóricamente lo mal que está todo, pasaban a destacar el déficit de discurso de los indignados y su falta de objetivos políticos definidos, para terminar proponiendo que se sustituyeran tan ciegas protestas por más estudio y análisis de las nuevas realidades desencadenantes de la indignación).

*L.I.: ¿Cree que existen grietas que anuncian el resquebrajamiento de la idea de progreso como algo colectivo y, por tanto, como algo no necesariamente positivo?*

M.C.: Podría estar dándose el caso, aparentemente paradójico, de que quienes, por razones culturales, ni pensaban en términos de progreso (o incluso ni tenían palabra para nombrarlo) se estén beneficiando de evidentes mejoras en su calidad de vida, mientras que quienes creían contar con él hoy se sientan decepcionados. Con otras palabras, la pregunta «¿progreso, para quién?» es de todo punto pertinente.

Sin duda que la crisis de la idea de progreso está relacionada con las expectativas que nuestras sociedades alimentaron durante mucho tiempo y que, en la medida en que parecían irse cumpliendo, contribuían a reforzar y generalizar el convencimiento de que,

en efecto, las cosas tendían inexorablemente a mejor. Es cierto que la realidad no certificaba de manera inequívoca tan ambiciosa idea (la tendencia a la mejoría no irrumpió en el mundo occidental hasta fecha históricamente reciente, de la misma forma que en otras regiones del planeta la irrupción es todavía más tardía), pero parecía dar cuenta al menos de lo más reciente. De ahí que el lenguaje de «el día de mañana» al que antes me refería para nombrar ese lugar imaginario en el que acabarían por materializarse los propios sueños tuviera una cierta verosimilitud.

Digamos, por simplificar, que lo que parece haber perdido el futuro es sobre todo su carácter inequívocamente positivo y ha ido irrumpiendo también el convencimiento de que puede ser el espacio en el que se materialicen un montón de amenazas que parecen revolotear sobre nuestras cabezas.

*L.I.: Pero eso entra en contradicción con el presente histórico, un momento en el que el nivel de desarrollo científico y técnico es el más elevado de la historia de la humanidad.*

M.C.: Creo que una cosa que ha ocurrido es que han ganado una enorme visibilidad los efectos negativos del desarrollo del complejo científico-técnico. Bastaría con pensar en el origen de alguna de esas amenazas a las que me refería hace un instante. La preocupación por el cambio climático, por la proliferación de armas de destrucción masiva, por las nuevas pandemias, por no hablar de cuestiones de otro tipo, como la invasión de nuestra intimidad o el control sobre todos los aspectos de nuestras vidas, vienen indisolublemente ligadas a la percepción que se tiene del signo de tales transformaciones. Pero no quisiera que se interpretara que estoy lanzando meras apreciaciones subjetivas, sin base alguna. Por el contrario, han sido objeto de cuantificación. Por razones de mi trabajo parlamentario, el otro día me tropezaba con datos proporcionados por la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) y por el Observatorio Español de I+D+I. Pues bien, según ellos, el porcentaje de encuestados en el periodo comprendido entre 2002 y 2016 que opinaba que los beneficios de la ciencia y la tecnología son superiores a los perjuicios fue evolucionando del 46,7 inicial al 54,4 más reciente. En el momento de mayor pesimismo respecto a la ciencia, en 2006, el porcentaje se quedaba en el 44,8 y en el de mayor optimismo, en 2014 no alcanzaba al 60 (el 59,5 para ser exactos). Lo menos que se puede decir es que el recelo respecto a la ciencia es un hecho, y no ciertamente menor.

*L.I.: Respecto a la utopía dice Eduardo Galeano que «está en el horizonte. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve, para caminar.» ¿Sirve realmente para eso? ¿Sirve para algo la utopía?*

M.C.: Las utopías informan más que de los paraísos del mañana, de las insuficiencias del hoy. Las utopías están para ayudarnos a salir de ellas. Las utopías ni se aguardan, ni aparecen: se constituyen y se persiguen. ¿Qué ocurre cuando se

alcanzan? Una utopía alcanzada ya no es una utopía y no puede seguir siendo juzgada con los mismos criterios que cuando lo era. Actualmente las utopías sirven en la medida en que gran parte de ellas, las utopías del conocimiento (cómo viviríamos si supiéramos hacer determinadas cosas), se han materializado, sobre todo, las vinculadas al desarrollo científico-técnico. Quedan por cumplir las relacionadas con nuevos órdenes sociales, políticos y económicos: esas se han puesto mucho más cuesta arriba.

*L.I.: ¿Adiós a la utopía, entonces?*

M.C.: Lo que creo es que el uso del concepto de utopía ha experimentado un gran cambio. De ser reivindicado en el contexto político sesentayochista por los sectores pretendidamente más revolucionarios para dejar atrás a los juzgados por ellos como tibios o reformistas, habría pasado a poder ser reclamado ahora por cualquiera, precisamente para compensar con una exagerada promesa de futuro una actitud en muchos casos perfectamente adaptativa en el presente. Lo utópico habría quedado convertido de esta manera en algo inocuo por completo. Hacer referencia a la utopía, en efecto, ha dejado de servir en nuestros días para identificar la adscripción ideológico-política de nuestro interlocutor. La utopía, entendida como ilusión abstracta situada en una posición de absoluta exterioridad, indiferente a sus condiciones de realización, puede ser utilizada incluso por el más reaccionario de los pensadores en la medida en que no plantea, por definición, la cuestión del presente en cuanto objeto de transformación posible.

*L.I.: Pero sin utopía la historia pierde intensidad y el futuro interesa menos porque no hay alternativa al modelo actual.*

M.C.: En efecto, llegó un momento en el que el capitalismo aparecía como un modelo insuperable, que había acabado con su gran alternativa histórica, el socialismo, quedándose solo en el escenario de la historia. Afirmar, en ese escenario, el final de la historia tenía, además de un importante componente ideológico, mucho de descriptivo. Pero ya no estamos ahí. Aunque no haya emergido un modelo alternativo, otro modo de producción y de organización política capaz de sustituir al capitalismo y a la democracia liberal, lo cierto es que estos ya han dejado de verse como realidades inmodificables y, sobre todo, insuperables. Más bien al contrario, en lo que llevamos de siglo se ha demostrado su profunda fragilidad y, sobre todo, su incapacidad para ofrecer un modelo de vida buena para amplias mayorías.

*L.I.: Es decir, la tesis de Francis Fukuyama que, siguiendo la línea marcada por Oswald Spengler en La decadencia de Occidente, considera que entramos en la última etapa de la historia en la que las batallas desaparecerán porque serán la economía y la política las que marquen el devenir de los acontecimientos.*

M.C.: En algún sentido, Fukuyama tenía razón: no en lo valorativo —él estaba

encantado con el final de la historia—, sino en lo descriptivo. Es decir, parece un hecho, venía a decirnos, que la humanidad no ha sido capaz de inventarse un modelo de sociedad, de producción de riqueza, de organización de la vida colectiva, mejor que el liberal. Pero eso no autoriza determinadas interpretaciones. El fin de la historia no significaba que no fuera a pasar nada más, sino que no disponemos de un modelo mejor al existente. Podemos mejorar este, pero no cambiarlo: las alternativas que surgen son peores, eso es lo que sostenía. Es curioso que este convencimiento, irritante para los intelectuales progresistas a finales de los noventa, hoy resulte aceptable. Ha pasado a asumirse que los cambios se dan en lo tecnológico, y son tan vertiginosos que no los entendemos. Pero damos por descontado que los elementos fundamentales, relacionados con la propiedad, la organización del trabajo y la riqueza, no cambiarán.

*L.I.: ¿El fin de la historia es el comienzo de la normalidad como categoría ya definitiva e inmutable, una «épica de la normalidad»?*

M.C.: Bien mirada, la expresión «épica de la normalidad» bordea el oxímoron. La normalidad es, por definición, poco épica, a no ser que la interpretemos o narremos de tal manera que aparezca como algo excepcional. Yo creo que esa épica a la que aludía, más allá de lo que tenga de real o de inventado, es un elemento constituyente de lo que solemos denominar generaciones. Cuando definimos una generación en términos desnudamente numéricos como «los nacidos entre una fecha y otra», el colectivo que así queda recortado es un colectivo sin la menor cualidad y, por tanto, sin la menor capacidad de atraer la identificación con él. Si, en cambio, decimos «quienes vivieron Mayo del 68», «la generación de la caída del Muro» o expresiones así, ello provoca de manera casi automática una inscripción en la historia y, en cierto modo, la invitación a formar parte de los protagonistas, aunque fueran remotos, de algún acontecimiento histórico.

Más allá del sarcasmo que contenían comentarios del tipo «ahora resulta que todo el mundo fue antifranquista», «todo el mundo estuvo en París en el 68», y los equivalentes referidos a episodios posteriores, lo cierto es que la identificación con un acontecimiento histórico u otro no implica arrogarse la condición de protagonista. Que uno haya vivido una época, un determinado momento, no tiene por qué significar mucho más que el que ha sido influido, o incluso marcado, por él. Lo que se está reconociendo entonces es el grado en que la época o el momento ha dejado huella en uno, qué giro de los acontecimientos colectivos ha hecho mayor mella en nosotros.

Visto esto con perspectiva, si la batalla de la leyenda generacional fuera hoy una batalla perdida, que no estoy seguro, se debería no tanto a un déficit de acontecimientos históricos con los que las nuevas generaciones se puedan identificar, sino más bien a un superávit. Pero si acabo de decir que no estoy seguro de que la batalla esté perdida es porque la generación, y el acontecimiento, se constituyen *ex post facto*, a toro pasado, cuando va precipitando el relato de unos determinados años. Y a este respecto, por

hablar de lo que todavía está pasando, yo albergo pocas dudas de que en no demasiado tiempo empezaremos a oír hablar de la generación del 15-M.

*L.I.: Y esa normalidad se expresa también en que, como la historia ya «va sola» el liderazgo político se ha instalado en otra normalidad: la de la mediocridad.*

M.C.: Por razones generacionales, yo vengo de una cultura política que tendía a ver con enorme desconfianza la idea de liderazgo. Nos parecía que venía a representar —simplificando enormemente el asunto, quede claro— una forma de psicologización de la política de todo punto inadmisibles. Pero, visto que no conviene confundir, como ya nos advirtiera, en la estela de Hume, el filósofo analítico G. E. Moore, el «es» con el «debe», hay que empezar constatando el hecho de que los liderazgos constituyen no solo una realidad, sino una realidad crecientemente importante. Por cierto que incluso en sectores políticos que, por razones históricas, deberían ser muy refractarios hacia dicha realidad (no me haga especificar más, que creo que se me entiende todo).

Hecha la constatación, me atrevería a dar un paso más. Tal vez habría que reconsiderar la valoración tajantemente crítica de los liderazgos e intentar aquilatar con más precisión (y menos prejuicios) la función que cumplen. De hacerlo, veríamos la lógica a la que responde su auge, que muy probablemente esté relacionado con la creciente, desmesurada complejidad de lo real. Una complejidad inmanejable que empuja a los individuos hacia una percepción de ininteligibilidad y, a continuación, hacia una sensación de inseguridad que los liderazgos cumplen la función de atenuar. Porque el líder es alguien que infunde confianza a los suyos, y hace tiempo que sabemos que la confianza es fundamental en todas las esferas de nuestra vida (incluida la esfera económica, como también escribiera Fukuyama en su momento). El líder, en el fondo, lo que hace es antropomorfizar las propuestas políticas, reducir a una figura humana manejable toda una propuesta programática que los individuos no están en condiciones de abordar y entender (entre otras cosas, porque no se pueden dedicar a ello).

*L.I.: ¿Y dónde están las alternativas de la izquierda y por la izquierda?*

M.C.: Se plantean alternativas, en Europa y América Latina. Los movimientos que en algún momento prefirieron denominarse *alterglobalización* intentaron dibujar un modelo distinto. Les resultaba relativamente fácil concitar acuerdos en el rechazo a cumbres europeas o del G8, pero tenían problemas para la gestión política. Yo creo que se está viendo que hay unas batallas importantes que, si no están perdidas definitivamente, nada parece indicar que se vayan a ganar. No me refiero solo relacionadas con el poder político: si habláramos de las relacionadas con el poder económico, el diagnóstico sería todavía peor. Y, por si hiciera falta algo más, también hay problemas ideológicos que están en la base de la posibilidad de movilizar a la gente. Aunque parezca increíble, lo que parece haber triunfado es el darwinismo social.

Se diría que, en el seno de la izquierda, las diferencias entre sus diversos sectores las marca el punto del pasado en el que se detendrían (y por cierto que esto mismo rige para esa específica variante de la izquierda que últimamente ha virado en Cataluña hacia el independentismo: en su caso el retroceso alcanzaría hasta 1714). O, lo que viene a ser lo mismo, su especificidad pasa por el lugar en el que cada uno coloca el origen de todos nuestros males. Benjaminianos, sin saberlo, se ven empujados hacia delante, como el ángel de la historia de Paul Klee, por el transcurrir de los acontecimientos, pero con el rostro vuelto hacia el pasado, incapaces de mirar de frente lo que se les avecina.

Esta actitud contiene una profunda contradicción. Los buenos tiempos siempre quedan atrás pero, por otro lado, quienes se reclaman de ellos se declaran, en el mismo gesto, inaugurales. Se empeñan en reescribir el pasado —dicen que para no repetir sus errores—. Pero el propósito en cuanto tal constituye una declaración de impotencia. Entre otras razones porque quien viaja imaginariamente al pasado en cuestión lleva a costas su presente. El ventajismo de criticar desde hoy las posiciones que los adversarios antaño mantenían para, a renglón seguido, certificar el rosario de presuntos renuncios y contradicciones en que estos últimos habrían incurrido tiene un fácil antídoto: el de preguntarse qué pensaban y qué defendían los predecesores de los mencionados hipercríticos en aquel mismo momento. Quizá, de aplicar el antídoto, nos encontraríamos con que también aquellos incurrieron en lo que sus herederos ahora tanto critican (la aceptación de la monarquía o la actitud hacia la amnistía podrían ser ejemplos ilustrativos).

*L.I.: Un diagnóstico muy poco alentador.*

M.C.: No quisiera ser demagógico ni simplista, pero quienes hoy tienen buena imagen son los ricos. Los poderosos. Son pocos, no molestan mucho... Cuando tienen problemas de salud, toman un avión y se van a los Estados Unidos. Han conseguido que se extienda la idea de que la sociedad los necesita, y más en este momento: con la deslocalización de las empresas, se ha ido extendiendo el convencimiento de que si las luchas sociales le generan muchos problemas, el rico propietario o la gran corporación se va con la empresa a Bolivia. O a Tailandia. Entonces al rico hay que tratarlo bien, porque por utilizar la formulación que ha terminado por imponerse (y en un lenguaje que hace un tiempo nos parecía irritante), «genera riqueza». Y los pobres, en cambio, son muchos, y tienen necesidades que, si no ven satisfechas, dan lugar a reclamaciones. Son molestos, disfuncionales... con mucha frecuencia no tienen encaje en la maquinaria productiva... Nada parece hablar a su favor: han quedado obsoletos, no están capacitados, son demasiado viejos... y, por añadidura, quieren tener un subsidio de paro (desempleo), están enfermos y quieren que la sanidad los cure, tienen hijos y quieren que la enseñanza sea pública. Los pobres, en definitiva, tienden a ser presentados en nuestra sociedad como un engorro. Mientras que los ricos no. Conviene resaltar la acelerada transformación de la sensibilidad colectiva a este respecto. Enunciados como los anteriores hubieran sido considerados sin ninguna duda, hace no muchos años, como

propios de un cínico, cuando no de un fascista. Vale la pena constatar la distancia que nos separa de la actualidad: esto aparece hoy en los medios de comunicación con un lenguaje, en el mejor de los casos, apenas un poquito más suavizado.

*L.I.: ¿Y alguna esperanza para el futuro, algo en lo que confiar?*

M.C.: En esto soy muy clásico: en lo que más confío es en una nueva, diferente y mejor socialización de los individuos, porque ahí se juegan elementos extremadamente importantes. Iba a decir educación, pero el término puede dar lugar a equívocos y dar a entender que si transformamos la escuela, el aparato educativo, todo entraría en vías de solución, y de eso ya hemos hablado. La verdad es que no soy optimista en el sentido de pensar que vaya a aparecer de un día para otro una legión de gente con fuerza y ganas de transformar, pero sí me atrevo a afirmar que este mundo, tal como lo estamos viviendo y sufriendo, es infinitamente menos compacto y consistente de lo que insisten en decirnos. En el fondo, es extraordinariamente frágil. Y me parece que tenemos que estar alertas para intervenir en esa fragilidad.

*L.I.: Le damos demasiada importancia al presente (y eso es un error), dice Richard Thaler, premio Nobel de Economía 2017. Quizás deberíamos replantearnos seriamente la idea de futuro.*

M.C.: Ya nos hemos referido al hecho de que las utopías, los grandes proyectos emancipatorios, los grandes proyectos de transformación social que se dieron en el siglo XX, han terminado todos en fracaso. Pero hay otro elemento cultural que es asimismo muy importante: el futuro era el lugar en el que ocurría lo que en el presente no era posible. El problema que ahora tenemos, sobre todo con el desarrollo científico y tecnológico y el complejo científico-técnico, es que la frontera entre lo posible y lo imposible ha saltado por los aires.

*L.I.: Ciertamente, y así lo acreditan recientes propuestas como la de Luc Ferry refiriéndose a la revolución transhumanista en la que gracias a las tecnociencias mejorará la humanidad actual de una forma ahora inconcebible.*

M.C.: Hay que distinguir dos cosas: el futuro que tiene el presente y el futuro que creemos que tiene el presente. Intento explicarme: nuestra percepción de la realidad no siempre es correcta, incluso puede deformarla. En los años sesenta y principios de los setenta, en Europa, EE UU, Argentina y zonas desarrolladas del planeta en aquel momento, los sectores intelectuales de izquierda daban por descontado que el capitalismo estaba a punto de caer, que la revolución era inminente. Tanto es así que algunas de las disputas políticas más feroces que tenían lugar en el seno de la izquierda no se referían a si se llegaría o no al socialismo —que eso se daba por descontado—, sino a cómo iba a ser luego el socialismo. La sensación generalizada era que el capitalismo estaba a punto

de llegar a su final, cuando en realidad era más fuerte que nunca. Ahora, probablemente, estemos en la situación inversa. No se contempla el fin del capitalismo. Pero lo llamativo es que cuando, en efecto, el capitalismo más claramente ha estado contra las cuerdas, en plena crisis, la percepción generalizada continuaba siendo que no había forma de cambiarlo. Se ha impuesto la tendencia a pensar que este presente no tiene futuro, esto es, que no hay forma de cambiarlo. Pero ¿es esto así?, ¿hay forma de cambiarlo? Obviamente sí. La historia es contingente, no necesaria, en el sentido más propio de los términos: lo contingente es lo que puede ser de otra manera. Y claro que esta sociedad es transformable. De vez en cuando aparecen brotes, estallidos de indignación, de rabia, que prueban que, evidentemente, el mundo puede transformarse.

*L.I.: Entonces solo nos queda sujetarnos a la hegeliana tesis de que como el presente procede del pasado y gravita hacia el futuro, entonces el presente es nuestra eternidad.*

M.C.: Yo creo que uno de los rasgos más característicos de nuestro presente es, precisamente, que se ha debilitado mucho la idea de futuro entendida de la manera que hemos venido diciendo (como ese espacio imaginario en el que ubicábamos las ilusiones, esperanzas y sueños, por si a alguien se le había olvidado). Nuestra capacidad de proyectar se ha debilitado, entre otras cosas porque no sabemos qué podemos proyectar. Antes proyectábamos en el futuro aquello que a lo mejor podía darse en algún tiempo. La cita de Fredric Jameson a la que antes he hecho referencia, aquella que dice que «al hombre contemporáneo le resulta más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo», estaba hecha al comentar la representación del mundo futuro que aparece en el cine norteamericano de los últimos años. La afirmación es inquietante porque si nosotros hemos interiorizado que a esta sociedad no hay forma de cambiarla, entonces, ¿qué sueños vas a proyectar? No hay utopías sociales hoy en día, porque se da por descontado que al capitalismo no hay forma de transformarlo.

Probablemente no se trate de que hayamos pasado a considerar de manera explícita que el presente orden social constituye una especie de *fatum* o destino. No. Probablemente nadie plantearía las cosas así. Pero lo que sí ha ocurrido es que, al abandonar la expectativa de que la sociedad sea en sí misma transformable (condición de posibilidad, permítame la obviedad, de los grandes proyectos transformadores), la hemos naturalizado, considerando cuanto en ella sucede en el mismo rango de inexorabilidad que los fenómenos naturales. Ello conlleva, en el plano de nuestras actitudes, que nos colocamos frente a ella con idéntica disposición a la del espectador de televisión que recibe las noticias del tiempo que hará al día siguiente.

Espero que el ejemplo ilustre las consecuencias prácticas de esta naturalización de la sociedad. Porque al tiempo uno se adapta, no se plantea que pueda hacer algo para que mañana no llueva, asunto que considera inmodificable. Lo que uno hace cuando obtiene esa noticia es agarrar un paraguas, un impermeable para protegerse de ella. Pues bien, podríamos decir que algo de ese tenor parece pasar hoy respecto a la sociedad, al orden social, a los que vemos cada vez más como si fueran naturaleza. Intentamos que no nos

dañen en exceso, pero ni se nos pasa por la cabeza que una hipotética mejoría dependa en modo alguno de nosotros.

*L.I.: Ya que hablamos de futuro, ¿suele especular sobre el futuro que le aguarda a la filosofía?*

M.C.: En horario de oficina, si se me permite la expresión, suelo negarme en redondo, con el argumento de que los filósofos no están ni para formular augurios ni para leer los posos del café. Ello no impide, claro está, que piense en ello en mis ratos libres. Y la sensación que tengo al respecto es que la filosofía ha resistido mucho tiempo, esto es, ha mostrado una notable fortaleza. Es verdad que la filosofía no pasa por su mejor momento desde un punto de vista académico, pero el discurso del filósofo sigue despertando interés y sigue siendo necesario, quizás porque cuando todos los demás abandonan, cuando renuncian a entender, es cuando el filósofo empieza a trabajar.

## Información adicional

Si, de acuerdo con Platón, pensar es el diálogo del alma consigo misma, pensar en voz alta habrá de significar dialogar en público: dialogar ante y para los demás. Pero, a fin de evitar el peligro de que ese presunto diálogo se quede en un engañoso monólogo de ventrílocuo, nada mejor que invitar a participar en él no a un imaginario interlocutor sino a alguien real, efectivo, que enriquezca la palabra inicial con el contrapunto de otra que vaya modulando y potenciando la aportación originaria, haciéndola discurrir y crecer por los caminos de la inteligencia y el matiz.

Una muestra de ello es el libro que el lector tiene entre sus manos. Las reflexiones que contiene transcurren por territorios conceptuales tales como la filosofía, la política, el amor o el futuro, tan necesitados de una revisión filosófica. Porque, si bien son conceptos que nunca hemos dejado de utilizar para relacionarnos con el mundo y con los demás, hoy en día parecen particularmente faltos de una actualización crítica. De ahí este *Pensar en voz alta*, cuyo propósito último es el de aportar elementos teóricos para volver a introducirlos en condiciones en el debate público. Que es como decir: para poder volver a pensar lo que nos pasa.

MANUEL CRUZ (Barcelona, 1951) es catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Ha sido profesor visitante en diversas universidades europeas y americanas, así como investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC. Es autor de más de una treintena de títulos, compilador de varios volúmenes colectivos, colaborador en prensa, y ha sido galardonado en diversos premios de reconocido prestigio.

LUIS ALFONSO IGLESIAS HUELGA (Sotrondio, 1963) es profesor de Filosofía y licenciado en Historia Contemporánea. Autor de diferentes obras y colaborador en la prensa escrita, ha sido galardonado con diversos premios literarios de narrativa, poesía y ensayo.

### OTROS TÍTULOS

Judith Shklar

[\*El liberalismo del miedo. Prólogo de Axel Honneth\*](#)

Miranda Fricker

[\*Injusticia epistémica\*](#)

Byung-Chul Han

[\*La expulsión de lo distinto\*](#)

Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos, Concha Roldán (eds.)  
*Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*

**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](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

# La filosofía de la religión

Grondin, Jean

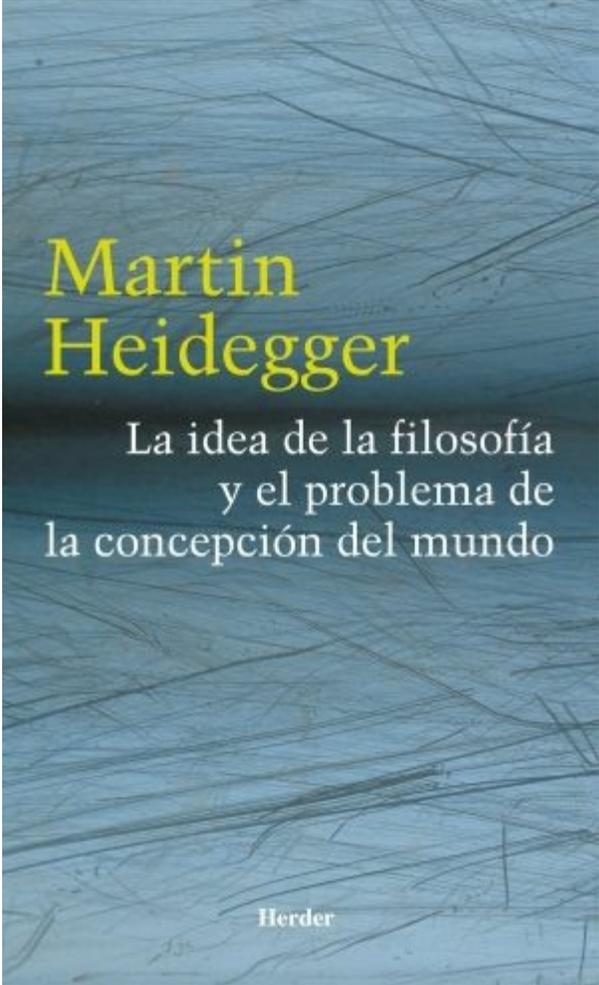
9788425433511

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](#)



# 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](#)

Judith Shklar  
El liberalismo del miedo  
Prólogo de Axel Honneth

PENSAMIENTO HERDER  
Dirigida por Manuel Cussó

FEAR

Herder

# El liberalismo del miedo

Shklar, Judith

9788425439674

80 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Judith Shklar, una de las pensadoras más fascinantes de la filosofía política del siglo XX, desarrolla en este libro una de las ideas centrales de su pensamiento, el "liberalismo del miedo". Su argumento parte de una negación: no propone un liberalismo del mejor bien, sino el del menor mal. Según la autora, no es posible conseguir el bien y la historia así lo demuestra: múltiples son los casos en los que las poblaciones sufren abusos e injusticias por parte de sus gobiernos. Esto genera miedo en las personas, y de esta experiencia de temor, que es una experiencia universalmente compartida, nace su idea de un liberalismo no utópico. En esta lúcida y contundente obra, Shklar defiende que –puesto que siempre existirán situaciones de vulnerabilidad– el Estado debe ofrecer las suficientes garantías que permitan a las víctimas potenciales protegerse contra los abusos de poder y, de esta manera, minimizar el inevitable daño (físico o moral) que se pueda ejercer sobre ellas.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
La palabra que somos	5
PENSAR EN VOZ ALTA	8
Cita	9
I. FILOSOFÍA	10
II. AMOR	31
III. SOCIEDAD	48
IV. POLÍTICA	64
V. HISTORIA	86
VI. FUTURO	107
Información adicional	118