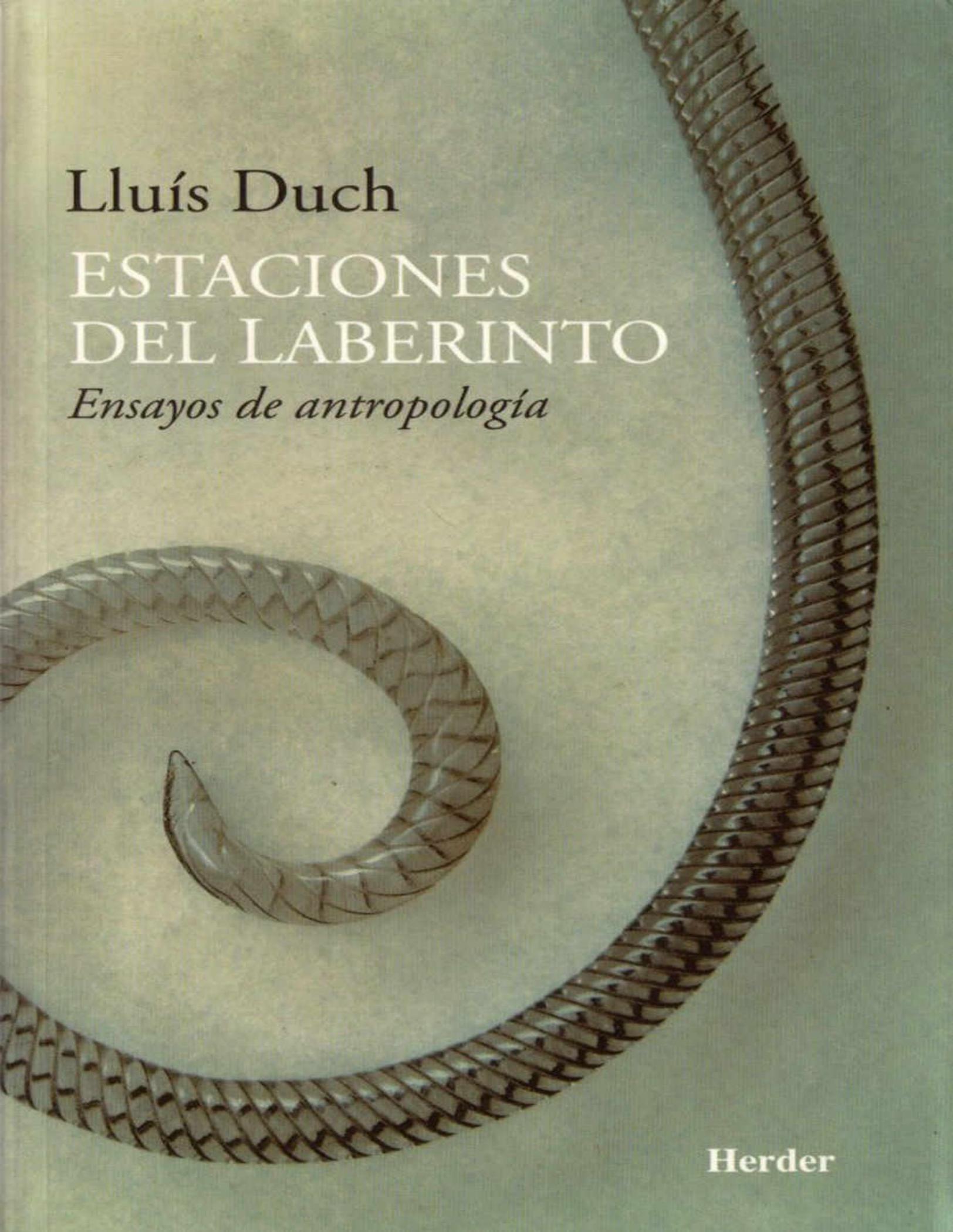


Lluís Duch

ESTACIONES
DEL LABERINTO

Ensayos de antropología



Herder

Lluís Duch

ESTACIONES DEL LABERINTO

Ensayos de antropología

Herder

www.herdereditorial.com

Diseño de cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

Maquetación electrónica: Manuel Rodríguez

© 2004, *Lluís Duch*

© 2004, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

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

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3046-6

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

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Introducción

Capítulo 1

Símbolo y ambigüedad humana

1. Introducción: la sociedad terapéutica
2. La inevitabilidad de la simbolización en la existencia humana
 - 2.1. *Introducción*
 - 2.2. *El «trabajo de los símbolos» en las culturas humanas*
 - 2.3. *«Buen uso» y «mal uso» de los símbolos*
 - 2.4. *Simbolismo y «tiempo axial»*
 - 2.5. *Simbolismo y deseo*
3. Simbolismo: salud y enfermedad
 - 3.1. *Introducción*
 - 3.2. *Simbolismo y tentación*
 - 3.3. *Simbolismo, salud y enfermedad*
 - 3.4. *Salud, enfermedad y cosmos*
 - 3.5. *Salud y enfermedad: alcance existencial*
4. Mal y simbolismo
 - 4.1. *Introducción*
 - 4.2. *Cuestión del mal e historia*
 - 4.3. *Simbolizaciones de la salud y la enfermedad*
 - 4.4. *Presencia del mal y simbolismo*
 - 4.5. *Las «estrategias del mal»*
 - 4.5.1. *«Estrategias del mal» y capacidad sacramental y ética*
 - 4.5.2. *«Estrategias del mal»: «lo demoníaco»*
5. Conclusión

Capítulo 2

Notas para una antropología de la comunicación

1. Introducción
2. Algunos aspectos antropológicos de la comunicación
 - 2.1. *El «más» y el «menos» de la comunicación humana*
3. Comunicación: el espacio y el tiempo
4. Comunicación humana y mediaciones
5. La emocionalidad
6. Conclusión

Capítulo 3

Tradición y pedagogía

1. Introducción
2. La cuestión de la tradición
3. El sujeto moderno en una sociedad de alto riesgo
4. Notas para una pedagogía basada en el reconocimiento

Capítulo 4

Retos actuales a la educación

1. Introducción
2. La constitución espaciotemporal del ser humano
3. El concepto «transmisión»
4. Transmisiones en la actualidad: espacio y tiempo humanos
5. Conclusión: pedagogía en el espacio y el tiempo del año 2003

Capítulo 5

La religión en el siglo xxi

Capítulo 6

Mito y Narración

1. Introducción
2. Mito y narración
3. Las modalidades del mito y la narración
4. Conclusión

Capítulo 7

Entre Música y Palabra: Arnold Schönberg

1. Introducción
2. El contexto de Arnold Schönberg
3. El libretto de «Moses und Aron»
4. El pensamiento de Arnold Schönberg
5. Conclusión

Introducción

La mayoría de los siete ensayos que publicamos en este volumen vieron la luz pública durante estos últimos diez años en revistas y publicaciones de difícil acceso al lector de lengua española. Para esta publicación los hemos revisado a fondo y, en casi todos los textos, hemos introducido modificaciones y ampliaciones importantes. A partir de temáticas bastante diferentes pero profundamente conectadas entre sí, todos ellos tienen en común un interés básico: «la situación del hombre en el mundo» en estos inicios del siglo xxi, para utilizar el título de uno de los libros más influyentes de Max Scheler; situación que, según todos los indicios, es crítica y sumamente peligrosa. Aunque los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, precedidos por el derrumbe de los «muros» de la Europa Central y Oriental (otoño de 1989), han marcado un «antes» y un «después», la peligrosidad de ese estado de cosas tiene unos orígenes remotos que cabe situar al menos en los años inmediatamente posteriores a la finalización de la Primera Guerra Mundial (1918). A partir de entonces, la cultura occidental en un sentido estricto, que debe distinguirse cuidadosamente de la cultura angloamericana, empezó un declive cada vez más acusado y, por lo que parece, incontenible. Poco a poco, Europa ha dejado de ser el punto de referencia obligado de la cultura mundial y se ha ido convirtiendo –esa situación es indiscutible a partir de la Segunda Guerra Mundial– en una cultura marginal y subalterna. La «americanización» de todos los resortes de la existencia humana ha llegado a ser una evidencia que casi ya no sorprende a nadie e, incluso, son numerosos los que se muestran entusiasmados a causa de ello. El acceso de los Estados Unidos de América al status de imperio mundial único es un dato indiscutible.¹ La americanización –reducción a un solo «mercado» exclusivo y excluyente– se ha convertido en la forma de globalización actualmente dominante. Y, en este contexto, debe advertirse, como lo hace Robert N. Bellah, que «una cultura del individualismo sin freno combinada con un poder mundial absoluto es una amenaza explosiva».

Esta situación, tan sumariamente descrita, constituye el trasfondo de los distintos capítulos de este libro. En ninguno de ellos nos referimos directamente a la crítica situación –seguramente prebélica– de la hora presente. Sin embargo, las alusiones, las

referencias indirectas y las evocaciones históricas permiten una reconstrucción de las etapas del camino que ha seguido –que todavía sigue– nuestra cultura hasta llegar a ese estado de cosas. Hemos titulado este conjunto de ensayos de antropología «estaciones del laberinto». Con este título no pretendemos solamente describir la *entrada* y unas ciertas formas de extravío en el laberinto, sino que, sobre todo, queremos señalar cuál puede ser, según nuestra manera de ver las cosas, la *salida* de él. La reflexión en torno a la vida cotidiana constituida y concretada mediante términos como palabra, religión, educación, historia, simbolismo, silencio, mal, salud, etc. constituye el centro de la praxis antropológica que hemos venido desarrollando durante estos últimos treinta años. En el ser humano, el «buen uso» de esos elementos permite la articulación siempre problemática entre interioridad y exterioridad, mientras que el «mal uso» conduce al caos y a lo que, en otro contexto, hemos denominado «deestructuración simbólica». Hombres y mujeres jamás pueden eludir la entrada en el laberinto. La cuestión esencial es si resulta posible, a nivel individual y colectivo y a pesar de nuestra ineludible constitución laberíntica, mantener activo con ciertos visos de verosimilitud el deseo de salir de él. Eso equivale a lo que, en la variedad de espacios y tiempos de individuos y grupos humanos, denominamos «praxis de dominación de la contingencia», que tendría que ser el tema propio de los procesos educativos a nivel familiar, religioso, escolar y político.

Los ensayos que publicamos tienen como *motto* común la aguda advertencia de Antonio Machado: «Caminante, no hay camino. Se hace camino al andar». Siguiendo a este guía incomparable, nuestra intención –la realidad de lo conseguido puede ser muy distinta– ha sido que nuestra reflexión, realizada desde un aquí y ahora concretos, fuera de verdad *work in progress*, un dejarse interpelar –no engullir– por los variadísimos interrogantes que plantea la dinámica del momento presente. Por eso tenemos que manifestar lo mucho que debemos a quienes nos han acompañado y orientado en nuestro trayecto personal y científico. Son muchas y muy diferentes las personas con las que, directa o indirectamente, dialogamos en estos ensayos. Esta posibilidad de diálogo ha sido para mí, en el sentido más amplio (por tanto, también *teológico*) de la expresión una *gracia*, algo que graciosamente he recibido y que, con toda seguridad, no siempre he sabido aprovechar como era debido.

Montserrat, marzo de 2003

Capítulo 1

Símbolo y ambigüedad humana¹

1. Introducción: la sociedad terapéutica

Hace tan sólo unos pocos años, en un estudio notable, un grupo de científicos sociales presididos por Robert N. Bellah hacía notar que, en la sociedad de Estados Unidos de estas últimas décadas, «la terapia como concepto general de la vida había pasado de ser la posición de una elite restringida y culta a constituir la actitud mayoritaria de la clase media norteamericana».² Para muchos, en aquella sociedad, «fijada culturalmente en la salud» (David B. Morris), la terapia se ha convertido en la «relación modelo» o el «tipo esencial de relación».³ De esta manera, las formas tradicionales de intercambio social han sido casi completamente sustituidas por regulaciones de tipo psicológico centradas en la salud y las vivencias del propio yo. Por otro lado, los comportamientos sociales de carácter religioso y político, que antaño regulaban de manera casi mecánica y casi sin ningún tipo de oposición el conjunto de la existencia humana, se muestran cada vez menos capaces de procurar la estabilidad del orden social y la orientación de individuos y grupos sociales.⁴

Eso no sólo sucede en los Estados Unidos, sino que, ahora mismo, en Europa y, más concretamente, en nuestro país, también pueden detectarse en el tejido social, religioso y político mutaciones en el sentido y con la intensidad de las que se imponen en Norteamérica. Resulta bastante evidente que la «relación terapéutica» de nuestros días pretende ser una especie de antídoto contra la formidable movilidad social y la «desestructuración simbólica» que, en el ámbito laboral, familiar y religioso, imperan en las actuales relaciones humanas. Por otro lado, este nuevo tipo de relacionalidad, marcado por una incesante movilidad y aumento de la complejidad, es una expresión adecuada de la situación de «destradicionalización» que, de manera cada vez más intensa y extensa, está imponiéndose en la vida cotidiana de las sociedades modernas.⁵ Tal vez no sea aventurado afirmar que, en una sociedad ferozmente marcada por un acusado individualismo solipsista, la *depresión* acostumbra a ser el reverso de la creciente inoperancia del vínculo social, es decir, de la pérdida de referencias a las tradiciones recibidas y a la orientación que éstas, en otros tiempos, desde el nacimiento hasta la muerte, ofrecían a los miembros de la sociedad. En relación directa con las sociedades europeas, Elisabeth Roudinesco ha puesto de manifiesto que

como forma atenuada de la antigua melancolía, la *depresión* domina la subjetividad contemporánea de la misma manera que la histeria reinaba en la Viena de finales del siglo xix [...] La depresión se ha convertido en

la epidemia psíquica de las sociedades democráticas en el mismo momento en el que los tratamientos se multiplican para ofrecer a cada consumidor una solución honorable [...] La depresión no es ni neurosis ni psicosis ni melancolía, sino una entidad blanda que remito a un «estado» pensado en términos de «fatiga», de «déficit» o de «debilitamiento de la personalidad».⁶

En cualquier caso debe tenerse presente que, por lo general, las nuevas formas de relación de nuestros días suelen ir acompañadas, paradójicamente, por un lado, por una profunda nostalgia de los orígenes, considerados como perfectos y sin problemas y, por el otro, por un incontenible afán, a menudo con rasgos enfermizos, por adaptarse «productiva y económicamente» a la gigantesca aceleración del tiempo y a la incesante degradación del espacio que caracterizan a la hora presente.⁷ Todo eso nos permite afirmar que los «contenidos terapéuticos» del momento presente obligan a la formalización de formas de relación –que con frecuencia pretenden ser, incluso, laboralmente productivas– que se homologan perfectamente con el «contexto burocrático y altamente competitivo» en el que acostumbra a desarrollarse la existencia cotidiana de los norteamericanos y de los europeos actuales. La terapia no sólo ayuda en la tarea del autocontrol personal, sino que, además, sirve para acomodar los propios deseos y satisfacciones al «cálculo de costes y beneficios» que es inherente a todas las «operaciones» humanas.⁸ En nuestra sociedad es frecuente que, en medio de la jungla en la que se han convertido las sociedades actuales, la praxis terapéutica sea considerada como un proceso que permite la «autoclarificación» de los individuos (en términos terapéuticos: el «saber cómo me siento»). En efecto, éstos se ven forzados a sobrevivir en medio de la peligrosa arena regida sin piedad por las férreas y anónimas leyes de la «ideología contractual», que ha sido impuesta al conjunto de la sociedad por la economía y el poder militar y burocrático de las sociedades posindustriales. No es necesario insistir en que esta ideología, desde el «interior» y desde el «exterior» del individuo, que ya no dispone del antiguo soporte de los «sistemas sociales», provoca en él profundas inestabilidades porque siempre se encuentra sometido a la tiranía impuesta por la «interiorización» de la «oferta y la demanda» («moda», «apariencia», «competencia»). Por eso no puede causar extrañeza la actual proliferación de los innumerables tipos de enfermedades mentales y psicosomáticas, las cuales, con harta frecuencia, son la consecuencia de la incapacidad creciente de los individuos para acomodar las propias posibilidades (económicas, culturales y psíquicas) a las tentadoras ofertas del hipermercado en el que se ha convertido nuestra sociedad.⁹

No cabe la menor duda de que la «sociedad terapéutica» de origen yanqui hace ya algún tiempo que ha empezado a instalarse cómodamente entre nosotros porque, casi obligatoriamente, los individuos se ven psicológicamente forzados a adoptar el talante y los comportamientos de alta competición que exporta el Imperio a sus colonias del resto del mundo;¹⁰ talante y comportamientos a los que, a comienzos del siglo xx, Georg Simmel, con gran perspicacia, hacía responsables del «nerviosismo» tan característico de las sociedades modernas. Hace ya algunos años que Helena Béjar constataba la «psicologización a la americana» que, cada día más insistentemente, se estaba imponiendo en las costumbres cotidianas de nuestra sociedad, la cual, de manera creciente, otorgaba la preeminencia a la «cultura del yo» en el conjunto de nuestras relaciones religiosas, sociales, culturales y políticas.¹¹

En este contexto, tal vez valga la pena tener en cuenta una aguda reflexión de Rollo May. En una nota de su libro sobre el mito, afirma que «el hecho de que Thomas Mann haga que Satanás [en la novela *Doktor Faustus*] ataque la psicología nos dice una vez más que hay un curioso vínculo entre el desarrollo de la psicología y la decadencia de la cultura occidental».¹² Si una acentuación desmesurada de lo sociológico acostumbra a conducir al extravío de individuos e instituciones en forma, por ejemplo, de alienación social por mediación de los «roles» impuestos desde el exterior, de disolución de la persona en la «masa solitaria» (David Riesman) y de corrupción institucional, la psicologización del conjunto de la vida de los individuos y grupos humanos, por su parte, no cabe duda de que provoca comportamientos narcisistas y solipsistas, que se caracterizan por la irrelevancia casi absoluta de todo lo que tiene algo que ver con la comunidad, la convivencia, la solidaridad y la responsabilidad por el otro.

¿Por qué esta búsqueda, a menudo confusa y mezclada con muchos elementos extraños y ambiguos, de *salud* que, en una gran mayoría de niveles sociales, está imponiéndose con tanta fuerza en nuestra sociedad? ¿No será quizá a causa de la sospecha de que vivimos en medio de una sociedad enferma, peligrosa y desestructurante? ¿A qué se debe que la *soteriología* entendida casi exclusivamente como *salvación personal ya en este mundo* –por lo general, en forma de «gnosis» (la *Weltreligion* a la que se refería Gilles Quispel como rasgo característico de *todas* las gnosis)–¹³ constituya actualmente el núcleo duro de la pregunta religiosa? ¿Por qué esta gigantesca reducción de lo sociológico a lo psicológico que, desde las ciencias humanas hasta la regulación de los comportamientos individuales y colectivos, puede observarse

en el momento presente? ¿Por qué los desajustes que se originan en el seno de eso que designamos con la expresión «vida moderna» acostumbran a expresarse en términos que con frecuencia tienen algo que ver con la *salud* o, al menos, en términos del argot psicológico? ¿Por qué la tan habitual reducción de las cuestiones relacionadas con el mal, o bien a la enfermedad psicológica o bien a algunos temas relacionados con la intimidad psicológica? ¿Por qué la frecuente sustitución de la *teodicea* por la *antropodicea*?

En esta breve exposición no nos será posible considerar de manera un poco bien fundamentada la enorme problemática que plantean el mal y la salud a un ser como el hombre, que se caracteriza por ser primordialmente *capax symbolorum*. Digamos ya de entrada que, de la misma manera que en la existencia del ser humano la «competencia lingüística» es coextensiva a su presencia en el mundo, también lo es su «competencia simbólica». O tal vez fuera más adecuado decir que la competencia simbólica es otra manera de expresar la competencia lingüística, y al revés.¹⁴

2. La inevitabilidad de la simbolización en la existencia humana

2.1. *Introducción*

Son bien conocidas las agudas polémicas que, desde antiguo, se han desencadenado a raíz de la definición de símbolo, de su interpretación, de su distinción de la alegoría, de sus relaciones con la filosofía y con la religión, de su intervención en la salud y en la enfermedad de los humanos, etc.¹⁵ Aquí no entraremos directamente en esta difícil, compleja y confusa historia que abarca el conjunto del camino religioso, político y social de las diversas culturas humanas. Sí que conviene tener en cuenta que es un dato incontrovertible que, sea cual sea la definición que se proponga del ser humano, siempre se ha considerado que ha sido, es y será *capax symbolorum*, de tal manera que el existir humano, que jamás puede eludir el *empalabramiento* de la realidad (el *lenguaje*), es sencillamente una *manipulación* (en el sentido mejor y en el peor de este vocablo) con símbolos.¹⁶ Entonces resulta muy evidente que la mediación simbólica interviene en todas las posibles tematizaciones de la experiencia humana, las cuales, por otro lado, siempre se encuentran referidas a las posibilidades y también a los límites que posee *una* cultura concreta. Para evitar confusiones diré que, en este contexto, entiendo por cultura –añadiendo que siempre se trata de *una* cultura determinada– el contexto en cuyo interior los acontecimientos, los comportamientos, las instituciones y los procesos pueden ser descritos simbólicamente de manera inteligible.¹⁷ La construcción del mundo del hombre tan sólo puede adquirir plausibilidad en el marco de una cultura concreta, es decir, en el flujo, siempre móvil –con pérdidas y ganancias– de la tradición como factor decisivo e irrenunciable del hecho de vivir como hombre o como mujer.

2.2. *El «trabajo de los símbolos» en las culturas humanas*

Es una evidencia que los símbolos son para las culturas, las religiones y los restantes sistemas sociales tan imprescindibles como lo es el oxígeno para la vida biológica de los seres vivos.¹⁸ El término *symbolon* ha poseído usos y aplicaciones muy diferentes en la cultura occidental.¹⁹ Uno de estos usos, que no es precisamente el más antiguo, se caracterizaba por el hecho de que el *symbolon* era el artefacto que permitía el reconocimiento de la pertenencia de determinados individuos a una misma comunidad.

Sobre todo en algunos grupos de Grecia, el símbolo, a partir del valor sagrado y vinculante que se otorgaba a los pactos, ponía de manifiesto unos vínculos de amistad no evidentes ni efectivos a primera vista, pero que, en el fondo, ya habían sido pactados entre el que aún no había sido reconocido como amigo y su anfitrión. Desde esta perspectiva, el símbolo era un factor de aproximación y reconocimiento de los «extraños-próximos». El símbolo posibilitaba el paso de lo implícito a lo explícito, del desconocimiento e, incluso, de la enemistad al conocimiento y la amistad. Por mediación del «trabajo del símbolo» como factor de «reconocimiento en la complementariedad» se manifestaba la común pertenencia o amistad que con anterioridad había sido establecida y sellada entre dos personas o dos grupos humanos. Un caso si bien no idéntico, pero sí con un cierto paralelismo es el del «*ichthys*» (pez) como anagrama de la confesión del cristianismo primitivo. Se trataba de una especie de «palabra fracturada» o de «referencia visual» que permitía que los creyentes, en medio de los numerosos caminos del mundo, se reconociesen «visualmente» entre ellos como miembros de la comunidad que confesaba a Cristo como Señor. Entonces, más allá de la imagen física del *ichthys*, los creyentes, en medio de su vida cotidiana, entraban en contacto entre sí y con el Señor, ya que, en su confesión de fe, hacían coincidir la imagen material del pez con el término (el simbolizado) hacia donde apuntaba esta imagen. De esta manera, superaban la materialidad de la imagen por medio de la transposición –en ningún caso de la simple negación– del simbolizante en el simbolizado.

Resulta pertinente afirmar que el «buen uso de los símbolos» hace posible el reconocimiento de uno mismo en el otro y del otro en uno mismo. En efecto, los simbolismos revelan el *aire de familia* que hay entre todos los humanos a causa de la común referencia de todos ellos a un *Transcendente*, el cual, naturalmente, en los unos (por ejemplo, los occidentales) tendrá una configuración *personal*, mientras que en los otros (por ejemplo, los orientales) se percibirá como *impersonal*.²⁰ En el fondo, la *aptitud simbólica*, que es lo que real y radicalmente comparten *todos* los humanos, es la base más firme e incontestable para la afirmación de la *única* humanidad del hombre. En este sentido, el «buen uso» de la capacidad simbólica del ser humano no como conjunto de «materiales simbólicos», siempre material y culturalmente determinados, sino como consecuencia de su potencialidad estructural que, incesantemente, apunta hacia el término (el simbolizado), desvela en medio de la variedad de las concreciones históricas y de las parcialidades culturales la unidad de la humanidad. Al propio tiempo, se manifiesta

con claridad que la *protología* y la *escatología*, respectivamente, como *terminus a quo* y como *terminus ad quem* de la existencia humana constituyen el argumento principal del «trabajo del símbolo». Ya hace muchos años, Mircea Eliade indicó que la «lógica simbólica» permitía que el ser humano

aboliera los límites de este «fragmento» que es el hombre en el seno de la sociedad y del cuerpo [...], no sólo porque todo simbolismo aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y de sectores de la experiencia antropocósmica, sino además porque todo símbolo tiende a identificar con él el mayor número posible de objetos, de situaciones y de modalidades.²¹

Diciéndolo con una palabra: tanto las praxis simbólicas como las aplicaciones de la racionalidad se proponen –si lo consiguen o no, ya es otra cuestión– unificar la creación a partir de «un» centro único a fin de lograr la abolición de la «caoticidad» que es inherente al ser humano por el hecho de su insuperable disposición histórica en el espacio y el tiempo.²² Quizá con una expresión aún más precisa, Paul Ricoeur declara que el símbolo sirve de jalón (*jalón*) y de guía (*guide*) para «llegar a ser uno mismo» no en oposición a la función *cósmica* de los símbolos, tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, en las epifanías de los universos religiosos, sino en la complementariedad de elementos a primera vista irreconciliables. «Cuerpo y Psique son los dos polos de la misma “expresividad”; me expreso expresando el mundo; exploro mi propia sacralidad descifrando la del mundo».²³

2.3. «Buen uso» y «mal uso» de los símbolos

Con muy buen criterio, Manfred Lurker ha señalado que el símbolo, «en lo que tiene de externo, revela una realidad interna; en lo que tiene de corporal, una realidad espiritual; en lo que tiene de visible, lo invisible».²⁴ Podríamos decir del símbolo lo que Nicolás de Cusa afirma de la religión, que es «una in ritum varietate». Por el contrario, el «mal uso de los símbolos» –que siempre, de una manera u otra, consiste en la *asimilación* (no en la *participación*, que es algo completamente diferente) del *simbolizado* por el *simbolizante*– conduce inevitablemente a la confrontación, a la división y, a menudo, a las aberraciones más lamentables y deshumanizadoras. En efecto, los simbolizantes abandonados a su propia dinámica, porque nunca pueden dejar de encontrarse cultural, social y, con frecuencia incluso, políticamente determinados, están anclados en el ámbito de la parcialidad, de los «intereses creados», de aquella inmanencia que no es la parábola

de la transcendencia, sino más bien el síntoma más evidente de su utilización partisana y de su cerrazón a cualquier transcendencia (la de Dios y/o la del prójimo).

Parece que un rasgo muy característico de la existencia humana es el *pensar dual*: «día – noche», «seco – húmedo», «hombre – mujer», «más-allá – más-acá», «cielo – infierno», etc. En todos los tiempos y latitudes, una de las preocupaciones mayores del ser humano –en este sentido, las religiones, para bien y para mal, constituyen una muestra muy significativa– ha estado encaminada a encontrar la manera de salvar las rupturas interiores que experimenta en su vida cotidiana. Justamente lo que caracteriza el trabajo del símbolo es la aptitud para establecer compatibilidades entre mundos diferentes y desconocidos entre sí a través de los que ha de moverse, pensar y vivir el ser humano. Ernst Cassirer, en su magna obra *Filosofía de las formas simbólicas* (3 volúmenes publicados entre 1923 y 1929), estableció como base de su interpretación del símbolo la capacidad de las formas simbólicas para moverse con desenvoltura y hacerse significativas entre los dualismos que enmarcan el pensamiento, la actividad y los sentimientos del ser humano. Consecuente con las ideas dominantes en los años veinte del siglo xx, Cassirer parte de la premisa de que, en la humanidad, por mediación de una comprensión mítica del mundo, se ha dado una evolución, «desde la realidad aprehendida sensiblemente (*sinnlich*)» hasta llegar a la religión. De acuerdo con su opinión, la última etapa de la comprensión del símbolo (y de la religión) la proporcionaría la filosofía de la religión. Todos los esfuerzos de Cassirer iban encaminados a la superación del dualismo entre el mundo empírico y el mundo extraempírico; superación que, según creía, sólo podía llevarla a cabo, por un lado, la forma simbólica «mito» y, por el otro, la forma simbólica «ciencia». La conjunción de ambas «formas» permitiría, utilizando una fórmula moderna, una cierta reducción de la *complejidad*. Por eso, casi al final de su obra, apunta:

Durante nuestra investigación, una y una otra vez, hemos llegado a la conclusión que el verdadero concepto de lo «simbólico» (*des Symbolischen*) no se adapta a las tradicionales clasificaciones y dualismos metafísicos, sino que rompe (*sprengt*) sus marcos. Lo simbólico no pertenece nunca ni al «allende» (*Diesseits*) ni al «aquende» (*Jenseits*), ni al campo de la «inmanencia» o al de la «transcendencia», sino que su valor consiste en que supera esas antítesis (*Gegensätze*) procedentes de una teoría metafísica que sólo conoce dos mundos (*Zweiweltheorie*). El símbolo no es lo uno o lo otro, sino que representa «lo uno en lo otro» (*das eine im anderen*) y «lo otro en lo uno» (*das andere im einen*). Así pues, el lenguaje, el mito y el arte constituyen cada uno una estructura propia y característica cuyo valor no reside en «reflejar» de algún modo una existencia exterior y transcendente. Por el contrario, cada uno de ellos recibe su contenido al construir un mundo de sentido cerrado, peculiar e independiente de acuerdo con una ley constitutiva (*Bildungsgesetz*) que le es propia

e inherente.²⁵

Uno de los investigadores de la segunda mitad del siglo xx que con más profundidad y lucidez ha analizado los universos simbólicos ha sido Henry Corbin. No se trata aquí de exponer su interpretación del símbolo, que él mismo ha expresado en numerosos libros y artículos.²⁶ Afirma:

El símbolo no es un signo artificialmente construido; aflora espontáneamente en el alma para anunciar alguna cosa que no puede expresarse de otra manera; es la única expresión del simbolizado como realidad que, de esta manera, se hace transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión.²⁷

Constantemente, Corbin opone el símbolo a la alegoría de una manera que tiene alguna semejanza con la oposición que puede establecerse entre *mythos* y *logos*.²⁸ «Toda interpretación alegórica –afirma– es inofensiva; la alegoría es un revestimiento o, quizá mejor, una tergiversación (*travestissement*) de alguna cosa que, ya desde ahora, es conocida o, al menos, capaz de ser conocida, mientras que la aparición de una Imagen que tiene la virtud de símbolo es un “fenómeno primordial” (*Urphänomen*), incondicional e irreducible, se trata de la aparición de alguna cosa que no puede manifestarse de ninguna otra manera en el mundo en el que nos encontramos».²⁹

El símbolo, señala Corbin, en el instante fulgurante de su tiempo propio, permite que «la apariencia literal se convierta en *transparencia* de otro mundo».³⁰ Las incesantes alusiones y evocaciones del simbolizante *al* simbolizado *en* el mismo simbolizado producen lo que Mircea Eliade designa con la expresión «ruptura de nivel». En las «rupturas de nivel» tiene lugar la *epifanía* del simbolizado en el ámbito mundano, cotidiano, de los humanos que, de esta manera, pueden realizar sucesivas «ascensiones ontológicas». En eso consiste, en definitiva, la *iniciación* del ser humano,³¹ su acceso a otra esfera existencial, experiencial. Aquí sería muy interesante y oportuno analizar la fecunda coimplicación de simbolismo e iniciación, porque es un hecho indiscutible que la iniciación, como despliegue de la capacidad simbólica del ser humano que es, da lugar a una trasposición del iniciado en el término hacia el que se dirige su trayectoria iniciática como consecuencia de la irresistible atracción que sobre él ejerce el simbolizado. A partir de aquí debería iniciarse una *vida nueva* del iniciado como respuesta a la atracción por el simbolizado que ha experimentado y le ha puesto en camino (*ex-periencia*) hacia él. Ahora bien, porque el simbolizado es indisponible, indominable y plenamente libre, el simbolizante por sí mismo nunca conseguirá que el sujeto humano alcance el término de

su trabajo, sino que incesantemente será necesario que, en un camino sin retorno, vaya más y más allá, lo cual equivale a decir que deberá proseguir sin pausa el arduo trabajo de interpretación o, como lo expresa plásticamente Corbin, la «marcha de Occidente hacia Oriente». De acuerdo con la opinión de este investigador, en la imposible coincidencia del simbolizado con los simbolizantes, se pone de relieve la oposición frontal del símbolo con la alegoría. Ésta es unívoca porque semánticamente siempre se encuentra predeterminada y disponible en su sentido y alcance. El alcance del símbolo, en cambio, nunca puede fijarse definitivamente porque el simbolizado, que es el dinamismo que lo pone en una especie de movimiento ascensional, es *semper maior* como motor del «deseo deseante» que es. Tal vez las siguientes palabras de San Agustín expresen con claridad este extremo: «Busquemos como buscan los que han de encontrar. Y encontremos como encuentran los que han de seguir buscando. Porque se ha dicho que el hombre que llega al final no hace más que empezar». Los «materiales simbólicos» abandonados a su dinámica propia, es decir, sin el saludable correctivo de la función *crítica* (de «discernimiento de los espíritus») que sobre ellos, incesantemente, impone *el simbolizado*, tienden a la solidificación y, finalmente, a la idolatría.³² No cabe la menor duda de que la única posibilidad de eludir esa trampa consiste en que la tensión creadora entre el simbolizado y los simbolizantes –y en esta «tracción tensa» se basa justamente el «trabajo del símbolo»– se mantenga firme e indeclinable en el ser humano. Eso equivale a decir que, sin cesar, deben producirse «remisiones» sin fin porque el simbolizado y la acción ética (la respuesta, la responsabilidad) que éste propone son inagotables. En ninguna situación histórica los simbolizantes («materiales simbólicos») llegan a agotar la capacidad transitiva del simbolizado, la dinámica transgresora del símbolo, la cual incita al ser humano a avanzar hacia el «más allá» de cualquier «más allá». Eso significa que el «trabajo del símbolo» convierte en provisionales todos los supuestos «finales de trayecto», todas las interpretaciones ya adquiridas y presentadas como canónicas. Creo que vale la pena tener en cuenta la plegaria que Rainer M. Rilke dirige a Dios en *El libro de las horas*:

Todos los que te buscan
te tientan.
Y los que así te encuentran
te atan a imágenes y gestos.³³

2.4. Simbolismo y «tiempo axial»

A partir de los resultados obtenidos por algunas de las teorías y aproximaciones realizadas a los universos simbólicos, sin olvidar el enraizamiento de la capacidad simbólica del ser humano en la prehumanidad,³⁴ es adecuado plantear las siguientes cuestiones: ¿por qué, inexorablemente, el ser humano no puede prescindir del «trabajo del símbolo»? ¿Por qué su existencia en lo que tiene de fáctico y de imaginativo tiene que desplegarse en una atmósfera simbólica? ¿Por qué es posible afirmar que su constitución, como ser relacional que nunca puede dejar de ser, sólo puede realizarse por mediación de operaciones simbólicas? ¿Por qué sus relaciones con el bien y con el mal, con la belleza y con la fealdad, con la esperanza y con la desesperación, siempre se hallan simbólicamente mediatizadas? ¿Por qué, de la misma manera que para el hombre no hay ninguna posibilidad extracultural, tampoco hay para él ninguna posibilidad extrasimbólica?

³⁵

Con su reconocido talento, Max Weber fue uno de los primeros que se aperció de que uno de los factores más importantes de la historia de la humanidad había sido el nacimiento de las por él denominadas «religiones de salvación». En efecto, éstas, de manera incontrovertible, ponían de manifiesto la necesidad de redención y de salud (en el sentido pleno de este término) que el ser humano había experimentado en un momento concreto de su trayecto histórico como consecuencia de la experiencia de las *estrategias de la negatividad* y las restantes cuestiones que afectan existencialmente a su humanidad.³⁶ Hace ya bastantes años, Karl Jaspers, desde una perspectiva que, muy posiblemente, se hace eco de algunas ideas de Max Weber, concretó esta nueva situación espiritual y cultural de la humanidad por mediación de la expresión «tiempo axial» (*Achsenzeit*) (siglo viii a. C. – siglo ii a. C.), en el que se introduce una ruptura muy significativa entre el «antes» y el «después».³⁷ El «tiempo axial» es interpretado como aquel punto de partida, inédito y decisivo, de aquellas culturas humanas en las que, desde Grecia y el Próximo Oriente hasta el Extremo Oriente, se había empezado a plantear una nueva concepción de Dios, del hombre y del mundo, y de sus no siempre pacíficas relaciones a causa, precisamente, de la presencia del *mal* y de sus estrategias como inexplicable factor de distorsión de la convivencia humana. Es un hecho que parece fuera de toda duda razonable que, desde entonces, el ser humano ha ido concretando no sólo las preguntas «teóricas» de carácter religioso-filosófico, sino también las dimensiones «prácticas» (éticas) de las «cuestiones fundacionales» (el porqué de la vida, la muerte, el

mal, la beligerancia, la belleza, el amor, etc.) que le inquietarán durante toda su vida; cuestiones que, como es ampliamente reconocido, han afectado –y afectan– no sólo en la cultura occidental, sino también en las asiáticas, las profundidades más íntimas del ser humano, aunque no deba olvidarse que las interpretaciones occidentales y orientales de ellas sean a menudo diametralmente opuestas. No cabe la menor duda de que, en los variados despliegues posteriores de las «religiones de salvación», el símbolo ha sido el encargado de poner de manifiesto que la situación de limitación (finitud) es lo que caracteriza al ser humano como tal, pero, *al mismo tiempo* y con la misma fuerza, el símbolo nunca ha dejado de subrayar el *deseo* de superar los límites, de «transgredir» los marcos de referencia que son inherentes a la condición humana como tal.³⁸ Paradójicamente, el símbolo ha permitido que, en la variedad de espacios y tiempos, hombres y mujeres fueran capaces de experimentar y expresar los *límites* y la *superación* de los límites.

En relación con el símbolo, resulta muy oportuno recordar cómo Rainer Maria Rilke se refiere a las diferentes *fisonomías del deseo*: «estas ausencias que nos hacen vivir», lo denomina en un poema escrito originalmente en francés (*Vergers*, LIX). Por eso puede afirmarse que el símbolo es la expresión más clara y concluyente de la *naturaleza agónica* del ser humano. De un ser humano, debe añadirse, que ha de ser caracterizado como «ser deficiente» (*Mängelwesen*), para utilizar la expresión que hace ya algunos años puso en circulación Arnold Gehlen. Mujeres y hombres se ven forzados a compensar sus deficiencias con el concurso de aquellos lenguajes evocativos e invocativos que les permiten salvar el abismo que hay entre su congénita finitud y el deseo, también congénito, de alcanzar una situación no determinada por ningún «todavía no». Por eso puede afirmarse que los universos simbólicos son, en realidad, «praxis de dominación de la contingencia». Por mediación de su aptitud simbólica, el hombre puede hacer verdad el dicho de Goethe: «Todo lo que es pasajero es sólo una parábola». Es fácilmente constatable que, en su vida cotidiana, el hombre, a causa de la fluidez de *su* espacio y de *su* tiempo, del incontenible e incontrolable «correr de las horas y los días», percibe con dolor su desgarramiento y alienación. En términos, a menudo marcados por la desesperación y el tedio, experimenta la distancia insalvable que hay entre el ser y sus manifestaciones; distancia que nunca será capaz de anular, porque nunca estará en disposición de sanar definitivamente la «constitución deseante» de su humanidad. Inclusive en los comportamientos más hedonistas como, por ejemplo, los que se

manifiestan a través de la expresión «carpe diem», el ser humano continuamente entrevé que lo que posee (o cree poseer) se encuentra irremediabilmente marcado con el sello de la inconsistencia, el envejecimiento y la mortalidad, porque nunca consigue alcanzar con plenitud lo que sus deseos le proponían conquistar, poseer y gozar.

2.5. *Simbolismo y deseo*

Una enorme dosis de aburrimiento se encuentra encapsulada en todo lo que meramente se tiene y que, con una relativa frecuencia, para lograr su posesión, ha provocado en relación con uno mismo y con los demás toda suerte de suspensiones y dimisiones de la propia responsabilidad. Si exceptuamos el momento puntual de la experiencia mística (en la forma convencionalmente religiosa o en la expresión amorosa), en la que se da, en una instantaneidad imposible de detener, una forma u otra de realización del *desideratum simbólico* (que, de hecho, puede equipararse con la actualización del *nunc stans* de las tradiciones místicas occidentales), la dinámica del deseo, como constatación del carácter provisional del ser humano, siempre se hace presente en su existencia. Ahora bien, a causa de ese vertiginoso impulso del deseo hacia el «más allá» de cualquier «más allá», *in statu viae*, la culminación del deseo humano es una experiencia que jamás llega a satisfacer del todo, incluso, a menudo, es la ocasión que desencadena profundas nostalgias y, con alguna frecuencia también, angustias de carácter patológico. Eso es debido a la insuperable *irreconciliación* entre las sucesivas determinaciones espacio-temporales de la secuencia histórica del hombre y la intemporalidad y la inespacialidad hacia donde apunta su *cor inquietum* deseante, que no halla sosiego en las realizaciones del deseo. Éstas, a menudo, se convierten, en el sentido más directo del vocablo, en «irrealizaciones», en ausencias irreales y vacías. Pero es justamente este deseo que experimenta la distancia insalvable entre lo deseado y lo experimentado el que pone (o tendría que poner) en movimiento la aptitud simbólica del ser humano. Porque, para bien y para mal, el «eritis sicut deus» es la exigencia inextinguible que anida en las profundidades del corazón del ser humano como alguien que vislumbra que ha de ser (y, en ocasiones incluso, que puede ser) lo que ahora mismo aún no es. Entonces, el hombre se ve empujado a *hacer presente de manera mediata lo que inmediatamente se halla ausente*. Y me parece que ésta es una de las mejores definiciones que se puede hacer del símbolo, porque el «símbolo realizado», o, en la provisionalidad de espacios y tiempos,

hace *presente lo ausente*, o no es un símbolo *in actu exercito*, para hablar escolásticamente. El símbolo es, pues, el distintivo más concluyente del hecho de que el ser humano siempre se halla *in statu viae* o, tal vez fuera más adecuado decir, *in statu nascendi*, porque la «inmovilidad» no es un atributo que de manera adecuada pueda predicarse de la existencia humana. Justamente porque el *status patriae* no constituye el ámbito existencial en donde se desarrollan las peripecias de todo tipo del convivir humano, la *interpretación* y la *traducción* (o, diciéndolo en términos más espirituales: el *discernimiento de los espíritus*), que son síntomas de la incesante movilidad de los vocablos, las expresiones y las acciones de los humanos, manifiestan que el existir humano consiste en un acervo de *historias*, de coyunturas narrativas con variados y variables argumentos, de idas y venidas en el marco de la espaciotemporalidad que es propia de cada hombre o mujer concretos.³⁹

Todo eso indica que en el existir de los humanos se da una referencia constante e insuperable a la *ambigüedad*, aunque, con todos los medios a su alcance, se ocupen de superarla o, al menos, de paliarla, para llegar a suprimir la alienación (las tradiciones religiosas dirán el «pecado») que es coextensiva al hecho de vivir como hombre o como mujer. En una sociedad como la nuestra, que se encuentra sometida a un imparable proceso de aceleración del tiempo, la función terapéutica del símbolo aparece como mucho más necesaria para conseguir, desde una óptica meramente laica (en el caso de que se pueda hablar así), una cierta reconciliación de uno consigo mismo, con la naturaleza y con los otros, y, desde una perspectiva religiosa, para adquirir eso que las tradiciones monásticas designan con la expresión «pureza de corazón», la cual consiste en una cierta *transparencia* para captar y discernir el bien, a pesar del mal, en uno mismo, en la naturaleza y en los otros como efecto inmediato de la atracción ejercida por la Fuente de la existencia (el simbolizado) sobre el ser humano concreto. En éste, como existencia histórica (espacio y tiempo) que nunca puede dejar de ser, la práctica y la experiencia del bien siempre son –y sólo pueden ser– *a pesar del mal*. Creemos que es algo evidente que la perversión del deseo humano implica necesariamente la perversión de lo humano como tal. No es posible separar la capacidad deseante de hombres y mujeres de sus vidas cotidianas concretas. Por eso, desde todas las perspectivas imaginables (religión, política, propaganda, etc.), se intenta incidir en ella: apoderarse del deseo humano es, en realidad, conquistar al ser humano en lo más íntimo y profundo de su humanidad. Es justamente a causa de esa innegable realidad que creemos que una

buena praxis pedagógica debería ocuparse y preocuparse de manera prioritaria de la *formación del deseo*.

Desde una perspectiva antropológica, la ineludible presencia de símbolos en el vivir y en el convivir humanos es un indicador incontestable del hecho de que el desgarramiento, la alienación y la irreconciliación anidan en el corazón humano y en todas las formas de relación que establece con él mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios. Expresándolo teológicamente de una manera muy luterana: en todas las fases de su existencia, el ser humano es una «existencia probada» (*angefochtenes Leben*), que necesita ser salvada (sobre todo, de él y contra él mismo). Eso sucede en la medida en que experimenta la atracción del *simbolizado*, que es el que otorga consistencia y contenido verdadero a los artefactos simbólicos. Para continuar hablando teológicamente, con matices agustinianos sin duda, cabe decir que esta atracción será la consecuencia del *testimonium internum Spiritus Sancti*, que inhabita en lo más profundo del corazón de todo ser humano. Y aquí surge la paradoja suprema: el ser humano consigue la salvación justamente con la ayuda de lo que, antropológica y teológicamente, pone de manifiesto su desgarramiento interior y las duras pruebas de su existencia: el *símbolo*.

3. Simbolismo: salud y enfermedad

3.1. *Introducción*

Porque se trata de una manifestación muy elocuente de la humanidad del hombre, siempre asediada y determinada por la *ambigüedad*, me parece evidente que el símbolo es, como la misma religión, un artefacto que, en todas las latitudes y circunstancias, ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, a la salud y a la enfermedad, a la humanización y a la barbarie, a la integración y a la desintegración. Al mismo tiempo, el símbolo es causa de salud, pero también propicia lo que en otro lugar denominé «desestructuración simbólica» de lo humano, que consiste en la introducción de las diferentes fisonomías del caos y del mal en la vida cotidiana.⁴⁰ El símbolo auténtico se caracteriza por ser constante «remisión a», que permite configuraciones provisionales de lo «todavía-no-posible» en medio de las historias constitutivas del trayecto histórico del hombre. Por eso el símbolo, utilizando las posibilidades expresivas de las diferentes culturas humanas, lleva a cabo una anticipación, *in statu viae*, de la realización del hombre (del *status patriae*). Siguiendo de manera poco precisa una intuición de Ernst Bloch, puede indicarse que los símbolos son artefactos que permiten anticipar en el tiempo histórico de los individuos la realización anticipada del deseo, de los «sueños diurnos». Entonces el símbolo *puede ser* (no digo que siempre lo sea) un poderoso alegato a favor del «reino de la libertad» y, por lo tanto, permite que los humanos se alejen saludablemente de las imposiciones del «reino de la necesidad».

Nunca se insistirá suficientemente en que esta realización anticipada del deseo ha de ser reactualizada constantemente porque el artefacto simbólico, cuando de verdad es el vector que apunta hacia el simbolizado a causa de la atracción que éste ejerce sobre el ser humano, actúa epifánicamente como un *viático* que no salva definitivamente la totalidad de la secuencia histórica de los individuos, sino que sólo permite saborear en el *instante* lo que será el término del peregrinaje humano. Después es preciso continuar el trayecto, se impone continuar viviendo en el seno de la ambigüedad, que es el «lugar natural» del ser humano.

3.2. *Simbolismo y tentación*

Porque el hombre, a causa de su capacidad simbólica, es un ser que dispone de posibilidades, sin determinar por adelantado el *para qué* de estas posibilidades, se puede afirmar, siguiendo a Paul Tillich, que «el concepto de la posibilidad es idéntico al concepto de la *tentación*».⁴¹ No debería olvidarse que la posibilidad de ser tentado implica que el ser humano es *libre*, aunque evidentemente se trate de una «libertad condicional».⁴² Por eso, en la existencia humana, el símbolo es el encargado de llevar a cabo incesantes recomposiciones entre «deseo» y «posibilidad»: en eso consiste precisamente la «tentación».⁴³ Constante y peligrosamente, el hombre se ve forzado a utilizar los artefactos simbólicos: o bien *icónicamente* o bien *idolátricamente*. Hipotéticamente, la anulación de la tentación o del deseo (en eso consiste, en definitiva, el *desideratum* mayor de las fundamentalizaciones de todos los tiempos) equivaldría a la deshumanización más completa del ser humano porque, desde la perspectiva de esta exposición, implicaría la negación práctica de su capacidad simbólica. En este mundo, la extinción total de la tentación (del deseo) significaría poner entre paréntesis la insaciable necesidad que experimentan hombres y mujeres de vivir en un mundo siempre interpretado provisionalmente, es decir, siempre *simbólicamente abierto y continuamente ambiguo*. Vivir como hombre o como mujer implica necesariamente moverse en el interior del campo de la condicionalidad y, desde él, *interpretar*, escoger, abrirse sin parar a inacabables «remisiones» en dirección a las personas y acontecimientos, a «saltar» de lo conocido a lo desconocido y de moverse en medio de una realidad que *quoad nos* no puede dejar de ser, como nosotros mismos, *ambigua*. En efecto, la realidad es ambigua porque ambiguo es el ser humano que es *su* constructor simbólico, social y psicológico.

3.3. *Simbolismo, salud y enfermedad*

La idea de salud es muy compleja y, además, ha sido históricamente muy variable. Debe tenerse en cuenta, tal como indica David B. Morris, que «la psique del paciente –de todo paciente– es inseparable de las fuerzas sociales y de los sistemas simbólicos que constituyen la cultura humana, de tal manera que el yo (*selfhood*), al igual que la enfermedad, es una construcción biocultural [...] La experiencia personal de la enfermedad siempre se encuentra mediatizada por fuerzas culturales».⁴⁴ En la «historia de las mentalidades», el alcance del término «salud» ha poseído una enorme flexibilidad

semántica. Por su parte, Fritjof Capra escribe que «cualquier sistema de asistencia sanitaria, incluida la medicina occidental moderna, es un producto de su propia historia y existe en el interior de un determinado contexto ambiental y cultural».⁴⁵ Sobre todo en relación con el mundo premoderno (aunque no exclusivamente en él), no hay duda de que puede afirmarse que el hecho de «encontrarse bien» o de «encontrarse mal» siempre se empalabra en correlación directa con las posibilidades expresivas de cada cultura concreta. No existe una enfermedad independientemente de la «narración» que de ella se realiza y de la significación que socialmente se le atribuye. Eso tiene como consecuencia que, en las culturas primitivas y, en menor medida, en las culturas actuales, una enfermedad determinada siempre se encuentra descrita y vivida de acuerdo con los paradigmas médico-culturales que permiten vehicular la experiencia del «estar enfermo» que posee vigencia en cada sociedad. A partir de aquí resulta evidente que la sanación no es meramente un problema biomédico, tal como acostumbra a pasar en la medicina occidental moderna, sino que afecta al conjunto de las relaciones simbólico-sociales que poseen vigencia en los diferentes entornos culturales. Por el hecho indiscutible de que la enfermedad se origina y detecta en variados contextos socio-culturales, existe un gran número de expresiones diferentes del «estar enfermo» e, incluso, se atribuyen distintos grados de eficacia a los procesos curativos, los cuales se sustentan en el conjunto de valores simbólicos que poseen validez en aquel medio, integrándose de esta manera la enfermedad y la curación en una concepción claramente «holística» de la existencia humana.⁴⁶ Sobre todo en las culturas premodernas, pero también –quizá de una manera un tanto más nebulosa– en las culturas actuales, son muchos los etnomédicos que ponen de manifiesto que no existe la enfermedad «en sí», objetiva y completamente libre de motivaciones culturales, biográficas y afectivas.⁴⁷ La enfermedad –en particular, su expresión– nunca deja de poseer un acusado carácter *logomítico*.

3.4. *Salud, enfermedad y cosmos*

Se ha puesto de relieve que, en un número importante de sociedades antiguas, los procesos de curación se encuentran íntimamente vinculados con el *chamanismo*,⁴⁸ el cual, de acuerdo con el parecer de Capra, presenta algunos paralelismos con las prácticas de las psicoterapias modernas («psicologías de las profundidades»)⁴⁹ La característica más notable de la visión chamánica de la existencia consiste en la creencia de que los

seres humanos forman parte del sistema cósmico, que abarca la totalidad de la realidad. La enfermedad es una consecuencia directa de una agresión humana a este orden cósmico, que provoca en el ser humano (microcosmos), como parábola del macrocosmos que es, desarmonía y un cierto retorno al caos. La curación a la que tiende la praxis chamánica consiste en el restablecimiento del equilibrio y la armonía entre el cuerpo humano y la naturaleza, a fin de que la relación «microcosmos – macrocosmos» vuelva a ser correcta y saludable.

En la Antigüedad grecolatina, salud y enfermedad constituyeron aspectos muy importantes de la reflexión religioso-médico-filosófica.⁵⁰ Tanto los griegos como los representantes de muchas otras culturas antiguas fueron conscientes de que la salud era un bien precioso y muy precario. Para ellos, la total carencia de enfermedad era sólo un sueño imposible (*Odisea*) o la situación que había imperado en la «edad de oro» (Hesíodo).⁵¹ Los antiguos griegos comprendían «la salud como una situación caracterizada por la unidad psicosomática».⁵² Esta íntima unión de cuerpo y alma tenía como consecuencia una equiparación, que se encuentra en un gran número de narraciones míticas y también en muchos autores antiguos, entre salud e integridad moral, y también entre enfermedad y corrupción moral. A pesar de la posterior irrupción del dualismo «cuerpo – alma», nunca llegó a imponerse completamente un tratamiento independiente de las enfermedades del cuerpo y las del alma, ya que casi siempre se mantenía la opinión de que el enfermamiento del alma repercutía directamente en las funciones corporales, y a la inversa.⁵³ La antigua fórmula, posiblemente de origen órfico, «cuerpo = tumba» (*soma = sema*), que venía a expresar un estricto dualismo, en cambio, partía de la base de que el alma era algo esencial, de origen divino, mientras que el cuerpo poseía un rango infinitamente inferior, ya que, en realidad, era considerado como la prisión del alma.⁵⁴ Esta visión negativa del cuerpo establecía que el alma era el principio de la salud (y de la salvación), mientras que el cuerpo se constituía en el principio de la enfermedad, es decir, de la caída en la historia y de la degeneración de las relaciones humanas.⁵⁵

Siguiendo a Heinrich Schipperges, antiguo profesor de historia de la medicina de la universidad de Heidelberg y uno de los mejores especialistas en estas cuestiones, en todas las grandes culturas de la Antigüedad, la medicina (*Heilkunde*) ha sido, al mismo tiempo, un conocimiento de la configuración saludable de la vida y la preocupación por el restablecimiento de esta configuración cuando el «desorden» en forma de enfermedad

irrumpe en la vida cotidiana de los individuos.⁵⁶ En esta visión del mundo, la *salud* no era sino el proceso de *constitución* o de *restitución* de la acción creadora (*creatio continua*) por parte del hombre del orden cósmico querido por Dios, que tenía como características la armonía, la pacificación interior y la ubicación de todos los seres en su *lugar natural*. Por el contrario, la *enfermedad* era, obviamente, la *destitución* (*modus deficiens*) de este orden cósmico de la creación, a menudo a causa del peso negativo del pecado humano producido bajo la influencia del Maligno. La *curación*, en consecuencia, consistía en la *restitución* de los seres desestructurados por el pecado y la enfermedad en aquel orden de creación que, en los *orígenes*, había conferido a todos los seres un *lugar natural* muy concreto y que la enfermedad había trastocado y pervertido.⁵⁷ En la historia de las religiones, la enfermedad aparece como un temible «anti-cuerpo», como una pérdida de la propia identidad o como una huida del alma del cuerpo. La salud, por el contrario, no es sino el reflejo del orden cósmico.⁵⁸ Retomando algunos aspectos de diferentes tradiciones religiosas, el piadoso, en consecuencia, es aquel que se comporta de acuerdo con la esencia y con la voluntad de los dioses, ya que es, de hecho, en el sentido más pleno del vocablo, su misma creación. El dios indio Varuna castiga a los hombres con enfermedades porque no han mantenido correctamente la *rta*, que es la norma ética y la relacionalidad humana, que se fundamentan en el orden cósmico. Puede afirmarse por consiguiente que, en el mundo antiguo, los atentados contra el orden cósmico (por ejemplo, transgrediendo las ordenaciones rituales) tienen como consecuencia el desorden y descomposición (enfermedad) del organismo humano. Ya en pleno siglo xx, Paul Tillich reflexionó intensamente sobre esta problemática, sobre todo en relación con el enfermamiento social y político que colectivamente había irrumpido en Alemania con el advenimiento del nacionalsocialismo. Este pensador –uno de los teólogos más eminentes del siglo xx (que era, al propio tiempo, filósofo)– subrayó que la raíz de toda enfermedad se encontraba en la separación del hombre como ente finito que es del Fundamento del ser, es decir, del mismo Ser, en definitiva, de Dios. De esta manera daba por descontado que la sanación, el restablecimiento, consistía en la rehabilitación y reintegración de la unidad perdida a partir de un nuevo centro, porque lo que, fundamentalmente, caracterizaba a la enfermedad es el descentramiento y la desintegración, es decir, la introducción del caos –la «desestructuración simbólica»– en la relacionalidad que es propia de hombres y mujeres.⁵⁹

3.5. *Salud y enfermedad: alcance existencial*

Es indudable que «salud» y «enfermedad» constituyen términos existencialmente opuestos, expresando el primero la *totalidad* y el segundo, la *nada*. La salud (o, si se prefiere, la salvación) es el triunfo del cuerpo sobre el caos, la victoria de la afirmación sobre todas las formas de la negatividad.⁶⁰ Esta totalidad que es la salud, tal como lo sugiere el concepto árabe *salam*, se refiere a un «encontrarse bien y reconciliado» en todos las facetas de la existencia; casi podría decirse que la salud es una situación que se halla más allá de lo dado en la vida cotidiana y que es necesario conseguir a pesar de la conflictividad y de la tendencia hacia la desestructuración que son inherentes a la condición humana como tal. Según Heinrich Schipperges, Paracelso mantiene que «la salud no es ninguna ordenación natural, sino una realización humana; mejor aún: la posibilidad de conducir el cuerpo a una esfera más elevada que la que es propia de su compleción congénita, a fin de poder alcanzar más allá de lo que es corporal lo que es invisible y espiritual».⁶¹ En la tradición latina, la salud equivale a la *integritas*; término que Paracelso traduce al alemán con la expresión «*Gesund und Ganze*».⁶² Según la opinión de Paul Tillich, una «*ungesunde Gesundheit*» («una salud no saludable») es aquella «salud» que no tiene suficientemente en cuenta que todas las dimensiones de la existencia humana (físicas, psíquicas y espirituales) se encuentran coimplicadas y son activas en la auténtica salud (e intervienen, por consiguiente, en la *salvación*).⁶³ Por mediación de la salud (tal vez fuera más adecuado hablar de «estado saludable») es posible configurar una *situación* y, sobre todo, una *tendencia* que se inclinan hacia la reconciliación y la armonía, partiendo de la base de que el ser humano es una *coincidentia oppositorum*. Este pensador alemán señaló que «la salud es la enfermedad superada como lo es todo lo que es positivo, que exclusivamente lo es mediante la superación de lo negativo. Aquí se encuentra la profunda significación teológica de la medicina».⁶⁴ Para Tillich, la auténtica praxis médica es una verdadera *cosmo-teo-antropodicea*, es decir, un incesante ejercicio de dominación de la contingencia, en el que interviene la Tríada suprema de cualquier reflexión, de cualquier praxis, de cualquier relación sentimental de los humanos (Mundo, Dios, Hombre).

No puede olvidarse que no todos los que se han ocupado de estas cuestiones han entendido que la salud, como equilibrio y armonía de los contrarios, constituía la cima de la perfección y de la plenitud del ser humano. Novalis, por ejemplo, señalaba que la

perfección no podía darse al margen de la enfermedad. Laín Entralgo pone de manifiesto que Novalis era de la opinión de que, para

sobresalir espiritualmente, el hombre tenía que sentir de alguna manera la fractura del inestable equilibrio natural en que consiste la salud [...] Vivir con un deseo de perfección consiste en saberse enfermo y saber utilizar correctamente la propia enfermedad [...] Puede afirmarse que para un número considerable de románticos, la enfermedad es la suma salud del hombre: *aegrotatio summa salus*.⁶⁵

De manera rotunda, el romántico alemán escribía:

Aún conocemos muy poco el arte de utilizar las enfermedades. Es muy verosímil que ellas sean el acicate y la materia más interesante de nuestra meditación y de nuestra actividad.⁶⁶

Un personaje de la novela de Thomas Mann, *Doktor Faustus*, sin duda una obra que tiene como tema central la patología (los procesos de patologización) del siglo xx, el maestro de música Wendell Kretzschmar le comunica al narrador de la obra, Serenus Zeitblom:

Sí, amigo mío [...], si es usted partidario de la salud... Evidentemente, no tiene mucho de común con el espíritu y el arte; es más, forma cierto contraste con ellos, y, en todo caso, jamás se han preocupado uno de otro.⁶⁷

En esta misma novela, en el capítulo central y decisivo (XXV) (la larga conversación de Satanás con el compositor Adrian Leverkühn), el Tentador le dice:

Toda una horda, una generación de muchachos receptivos y completamente sanos se precipita sobre la obra del genio que padece, del ser a quien la enfermedad ha puesto la aureola del genio, lo admira, lo alaba, lo ensalza, lo lleva con ella, lo transforma, lo lega a la cultura, la cual no vive sólo del pan casero, sino en igual proporción, de dones y venenos salidos de la farmacopea de «Los Mensajeros Celestiales». Sammael te lo declara decididamente.⁶⁸

En esta inquietante novela de Thomas Mann, el diablo, que se manifiesta como un agudo y excelente e inteligente conversador, intenta convencer a Adrian Leverkühn del hecho de que la verdadera creatividad intelectual y artística siempre proviene de él y casi siempre consiste en una suerte de profundo enfermamiento, de tal manera que si, hipotéticamente, se llegasen a curar todas las enfermedades, *ipso facto* desaparecerían las diversas facetas de la creatividad humana. En aquel momento, se anularían todas las formas de transgresión que hacen posible la irrupción en el horizonte humano de formas culturales y artísticas hasta entonces inéditas, es decir, de la creación artística. Por otro lado, sin embargo, resulta bastante evidente que, en nuestros días, con una relativa

frecuencia, se da una búsqueda un tanto «enfermiza» de la salud, que tiene algo de narcisismo y de completa despreocupación del otro, del «no-yo». Pero, como decía el gran internista alemán R. Siebeck: «No hay salud de verdad sin una respuesta satisfactoria a la pregunta: «¿Salud para qué?» No vivimos para estar sanos, sino que queremos estar sanos para vivir y actuar».⁶⁹

La OMS (Organización Mundial de la Salud) no ha definido la salud como «ausencia de enfermedad», sino como «un estado de completo bienestar físico, espiritual y social».⁷⁰ Esta manera de comprender la salud ofrece algunos curiosos paralelismos con la significación de la salud y de la salvación en las antiguas culturas de la humanidad. La salud y la salvación eran efectivas porque se preocupaban por la globalidad del bienestar del ser humano y, al mismo tiempo, lo situaban en el interior de la correlación creadora, santificadora y reconciliadora «macrocosmos – microcosmos». El hombre alcanzaba la salvación y la reconciliación en la medida en que era capaz de reproducir en él mismo las estructuras del *kosmos*, es decir, en la medida en que se iba convirtiendo en un ente *bello y armónico*. Con frecuencia la actual medicina, con su tendencia dominante a la determinación y el aislamiento de las zonas enfermas del individuo (la especialización), no trata al sujeto humano como un microcosmos, es decir, como un organismo completo y perfecto, sino que lo considera como un conjunto de piezas aisladas y desorganizadas, casi como un «mecano», que sólo dispone de un efímero presente entendido, sobre todo, en términos de simple rentabilidad.⁷¹ En esta «atmósfera tecnologizada», la medicina se muestra totalmente incapaz de determinar cuál es la causa última de las disfunciones que sufre el hombre, limitándose a utilizar medios terapéuticos, mecánicos y funcionales, que sólo inciden superficialmente en la «exterioridad» del ser humano. Creo que es importante indicar que tanto la enfermedad como la misma salud abarcan la globalidad de un ser que es, al mismo tiempo, *físico, psíquico y espiritual*: es *todo* el ser humano que se encuentra enfermo o sano. Como lo ha puesto de manifiesto Susan Sontag, la enfermedad es una «verdadera metáfora del espíritu», que expresa en negativo lo que la salud expresa en positivo. Por eso creemos que tenía razón Alexander Mitscherlich cuando afirmaba que «la enfermedad como conflicto acostumbra a señalar la “expropiación de la salud en la sociedad contemporánea”».⁷²

4. Mal y simbolismo

4.1. *Introducción*

La cuestión del mal, que siempre se ha hallado presente, a menudo incluso trágicamente presente, en los universos religiosos y culturales, y, por tanto, en sus correspondientes reflexiones psicológicas, filosóficas y teológicas, constituye en nuestros días, seguramente a partir del trabajo pionero de Paul Ricoeur sobre la *simbólica del mal* (1960), uno de los aspectos más interesantes del debate sobre el presente y el futuro del ser humano y de su cultura.⁷³ Tal vez no sea aventurado afirmar que los tiempos marcados por profundas incertidumbres y premoniciones más o menos evidentes del final de unos determinados trayectos culturales han sido los más propicios para la reflexión en torno al mal y la gnosis.⁷⁴ Cuando, por los motivos que sea, se quiebran las «lógicas sociales» imperantes, entonces, casi automáticamente, el mal aparece como el causante de la nueva situación, «alógica» y al margen de las estabilidades sociales, religiosas y políticas que hasta aquel momento habían configurado la vida cotidiana de individuos y colectividades proporcionándoles un conjunto de «teodiceas prácticas». Tiene razón Wilhelm Schmidt-Biggemann cuando afirma que «el mal no tiene lógica, no puede ser deducido ni definido. No puede expulsarse (*bannen*) el mal con la lógica del bien, su opuesto. Si pudiera ser así, el mal podría ser eliminado (*abschaffbar*)».⁷⁵

4.2. *Cuestión del mal e historia*

Creo que, en la cultura actual, hay un factor decisivo que contribuye a unos planteamientos fuertemente «interiorizados» (para no hablar de «intimistas») de la cuestión del mal y de la gnosis: se trata de la pérdida o, al menos, de la devaluación de la *historia* y de las responsabilidades éticas que conlleva el hecho de que los humanos seamos inevitablemente seres históricos.⁷⁶ La pérdida o la devaluación de la Historia como «marcha triunfal» pone de manifiesto crudamente la acción desoladora y devastadora de las «historias del mal». En la situación actual, desde perspectivas muy diferentes e, incluso, a menudo contrapuestas, como antídoto contra la subversión introducida por estas «historias», parece como si el *dictum* agustiniano «In interiore homine habitat veritas» fuera el único criterio para el ejercicio del oficio de mujer o de

hombre de muchos de nuestros coetáneos.⁷⁷ La falta de credibilidad y viabilidad de las visiones del mundo que tenían como fundamento una comprensión de la historia en un sentido mundano y/o supramundano *inmanente* al propio devenir histórico del ser humano lleva aparejada, desde una perspectiva religiosa (cristiana), la suspensión de la *historia salutis* como dato perteneciente a la misma creación y, desde una perspectiva laica (por ejemplo, la del actual neoliberalismo), la suspensión de la creencia en un futuro reconciliado por medio de la idea de «progreso» o a través de la progresiva «desalienación» histórica del ser humano. Actualmente, a partir de posiciones ideológicas muy diversas, uno de los «dogmas» que goza de un acogimiento más amplio es el rechazo decidido del carácter soteriológico de la historia; un carácter salvador y reconciliador que, tanto desde la afirmación cristiana de la Providencia de Dios como a partir de la secularización de esta Providencia, plasmada en las diversas ideologías ilustradas y postilustradas («ideología del progreso»), constituyó el trasfondo ideológico en el debate en torno a la superación del mal que, a partir de la Ilustración, ha tenido lugar en la cultura occidental moderna, prácticamente, hasta nuestros días. En esta exposición, no podremos abordar con la minuciosidad que sería preciso esta problemática que, al menos desde una perspectiva cristiana, ha poseído –y aún posee– una importancia excepcional.⁷⁸

4.3. *Simbolizaciones de la salud y la enfermedad*

Sólo desearía insinuar brevemente una cuestión –con innegables vinculaciones con la temática que nos ocupa: el simbolismo, la salud (o la enfermedad) y el mal– que me parece que adquirirá una importancia excepcional en los próximos años, suponiendo que ahora mismo ya no constituya el centro cabal de cualquier reflexión en torno a la cultura occidental y, de manera mucho más concreta aún, en torno al cristianismo. Si en el mundo del siglo xxi llegaran a imponerse la dinámica y las tensiones «intercivilizatorias» que se proponen en el libro de Samuel P. Huntington,⁷⁹ podríamos preguntarnos: ¿qué pasará en la confrontación de la cultura (él prefiere siempre el término «civilización») occidental y de su religión (el cristianismo), profundamente marcadas por una visión teleológica de la historia, con las culturas con unas visiones cíclicas o estáticas como lo son una gran mayoría de las de Asia? Justamente como consecuencia del eurocentrismo que, al menos hasta la finalización de la Primera Guerra Mundial (1918), ha incidido en

todas las formalizaciones culturales de lo cristiano, nos resulta bastante difícil a nosotros, occidentales, aceptar la posibilidad de que la esencia del mensaje cristiano sea formulable y vivida en otros términos culturales y éticos. Sin embargo, cometeríamos un gravísimo error si creyésemos que una cultura, por excelente y compleja que pueda ser, puede ser la expresión insuperable del mensaje de Jesús de Nazaret.

Desde una perspectiva occidental, que es la mía, aunque en el momento presente no goce de simpatías excesivamente amplias, creo que no tendríamos que olvidar que el tema agustiniano de las «dos ciudades» –la ciudad política y la ciudad espiritual– es algo omnipresente, básico y, muy posiblemente, insuperable en la cultura occidental.⁸⁰ Se trata de un principio de separación que, en nuestro ámbito cultural, para bien y para mal, ha hecho posible una gran mayoría de las articulaciones sociales, religiosas y políticas, y, como consecuencia, en la historia, el ejercicio del oficio de hombre o de mujer como variadas e inacabables operaciones con los simbolismos. Diría que, ahora mismo y vistas las cosas antropológicamente, se da una especie de gran batalla entre dos comprensiones antropológicas irreconciliables entre sí: 1) la del *monismo*, es decir, la del «hombre uno», indiferenciado respecto del entorno social, religioso y político, y 2) la comprensión de la existencia humana que tiene como punto de partida el *dualismo cristiano*; se trata de la idea del «hombre en tensión», en situación de éxodo, históricamente configurado, que se plantea continuamente la cuestión de las «estrategias del mal» como consecuencia del hecho insuprimible de hallarse *in statu viae*. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, hay como inicio del camino histórico del ser humano una *llamada*, es decir, una vocación específica. En la primera página del Génesis, Dios se dirige a Adán por su nombre, lo coloca en un contexto cultural y le pide una respuesta basada en un activo ejercicio de su libertad (aunque sea una «libertad condicionada» que, muy posiblemente, es la única que puede tener rasgos verdaderamente humanos).⁸¹ La primera palabra de Jesús dirigida no al «Hombre genérico» (al *Mensch* con rasgos ilustrados), sino a «un» hombre o a «una» mujer concretos, con una fisonomía bien definida, con unas relaciones muy específicas de todo tipo, es «*si quieres ser perfecto, ¡sígueme!*» (Mateo 19, 21). En medio de las ambigüedades que son inherentes a la condición humana, el sentirse *llamado a la decisión ética*, es decir, a la *responsabilidad*, más allá de las tomas de posición teístas o ateístas (que no panteístas), constituye, por parte de sus mejores representantes, el inicio del trayecto personal y colectivo de nuestra cultura. En un fragmento extraordinariamente lúcido de la introducción de la «Ética económica de las

religiones universales», Max Weber escribe:

Cuando el mismo Maestro Eckhart pone en ocasiones expresamente «Marta» sobre «María», lo hace, en último término, porque le resultaba inconsumable la experiencia panteísta de Dios propia de la mística sin abandonar completamente todos los elementos decisivos de la fe occidental en Dios y en la creación. Los elementos racionales de una religión, su «doctrina» [...] tienen también sus propias leyes, y la pragmática religiosa racional de la salvación que se deriva del tipo de «imagen del mundo» y de Dios ha tenido, en determinadas circunstancias, consecuencias importantes para la configuración del estilo práctico de vida.⁸²

Desde los mismos inicios, en variados y variables contextos, el cristianismo se ha comprendido a sí mismo como la *respuesta* a una oferta, a un «si quieres...» ubicado en *un tiempo y un espacio concretos*. Necesariamente, esta respuesta se ha tenido que articular por mediación de la capacidad simbólica del ser humano. En realidad, su capacidad simbólica ha sido el *útil* que ha hecho posible la *legibilidad* del mundo, de los retos que éste planteaba y de la misma acción humana en el interior de los diferentes contextos religiosos, culturales y políticos.⁸³ De esta manera, en cada momento histórico, el hombre ha llegado a ser capaz de concretar cultural, religiosa y políticamente la forma de presencia en *su mundo* que le era propia y que se le ofrecía mediante la tensión creadora «oferta – respuesta». Eso pone claramente de manifiesto que, en el marco de la cultura occidental y de su religión, el tiempo, el cuerpo, el deseo, la salud, la enfermedad, la palabra y las respuestas humanas, es decir, las signaturas máximas de la ambigüedad humana, han sido elementos de capital importancia para la articulación de la *historia* concreta del individuo como respuesta a los interrogantes que, inexorablemente, han ido apareciendo en el horizonte de su ejercicio del oficio de hombre y de mujer. De esta manera el ser humano podía vislumbrar, aunque fuera en medio de dudas y perplejidades, que provenía de algún sitio y se encaminaba hacia otro («situación de éxodo»), a menudo, ciertamente, a través de los «caminos de bosque» que acostumbra a ser la existencia concreta de los humanos.

4.4. *Presencia del mal y simbolismo*

Al menos desde el siglo xviii, es un dato bastante evidente que hay tres ámbitos muy concretos en cuyo interior se puede detectar de una manera privilegiada la presencia del mal en el tejido de la existencia humana: la *agresión*, el *placer* y el *poder*. Se trata de aspectos de la existencia humana que, de manera directa, tienen mucho que ver con la

relacionalidad del ser humano como elemento constitutivo de su humanidad.⁸⁴ Esa constatación es especialmente significativa si se parte de la base de que la calidad de las relaciones humanas constituye el exponente más fiable de lo que de verdad, en cada momento de su trayecto histórico, son el hombre y la mujer concretos. No queremos señalar que simplemente deba identificarse el mal con la agresión, el placer y el poder, sino que, como consecuencia de la profunda pérdida de relevancia mitológica y teológica del mal en el transcurso de la Ilustración, estos ámbitos de carácter psicológico-sociológico-filosófico se han convertido en el lugar privilegiado en donde se configuran y actúan históricamente las figuras y las «estrategias del mal».

Al propio tiempo, a partir de la Ilustración, este cambio copernicano, que tan profundamente ha afectado a nuestra cultura, pone de manifiesto que la anulación mitológica y teológica del mal ha provocado –está provocando– como consecuencia directa su *psicologización*. Entonces, la realidad del mal se afinca en los dominios del alma, y, de forma generalizada, la psicología tiende a hacerse una sola cosa con la fisiología, la sexualidad y los comportamientos de la especie. En un único movimiento, el alma, en la que y sobre la que se concreta la actividad maléfica del mal, se convierte en el ámbito en el cual el mal es soportado, especificado, dominado y, en ocasiones, vencido. El mal, que antaño tenía como escenario el «gran teatro del mundo», pierde de manera harto significativa su dimensión histórica y social o, al menos, queda fuertemente minimizada. Ahora mismo, la escenificación del mal tiene lugar en la más profunda intimidad del sujeto. La dimensión (*in*)moral o, tal vez aún mejor, (*a*)moral del mal como consecuencia de las decisiones, la actividad y las interacciones históricas de los sujetos humanos es substituida por unas determinadas percepciones –sin espacio ni tiempo– que el individuo analiza y calibra como psicológicamente desajustadas, sin repercusiones éticas de carácter interpersonal, las cuales se limitan a ser síntomas de un sujeto que *se siente* íntimamente enfermo, en profundo desacuerdo con él mismo. Ésta es una constatación que, con matices diferentes, puede verificarse a partir de Sade, pasando después por Nietzsche y por Freud, hasta llegar a las diversas psicologizaciones actuales del comportamiento humano. Lo que predomina en la actualidad es el «reconocimiento psíquico» del mal más que su «comprobación social», porque nos encontramos sumergidos plenamente en un tiempo «gnóstico», es decir, en una época preocupada, a menudo de manera enfermiza y en términos casi siempre «intrapíquicos», por la propia salvación (= salud), la cual con una cierta frecuencia se ve reducida a la cuestión del

«éxito» personal y a la respuesta a la pregunta «¿cómo me encuentro?».85

4.5. *Las «estrategias del mal»*

Resulta obvio que, en esta reflexión, no pretendemos adentrarnos en esta problemática que, como es harto conocido, históricamente ha sido muy compleja, aunque, en la actualidad, para muchos de nuestros contemporáneos, resulta existencialmente ineludible. Aquí sólo nos interesa poner de manifiesto que la cuestión del mal –las diferentes formas de la negatividad que yo mismo experimento en mi trayecto entre el nacimiento y la muerte, y también el mal que yo causo deliberadamente o de manera inconsciente a los otros– es un dato antropológico que tiene una extraordinaria importancia, ya que siempre se muestra activo en las mil fisonomías que adoptan la disfunción, la beligerancia y la opacidad en la existencia de los mortales. Por eso no nos referimos explícitamente al *mal* como dato metafísico, sino que, por encima de todo, nos interesamos por las «estrategias del mal» como actitudes y acciones de la vida cotidiana, a menudo banales y sin relieve, a veces incontrolables y casuales, frecuentemente con graves e insospechadas consecuencias para el futuro de individuos y colectividades. En este contexto, por consiguiente, no se trata de considerar el mal como cuestión teórica o metafísica, sino, más sencillamente, como dato que posee una evidencia semejante a la de la *acción* en la existencia cotidiana de hombres y mujeres, sea cual sea su grado de cultura, sus creencias, sus aficiones, su sanidad o su patologización, etc. Se trata, en última instancia, de la *irreconciliación* de uno consigo mismo que acarrea la *no-aceptación* y la aversión hacia sí mismo que experimentamos en nuestro convivir cotidiano; irreconciliación que, según mi parecer, acostumbra a tener como consecuencia inmediata frecuentes y, a menudo, irreparables rupturas familiares, vocacionales, amicales, etc.; irreconciliación que, además, se caracteriza por una profunda falta de transparencia de uno consigo mismo. Al propio tiempo, la irreconciliación consigo mismo, con los otros y con Dios provoca el actual embotamiento de la *capacidad sacramental* del ser humano, es decir, la inoperancia de la capacidad simbólica del hombre.⁸⁶

Tal vez tenga razón Thomas Mann cuando, en el escrito en el que narra la historia de la novela *Doktor Faustus*, afirma que el recurso al mal por parte del ser humano, es decir, el pacto con el demonio, acostumbra a ser «una escapatoria ante las dificultades que provienen de la crisis de la cultura».87 En la diversidad de situaciones sociales,

religiosas, culturales y políticas, las «estrategias del mal» ponen de manifiesto las limitaciones no aceptadas de los humanos, su voluntad de ser como dioses, la soberbia de su corazón y el odio que se siente hacia sí mismo, que anhela ser omnipotente, omnisciente e inmortal, pero que, en el tejido de la vida cotidiana, se experimenta débil, ignorante y caduco. Entonces, en el corazón humano, surge con una fuerza invencible la *tentación*, y toda tentación se concreta en un *tentador*, tal como lo expresa el novelista alemán en su famosa novela, y, por regla general, los «tentadores» son «producto» de los «tentados». «No es lo que entra por la boca, lo que hace impuro a un hombre; más bien lo que sale de la boca es lo que hace impuro a un hombre» (Mateo 15, 11).

4.5.1. «Estrategias del mal» y capacidad sacramental y ética

En el momento presente, podría ser adecuado y productivo aproximarse a las «estrategias del mal» a partir del embotamiento de la capacidad sacramental del ser humano como consecuencia muy directa de la crisis gramatical que, ahora mismo, nos afecta. Porque el «buen uso de los símbolos», como buen uso de la inherente capacidad gramatical que es, debería ser –y ésta ha sido una experiencia muy frecuente en muchas religiones y culturas del pasado– un antídoto contra las «estrategias del mal», justamente porque, en la historia, hace posible que el ser humano se integre en el *lugar natural* que le corresponde. Llegar a colocarse en el lugar natural que corresponde a cada ser no es sino la restitución de un orden que no es meramente el de la creación original, sino que se trata de un orden que, un poco como el Tamino de la «Flauta mágica», ha superado con éxito el poder desintegrador que es propio de las diferentes «estrategias del mal». De una manera u otra, esta intuición se detecta en todas las tradiciones religiosas de la humanidad, las cuales, en su percepción de un *prius* de la situación actual, de un *ahora mismo* que no es precisamente el *nunc stans* de algunas tradiciones místicas, y de un *supra* del momento presente, han puesto de relieve la imperiosa necesidad en que se encuentra el ser humano de recuperar la perfección de los orígenes, no simplemente como una especie de marcha hacia atrás para recuperar la pureza y la plenitud de los orígenes, sino avanzando hacia adelante, es decir, responsabilizándose ética e históricamente. La «inocencia primigenia» del tiempo anterior al tiempo nunca se encuentra al alcance del ser humano. Sólo le es posible alcanzar una «nueva inocencia» (Panikkar) como consecuencia de una difícil «recuperación histórica» que corresponda a

un determinado «trayecto biográfico». Eso implica que los humanos deberían tener clara conciencia de que son seres en perpetuo movimiento, jamás completamente fijados, siempre asediados por la ambigüedad y la contingencia. Al hombre, a causa de su insuprimible condición espaciotemporal, la supuesta perfección de los orígenes le resulta totalmente irrecuperable e inaccesible, porque su inevitable uso –bueno o malo– de símbolos que, por otro lado, siempre son símbolos traducidos e interpretados a un léxico concreto, impone una distancia nunca abolida respecto de la perfección y la inocencia atribuidas a los orígenes; sin cesar, el *inacabamiento* constituye la marca de fábrica de todo lo que es humano. Hipotéticamente, en los orígenes se podrían haber dado la plenitud y la perfección sin cortapisas, pero siempre el ser humano –todo ser humano– es alguien que *ya* se encuentra «en camino», es decir, que, desde el nacimiento, *ya* está ubicado en un argumento textual con múltiples «historias» cuyas marcas características son la finitud, la imperfección y la contingencia. El retorno *ad fontes* es inviable y, al propio tiempo, estéril. Sólo le resulta posible la marcha hacia adelante en la que debería imperar el *perdón* y la *reconciliación* porque, en realidad, el resentimiento, los sentimientos de venganza y la incapacidad de perdonar constituyen penosos y deshumanizadores ejercicios de marcha hacia atrás, hacia una «tierra de nadie» sin espacio y sin tiempo, y, por lo mismo, inhábil para el ejercicio ético de los humanos. Somos seres éticos porque vivimos en la historia como hombres y mujeres con unas peculiares biografías de peregrinos, lo cual equivale a decir que sin cesar, como el caminante de Antonio Machado, nos proyectamos (o deberíamos proyectarnos) hacia adelante con el deseo implícito o explícito de alcanzar una meta que anule en la absoluta plenitud del instante la espaciotemporalidad que nos es propia. Eso es lo que Bloch designaba con la expresión «patria de la identidad» (*Heimatsidentität*). La enfermedad es una consecuencia de este peregrinar que, al propio tiempo, nos impone una aguda conciencia de nuestra propia finitud expresada en términos de irreconciliación, de capacidad deseante, de sujeción a los imperativos de la contingencia.

Hay, por consiguiente, un «buen uso de los símbolos» que causa la salud, es decir, la progresiva –jamás definitiva– reconciliación y pacificación del ser humano en el tejido de la vida cotidiana. A partir de aquí, puede darse la acción éticamente correcta no meramente como ajuste a una normatividad que se impone heterónomamente, sino como una suerte de iluminación que tiene su fuente más profunda y más primigenia en la atracción que ejerce el simbolizado como fuente de vida, de belleza, de paz y de justicia

sobre el ser humano. Porque sólo si en el trayecto humano, en la historia, va poniéndose de manifiesto *éticamente* la connaturalidad entre el sujeto humano y el término hacia donde apunta el símbolo, pueden concretarse acciones éticamente correctas. No creemos que exista, como tan a menudo ponen de manifiesto determinadas corrientes «espiritualistas», una radical separación entre «lo cultural» y «lo ético». Al contrario, en el ser humano, ambos aspectos se hallan íntimamente coimplicados y relacionados: el uno existe en el otro, y al revés. Algunas tradiciones religiosas han designado este proceso con el término «conversión» (*metanoia*).⁸⁸ Según mi opinión, la acción éticamente correcta se inscribe en el proceso de *sanación ética y cultural* del sujeto humano –sea o no sea consciente de él (véase Mateo 25, 31-46). La sanación, a pesar de la ambigüedad que siempre acompaña al trayecto existencial de los humanos, consiste en «términos terrestres» en eso que algunas tradiciones espirituales han llamado el *desvivirse por el Otro* (el *descentrarse*, el *desposeerse* de las tradiciones místicas) como una manifestación de su indisponibilidad e incondicionalidad (transcendencia), de su ser, en cada caso, un uno sin dos. La acción éticamente correcta como respuesta a la atracción del simbolizado sobre el ser humano es un proceso de curación de éste porque, en el tejido de la vida cotidiana, hace posible que lo *implícito* llegue a ser *explícito*, aunque sea un explícito no concretado de acuerdo con las pautas del *establishment* eclesiástico y/o laico. Las tradiciones místicas acostumbran a considerar que «lo explícito» («lo exotérico») abandonado a su propia dinámica expresa justamente lo que en realidad *no* es el ser humano, porque se trata de un conjunto de meras «apariencias», casi de una especie de barroquización epifenoménica de la totalidad de la realidad, es decir, de un conjunto informe de «formas» autónomas sin ninguna vinculación real con los «contenidos». Con «lo implícito» («lo esotérico»), en cambio, sucede algo completamente diferente, ya que, por mediación de la conversión (las tradiciones platónicas se referirán al *redditus*), se procede a la revelación progresiva del parentesco profundo y, muy a menudo, escondido entre el ser humano y el simbolizado o, como afirman algunas tradiciones, se trata del hecho de que lo implícito, que inhabita en las profundidades más recónditas de todo hombre y toda mujer, llegue a ser consciente –ni que sea pálidamente– en la conciencia del sujeto humano. De ninguna manera pretendemos propugnar la anulación de «lo explícito» («lo exotérico») a favor de una comprensión «espiritualista» y «desencarnada» de la existencia humana. Desde diversas perspectivas, eso nos parece sumamente peligroso y deshumanizador («pérdida del

espacio y del tiempo *antropológicos*»). Lo que proponemos consiste en subrayar la función imprescindible de lo esotérico como impulsor incansable del «deseo que permanece siempre deseo» (Bloch) para que el *transcendente*, es decir, *Dios* y el *prójimo*, puedan llegar a ser el objetivo prioritario de la *responsabilidad* del ser humano. En la acción éticamente correcta, el actuar del ser humano, atraído como se encuentra por la fuerza del simbolizado, es equivalente en términos humanos y mundanos a la acción (creación) de Dios.

Aquí se insinúan tres cuestiones que son de la máxima importancia, aunque, en esta exposición, no podremos analizarlas como sería deseable. La *primera*: la problemática sobre la calidad auténticamente *religiosa* de toda acción éticamente correcta (y, naturalmente, deberíamos referirnos a la complicada cuestión: «¿qué es la religión?»). La *segunda*: la acción éticamente correcta como caso ejemplar del «buen uso de los símbolos». La *tercera*: la relación necesaria entre «inmanencia» y «transcendencia» en la acción éticamente correcta como consecuencia inmediata del «buen uso de los símbolos».

Pero –y eso, por desgracia, es una experiencia muy frecuente en la historia de todas las religiones y culturas– también existe un «mal uso de los símbolos», que es un desencadenante de la presencia no diré del mal como entidad diferenciada y con unos rasgos de carácter personal, sino de situaciones, comportamientos, coacciones y desajustes *maléficos*. Por eso, tanto a nivel individual como colectivo y desde una perspectiva antropológica, como ya manifesté con anterioridad, me parece mucho más oportuno que nos refiramos a las «estrategias del mal» que no al «mal» como término abstracto y substancialmente caracterizado. No hay duda de que analizar el «mal uso de los símbolos» en el seno de la cultura occidental sería una empresa necesaria y muy aleccionadora, ya que nos permitiría captar el alcance y la destructividad propia de aquellas situaciones maléficas que han sido inducidas a través de una utilización perversa y deshumanizadora de la «capacidad simbólica» del ser humano, la cual nunca puede eludir la *ambigüedad* como factor constituyente de lo humano.

4.5.2. «Estrategias del mal»: «lo demoníaco»

Un aspecto de la problemática en torno a las «estrategias del mal» que, según me parece, tiene un interés muy particular es el lenguaje simbólico de la *amenaza*, la cual se concreta

por mediación de la guerra y, en general, a partir de toda suerte de confrontaciones bélicas y psicológicas en los ámbitos internacionales, nacionales, familiares, laborales, escolares, etc.⁸⁹ Es un hecho indudable que, tanto a nivel social como psicológico, las expresiones simbólicas, en un sentido estricto, no sólo acompañan a las guerras y a los restantes usos de medios violentos, sino que su programación, a menudo como mero diseño prospectivo de la destructividad de las posibles «estrategias del mal», también se halla de lleno dentro del ámbito de un siniestro juego simbólico. Debe tenerse en cuenta que la base simbólica de algunas modernas teorías sobre el mantenimiento de la paz, que tienen en la amenaza y el miedo que provocan su fuerza disuasiva, es un aspecto del «mal uso de los símbolos» muy a tener en cuenta. En estos casos, los símbolos sirven para desencadenar sentimientos de desorientación, angustia y temor en individuos y colectividades por medio de una anticipación simbólicamente efectiva de los «desastres de la guerra» y de la «suerte que espera a los vencidos».⁹⁰ En este caso, se da una «presentación» *simbólicamente* teatralizada de lo que *después* será la realidad de los hechos. De esa manera se establece una especie de «escritura anticipada» de la historia por parte de los vencedores y de la terrible suerte que espera a los vencidos. De la misma manera que el «buen uso de los símbolos» hace posible, *in statu viae* (en y por mediación de las «historias» y las narraciones del ser humano, por tanto), una anticipación de la *vita beata*, el «mal uso de los símbolos» es el factor imprescindible para la construcción de aquel *infierno* como «normalidad cotidiana» que *ya* ha sido simbólicamente anticipada por la propaganda y las amenazas.

Aquí, naturalmente, debería desarrollar un aspecto de la temática que solamente puedo mencionar sin considerarla con la profundidad que sería preciso. Me refiero a la cuestión del «mal uso de los símbolos» y de la «propaganda». Según mi opinión, el análisis de «*lo demoníaco*» en el sentido propuesto por Paul Tillich («*Das Dämonische*»)⁹¹ permitiría captar de manera inmediata los mecanismos que colaboran en la constitución de la angustia humana como producto bastardo y envilecido de la capacidad simbólica del hombre. En efecto, de manera muy calculada y perversa, la constitución de los modernos ministerios de propaganda como algo esencial para la conquista y el ejercicio del poder (un caso paradigmático, pero no el único, sería el de Goebbels) constituye una de las plasmaciones más actuales y efectivas de las «estrategias del mal».

Durante toda su vida, Paul Tillich, a partir de su comprensión del hombre como ser

fundamentalmente *ambiguo*, fue muy sensible a las diferentes «estrategias del mal», que, incesantemente, en función de las posibilidades expresivas y axiológicas de cada cultura, han asediado el pensamiento, la acción y los sentimientos del ser humano a causa de la imprescriptible necesidad que tiene de manejar artefactos simbólicos. Pero, sobre todo, a partir de las profundas transformaciones políticas, sociales, culturales y religiosas que se impusieron de manera muy amplia en Europa a partir de la finalización de la Primera Guerra Mundial (1918) y se intensificaron durante los años treinta del siglo xx, el «mal uso de los símbolos» como aspecto central de la propaganda adquirió unas dimensiones y obtuvo unos resultados que hasta aquel momento eran sencillamente inimaginables. Las «estrategias del mal», resultado de un uso perverso de los símbolos, basado en las diversas retóricas propagandísticas de aquel tiempo, participaron de manera decisiva en el enfermamiento individual y colectivo que tuvo lugar en la sociedad occidental de los años treinta, en particular en la alemana, pero no sólo en ella. En sus reflexiones, a partir de 1918, Tillich no utiliza la expresión «lo satánico» para referirse a la ambigüedad que es concomitante al ser humano como *capax symbolorum* que es, sino que usa el término «lo demoníaco». Para este autor, la «demonía» (*Dämonie*) consiste en

la elevación de algo que es provisional a algo incondicional: eso es, en realidad, el servicio a los ídolos. Cuando algo finito, que en sí mismo es bueno, demanda una exigencia infinita, se convierte en malo; más aún: se convierte en un ídolo y, finalmente, en un demonio.⁹²

En otro pasaje manifiesta que «lo demoníaco» es «la exigencia de un ser finito [que quiere] ser infinito y con una grandeza (*Grösse*) divina».⁹³ Con mucha contundencia, Tillich señaló que lo que caracteriza al hombre como ser finito es la *ambigüedad*, es decir, la extraña mezcla de «lo positivo» y «lo negativo». Lo demoníaco no es sino la pretensión de absolutez de un ser singular cual es el hombre, que se caracteriza justamente por ser una «unidad doble», que es capaz de actuar *creadoramente* (*schöpferisch*) y *destruktivamente* (*zerstörerisch*). Lo demoníaco, por tanto, no es la simple negatividad, ya que, de acuerdo con la opinión de Tillich, antropológicamente hablando, lo que es simplemente negativo no posee ningún sentido ni ninguna importancia, sino que lo demoníaco es una «forma de negatividad» que vive y se afianza a partir de lo que es positivo. O, diciéndolo de otra manera: lo demoníaco es una resolución *en negativo*, destructivamente, por lo tanto, de la ambigüedad como «estado natural» insuperable de la condición humana. De manera muy especial, tal como lo

ponen de relieve innumerables historias de la humanidad, los símbolos se convierten en vehiculaciones de lo demoníaco cuando, o bien ellos mismos como «materiales simbólicos», o bien los que los utilizan, pretenden ocupar el lugar del simbolizado. Entonces se convierten en ídolos terribles y peligrosos que provocan las mayores y más inhumanas aberraciones. Por eso Tillich pudo afirmar que el «servicio a los ídolos» (*Götzendienst*) consistía en «la absolutización de los símbolos de lo sagrado y su identificación con el mismo sagrado». ⁹⁴

Para Tillich, los ámbitos en donde «lo demoníaco» ofrece un campo más amplio y más peligroso para las «estrategias del mal» son la *religión* y la *política*, justamente porque son los dos ámbitos en los que la capacidad simbólica del ser humano, tanto en positivo como en negativo, alcanza las profundidades más decisivas y determinantes de su humanidad (o inhumanidad). No cabe la menor duda de que esas dos realidades son las que permiten la expresión de la interioridad y la exterioridad del ser humano en lo que tiene de conflictivo, exclusivo e imperativo. Por eso sería conveniente llevar a cabo un exhaustivo análisis de la praxis simbólica en torno al binomio «religión – política» tal como, desde antiguo, se ha configurado en nuestra cultura. ⁹⁵

Creemos que la «sociedad terapéutica» a la que he aludido al empezar esta exposición puede ser considerada como una forma de reacción –ciertamente también marcada por la ambigüedad, que es la condición ineludible de toda existencia humana, sin olvidar tampoco las imborrables huellas impuestas por el «mercado» que hace de la terapia una «mercancía» de gran valor– al uso que las sociedades modernas han hecho – y todavía hacen– de la capacidad simbólica que es consubstancial a la condición humana. En esta exposición sólo se trataba de insinuar algunas pistas de análisis y reflexión sobre algunos aspectos importantes de la praxis antropológica en los que pueden detectarse diversas coimplicaciones entre simbolismo y salud, enfermedad y simbolismo, sin descuidar la inevitable presencia del mal, por mediación de las «estrategias del mal», en las relaciones humanas. El ser humano, para bien y para mal, nunca podrá prescindir de su capacidad simbólica como dato *estructural*, coextensivo como el lenguaje o la religión al hecho mismo de ser hombre. Con la misma fuerza, es preciso afirmar que siempre estará presente en su mundo en y desde el seno de *una tradición* muy concreta y de unas «historias» realmente peculiares, con sus posibilidades y con sus limitaciones. Eso significa que constantemente deberá tomar partido en medio de la *ambigüedad*, es decir, en la cuerda floja entre salud y enfermedad, sin que nunca pueda aislarse del todo de las

«estrategias del mal»: del mal que experimenta y del mal que ocasiona. El hombre es un ser que, en cada aquí y ahora, se determina mediante la calidad de sus *relaciones* como realidades que se hacen y se deshacen, se curan y se desfiguran, se intensifican o se diluyen, en la *historia*, que es el campo abonado del simbolismo, de la salud, de la enfermedad, del bien y del mal, de la aproximación (prójimo) y del alejamiento.

Para expresarlo brevemente: tanto en relación con la transcendencia como desde el punto de vista de la inmanencia (sin olvidar su inevitable coimplicación), la configuración del *cielo* y/o del *infierno* en el horizonte humano, no sólo como realidades antropológicas, sino primordialmente como formas concretas de plasmar en la vida cotidiana, depende de manera muy directa, respectivamente, del «buen uso» o del «mal uso» de los símbolos. De alguna manera, ambos usos –y de eso hay cantidad de ejemplos irrefutables en el siglo xx– establecen, correlativamente, los criterios básicos de «lo humano» y de «lo inhumano».

Conclusión

La tarea de fundamentar las dimensiones simbólicas que configuran la problemática antropológica ha ocupado y preocupado intensamente, desde ópticas diversas y con útiles intelectuales muy diferenciados, a una gran mayoría de praxis antropológicas. No cabe la menor duda de que esa problemática es la que manifiesta con más intensidad las oscuridades y las luces que nunca dejan de acompañar el paso del ser humano por este mundo. De hecho, se trata de aquellas «remisiones simbólicas» que, en medio del *laberinto* que es cualquier existencia humana, entran en la afirmación o, por contra, en la negación del *sentido*. Y es fácilmente comprobable que, en el momento actual, hay una fuerte demanda de sentido no enmarcada ni promocionada ni orientada por los «sistemas» sociales, religiosos y políticos que operan en nuestra sociedad. Por lo general y como es harto manifiesto, el sentido no acostumbra a ser propuesto ni mantenido por las grandes instituciones religiosas o por las grandes ideologías políticas o por las «religiones de sustitución» (*Ersatzreligionen*), de acuerdo con la terminología de Paul Tillich. En nuestros días, la secularización, el cristianismo y los sistemas político-sociales se muestran igualmente frágiles y con posibilidades muy reducidas de recurrir al poder sanador y orientador de sus respectivas tradiciones. Entonces, el ser humano se encuentra desnudo y desempalabrado ante su propia tradición, porque se le ofrece, al mismo tiempo, la «teórica» *libertad* posible y la «práctica» *angustia* de la vida cotidiana. Una tarea que seguramente tendrá una enorme importancia en los próximos años consistirá en el discernimiento de cómo deberá configurarse la cultura occidental, si es que ha de continuar existiendo, para que de verdad sea un ámbito en el que hombres y mujeres puedan emprender la tarea de conferir sentido a sus existencias.

No hay duda de que, en esta exposición, hubiera sido muy interesante haber intentado contextualizar la capacidad simbólica del ser humano, que se ve reducida a una mera declaración retórica hasta que no se establezca con cierto detalle el contexto histórico-cultural sobre el que la ejercen los individuos y colectividades.⁹⁶ Por eso, me parece, es tan importante una reflexión en torno de la cultura tal como, por ejemplo, la propuso en su día Paul Tillich, el cual, según mi opinión y en relación con estas cuestiones, es uno de los pensadores más importantes e innovadores del siglo xx. La capacidad simbólica como *atributo esencial* del hombre, la salud y la enfermedad como *estados globales* de la persona humana, y las «estrategias del mal» como consecuencia

inevitable del vivir en la historia, sólo podrán ser debidamente descritas, analizadas, interpretadas y valoradas si se sitúan en función de los retos e interrogantes del propio momento.

Creo que la capacidad simbólica inherente a la condición humana, la problemática en torno a la salud y la enfermedad, y la reflexión sobre los posibles antídotos contra la inexorable presencia del mal en la vida cotidiana de hombres y mujeres, tendrían que ser consideradas no tan sólo como factores estructurales, sino que sobre todo sería muy conveniente aproximarse a ellas a partir de la situación social, cultural y religiosa que, ahora mismo, en estos inicios de milenio, nos toca en suerte vivir. Tanto la búsqueda del sentido como el convencimiento de la falta de perspectivas del trayecto humano, *aquí y ahora*, se encuentran íntimamente vinculados con la capacidad simbólica del ser humano, con su estado saludable o enfermizo y con la actividad de las diversas formas y estrategias de la negatividad.

Capítulo 2

Notas para una antropología de la comunicación¹

1. Introducción

Indefectiblemente, el ser humano, lo sepa o no, posee una *constitución logomítica*,² lo cual significa que su presencia en el mundo –en *su* mundo– siempre se construye *comunicativamente* con el concurso imprescindible de un gran número de lenguajes, los cuales permiten que el ser humano ponga a prueba su humanidad mediante las «gramáticas de la creación».³ Un amplio conjunto de procesos abstractivos e imaginativos se encuentran implicados en lo que Thomas Luckmann y Peter L. Berger han denominado la «construcción *social* de la realidad»,⁴ la cual, según mi opinión, siempre se halla precedida y determinada por una «construcción *simbólica* de la realidad».⁵ «Construcción simbólica de la realidad» que, en la pluralidad de culturas e historias, moviliza un amplio abanico de mediaciones *informativas* que, con una intencionalidad y unos intereses creados más o menos explícitos, inciden en el «imaginario colectivo» del grupo de pertenencia. Sobre esta base simbólica pueden edificarse, en cada aquí y ahora, individual y colectivamente, el espacio y el tiempo humanos (o inhumanos).⁶ Decimos «pueden edificarse» porque la experiencia pone de manifiesto que, con cierta frecuencia, la *información* no se convierte en *comunicación* y lo que aún es peor: el caudal informativo se constituye en un muro, en un obstáculo infranqueable para la comunión y la comunicación de los seres humanos.

La comunicación es un dato antropológico fundamental, imprescindible e imprescriptible, porque, desde el nacimiento hasta la muerte, la constitución del ser humano exige inacabables procesos de transmisión que permiten –o deberían permitir– la conversión de la «mera» información en auténtica comunicación humana. En efecto, no hay realidad humana como proceso de humanización al margen de aquellas «comunicaciones-transmisiones» que permiten que las «estructuras de acogida» lleven a cabo su función específica.⁷ Fundamentalmente, lo humano consiste en una construcción simbólica y social de la realidad que posibilita la instalación del ser humano en su mundo cotidiano; una instalación que comporta constantes procesos de interpretación de su entorno físico y humano o lo que es lo mismo: en continuas contextualizaciones a tenor de los cambios que impone la propia biografía de los seres humanos. Parece evidente que, desde una perspectiva antropológica, en un momento al mismo tiempo tan confuso y tan lleno de posibilidades como es el actual, puede ser no sólo interesante, sino incluso imprescindible una reflexión multidisciplinaria sobre la comunicación; una reflexión que

se proponga un análisis crítico de las diversas modalidades comunicacionales que, en nuestra sociedad, se muestran operativas para propiciar la habitabilidad humana del mundo. En un momento en el que las fronteras entre las diferentes disciplinas, al contrario de lo que sucedía hace sólo unos pocos años, presentan un indudable «carácter osmótico» y, al propio tiempo, sin precedentes en las ciencias humanas, es preciso no olvidar que, de una manera u otra, la comunicación constituye el centro neurálgico de todas ellas, ya que todas ellas, desde ópticas diferentes, tienen algo que ver con la palabra humana y sus variadas y variables transmisiones y configuraciones.

En la exposición que sigue, expresamente, hemos pretendido poner de manifiesto una doble e innegable evidencia antropológica: 1) cualquier referencia o alusión al ser humano implica una forma u otra de comunicación; 2) la comunicación humana, porque al mismo tiempo *constituye y expresa* al ser humano, necesariamente ha de ser *políglota*. En efecto, el tiempo, el espacio, el sexo, las condiciones psicológicas de individuos y colectividades, los intereses creados, el temperamento, los imperativos económicos y políticos, la memoria y el imaginario colectivos, etc., etc., son variables históricas y personales (cada una de ellas con el lenguaje que le es propio), condicionantes y determinantes a la vez, de la comunicación humana. Como consecuencia, ésta nunca podrá ser un «producto homogéneo» y rígidamente articulado, sino que tendrá que adoptar una «posición sinóptica» y «policéntrica», en la que deberán intervenir todas las formas posibles de reflexión, expresión y acción que son accesibles a los humanos. En esta exposición, por diversas razones, sólo podremos tener en cuenta un número muy limitado de perspectivas. Creemos, sin embargo, que, a causa de la creciente presencia, rapidez e influencia de la información en la vida cotidiana, sería muy oportuno profundizar y ensanchar la reflexión aquí propuesta por mediación de otras perspectivas no sólo ideológicas y metodológicas, sino también temáticas, para así poder adquirir una visión de conjunto, por lo demás siempre fragmentaria y en perpetuo movimiento, de la constitución comunicacional del ser humano.

Antropológicamente hablando y en estrecha relación con la problemática en torno a los planteamientos de una posible antropología de la comunicación, lo que interesa por encima de todo no es la comunicación «en sí», con las técnicas apropiadas, los intereses de todo tipo que la sustentan y las instituciones que le confieren la cobertura imprescindible, sino el hombre o la mujer *comunicados*.⁸ Creo que es a partir de aquí que debería concretarse lo que es determinante y específico en la aproximación

antropológica a la comunicación. En efecto, el aspecto central de la reflexión sobre la comunicación tendría que centrarse, por un lado, en la cuestión del ser humano *comunicado* o *incomunicado* en un espacio y un tiempo concretos y, por el otro, en el ser humano *comunicante* o bien recluido en el *mutismo*.

2. Algunos aspectos antropológicos de la comunicación

Debemos empezar con una afirmación fundamental: en cada aquí y ahora, el ser humano como tal –sin olvidar de ninguna manera los innegables e insoslayables precedentes de la prehumanidad (instintividad)– *es* lo que es en función de los diversos nexos comunicativos que puede llegar a establecer y mantener. Por eso es incuestionable que, en la inmensa variedad de culturas y situaciones, el hombre concreto y los grupos humanos *son* en realidad lo que son las *transmisiones* que reciben y emiten: sin el ir y venir de la palabra (*dialogos*) no hay humanidad.⁹ De aquí se desprende que la *relacionalidad* constituye la signatura específica de la presencia del ser humano en *su* mundo cotidiano. Es comprensible, por consiguiente, que consideremos la *comunicabilidad humana*, que siempre implica unos determinados procesos de *imitación*, de *traducción* e *interpretación*, como la categoría antropológica fundamental.¹⁰

En este contexto, sería conveniente no olvidar que la patologización de lo humano, tanto a nivel individual como colectivo, acostumbra a producirse siempre que tiene lugar la interrupción más o menos abrupta de la comunicabilidad: entonces, la relacionalidad como forma genuina de presencia del ser humano en el mundo se echa a perder, quedando recluido en los estrechos límites de un «yo inexpresivo e inexpresado».¹¹ Lo que designamos con la expresión «vida cotidiana» no es sino el ejercicio cotidiano de la relacionalidad comunicativa propia del hombre, el cual de esta manera «se presenta» y «se representa» sobre el escenario del gran «teatro del mundo».¹² En efecto, parece hartamente evidente que toda *representación* resulta operativa en donde se da una forma u otra de comunicación y de acción relacional.¹³ El hombre es inevitablemente un «ser teatral» que, constantemente, entre el drama y la comedia, se ve forzado a «representar» un determinado rol social, lo cual implica que, para bien y para mal, se encuentra predeterminado por los imperativos que le vienen impuestos por una tradición cultural concreta, con el inevitable trasfondo de una «memoria colectiva» que acostumbra a mostrarse activa y determinante incluso cuando se la rechaza explícitamente. Por eso mismo, sin pausa, la vida cotidiana de todo ser humano es una «*mise-en-scène*» sin fin. Todas las sociedades, antiguas y modernas, del norte y del sur, han concretado la presencia del ser humano en su mundo por mediación de diversas formas de teatralidad porque, en el fondo, no es el teatro una imitación de la vida, sino que la propia vida

humana consiste en un conjunto de ininterrumpidos ejercicios teatrales. Debe recordarse, sin embargo, que, en nuestra sociedad, sobre todo a causa de las irresistibles imitaciones promovidas por la moderna comunicación de masas, la teatralización de la existencia humana ha experimentado unos cambios muy significativos. En la actualidad, la imitación, que, en todas las sociedades, ha sido un elemento comunicativo esencial para precisar en cada *hic et nunc* las formas de presencia del ser humano en el mundo, ha experimentado (experimenta) un «giro copernicano» a causa, por ejemplo, de la profunda incidencia *acrítica* del *star system*.¹⁴ No hace mucho, Georges Balandier se refería expresamente a un incremento espectacular de la teatralización de la actual vida pública (política), en la que la «teatrocracia» se ha convertido en un factor determinante y omnipresente en el ejercicio de la política y de las restantes actividades comunicacionales como, por ejemplo, la religión.¹⁵ Ahora bien, no puede olvidarse que cualquier forma de comunicación en la que interviene una forma u otra de teatralización implica una activación de la capacidad logomítica que es inherente a la condición humana, lo cual viene a subrayar algo de extraordinaria e inevitable importancia: «la investidura mítica continúa siendo una necesidad política» de todas las actividades teóricas y prácticas del ser humano.¹⁶

La relación de la comunicación humana con la teatralidad nos permite introducir otra relación –o, tal vez mejor, una faceta diferente de la comunicación. Nos referimos a su carácter *cultural*.¹⁷ Diversos antropólogos han puesto de manifiesto que el ritual como forma simbólica y expresiva constituye una dimensión de todas las actividades sociales del hombre, y, por consiguiente, de la misma comunicación.¹⁸ En efecto, Jack Goody señala que «la “rutinización”, la regularidad y la repetición se encuentran en la base de la misma vida social», lo cual constituye un intento para poner de manifiesto que toda forma comunicativa se adapta a unas pautas ritualizadas que han sido asumidas, consciente o inconscientemente, tanto por el emisor como por el receptor de la comunicación. Desde lo biológico hasta lo cultural, el hombre es un *ser pautado*. En el interior de esta línea teórica, otros investigadores subrayan la *naturaleza ritual* de la comunicación en términos o bien de estructuras lingüísticas, poniendo en práctica sobre todo el estructuralismo de carácter saussuriano, o bien, a partir de la obra de Austin y Searle, haciendo uso de estructuras performativas. Mary Douglas, por ejemplo, afirma que «el ritual es sobre todo una forma de comunicación», compuesta de actos culturales normales, cotidianos, con los que se pretende conseguir unos determinados *efectos* (y,

quizá también, *afectos*) en quienes reciben la comunicación.¹⁹ Por su parte, Edmund Leach señala que «nos ocupamos de los rituales a fin de transmitir mensajes colectivos a nosotros mismos». Este antropólogo saca la siguiente conclusión: «todos los tipos de discursos son formas de ritual».²⁰ Desde perspectivas y con lenguajes muy diferentes, los investigadores que se han ocupado de la relación entre comunicación y culturalidad han puesto de manifiesto que el efecto comunicativo que persiguen los rituales (religiosos y/o civiles) no es sino una reducción de la angustia que es inherente a la condición humana por el hecho de encontrarse, sin tregua ni pausa, confrontada con la contingencia.²¹ No cabe duda de que la comunicación humana –siempre, de una manera u otra, ritualizada– es (o pretende ser) no tan sólo una «praxis de dominación de la contingencia»,²² sino también de la violencia, que es una suerte de «atmósfera epidémica» que pone gravemente en peligro la consistencia ética del individuo y de los grupos humanos.²³

En la actualidad, en relación muy estrecha con la comunicabilidad humana, debe prestarse una atención especial a la crisis de la *identidad* como situación de «desidentificación» provocada precisamente por la fractura o, al menos, por el colapso de los *procesos de transmisión*, los cuales, como es sabido, son los que posibilitan el progresivo asentamiento del ser humano concreto en su espacio y en su tiempo (paso del *in-fans* acultural al hombre o la mujer más o menos culturalizados y socializados).²⁴ En el momento del nacimiento, el ser humano se halla completamente sumergido en la naturaleza y, al propio tiempo, totalmente separado de la cultura (y de la alteridad). Por mediación de las comunicaciones que le pondrán al alcance de la mano las «estructuras de acogida» emprenderá la larga marcha de *distanciamiento* respecto a la naturaleza y de *acercamiento* respecto a la cultura (a *su* cultura por mediación sobre todo de la «lengua materna»), sin que nunca llegue a separarse completamente de la naturaleza ni a fundirse del todo en la cultura.²⁵ Desearía señalar que no comprendo la crisis de la identidad como la desintegración de un dato original (esencia), inmune a los procesos históricos, «providencialmente» establecida desde los mismos orígenes del tiempo (por ejemplo, el *Volk* de la tradición romántica alemana o la «tradición», mejor, el «tradicionalismo», en el contexto político-religioso hispánico), sino sobre todo como la «interrupción» o el «colapso» de los procesos comunicativos, con cuya ayuda los individuos y grupos humanos se configuran y se sitúan en *su* espacio y *su* tiempo. Martin Buber escribía que «la tradición es la más bella de las libertades para la generación que la asume con la conciencia clara de su significación, pero también es la esclavitud más

miserable para quien recoge su herencia con simple pereza de espíritu».²⁶ Por todo eso prefiero hablar de «procesos de identificación o de aprendizaje» en lugar de «identidad», ya que la persona concreta y también los grupos humanos recorren unos determinados trayectos vitales, a menudo, en zig-zag, en los que y a través de los que, *al mismo tiempo*, van identificándose y desidentificándose. Estos procesos de «identificación-desidentificación» acostumbran a designarse con el término «biografía», la cual no es sino la expresión de la *movilidad comunicativa* que es propia del ser humano en un tiempo y espacio concretos. Por ello debe afirmarse, contra el pensamiento reaccionario, que la identidad *no* es un producto exclusivo de la tradición, de las «raíces», del origen, aunque, en todas las latitudes, estas raíces, como punto de partida que son, posean, antropológicamente (no esencialmente) hablando, una singular e indestructible importancia para la configuración histórica de lo humano. En este sentido, Maurizio Bettini manifiesta que «la relación de determinación entre tradición e identidad asume la apariencia de una fuerza que brota directamente de la naturaleza orgánica. Si un árbol es este árbol porque ha crecido a partir de estas raíces, nosotros somos nosotros porque hemos crecido de las «raíces» de nuestra tradición cultural».²⁷ En relación con la temática de las «raíces», la cuestión fundamental es cómo se las considera: o bien como artefactos *ontológicos* (inmutables e intemporales) o bien como circunstancias *históricoculturales*. En el primer caso, se propone una peligrosa comprensión esencialista de la existencia humana, predeterminada y ordenada con anterioridad a los despliegues culturales, económicos, religiosos y sociales de los grupos humanos, mientras que, en el segundo caso, se argumenta a partir del hecho de que el ser humano, individual y colectivamente, *siempre* se halla ubicado como consecuencia de una determinada «condedición adverbial», la cual, obviamente, no es algo esencial, sino plenamente coyuntural y sometido a los vaivenes de la historia. Por eso, desde la perspectiva antropológica que mantenemos, desechamos completamente la primera posibilidad y llevamos a cabo nuestros planteamientos a partir de una asunción crítica de la segunda. En el fondo, debe señalarse, la cuestión antropológica fundamental que aquí se plantea es: *comunicativamente* hablando, ¿cómo se comportan en la existencia humana concreta la *continuidad* y el *cambio*, el «derecho a la tradición» y el «derecho al progreso»? No debería olvidarse que estos factores, a pesar de su aparente irreconciliación, se dan en un mismo y único movimiento y, además, son imprescindibles para el cotidiano ejercicio del oficio de mujer o de hombre.²⁸

Se ha convertido en un lugar común la afirmación de que lenguaje e historia, acontecimiento y comunicación, objetividad y trayecto personal, se mantienen referidos y coimplicados en la realidad que acostumbramos a designar con el nombre de «biografía». Se trata, sin embargo, de una coimplicación en la *distancia* y en la *diferencia*. En efecto, nunca existe –ni podrá existir– una equivalencia total y perfecta entre los acontecimientos y su concreción lingüística y comunicativa, entre una supuesta objetividad aséptica y teórica y la *recepción e interpretación* por parte del sujeto humano de lo que realmente aconteció. Como quería Max Weber, los *facta* jamás pueden dejar de ser *ficta* justamente porque son en cada aquí y ahora lo que son en función de la comunicación, del empalabramiento, que se hace de ellos, y, evidentemente, en este «trabajo comunicativo», se dan elementos imprescindibles de naturaleza muy diferente como son, por ejemplo, la *memoria* como capacidad fabuladora del ser humano, la inevitable censura impuesta por el *olvido*, la *nostalgia* de los orígenes y el *deseo* de lo todavía no acontecido, los «intereses creados» de todo tipo, sobre todo, aunque no exclusivamente, los de carácter económico.²⁹ Desde todos los puntos de vista, pero sobre todo comunicativamente hablando, no debe olvidarse que el «en sí» de la realidad resulta totalmente inaccesible al ser humano, el cual, paradójicamente, tan sólo dispone del «en sí» en la medida en que, desde un «punto de vista» concreto, realiza de él una *recepción* «para sí».³⁰ Porque el ser humano, fundamentalmente, es un *receptor*, la *comunicación* como *construcción simbólica ad hoc* constituye la base antropológica esencial para el establecimiento de la espaciotemporalidad que lo caracteriza.

2.1. *El «más» y el «menos» de la comunicación humana*

Inevitablemente, en cualquier comunicación realizada en la sucesión de espacios y tiempos, siempre hay «más» y «menos» de lo que «objetivamente» sucedió. «Menos» porque, a causa de la inevitable determinación espaciotemporal en la que se halla todo comunicante, éste, obligatoriamente, ha de recurrir al uso de mediaciones, es decir, de artefactos que se hallan «en medio de», *entre* el objeto y el sujeto, entre el pasado y el presente (*rememoración*), entre el presente y el futuro (*anticipación*), entre la objetividad de lo que sucedió y la recepción que de ello hace el sujeto humano, entre intereses, apetencias, ilusiones, simpatías y antipatías de signo muy diverso. Eso significa que la inmediatez, la transparencia total e inequívoca y la equivalencia entre los

acontecimientos y su concreción narrativa son totalmente inaccesibles a un ser que sólo dispone de una determinada «cantidad» de espacio, de tiempo y de recursos lingüísticos. Además —y eso es especialmente importante—, conviene tener presente que el ser humano, como consecuencia de su ineludible «condición adverbial», se ve forzado a comunicar y comunicarse desde perspectivas variables e imprevisibles *a priori*.

Pero en cualquier forma de comunicación también hay «más». En efecto, porque el comunicante posee *imaginación*, añade al mensaje recibido o emitido algo de su propia cosecha mediante la intervención de lo que, en otro contexto, he denominado el «factor biográfico».³¹ Los prejuicios y premisas que, inevitablemente, determinan nuestras experiencias cotidianas (*ex-perior* = recorrer un trayecto) empobrecerán o enriquecerán nuestros empalabramientos de la realidad, es decir, el conjunto de comunicaciones que establecemos con nosotros mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios (caso que se crea en Él). Además, a causa de la constante necesidad de contextualización que experimenta el ser humano, el inevitable uso de *símbolos* en su vida cotidiana introduce en las diversas etapas de ésta un conjunto de traducciones e interpretaciones que no son sino sumas y restas a la comunicación, añadidos y sustracciones a lo que originariamente tuvo lugar que, por otro lado, siempre nos resulta «objetivamente» inaccesible. Positiva y negativamente, el ser humano como comunicante que es, continuamente añade algo a sus transmisiones que, razonablemente, puede ser considerado como su firma, su sello personal, la marca de sus intereses, el estilo propio de su humanidad o de su inhumanidad.³²

En la comunicación, la tensión entre el «menos» y el «más» ha estado presente en las diversas etapas de la historia humana y, en consecuencia, en una gran mayoría de manifestaciones culturales, antiguas o modernas, orientales u occidentales, orales o escritas. No cuesta mucho comprobar que en un tiempo en el que los diversos «intereses» de países, multinacionales, grupos de presión, sistemas de la moda, etc. se afirman «informativamente», la tensión antes mencionada adquirirá unas dimensiones y una importancia totalmente desconocidas en el pasado. Porque, en definitiva, este balanceo entre el «más» y el «menos» que pone de manifiesto la *condición narrativa* de todo ser humano, es algo estructural, que es coextensivo con el mismo hecho de existir como hombre o como mujer. No hace mucho que George Steiner manifestaba que «ser hombre es tener la posibilidad de decir a otro lo que no existe».³³ En este contexto, un ejemplo que me parece especialmente oportuno mencionar es la biografía de los

personajes más o menos importantes. Como consecuencia inmediata del «más» y del «menos» a los que nos hemos referido anteriormente, cada época ha de escribir de nuevo su propia biografía, porque, en cada época, los seres humanos como comunicantes que son, plantean interrogantes característicos, subrayan u omiten diferentes aspectos de su personalidad y de su pensamiento, poseen intereses variables y más o menos conformes con el contexto en el que se mueven. En la modernidad, con la sobreaceleración del tiempo que la caracteriza, se dan mutaciones muy profundas en la comunicabilidad humana; cambios que, para expresarlo brevemente, tienen relación con la *ubicuidad* y la *instantaneidad*, es decir, con aquella espaciotemporalidad que la mayoría de las tradiciones de la humanidad ha atribuido a los dioses.³⁴ También debería tenerse en cuenta que, sobre todo a nivel mundial, la progresiva reducción de la diversidad de formas expresivas y representativas a la estandarización impuesta por el angloamericano ha puesto en movimiento unos modelos comunicativos que tienden a reducir drásticamente, tanto a nivel individual como colectivo, la fisonomía personal, con el «más» y el «menos» ya mencionados de la comunicabilidad. Esa nueva situación tal vez tendrá como consecuencia que el «ámbito íntimo» del ser humano, es decir, todo lo que de cerca o de lejos tiene algo que ver con los *sentimientos*, tenderá a permanecer inexpresado, en el mutismo, es decir, inexistente porque, para el ser humano, sólo existe lo que, directa o alusivamente, es capaz de expresar, de empalabrar. Con una cierta sorna y en referencia directa al proyecto lingüístico de Chomsky, George Steiner escribe:

Podría ser que, por ironía de la historia, la visión de Chomsky no fuera la de la anarquía y la extrema izquierda, sino la de una visión del gran capital lingüístico, del monopolio del poder de una sola lengua. Un mundo de universalidad chomskyana sería el mundo de un *patois* angloamericano.³⁵

Desde una perspectiva antropológica, la comunicación humana constituye la confirmación más elocuente de la presencia de lo humano en un *espacio*, que ya no es la simple vastedad geográfica –amorfa e inespecífica– y en un *tiempo*, que ya no es la mera cronología de tiempos indistintos y sin cualidades y atributos humanos. Mediante la relacionalidad instituida por la comunicación, históricamente, los humanos ha sido capaces de *construir* y *habitar* el espacio y el tiempo por mediación de relaciones éticas, estéticas, religiosas y políticas. Eso, sin embargo, no debería hacernos olvidar que se trata de un ser peculiar cuya característica fundamental es la *ambigüedad*, es decir, la *indefinición a priori*. De aquí que la comunicación humana haya dado lugar a lo mejor

y a lo peor, tal como lo ponen de relieve, por ejemplo, las tan a menudo trágicas «historias» del siglo xx.

3. Comunicación: el espacio y el tiempo

Cualquier aproximación antropológica ha de tener muy en cuenta la problemática en torno al *espacio* y al *tiempo*. En relación con la comunicación humana, esta problemática adquiere una urgencia todavía más grande porque toda comunicación acontece en un espacio y tiempo específicos, singularizados por interrogantes, retos, posibilidades y límites muy concretos. El encabezamiento de las cartas, por ejemplo, las cuales son, en realidad, acciones comunicativas en el marco de una espaciotemporalidad concreta, empieza con una determinación del *lugar* (espacio) en donde se ha escrito e inmediatamente después sigue la *fecha* (tiempo) en que se ha escrito;³⁶ lo mismo pasa con los periódicos o las revistas: lo que nos comunican (o pretenden comunicarnos) es recibido (aceptado o rechazado) por unos lectores situados en unas determinadas coordenadas espaciotemporales, los cuales, a menudo también a partir del estado emocional en el que se encuentran en aquel momento, leen e interpretan las noticias que se les proponen. Por eso puede afirmarse que, para el ser humano, el *espacio* y el *tiempo*, lo que Merleau-Ponty designaba con la expresión «espacio y tiempo antropológicos»,³⁷ constituyen una matriz interpretativa engendradora de significaciones y posibilidades, sueños y deseos, angustias y oscuridades, que enmarca y determina todo lo que es capaz de comunicar el ser humano y, al mismo tiempo, le otorga la fisonomía propia de alguien *comunicado* y/o *incomunicado*. Por esa razón, la comunicación no es una cuestión aséptica, neutra, intemporal y objetivamente válida, sino que las coordenadas espaciotemporales intervienen activamente no sólo en las formas (estilos y géneros) adoptadas por la comunicación, sino en su mismo contenido. De aquí que las variaciones que experimentan el tiempo y el espacio afecten directamente lo que aquí y ahora es la relacionalidad comunicativa del ser humano concreto. Esta íntima coimplicación de lo que es espacial y de lo que es temporal ha sido detectada y valorada en el pensamiento occidental: desde Aristóteles (*Física*, libro IV), Kant (*Crítica de la razón pura*, §§ I y II de la «Estética trascendental»), pasando por Hegel (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* [1817]) hasta llegar a los modernos (Michael Landmann, Helmuth Plessner, Michel de Certeau y, muy especialmente, Maurice Merleau Ponty).³⁸ Expresándolo de otra manera: la «condición adverbial», que afecta a todas las realizaciones del ser humano, es un factor decisivo y determinante de la comunicabilidad humana: nos comunicamos «aquí» o «allá», «ayer» u «hoy», «arriba»

o «abajo», «entre» o «contra», «en la euforia o en la depresión», etc.³⁹ En realidad, comunicarse equivale a tomar conciencia del hecho de que, como consecuencia de nuestra finitud, contingencia e historicidad, nos relacionamos en un tiempo y espacio concretos, bajo unas determinadas condiciones, con los recursos y limitaciones expresivas (mediaciones) de una cultura concreta, de una determinada lengua y tradición, con los inconvenientes y las ventajas que se originan en nuestra propia biografía, a partir de los intereses, conscientes o inconscientes que determinan nuestro «lugar en el mundo» (Scheler), etc.

Es importante señalar que la «condición adverbial» del ser humano pone de manifiesto que la *cultura* (que siempre es «una» cultura determinada) como «acción comunicativa» que es, constituye, desde el nacimiento hasta la muerte, no sólo la forma de *estar*, sino también la forma de *ser* de hombres y mujeres en sus trayectos existenciales: la cultura es la naturaleza del hombre, ya que para él no existe ninguna posibilidad extracultural.⁴⁰ Con otras palabras: el tiempo y el espacio *humanos* son construcciones artificiales, diseñadas comunicativamente a partir de un caudal mayor o menor de información, porque el ser humano desde que alcanzó la condición de humano nace, vive y muere no en la «naturalidad» sino en la «artificialidad», que es un constructo específico de la comunicabilidad humana. Por ejemplo, desde la peculiar perspectiva de la teoría musical, Arnold Schönberg escribía: «Ser musical [como disposición estructural de toda mujer y de todo hombre] quiere decir tener oído para un sentido *musical*, no en un sentido *natural*. El oído musical tiene que haber asimilado la escala temperada. Y un cantante que produjera tonos naturales sería inmusical, de la misma manera que alguien que actuase “naturalmente” en la calle podría ser inmoral».⁴¹ No existen voces «naturales», sino que, en la medida en que son humanas, son el resultado de amplios procesos de educación y transmisión. Aquí, para ponderar de manera adecuada los modos y el sentido de la comunicabilidad humana en relación con *lo ausente* pasado y futuro, tendríamos que referirnos a la cuestión de la *transanimalidad* («herramienta», «imagen», «tumba»), tal como la expuso el filósofo alemán Hans Jonas.⁴²

4. Comunicación humana y mediaciones

Creemos que con muy buen criterio, Emilio Lledó ha señalado que el ser humano posee la capacidad de romper «la necesidad de comunicarse con lo que es inmediato porque ha inventado la sorprendente estructura de la *mediación*».⁴³ Esta capacidad para referirse y expresar lo «no inmediato», lo ausente pasado o futuro, lo deseado, lo imaginado, lo presentido, lo soñado, etc., permite al ser humano descubrir nuevos mundos que no tienen necesidad de encontrarse físicamente presentes a sus sentidos. Aquí aparece la posibilidad de la liberación del cuerpo como delimitación espaciotemporal. Al mismo tiempo, sin embargo, aquí también se pone de manifiesto la inevitable vinculación del ser humano con la corporeidad: el animal que habla, que comunica, que rememora y anticipa es también el animal que *convive*, y la palabra constituye justamente el instrumento esencial de esta convivencia, la cual, como es harto conocido, con frecuencia, se reduce a ser una penosa «mal-vivencia».⁴⁴ El cuerpo es el inagotable almacén de las mediaciones humanas. No debería olvidarse que este animal que «*con-vive*», que comunica y se comunica, lo hace a través de su ambigüedad concretada en palabras, imágenes, gestos, insinuaciones, que son las «concreciones comunicativas» de la ambigüedad como forma de presencia del ser humano en su mundo. Evidentemente, el peligro que asedia constantemente a todas las mediaciones humanas es que dejen de ser «medios» y se conviertan en «finalidades en sí». En relación con los actuales medios de comunicación, este peligro –creemos que cada día más «real»– se podría concretar en el hecho de que *abandonasen su función mediática y se convirtiesen en el mundo del hombre; un «mundo» en cuyo exterior no existiría nada más que este mismo «mundo».*

No hay ningún tipo de duda de que las mediaciones humanas, como vehículos de la expresividad humana que son, ponen de relieve de manera elocuente la irremplazable *función constituyente* que posee la comunicación para la edificación espaciotemporal del ser humano y para el ejercicio concreto y cotidiano del «oficio de mujer o de hombre». Conviene añadir que la imprescindible necesidad de mediaciones que experimenta el ser humano posee un carácter estructural muy característico. En efecto, esta necesidad se encuentra, al mismo tiempo, *fijada y no fijada* por la instintividad que es propia de la especie humana. «Fijada» porque, de alguna manera, hay *continuidad* entre el ser humano y los restantes seres vivos, sobre todo los mamíferos superiores. «No fijada» porque, en la diversidad de tiempos y culturas, hay *discontinuidad* entre el ser humano y

los restantes seres vivos, lo cual implica que las mediaciones propician unos complejos procesos de traducción, interpretación y contextualización que ponen de relieve que, fundamentalmente, el hombre, para utilizar la terminología de Helmuth Plessner, es un ser *excéntrico*, que puede «salir» de su centro, que es capaz de mirarse y calibrarse *críticamente*, para decirlo plásticamente, «desde fuera» de él mismo.⁴⁵

El hombre es un ser en constante estado de comunicación porque incesantemente la relación con lo ausente (pasado y futuro) le es imprescindible para vivir: el *presente* humano es siempre, de una manera u otra, una rara coincidencia en el espacio y tiempo actuales del *pasado* y del *futuro*. En términos antropológicos, de todo eso se desprende una vinculación extraordinariamente fecunda entre *comunicación* y *deseo*; vinculación que siempre se ha de expresar *simbólicamente*. Un hipotético ser humano completamente satisfecho (realizado) no tendría ninguna necesidad de comunicarse porque ya habría solucionado completamente las deficiencias y limitaciones que son inherentes a la condición humana: para *estar* aquí, no le sería necesario ni *venir* de algún lugar ni tener que *ir* a ningún otro lugar, porque su presente habría llegado a ser totalmente autosuficiente: éste sería, en realidad, el verdadero «final de la historia» (y de las «historias»); tan sólo un ser perfectamente completo, sin tiempo ni espacio, sin deseos ni apetencias, sin necesidad de recurrir constantemente a la «memoria – olvido», puede alcanzar el final de la historia, es decir, aquella situación de total superación de la «condición adverbial» del ser humano. Entonces, además, los símbolos, como artefactos impulsados continuamente por el *deseo* y, por eso mismo, aptos para conducirlo siempre más allá de cualquier más allá, serían realmente superfluos. Porque, como afirmaba Gaston Bachelard, «el hombre es una creación del deseo, no una creación de la necesidad». En el ser humano, la comunicación (o, mejor aún, los procesos de comunicación) es, *al mismo tiempo*, un síntoma diáfano de su finitud y una afirmación histórica del deseo de traspasar los límites impuestos por su «condición adverbial». Por eso resulta oportuna la afirmación que hace Jean Lacroix, siguiendo una intuición de Maurice Blondel: «de la misma manera que el deseo precede a su objeto, sobrevive a su posesión».⁴⁶ De aquí que Ernst Bloch repitiese incansablemente que solamente el deseo que permanece deseo es *auténtico* deseo, el cual, entonces, es fuente de intensa comunicación porque implica el empalabramiento y la construcción (siempre provisional) de lo ausente. «Toda auténtica realidad se encuentra precedida por un sueño», decía repetidamente Ernst Bloch. Con frecuencia, la ineludible necesidad de comunicación que

habita en las profundidades del ser humano, su deseo insaciable de «llenar los huecos» del pasado y del futuro, su curiosidad por descubrir qué hay más allá del horizonte, lo han conducido y nunca dejan de conducirlo a situaciones de «ruptura psicológica».⁴⁷ ¿Qué son, en última instancia, con una relativa frecuencia, las «rupturas psicológicas» sino testificaciones palpables de la incapacidad del ser humano para manejar crítica y responsablemente la enorme cantidad de informaciones, sugerencias, avisos, prohibiciones de eso o aquello y recomendaciones a seguir tal o tal moda, dietética, programa político, etc., que recibe sin cesar? Con relativa frecuencia, estas mismas informaciones se convierten en «desinformaciones» que aíslan total y peligrosamente al ser humano –convertido entonces en un verdadero «paciente»– y lo recluyen dentro de la prisión de su propia psique sin que sea capaz de establecer unas relaciones realmente humanas y humanizadoras entre «interioridad» y «exterioridad»; en este momento, desidentificándose cada vez más profundamente, se precipita en los abismos de la ruptura psicológica a causa de su incapacidad para encontrar palabras vinculantes y orientadoras entre él mismo y su entorno. Se produce, prácticamente, el colapso de las estructuras expresivas y axiológicas de mediación que son esenciales e imprescindibles para que sea capaz de situarse, ni que sea precariamente, en *su* espacio y *su* tiempo. Creo que, en clave humorística, la novela de David Lodge, *Teràpia*, constituye una excelente ejemplificación de la conexión entre la actual incomunicación y las «rupturas psicológicas».⁴⁸ Debería tenerse en cuenta que, indudablemente, toda «ruptura psicológica» no es sino un fracaso de los procesos de comunicación y orientación que tendrían que llevar a cabo las «estructuras de acogida». En la sociedad de nuestros días eso resulta harto frecuente porque, a menudo, el alud informativo que reciben los individuos no llega a convertirse en una auténtica «com-unicación» con la alteridad y en una auténtica «ex-periencia» de la alteridad. A menudo se trata, para hablar como Umberto Galimberti, de unas simples «comunicaciones tautológicas»: todos dicen y se dicen lo mismo.⁴⁹ Entonces, la mediación humanizadora que deberían propiciar las informaciones no se produce e incluso es posible que tenga lugar el efecto contrario: aislar más y más al individuo respecto a su mundo cotidiano, desvinculándolo a menudo de cualquier forma de responsabilidad ética o bien incitándolo a «divertirse hasta morir» (Postman).

5. La emocionalidad

A pesar de la excepcional importancia que tiene para cualquier forma de antropología de la comunicación, en esta exposición no podremos referirnos a la problemática en torno al *mito* y la *narración*.⁵⁰ Sí que consideraremos con alguna extensión la cuestión de la *emocionalidad*, porque, según mi opinión, a partir del triunfo del «individualismo» en la casi totalidad de las esferas sociales,⁵¹ constituye un factor de una extraordinaria y creciente importancia en la sociedad de nuestros días;⁵² sobre todo, desearíamos referirnos a «lo emocional» como uno de los ingredientes fundamentales de los «mensajes» emitidos por los actuales medios de comunicación. Con mucha frecuencia, éstos basan el éxito de sus emisiones en la capacidad para satisfacer las emociones —a menudo, económicamente promovidas— del hombre y la mujer de nuestros días, que viven en un mundo de individualidades cerradas sobre sí mismas. Por eso la sociedad actual ha sido designada por Gerhard Schulze como «sociedad de vivencia» (*Erlebnisgesellschaft*), en la que la «cultura del yo» (Béjar) constituye la referencia última de la comunicabilidad humana y el «¿cómo me encuentro?» el criterio decisivo de la vida cotidiana.⁵³ Creo, además, que la emocionalidad no sólo permite establecer con una cierta precisión las diferencias más representativas entre la sociedad ilustrada o posilustrada y el momento que ahora mismo nos toca vivir, sino que también ofrece algunas pistas para comprender la relación actual entre *mito* y *comunicación*.⁵⁴ Esta manera de situarse en el mundo pone en cuestión el planteamiento canónico de la cultura occidental moderna, que acostumbraba a basarse en la comprensión del ser humano, en la teoría, como *racionalidad pura* y, en la praxis, como *homo oeconomicus*.

En la actualidad, cualquier análisis de la comunicación (y, en el fondo, de las restantes realidades políticas o sociales) ha de situarse preponderantemente en el marco de la *psicologización* general que caracteriza el momento presente. Es un dato harto evidente que, en la cultura y los modos de vida de nuestros días, a la inversa de lo que acontecía hace algunos años, hay una preponderancia, más o menos manifiesta, «de lo psíquico» en detrimento de la Historia.⁵⁵ Eso ha sido puesto de manifiesto por diversos investigadores como, por ejemplo, en el estudio de la Dra. Deis Siqueira sobre la psicologización de lo religioso⁵⁶ y también en la exhaustiva y bien fundamentada exposición de Wouter J. Hanegraaff sobre la actual «psicologización de la religión y la sacralización de la psicología». ⁵⁷ En este mismo movimiento podría incluirse el trabajo de

Robert N. Bellah y colaboradores sobre las características de la actual «sociedad terapéutica» (*Hábitos del corazón*)⁵⁸ o el estudio de Harold Bloom sobre la poderosa presencia en el momento presente de la gnosis en la vida pública de los Estados Unidos⁵⁹ o las características propias de la salud y la enfermedad en la «cultura postmoderna» de nuestros días, tal como las presenta, por ejemplo, David B. Morris.⁶⁰ Tal vez resulte oportuno recordar que, hace ya algunos años, Richard Sennett indicaba que en los Estados Unidos imperaba una «visión psicomórfica» de la sociedad, que tenía la tendencia a sustituir las relaciones sociales por valores psicológicos; en definitiva, a reducir a la psicología los problemas sociales clásicos (por ejemplo, la reducción de la «clase social» clásica al «estilo»).⁶¹ Esta situación de extensa e intensa psicologización, al margen de lo que significaron en su momento las «psicologías de las profundidades» surgidas durante los últimos años del siglo xix y con algunos precedentes en el Romanticismo alemán, constituye una novedad en la panorámica religiosa, política y social del último tercio del siglo xx y comienzos del siglo xxi.⁶² Sobre todo, una novedad en el ámbito de las comunicaciones, en donde se impone una rearticulación del «imaginario colectivo» a causa de la importancia decisiva que tiene en cualquier tipo de relación del ser humano.⁶³

Debería tenerse en cuenta que esta situación de psicologización generalizada no es algo totalmente nuevo en la cultura occidental. Creo que puede afirmarse que esta situación se ha hecho presente en los momentos de crisis globales de esta sociedad, en aquellos momentos en los que las transmisiones de los sistemas sociales (política, religión, familia, etc.) se han mostrado incapaces de conferir orientación y confianza a sus miembros.⁶⁴ Desde el siglo iii a. C., con una relativa frecuencia, la psicologización de la existencia humana ha sido designada con el término «gnosis». Siguiendo el razonamiento de uno de los mejores especialistas en esta materia, Gilles Quispel, los diferentes tipos de gnosis, en términos *religiosos* y/o *laicos*, se han constituido –y se constituyen– en una *Weltreligion*, una «religión mundial», una religión de los tiempos difíciles, una religión que se impone cuando las ortodoxias doctrinales y morales de los sistemas sociales manifiestan una notable incapacidad para ofrecer marcos de convivencia y orientaciones personales mínimamente aceptables.⁶⁵ «Gnóstica» es la situación que resulta siempre que las «grandes palabras» alcanzan un grado muy elevado de irrelevancia social, política, cultural y religiosa (Lyotard); es, por consiguiente, la situación que resulta del colapso de la comunicabilidad humana, aunque aumenten de

manera espectacular los canales informativos. No me entretendré en esta problemática, que sería susceptible de ser desarrollada en múltiples direcciones, todas ellas directamente relacionadas con el fenómeno de la comunicabilidad humana.⁶⁶

Conclusión

Somos conscientes de que algunas cuestiones importantes para una antropología de la comunicación no han encontrado ningún eco en nuestra exposición. Otras facetas de la problemática tan sólo han recibido una mínima atención (habría sido muy conveniente, entre muchas otras posibilidades, referirse con una mayor amplitud a la cuestión del símbolo y de la palabra, de la narración y de la explicación, de la razón y de la historia, de la información y de la comunicación, de la estética y de la retórica). Lo que especialmente nos interesaba comentar era que la comunicación –o, para decirlo de una manera más correcta, el hombre y la mujer *comunicados*– constituía el centro cabal no sólo de una especialidad designada con el nombre de «antropología de la comunicación», sino de la antropología como tal. En su trayecto biográfico, el ser humano llega a ser específicamente humano (o inhumano) a través de la recepción que lleva a cabo de las transmisiones de las «estructuras de acogida». Por el hecho de constituirse como un ser *fundamentalmente* cultural, nunca ajeno a los «procesos de civilización» (Norbert Elias), siempre referido a una constelación de «habitus» (Pierre Bourdieu), obligado a construir su espacio y su tiempo («habitar») (Maurice Merleau-Ponty), el hombre, desde el nacimiento hasta la muerte, va convirtiéndose en un ser acogido (o rechazado) en función de las transmisiones, sobre todo en forma de *narración*, que se le hace y que recibe y transforma de acuerdo con los retos y necesidades de su momento histórico.⁶⁷ Cualquier forma de presencia del ser humano en el mundo, para bien o para mal, instaura un proceso comunicativo. Lo cotidiano, lo ético, lo estético, lo sexual, lo religioso, lo económico, lo virtual, lo político, etc., son formas diversas de referirse a la *inevitabilidad* humana de la comunicación, la cual, en el fondo, constituye la otra cara de la inevitabilidad del símbolo. Allí en donde se ejerce una forma u otra de «ciencias humanas», allí debería haber comunicación, aunque a menudo, por desgracia, sólo existan ingentes caudales informativos.

Afirmar que la naturaleza del ser humano es *su* cultura, equivale a decir que, para bien y para mal, la comunicación relacional es el constitutivo esencial de lo humano. Propiamente, allí en donde sólo hay «información», se experimentan la mengua de la capacidad relacional del ser humano y el vertiginoso aumento de la violencia.

Capítulo 3

Tradición y pedagogía¹

1. Introducción

Es harto evidente que, en relación con la aproximación que haré a la temática, el título de esta exposición resulta excesivamente amplio, ambicioso y general. Al mismo tiempo, sin embargo, creo que es suficientemente explícito para poner de manifiesto la perspectiva que me parece más acertada para describir críticamente la situación actual de nuestra sociedad en los diferentes aspectos que la configuran. Es posible que una gran mayoría de nosotros, a pesar de las ingentes posibilidades tecnológicas de que disponemos para transmitir imágenes, conocimientos y estados de opinión, experimentemos, a menudo incluso con dosis muy consistentes de frustración, que, en muchos aspectos, el hombre y la mujer de nuestros días ya no se constituyen, como parece que sucedió en un pasado bastante reciente, por mediación de la interacción entre la continuidad y el cambio. En realidad, esta interacción creadora puede ser considerada como otro nombre de la tradición como recreación y como incesante proceso de contextualización que ha de llevar a cabo el ser humano para ejercer con dignidad el oficio de hombre o de mujer. De hecho, la crisis global de nuestros días –no sólo la precaria situación de la institución escolar– puede ser considerada como un colapso muy profundo de la totalidad de los procesos de transmisión en el interior de la sociedad occidental. En el primer punto de esta exposición, desearía considerar la cuestión de la tradición con una cierta extensión, ya que me parece que es algo de capital importancia para hacerse cargo de los retos pedagógicos que presenta el tiempo que nos ha caído en suerte vivir. En un segundo apartado, me referiré muy brevemente al sujeto moderno en una sociedad de «alto riesgo». Unas sencillas reflexiones en torno a una praxis pedagógica basada en el aprendizaje del reconocimiento del otro pondrán el punto final a la exposición.

2. La cuestión de la tradición

La tradición humana –de hecho, siempre se trata de *una* tradición concreta– a través de sus componentes de carácter lingüístico, jurídico, religioso, costumbrista, de etiqueta, etc. pone claramente de manifiesto que, para el ser humano, no existe ninguna posibilidad extracultural.² Eso significa que, a diferencia de lo que sucede con la instintividad del animal, la cultura como proceso de sucesivas reelaboraciones y contextualizaciones de la tradición es el auténtico «lugar natural» del ser humano y constituye, en realidad, su verdadera naturaleza. La artificiosidad, el hecho de vivir y expresarse por mediación de objetos materiales e inmateriales fabricados, constituye la manera *natural* de vivir y convivir del ser humano. Por eso no puede sorprender que el mismo *desideratum* romántico de «retorno a la naturaleza», tan apreciable sobre todo en momentos de crisis globales de la sociedad, siempre se encuentra culturalmente determinado porque la «naturaleza en sí» como el *noumenon* kantiano es un ente de ficción; lo que, aquí y ahora, es natural, se tiene por natural, siempre es una realidad artificialmente construida por el ser humano. La conclusión que se desprende de la existencia de las numerosas y variadas culturas humanas es que la vida del ser humano (de todo ser humano) siempre se desarrolla en el marco de una tradición (de una cultura) concreta, de tal manera que la misma crítica de la tradición (de las variadas formas culturales) siempre se lleva a cabo desde la propia tradición.

Debe observarse que una comprensión «no tradicionalista» de la tradición, es decir, una comprensión que tenga en cuenta la ineludible cualidad histórica del ser humano que habita en «una» espaciotemporalidad específica, ha de integrar en un mismo movimiento, en una suerte de equilibrio inestable, la continuidad y las novedades en forma de retos, invenciones y deseos que incesantemente van introduciéndose en el horizonte de los humanos. Con eso no quiero dar a entender que el hombre sea un ser que sencillamente pueda ser reducido a las coyunturas históricas a que debe hacer frente. Sí que intento poner de manifiesto, sin embargo, que sin ellas, es decir, sin las continuas dislocaciones que le provocan la novedad y los continuos cambios de su propio tiempo, el ser humano nunca llegaría a ser plenamente consciente de las auténticas dimensiones y de los innegables límites de su humanidad. Eso es así porque se trata de un ser que siempre se encuentra desgarrado entre la persistencia y el cambio, entre el deseo y la realidad.

A partir de lo que acabo de expresar, que hubiera sido preciso desarrollar con una mayor precisión y profundidad, creo que puede afirmarse que el ser humano nunca puede dejar de ser un *receptor*, cuya calidad humana en gran manera dependerá de la manera en que haya sido –y sea– *acogido y reconocido*. Se trata de un receptor que, en unos determinados contextos sociales y culturales, en cada presente singular que le toca vivir en suma, ha de recolocarse, ha de ir respondiendo a unos retos muy concretos, ha de responsabilizarse de su propia vida y, de alguna manera también, de la de los que la comparten con él. La recepción como forma característica de ser del hombre en *su* mundo se halla estrechamente vinculada con la tradición, y, en consecuencia, con la acción pedagógica. Es aquí donde deberíamos considerar la función esencial de las «estructuras de acogida» (codescendencia, coresidencia y cotranscendencia) para la configuración del ser humano como ser tradicional y receptivo.³ No nos cabe la menor duda de que, al menos desde la perspectiva del sujeto humano y de los grupos sociales, toda tradición es siempre una tradición recibida y contextualizada en un *hic et nunc* determinado.

Inevitablemente, somos receptores porque jamás alcanzamos la definitiva inmediatez con la realidad (de Dios, del hombre, del mundo), sino que siempre hemos de vivir y morir en la distancia, es decir, en la *mediatez* que nos ofrecen las diferentes *mediaciones* de que disponemos para el ejercicio del oficio de hombre o mujer. La primera y, tal vez, la más importante es la *distancia* de nosotros con nosotros mismos, la cual se concreta tanto en relación con nuestro presente inmediato como en relación con nuestro trayecto vital pasado, sin olvidar tampoco la distancia entre la interpretación de nuestro aquí y ahora y la anticipación que, de una manera u otra, siempre realizamos de nuestro futuro; distancia, aún, entre cada uno de nosotros y nuestra tradición, que consiste, por el hecho de que al nacer somos *in-fantes* (los que aún no hablan), en aquella extrañeza inicial respecto a nuestra propia historia, cultura, lengua, costumbres, etc., la cual, por mediación de los procesos de aprendizaje-transmisión, puede convertirse en familiaridad; después, distancia entre cada uno de nosotros y sus coetáneos, es decir, la heterogeneidad respecto a cualquier otro de nuestro entorno, dando lugar, entonces, o bien a la aproximación, al reconocimiento, al convertirse en prójimo, en próximo del otro, o bien, por el contrario, instaurando procesos de alejamiento, demonización, agresión, diferenciación beligerante entre «nosotros» (a menudo, del «yo solo») y «los otros». Ser inevitablemente receptores implica que de manera constante, a partir de la capacidad

simbólica que comparten *todos* los seres humanos, vivimos en la mediatez, es decir, en la obligada y siempre abierta referencia a los materiales simbólicos de nuestra propia tradición. Y esta referencia lleva aparejada el hecho de que nunca podemos prescindir del uso de símbolos, los cuales, como resulta hartamente evidente, instituyen –para hablar como Paul Ricoeur– «incesantes retomas simbólicas», basadas, por su parte, en inacabables circuitos de interpretación y contextualización, para ir estableciendo, siempre en la provisionalidad, algún tipo de adecuación y compromiso de nosotros mismos como receptores con el polifacetismo cambiante de la realidad.⁴ No cabe la menor duda de que el ser humano posee una profunda e indestructible «constitución *retroprogresiva*»: en su presente, no sólo se halla referido a la tradición que, en el pasado, se ha ido constituyendo a lo largo y ancho del camino *seguido* por su cultura concreta, sino que, además, se encuentra constantemente relacionado con el camino que, en el futuro, *seguirá* la cultura en la que él mismo se encuentra ubicado. De ahí procede su necesidad de recordar y anticipar; necesidad que debería ser satisfecha de manera eficiente por las praxis educativas y transmisivas que tendrían que elaborar las «estructuras de acogida». Nos parece hartamente evidente que, en el momento actual, como consecuencia del «presentismo» fugaz y volátil en el que vivimos, los mayores obstáculos para la acción educativa se encuentran precisamente en el «desinterés» generalizado, sobre todo por parte de las generaciones jóvenes, por el pasado y el futuro, por la historia y la utopía, por lo próximo y lo lejano. El «presentismo» al que hemos aludido, sin embargo, no sólo se muestra incapaz de otorgar consistencia personal a los individuos porque, aunque disponga en ocasiones de un acopio importante de «informaciones», es totalmente inepto para *formar* su personalidad, sino que, además, a causa de su incapacidad de fijación, provoca, en unas ocasiones, el tedio y la indiferencia y, en otras, la violencia y la beligerancia más soez y gratuita.⁵

Somos receptores en la cuerda floja entre la *permanencia* y el *cambio*, entre la «tradición» y el «progreso»: eso constituye, en realidad, el verdadero fundamento de la tradición entendida como *recreación*, es decir, considerada como un factor imprescindible para que la vida *en presente* sea posible. Pero a continuación, de inmediato, debe añadirse: se trata de la existencia en presente de unos seres –hombres y mujeres– que no son exclusivamente presente, sino que, en continuidad manifiesta, sin cesuras, también son pasado y futuro. *Rememoración* y *anticipación*, pues, son elementos constitutivos e imprescindibles del presente del ser humano; de un presente

saludable, capaz de hacer frente al caos que, de una manera u otra, siempre aparece en el horizonte humano.⁶ En este contexto resulta muy pertinente el célebre aforismo escolástico «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». El modo de recepción del receptor –el sujeto humano– se encuentra determinado por su manera de ser, que es una *coincidentia oppositorum* de variados y variables elementos, entre ellos, muy en especial, la diversidad específica de su secuencia temporal. Es evidente que el presente se encuentra preñado de inquietudes, retos e incongruencias que lo caracterizan, que posee una fisonomía propia que lo diferencia de todos los momentos anteriores y posteriores, que las relaciones culturales, de fuerza y económicas son peculiares, pero no debería olvidarse que el presente del receptor y también el presente de lo recibido, irremisiblemente, se encuentran vinculados, determinados y, en algunos casos incluso, secuestrados, por el pasado y el futuro. En relación con los procesos educativos esa constatación posee una importancia excepcional. En efecto porque el ser humano es presente, pero de ningún modo *sólo* presente, la «formación educativa» debería proponerse como primer objetivo el *dar forma plástica* a los educandos, es decir, capacitarlos para que sean capaces de *corresponder* («responder con») a lo que realmente son: seres que, individual y colectivamente, en su presente, se hallan vinculados a su pasado y a su futuro.

La buena recepción –el buen uso de la tradición– siempre se ha encontrado amenazada por dos trampas, a las que me referiré brevemente. Por un lado, la negación de la continuidad y, por el otro, la negación del cambio. *En el primer caso*, nos encontramos con las llamadas «sociedades postradicionales» (P. Barcellona, D. Hervieu-Léger, A. Giddens), en las que el cambio se produce con una aceleración tan grande que resulta literalmente indigerible, inasimilable, al tiempo que las referencias reflexivas y críticas al pasado pierden toda su viabilidad y eficacia para la constitución de la identidad de individuos y grupos humanos. Sencillamente no hay pasado (no se conoce ni se experimenta, lo cual es en realidad una forma de no-existencia), pero entonces, más pronto o más tarde, tampoco hay presente y, con frecuencia, también se pone en cuestión el futuro, ya que todo futuro, de una manera u otra, puede hacerse presente ahora mismo. *En el segundo caso*, la tradición se convierte en un simple y mecánico «tradicionalismo», en el que no se mantiene la referencia al pasado como pasado, sino al pasado como único presente posible, ya que, por ejemplo, se mantiene que la verdad es intemporal y ahistórica. En este caso, la tradición no es comprendida como recreación,

sino como simple repetición de lo que supuestamente se dio en los orígenes al margen de la distancia temporal, social y cultural que hay entre ellos y el momento presente. Los que mantienen una comprensión de la tradición de esta naturaleza sustentan su posición sobre todo en una comprensión ahistórica de la verdad, la cual –afirman– ya fue conocida en toda su plenitud en los mismos orígenes de la tradición de referencia.⁷

En el fondo, en todas las épocas y circunstancias, pero tal vez de manera más urgente en el momento presente, la cuestión que se plantea en relación con las transmisiones que deben efectuar las «estructuras de acogida» es: cómo han de comportarse entre sí «derecho a la tradición» y «derecho al progreso», «formación e «información», intuición y deducción. Eso equivale a configurar una praxis antropológica que tenga como punto de partida que el ser humano ha de ser educado para que sea capaz de *habitar* su mundo y construir humanizadamente su espacio y su tiempo en un arriesgado equilibrio inestable entre continuidad y cambio, entre el uso de las palabras «lógicas» y el uso de las palabras «míticas», entre el concepto y la imagen.

El buen uso de la tradición implica, en y desde el presente, el buen uso de la memoria colectiva, porque, como con frecuencia afirmaba Ernst Bloch, «hay presente en el pasado».⁸ Antropológicamente hablando, aquí entramos en contacto con una problemática de excepcional importancia. Me refiero a la cuestión que gira en torno a la tradición como el agente principal para la configuración de la memoria colectiva y también del imaginario colectivo. Una aproximación algo exhaustiva a esta problemática debería considerar un conjunto de cuestiones como, por ejemplo, los procesos educativos, la recepción de las transmisiones, las mediaciones, el símbolo, la artificiosidad, que son temas interrelacionados y complicados entre sí. De esta manera, creemos, se pondría de relieve un hecho capital: el hombre y la mujer concretos son en su naturaleza más íntima y decisiva seres políglotas y polifacéticos que, constantemente, viven en una situación de alto riesgo, entre el deseo y la necesidad, la imagen y el concepto, la narración y la explicación, lo masculino y lo femenino, los ídolos y Dios. En último término, sería necesario que nos planteásemos la cuestión antropológica fundamental: el *lenguaje* que, en el ámbito de lo humano, constituye la expresión máxima de la continuidad en el cambio y del cambio en la continuidad. Toda esta problemática es la que hemos intentado abordar en nuestra aproximación a la Logomítica.⁹

3. El sujeto moderno en una sociedad de alto riesgo

No existe el menor atisbo de duda de que ahora mismo nos hallamos frente a un escenario humano cuyo horizonte se constituye a partir de la inoperancia de las tradiciones recibidas en religión, política y, muy especialmente, en pedagogía. La actual «destradicionalización» como pérdida de los asentamientos culturales de individuos y grupos humanos ha dado lugar a un tipo de sociedad que ha sido calificada por algunos analistas (Beck, Giddens, Luhmann) de «sociedad de alto riesgo». Eso significa que sus habitantes han de hacer frente continuamente a una enorme peligrosidad que es la consecuencia directa de la misma modernización y del avance tecnológico que ésta impone en todos los sectores de la existencia humana. En este marco social y cultural, no puede causar extrañeza que las transmisiones que se efectúan en él también se encuentren bajo el impacto de una peligrosidad creciente, una peligrosidad que, a menudo, posee los caracteres de la indiferencia y el aburrimiento. Ahora intentaré describir de manera muy esquemática el marco de alto riesgo en cuyo interior se configura el sujeto moderno.

Se ha escrito, creo que con razón, que «la modernidad es un orden *postradicional* en el que, sin embargo, la seguridad de las tradiciones y costumbres no ha sido substituida por la certeza del conocimiento racional». Esta sociedad (post)moderna es, según una expresión de Ulrich Beck, una «sociedad de riesgo» (*Risikogesellschaft*) o, como escribe Anthony Giddens, una sociedad que, a diferencia de las sociedades premodernas, posee una «inseguridad fabricada».¹⁰ En los inicios del tercer milenio, creo que tenemos que hacer frente a una inseguridad que también podría ser denominada «cultural», ya que no se trata primordialmente, como sucedía antaño, de la inseguridad provocada por los desastres naturales, sino de la inseguridad segregada por la dinámica del mismo desarrollo cultural y tecnológico, que acostumbra a estar en posesión de las grandes potencias económicas y militares. Es una realidad que salta a la vista que el mundo moderno –al menos en los países de la órbita occidental, evidentemente, eso no es aplicable, por ejemplo, a la gran mayoría de los países de África– ya no se encuentra tan imperiosamente sometido a los numerosos y fatales desastres de la naturaleza, hambrunas o epidemias, tal como ha sucedido en la historia de la humanidad desde los orígenes hasta, prácticamente, los comienzos del siglo xx. Lo que caracteriza a la moderna «sociedad de riesgo» es que impone la exigencia de vivir con una actitud

constante de cálculo y ponderación respecto a las posibilidades y opciones de que se dispone. Y es precisamente en eso en lo que consiste el riesgo característico de las sociedades de los inicios del siglo xxi. Niklas Luhmann afirma que «la sociedad moderna vive su futuro en forma del riesgo de las decisiones».¹¹ Más adelante escribe que «el riesgo es una forma de descripción presente del futuro, desde el punto de vista de que teniendo en cuenta los riesgos es posible optar por una u otra alternativa». Constantemente, como consecuencia directa de la «superproducción» del saber y de los artefactos de todo tipo que se fabrican sin tregua ni reposo, hemos de ponderar y decidirnos entre una gama inabarcable de posibles propuestas y soluciones, hemos de evaluar la competencia de nuestras posibilidades en todos los órdenes de la vida, tenemos que elegir en medio del hipermercado en que se ha convertido el mundo moderno, hemos de preocuparnos de las consecuencias, quizás irreversibles, de la crisis ecológica, del envenenamiento general de las aguas y de la amenaza nuclear, hemos de hacer frente a una concepción de la salud (y de la enfermedad) tecnificada, impersonal y alejada de toda preocupación humanista, hemos de competir con los otros por el lugar de trabajo, por el prestigio social, por la afirmación del propio yo. Todo conduce a pensar que nos encontramos situados irresistiblemente en el marco de un «estilo darwiniano de vivir y competir», que asemeja nuestra supuesta civilizada sociedad del siglo xxi a una peligrosa jungla del asfalto.¹²

Creo que con un gran sentido de la realidad actual, los análisis de Anthony Giddens han puesto de relieve que, actualmente, la peligrosidad de nuestra sociedad –lo que nos obliga a considerarla como una «sociedad de alto riesgo»– se deriva de una trágica experiencia cotidiana, que es, en verdad, la que provoca la enorme sensación de peligro con la que se vive en la actualidad: la *fractura de la confianza* que ha tenido lugar en medio de las rutinas de la vida cotidiana de la sociedad de nuestros días.¹³ No debería olvidarse que, en nuestra vida cotidiana, «la conciencia práctica es el áncora cognitiva y emotiva de los sentimientos de seguridad ontológica, la cual, en todas las culturas, caracteriza a casi todas las parcelas de la actividad humana». En este contexto, el concepto «seguridad ontológica» se relaciona directamente con el carácter tácito, dado por supuesto, casi autoevidente, de la conciencia práctica de los individuos y grupos humanos, y también de los simbolismos que utilizan para expresarse y hacer frente a los retos que surgen de improviso en la existencia humana. La mecánica del convivir día a día, es decir, la «filosofía práctica» (la aplicación de la «razón práctica» a los asuntos

cotidianos, en la terminología de Kant), no sólo se fundamenta en los teoremas ideados y contruidos por la «filosofía teórica» (la «razón pura», de acuerdo con la terminología kantiana), sino que, por encima de todo, tiene su sustento más firme en «lo dado por supuesto y garantizado», en las actitudes y comportamientos que nos inspiran confianza, en el hecho de que estamos dispuestos a «poner la mano en el fuego» por alguien, por alguna forma de vida, por alguna idea, en la presencia, en el entramado de la vida cotidiana, de testimonios cuya fuerza de convicción radique en su propio vivir, etc. Peter L. Berger ha escrito:

La modernidad ha socavado todas las certidumbres que se daban por sentadas. Y lo ha hecho no sólo debido a los avances de la ciencia y la tecnología, sino también debido a la pluralización del entorno social moderno [...] La modernidad ha creado una situación en la cual se hace difícil alcanzar certidumbres.¹⁴

Hombres y mujeres de todas las épocas han presentado que sus vidas, constantemente, se encontraban amenazadas por el caos (angustia, irrelevancia creciente de todo y de todos, las diferentes formas de la negatividad), y el caos –como indica Giddens– «no es solamente desorganización, sino la pérdida del sentimiento de la misma realidad de las cosas y de las otras personas» como consecuencia de la fractura o, al menos, del deterioro de la confianza. En la vida de los individuos, las respuestas sociales se muestran eficaces si ponen en movimiento pensamientos, acciones y sentimientos basados en un sentimiento de *realidad compartida*, ya que entonces estas respuestas se muestran fiables y capaces para la orientación no sólo de las personas tomadas individualmente, sino también para instituir la convivencia social, la convivialidad y la comunión que surgen de los procesos de transmisión como auténticas *praxis comunicativas*. Sin angustia ni crispaciones, uno consigue instalarse en un mundo, en el que, sin necesidad de proceder a continuados procesos de fundamentación y verificación, «lo que se da por garantizado» no sólo se halla plenamente asegurado y experimentado, sino que, además, otorga confianza al conjunto de la sociedad. Hace ya muchos años, Alfred Schütz, en el marco de sus importantes análisis sobre la «vida cotidiana», subrayaba que el mundo como «algo dado por garantizado» era la primera condición para la «fundamentación de la practicabilidad» real del pensamiento y la acción de los humanos. Además, conviene advertir que este «mundo dado por garantizado» no es el ámbito privado del individuo aislado, sino el mundo intersubjetivo, común a todos los humanos, por el que no sólo manifiestan un interés teórico, sino sobre todo de tipo

práctico, ya que resulta harto manifiesto que las motivaciones prácticas son las que gobiernan nuestras actitudes naturales hacia el mundo de la vida cotidiana. Tal vez en nuestros días se manifiesta de una manera muy evidente aquella disolución del yo que Robert Musil y muchos otros poetas y novelistas de finales del siglo xix y las décadas iniciales del siglo xx intuyeron que sería la característica más relevante de los tiempos nuevos que se aproximaban: la disolución del yo en la «masa», la turbulencia del movimiento sin sosiego y la manipulación sin límites de las «masas» por parte de los *mass media*. En este sentido escribe Marshall Berman:

Las masas [modernas] no tienen «yo», ni «ello», sus almas están vacías de tensión interior o dinamismo: sus ideas, necesidades y hasta sus sueños «no son suyos»; su vida interior está «totalmente administrada», programada para producir exactamente aquellos deseos que el sistema social puede satisfacer, y nada más.¹⁵

Es un hecho indudable que, en nuestra sociedad, ha tenido lugar una profunda fractura de la confianza respecto a todo aquello que antaño se «daba por garantizado en la vida cotidiana», lo cual significa que el sentimiento de realidad compartida ya no existe o, al menos, se encuentra en una situación de extrema precariedad, dando lugar entonces a una amplia gama de patologías, trastocamientos y disfunciones que afectan profundamente a la psicología individual y colectiva.¹⁶ De acuerdo con la opinión de Erik Erikson, que alude al pensamiento antropológico de D. W. Winnicot, la «confianza básica» como una auténtica teodicea o «praxis de dominación de la contingencia», que él analiza sobre todo en relación con los recién nacidos, constituye aquel nexo original, que es una combinación de lo emotivo y de lo cognitivo, a partir del cual se consolida la identidad del yo, y la orientación hacia los otros y hacia el mundo objetivo. Vale la pena citar *in extenso* el texto de Erikson:

Sólo una sociedad relativamente «íntegra» puede otorgar al lactante, a través de la madre, una íntima convicción de que todas las difusas experiencias somáticas y todas las confusas claves sociales de la primera etapa de la vida pueden ajustarse dentro de un sentimiento de continuidad e igualdad a uno mismo, que va uniendo gradualmente el mundo interior y el exterior. La fuente ontológica de fe y de esperanza que emerge así la he denominado *sentimiento de confianza básica*: es la primera y básica integridad, ya que parece implicar que el interior y el exterior pueden ser experimentados como «buenos» e interrelacionados.¹⁷

Con una gran precisión, Anthony Giddens escribe que «la confianza básica se encuentra relacionada esencialmente con la organización del espacio y del tiempo». A causa de la ineludible constitución espaciotemporal del ser humano, nunca se insistirá suficientemente en la decisiva importancia de estos dos factores para el despliegue

armonioso de una convivencia sana, tanto en el orden individual como en el colectivo, en medio de una sociedad auténticamente comunicada y no meramente «informada».¹⁸ Es harto evidente, sin embargo, que, en la actual sociedad de «alto riesgo», la ruptura de la confianza se caracteriza por la desorganización («caotización») cada vez más perceptible del espacio y el tiempo como «espaciotemporalidad social» vivida y comunicada. No puede olvidarse que espacio y tiempo son los dos factores que enmarcan y configuran la secuencia espaciotemporal en cuyo interior tiene lugar o bien la curación o bien el enfermamiento del ser humano. Estamos plenamente convencidos de que el profundo trastocamiento del espacio y del tiempo posee una incidencia muy poderosa sobre los sentimientos y comportamientos humanos, los cuales, sin excepción, se configuran por medio de la profunda implicación de cada trayecto humano concreto con el marco espaciotemporal que le es propio, pero que, de alguna manera, también es construido por él a partir de lo que le viene del pasado (la tradición) y de lo que anticipa del futuro (utopía). Esta coimplicación de espacio y tiempo humanos constituye lo que Alfred Schütz designaba con los términos «entorno» (*Umwelt*) y «mundo de la vida cotidiana». Entonces, el tiempo y el espacio «en general», abstractos e indeterminados, pueden llegar a ser el tiempo y el espacio «en concreto», sociales, compartidos y comunicados de tal hombre o de tal sociedad. En el pensamiento de Schütz, el concepto «entorno» (*Umwelt*), referido a los seres humanos, abarca en un impulso armónico que es necesario rehacer sin interrupción todos los sistemas de pertenencia y transmisión (familia, religión, cultura, trabajo) propios del individuo y también la construcción del espacio y el tiempo que en él se lleva a cabo. Todos estos sistemas en sus interacciones, a menudo altamente conflictivas, configuran el «mundo de la normalidad» de los individuos. Conviene añadir que el entorno, sin embargo, no es en modo alguno un ámbito estático, autosuficiente y cerrado sobre él mismo, sino un mundo de normalidad «cambiante», de «intercambios», que personas y grupos humanos «transportan» de una situación a otra, de un estatus social a otro, de una coyuntura a otra, de tal manera que tanto las discontinuidades que aparecen en la vida cotidiana como los cambios pueden ser integrados confiadamente en él. La razón fundamental es que, por un lado, los riesgos y los trastocamientos inherentes a los cambios pueden ser mantenidos a raya por mediación de la estabilidad emocional y práctica que confiere la confianza en la efectividad de la propia tradición, mientras que, por el otro, el aburrimiento y la inercia, propios de las continuidades, pueden ser conmovidos y cuestionados por los retos y los

interrogantes que nunca dejan de plantear el aquí y el ahora.

Hablar de sociedad de «alto riesgo» equivale a referirse a la irrelevancia creciente del «mundo compartido», de las transmisiones formativas y de las rutinas de la vida cotidiana que en él tienen carta de naturaleza. Se trata, en definitiva, de una sociedad en la que «el mundo dado por garantizado» ha llegado a ser altamente problemático, sin fiabilidad, incapaz de convertirse en una teodicea de la vida cotidiana que permita la superación, siempre provisional y precaria, de la *contingencia* como «estado natural» de los seres humanos. La irrelevancia de este mundo, con harta frecuencia, puede llegar a ser un equivalente exacto del «caos», es decir, de la descolocación en el presente, efectiva y afectiva, de individuos y grupos humanos respecto a su origen y a las metas que se proponen. Eso significa, en realidad, vivir en un presente del que se ignoran, por un igual, el punto de partida y la meta final hacia la que se encamina. Entonces, ciertamente, no hay presente porque no hay ni pasado ni futuro.

En esta «sociedad de alto riesgo», que a menudo provoca la sensación de que los antiguos «sistemas» políticos, religiosos y culturales son completamente incapaces de procurar la vida buena y orientación (de eso, el hundimiento de los «sistemas» del Este europeo en el otoño de 1989 es un ejemplo paradigmático), no puede causar ninguna extrañeza que se haya impuesto casi como forma normal de vivir y relacionarse la llamada «cultura del yo», según la fórmula de Helena Béjar.¹⁹ Creemos que, acertadamente, esta autora supone que el antiguo estoicismo es una de las raíces del actual redescubrimiento psicológico más que social (y solidario) del yo. Por eso, agudamente, afirma que «la vinculación entre el estoicismo y el psicoanálisis se centra en la pretensión conjunta de suspender el mundo público».

La cultura del yo propia de la sociedad contemporánea, la «dedicación a uno mismo» en exclusiva, la «seguridad afectiva», tienen en la privacidad su campo de acción privilegiado, en el que se instala el hombre (post)moderno, que considera la vida pública como un «mero referente externo e irrelevante» del ámbito íntimo. Éste es el único espacio verdaderamente significativo y «natural». Incluso, en algunas ocasiones, el narcisismo explícito o difuso de nuestros días y el cultivo de relaciones íntimas sin referentes externos, convivenciales, parece como si pretendiesen la justificación de «la privacidad como esfera de una nueva *vita contemplativa*». El «declive del hombre público», para utilizar el título de un conocido libro de los años setenta del siglo xx de Richard Sennett, y la galopante implantación de la «sociedad terapéutica» ponen de

manifiesto la enorme peligrosidad que ocasiona a la salud individual y colectiva la competencia sin entrañas que impera en la sociedad de nuestros días. Históricamente, las «suspensiones del mundo público» (final de la polis griega, último siglo del Imperio Romano y del Imperio Bizantino, siglo xvii español, últimas décadas de la monarquía danubiana, etc.) han producido consecuencias que, como mínimo, pueden ser calificadas de inquietantes. Con un gran realismo, Helena Béjar escribe:

La esfera pública es hoy el ámbito de una política «de gestión» donde lo sustantivo («principios», «ideales», «ideologías») ha sido arrumbado. Ni la militancia partidista ni la participación asociativa se conciben ya como medios de intervención en la esfera pública. Sólo se advierte un deseo comunitario (en los grupos de clase media y media-alta) de contenido impreciso y que no encuentra marcos adecuados de expresión.²⁰

En esta situación de alto riesgo, propia de la sociedad actual, que deberíamos describir con mayor precisión, el «trabajo del símbolo», sobre todo en lo que se relaciona, primeramente, con la salud y, secundariamente, con la enfermedad, posee una enorme importancia. Desde antiguo y a partir de perspectivas bastante diferentes, han sido muchos los que se han mostrado convencidos de que, para configurar una vida humana plena y cordial, era necesario valerse de la capacidad terapéutica de los simbolismos humanos. Eso es especialmente evidente en una época como la nuestra, en la que se da una aceleración y una complejificación generalizadas de los sistemas y subsistemas sociales, de acuerdo con una formulación de Niklas Luhmann. Sólo es necesario aperebirse de la proliferación actual de medicinas alternativas, de dietéticas «naturales», de prácticas meditacionales, de ejercicios yóguicos, de formas «orientales» de vida, de «gurús» más o menos eficientes (también de muchos vulgares estafadores), de un extendido recurso a tiradores de cartas, adivinos y chamanes, de las infinitas formas del «new age», etc., para comprender que, en nuestra sociedad de alto riesgo, el «recurso cordial al símbolo» goza de una aceptación y extensión que no parece encontrarse de acuerdo con la supuesta racionalización general de las formas de vida de la sociedad occidental, que proveyeron y describieron los grandes teóricos sociales de finales del siglo xix y comienzos del siglo xx. Parece como si el «retorno de los dioses o de los magos» fuera la contrapartida inevitable de los riesgos, a menudo tan imprecisos, pero al propio tiempo tan devastadores, que irrumpen en la sociedad postindustrial de nuestros días.

4. Notas para una pedagogía basada en el reconocimiento

Me parece hartamente evidente que la crisis de las transmisiones en nuestra sociedad de comienzos del tercer milenio posee un alcance de enormes proporciones. También creo que no ofrece dudas que el sujeto moderno, con mayor o menor intensidad, se encuentra inscrito dentro del ámbito de la «cultura del yo», lo cual, en la actualidad, significa que tanto el «principio esperanza», para hablar como Ernst Bloch, como el «principio responsabilidad», para hablar como Hans Jonas, ofrecen unas características más bien precarias y, en algunos casos incluso, puede hablarse de inexistencia. En concreto, esta situación resulta aún mucho más problemática en relación con las praxis pedagógicas, las cuales, en el momento presente, experimentan con desmedida agudeza la crisis global de las transmisiones que se percibe en nuestra sociedad. Es indiscutible que un profesional de la pedagogía como soy yo no se encuentra en la mejor de las disposiciones para ofrecer soluciones a esta crítica situación del campo pedagógico. Por eso en esta tercera parte y a partir de lo que acabo de exponer, me limitaré a proponer unas sencillas ideas que sólo pretenden colaborar en el diálogo que debería instaurarse en los estudios antropológicos para conseguir una verdadera comunicación y diálogo entre todas las llamadas «ciencias humanas».

La situación de colapso de las transmisiones que hoy día experimentamos sobre todo en relación con las «estructuras de acogida» (familia, vida pública, religión) tiene como consecuencia la *fragmentación*. La primera y más importante de estas fragmentaciones tiene lugar en la misma conciencia de los individuos. No se trata de establecer si las otras fragmentaciones (de los saberes, de las noticias, de los campos vitales, de las ocupaciones, etc.) son la causa de la fragmentación de la conciencia individual, o, si, por el contrario, ésta se encuentra en el origen de las otras. Es muy verosímil que se trate de una coimplicación en los dos sentidos. Lo que parece bastante evidente es el hecho de la misma fragmentación, experimentada a todos los niveles. Una cuestión directamente interrelacionada con la fragmentación es la provisionalidad como valor máximo en nuestra sociedad; una sociedad, debe hacerse con un énfasis muy especial en eso, que se caracteriza por una desmedida «sobreaceleración del tiempo».

Ante la preponderancia que, en el momento presente, se otorga a la dispersión (fragmentación, provisionalidad, sobreaceleración del tiempo) –en un sentido bastante parecido al que Émile Durkheim confirió al término «anomia»– como clima en el que

acostumbramos a vivir, me parece que sería muy conveniente que intentásemos volver a articular un tipo u otro de «visión del mundo» (*Weltbild*), ya que corremos el peligro de que la ingente y caótica proliferación de imágenes y de tics, que intervienen en nuestro mundo cotidiano, nos impida la vertebración de unas mínimas estructuras de plausibilidad que nos permitan acceder a una forma u otra de sentido. Creo que aquí podrían ser útiles los análisis de Niklas Luhmann sobre la reducción de la complejidad y de la dispersión como camino para obtener el sentido (siempre provisional y biográficamente determinado).

Me parece que existen dos cuestiones que, pedagógicamente hablando, podrían ser muy interesantes y fecundas para la superación de la dispersión. La primera es el *juego*; la segunda, más propiamente pedagógica, es la redacción, a todos los niveles de la enseñanza, de *programas con argumento*.

El *juego*. No pueden ignorarse las enormes perversiones que, actualmente, sufre el juego (juegos de azar, profesionalización extrema, presencia y actuación de grupos mafiosos en las entidades deportivas, promoción de las más bajas pasiones, etc.). Creemos que, a pesar de todo eso, sería preciso proceder al análisis de las enormes posibilidades antropológicas que contiene como, por ejemplo, lo han hecho Huizinga, Caillois, Fink, Axelos, etc.).²¹ En relación con los procesos formativos que tendría que desarrollar la pedagogía, debería insistirse muy especialmente en el juego de equipo como elemento aglutinante –contra el solipsismo lúdico (ordenadores, máquinas, quinielas, etc.)–, en el que se manifiesta la solidaridad, el juego como parábola de la vida, el compartir, la responsabilidad, el sentido de la ley, el «fair play», la constancia, la sobriedad, la gratuidad, la capacidad de sufrimiento, la sincronización armónica, etc.

Creación de *programas con argumento*. Con frecuencia, Ernst Bloch decía que una buena filosofía era la que tenía argumento, la que, de alguna manera, se podía asimilar a un relato. Eso es así porque esta buena filosofía poseía una especie de hilo conductor; subrayaba, además, la insustituible importancia de los elementos biográficos en el pensamiento, en la acción y en los sentimientos del ser humano; era una filosofía para el hombre y no el hombre para la filosofía (para el «sistema»); mantenía la atención del sujeto humano; articulaba la variedad e, incluso, la caoticidad de tantos aspectos del vivir y convivir de los seres humanos en torno a su propio despliegue como personas; enlazaba creadoramente pasado, presente y futuro; era susceptible de renovadas relecturas y recepciones; establecía una relación, no exenta de conflictos y

malentendidos, entre el individuo y su comunidad; habilitaba al sujeto humano para integrar creadoramente las novedades en la tradición y la tradición en las novedades.

El exacto contrario de los programas con argumento es la especialización excesiva que, como decimos popularmente, provoca que los individuos «pierdan el hilo de la narración». Sé muy bien que, en el momento presente, configurar unos programas escolares con argumento resulta bastante problemático, por no decir casi imposible. Aquí como en todos los otros aspectos de la realidad, sin embargo, es preciso empezar por el principio. Un programa con argumento no es sino un efecto producido por personas que, de una manera general, saben conducirse con una cierta coherencia en medio de la dispersión generalizada de nuestros días. Es decir, se trata de personas que, para utilizar una vieja expresión, poseen una *formación* adecuada, porque saben ir configurando, conformando, su propia existencia, con los inevitables y creadores zig-zags, como una biografía que va plasmándose en medio de los azarosos senderos del mundo cotidiano que les ha caído en suerte vivir. Obviamente estoy abogando por una praxis pedagógica llevada a cabo por hombres y mujeres vocacional y sapiencialmente –por testimonios, en realidad– decididos a *formarse* y *formar* y no por «técnicos» que se limitan a ser unos aplicadores mecánicos de la «razón instrumental» a un conjunto aséptico de «informaciones» y de datos estadísticos.

Para concluir desearía añadir que sólo una pedagogía configurada con la ayuda de programas con argumento, narrativa por consiguiente, puede llegar a ser de verdad, al mismo tiempo para docentes y educandos, una auténtica praxis de dominación de la contingencia.²²

Capítulo 4

Retos actuales a la educación¹

1. Introducción

La posible justificación del hecho de que un antropólogo se dirija a pedagogos es que la antropología –o, tal vez mejor, las antropologías– siempre, de una manera u otra, ha sido –y es– una praxis pedagógica; siempre, directa u oblicuamente, las pedagogías y las antropologías se han constituido a partir de la respuesta explícita o implícita del pedagogo o del antropólogo al interrogante pedagógico y antropológico por excelencia: ¿qué es el ser humano? Tanto la pedagogía como la antropología instituyen –o deberían instituir– *trayectos* que posibiliten que el hombre o la mujer concretos en el transcurso de su vida cotidiana puedan colocarse, contextualizarse e identificarse a tenor de los cambios incesantes que se producen en su espacio y su tiempo individual y social. Por eso estoy convencido de que pedagogos y antropólogos deberían ejercer de terapeutas del tiempo y del espacio *humanos*. Es algo muy evidente que, individual y colectivamente, todos los procesos de enfermamiento a que se encuentran sometidos los humanos dan lugar a numerosas patologías *del tiempo y del espacio* (de *este* tiempo y *este* espacio concretos) y *en el tiempo y en el espacio* (en *este* tiempo y *este* espacio concretos).² Son las llamadas por Julia Kristeva «nuevas enfermedades del alma».³ El antídoto que antropólogos y pedagogos ofrecen –o deberían ofrecer– para curar o, al menos, paliar los estragos del tiempo y del desgaste, a menudo envilecedor y corruptor, concomitante al pasar (a cualquier fluir temporal), son las *transmisiones* que son –deberían ser– *resistencias de lo humano* frente al caos. Éstas, en efecto, hacen posible la *familiaridad* con las posibilidades expresivas –éticas y estéticas– de que puede disponer el ser humano si, realmente, le han sido transmitidas. No cabe la menor duda de que así sería posible limitar los efectos de la «caotización» que es coextensiva a cualquier existencia histórica. Al propio tiempo se alcanzaría, en la provisionalidad de espacios y tiempos, lo que algunos antropólogos eminentes (Eliade, Berger) han denominado el continuo proceso de «cosmización» que, como antídoto eficaz contra la «caotización», debe llevarse a cabo en la vida cotidiana de individuos y grupos humanos. En la variedad de espacios y tiempos culturales, a ese proceso antropológico y pedagógico de reducción del caos y de incesante afirmación del cosmos lo he denominado «praxis de dominación de la contingencia», la cual sólo es posible mediante una positiva y polifacética relación con aquellas transmisiones que permiten que el ser humano vaya apalabrando la realidad.

Las transmisiones son, como ya lo hemos manifestado, resistencias y antídotos

contra el caos porque permiten la introducción en la vida cotidiana de individuos y grupos humanos las «gramáticas del futuro». Y no tendríamos que olvidar, como lo pone de manifiesto George Steiner, que «el tiempo futuro, la capacidad de evocar lo que puede pasar el día después del funeral de alguien o en el espacio estelar dentro de un millón de años, parece ser específico del *Homo sapiens*». ⁴ Sin embargo no puede ignorarse que la hora presente se caracteriza por un amplio «eclipse de lo mesiánico». Resulta harto evidente que, «en los sistemas religiosos occidentales, lo mesiánico, bien personalizado o bien metafórico, ha significado la renovación, el fin de la temporalidad histórica y la venida de la gloria del más allá». ⁵ Preferentemente, lo mesiánico como expresión suprema de las «gramáticas del futuro» ha acostumbrado a utilizar los tiempos de los futuros verbales. De esa manera se establecía un vínculo muy consistente entre *transmisiones* y *esperanza*, entre el presente y el horizonte futuro, entre la vida y el más allá de la muerte. ⁶ Se trataba por consiguiente de un vínculo que *in statu viae* permitía anticipar, según la bella expresión de Steiner, «la venida de la gloria del más allá»: los hechos del mundo no son, ni nunca serán todo lo que hay (Wittgenstein). Ahora, aquí y allá, «parpadean las gramáticas del nihilismo: nada puede venir del más allá porque ilusoriamente se cree que todo, «tecnológicamente», se produce en el más acá. Lo tecnológico está produciendo un verdadero colapso de lo humano en el seno de la cultura occidental porque, tanto desde una perspectiva religiosa como laica, consigue invalidar un aspecto esencial de esta cultura: el hecho que «los credos occidentales son narraciones de redención». ⁷ Estamos plenamente convencidos de que esta situación afecta de manera muy significativa a los procesos de transmisión, ya que, con las excepciones de rigor, no hay creaciones que, a partir de las transmisiones, irrumpen en la espaciotemporalidad humana, sino reproducciones que se limitan a considerar los marcos económicos impuestos por la ley de la oferta y la demanda.

En esta exposición y desde una determinada perspectiva antropológica –con las inevitables premisas y prejuicios que siempre determinan a todo discurso humano– intentaré exponer algunos aspectos de la crisis actual de la pedagogía; crisis que, evidentemente, forma parte de una situación crítica mucho más amplia y envolvente cual es el «malestar de la cultura» y de la convivialidad humana en estos primeros compases del siglo xxi. Centraré la exposición de la problemática en torno a aquellas entidades dinámicas y dinamizadoras que, según mi opinión, son imprescindibles para conducir a buen puerto la labor de pedagogos y antropólogos: las *transmisiones* o, tal vez mejor, los

procesos de transmisión.⁸ No cabe la menor duda de que, desde que hay vida humana sobre esta tierra, los procesos de transmisión han sido *mediaciones* esenciales e imprescindibles para la correcta constitución del ser humano como tal. No podremos considerar aquí con el detalle que sería necesario la función de las mediaciones para la constitución histórico-cultural del ser humano concreto. Nos limitamos a apuntar que debe tenerse muy en cuenta que las mediaciones son los artefactos que permiten la constitución de las «técnicas corporales» (M. Mauss), las cuales acostumbra a ser los resortes que hacen posible que el ser humano dé el paso de la mera instintividad a la artificiosidad, es decir, a la cultura o, todavía mejor, a *una* cultura concreta.⁹ No debería olvidarse que la receptividad y la «no fijación» tan característica del ser humano, para hablar como Friedrich Nietzsche, son elementos constitutivos y constituyentes de la humanidad del hombre, ese ser original cuya naturaleza propia es la cultura, la artificiosidad, la «remisión a» como consecuencia de su constante trabajo con símbolos. Evidentemente, en relación con todo eso, el interrogante fundamental que se plantea –de capital importancia en el momento presente– es: ¿cuáles son los límites de esa artificiosidad, sobre todo en un momento como el actual en el que la confianza en las instituciones sociales se encuentra bajo mínimos?

En la constitución de lo humano no se trata de la edificación de un ser genérico, el *Mensch* de la tradición ilustrada, sino del hombre concreto, del *Mitmensch* de la tradición antropológica centroeuropea. A diferencia del «hombre genérico», el *Mitmensch*, el «*hombre con*», se construye paso a paso su humanidad o, por el contrario, se deshumaniza por obra y gracia de la calidad positiva o negativa de sus *relaciones* consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios. Se trata, por consiguiente, de aquel ser que, entre el nacimiento y la muerte, recorre un determinado trayecto existencial; que, en la incesante búsqueda de sentido a que se ve sometido como consecuencia de su condición finita (histórica), consume la cantidad de espacio y de tiempo de que dispone en el seno de una determinada tradición cultural, social, religiosa y política; que debería ser capaz de *responder*, es decir, de hacerse cargo del otro, de sus demandas e, incluso, de sus exigencias. En consecuencia: el punto de partida de la antropología que intento formular es que el hombre y la mujer concretos no son entes abstractos, *Menschen* en sentido ilustrado, con tiempos y espacios impersonales e intercambiables, sino, propiamente, *Mitmenschen* («hombres o mujeres *con*, hombres y mujeres *entre*»). De ahí se desprende que la *convivialidad* («vivir con») –es decir, la «*inter-espacialidad*» y

la «*inter-temporalidad*», enfatizando con fuerza el «entre» como ámbito privilegiado de lo político, tal como en su día lo propuso Hannah Arendt— sea el campo propio de lo humano como expresión idónea de ese ser tan especial que, en el sentido más pleno de la expresión, es un *espíritu encarnado*.¹⁰

La finalidad última de la praxis antropológica y pedagógica que proponemos, lo que de verdad constituye su razón de ser, consiste en una *configuración saludable y gozosa de la relacionalidad humana*. En la provisionalidad y fugacidad de sus espacios y tiempos, lo que realmente son tal hombre o tal mujer es lo que concretamente son, también en la provisionalidad y fugacidad de sus espacios y tiempos, sus *relaciones* como factores constituyentes y constitutivos de sus vidas cotidianas. Ahora bien, referirse a la relacionalidad humana como plasmación histórica de su espaciotemporalidad implica referirse no a la *Historia*, sino a la multiplicidad de *historias y peripecias biográficas* que configuran —a menudo, desfiguran— el trayecto existencial desde el nacimiento hasta la muerte de cada uno de nosotros. En realidad, nuestras «historias» constituyen el resumen o el precipitado vital y narrativo de las sucesivas asociaciones de espacio y de tiempo que hilvanan el tejido de toda nuestra existencia humana. Además, no cabe la menor duda de que hablar de relacionalidad significa prestar una atención muy especial a la *contingencia* como insuperable «estado natural» del ser humano. También resulta harto evidente que otorgar la primacía a la relacionalidad en la misma constitución del ser humano lleva aparejado despojar a la *alteridad* de su carácter genérico y abstractivo y considerarla *encarnada* en un *alguien concreto* con nombre y apellidos — con «rostro» dirá Levinas— que *éticamente*, responsablemente, espera obtener por nuestra parte una respuesta, una relación responsorial. También debe añadirse que centrándose en la relacionalidad se da por sentado que, desde el principio hasta el final, el ser humano no puede eludir en ningún momento de su existencia la cuestión de «lo ausente»: lo ausente *pasado* y lo ausente *futuro*. El ser humano, por mediación de un posicionamiento humano y humanizador ante «lo ausente», se convierte en un ser capaz, en la provisionalidad de espacios y tiempos, de construir su *presente* mediante un incesante ejercicio de *rememoración* y de *anticipación*. Finalmente, referirse a la relacionalidad como centro capital del ejercicio activo del «oficio de mujer o de hombre» equivale a llevar a cabo un planteamiento de las diversas cuestiones que tienen algo que ver con la «*memoria – olvido*», las cuales, al menos desde mi punto de vista, afectan muy profundamente tanto a la praxis antropológica como a la pedagógica. «Dime qué

recuerdas y qué olvidas, y te diré quién eres».

No creo que sea una actitud demasiado pesimista manifestar que, ahora mismo, colectivamente, nos encontramos sumergidos en un clima de desorientación, de fragmentación nominalista, de quiebra del orden de las transmisiones entre las distintas generaciones, de incapacidad e, incluso, de falta de interés por concretar lo que continúa teniendo *autoridad* sobre nuestras vidas y no lo que aparece y actúa (que es mucho) exclusivamente como «poderoso» (*potestas*).¹¹ Creo que es evidente que esta falta tan manifiesta de coherencia cultural y política ha provocado –y provoca– la irrupción de algo insólito en la historia de la cultura occidental: la *perplejidad* generalizada. Tal vez aún pueda decirse más: posiblemente, al menos desde una perspectiva cultural, ése es el fenómeno histórico que mejor caracteriza al siglo xx. Como siempre sucede con las realidades históricas, la perplejidad generalizada que ahora experimentamos no ha surgido por generación espontánea, sino que tiene algunos precedentes remotos en el pasado. Es posible que no sea desacertado afirmar que, en el momento presente, al menos en gran parte, el desconcierto normativo y la irrelevancia institucional son directamente proporcionales a la aparente solidez institucional, al optimismo científico y a la creencia en la ideología del progreso sin límites que, en la cultura occidental, han imperado desde la Ilustración hasta, al menos, la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945). Si esta suposición es cierta, sigue de inmediato la siguiente: la indiferencia, la apatía y la irresponsabilidad política que ahora, con tanta frecuencia, se detectan en la vida pública se encuentran precedidas por un amplio *desengaño*, que invalida rotundamente lo que antaño se había considerado esencial y necesario para configurar los marcos ideológicos y axiológicos de la existencia humana. En realidad, el desconcierto actual tal vez sea el resultado de la incapacidad que experimentamos para dar respuesta a la inquietante pregunta formulada por Nietzsche hace algo más de un siglo: «El nihilismo está a la puerta: ¿de dónde nos viene este huésped, el más siniestro de todos?»¹²

De manera un tanto esquemática y con las excepciones de rigor,¹³ puede decirse que Europa hasta los primeros años del siglo xx vivía con la convicción de que se había alcanzado un grado de civilización y progreso históricamente irreversible. Se trataba de una Europa que no podía *imaginar* un retroceso significativo en el orden cívico y moral, que consideraba impensable un rebrote vigoroso de comportamientos bárbaros y primarios; era una Europa que se creía segura y confiaba tanto en sus bases morales y pedagógicas como en sus objetivos históricos, los cuales le habían dado y le daban una

enorme capacidad constructiva y expansiva (incluso a partir de los desastres provocados por la «ideología colonial»): las restantes culturas mundiales poseían como ingrediente inevitable la occidentalización.¹⁴ En sus memorias, Stefan Zweig se refiere al tiempo anterior a la Primera Guerra Mundial como «la edad dorada de la seguridad»; un tiempo en el que «cada persona sabía cuánto poseía o cuánto le correspondía, lo que le era permitido y lo que estaba prohibido. Todo tenía su norma, su peso y su medida determinados».¹⁵ El mundo de nuestros días, por el contrario, no es el de la seguridad, sino el de la «inseguridad fabricada» o, como dice Ulrich Beck, el de la «sociedad de riesgo». Ahora, es en él y a partir de él que debemos reflexionar y actuar.¹⁶

Como he dicho con anterioridad, para concretar las dimensiones de la crisis pedagógica actual centraré mi exposición en algunos aspectos concretos relacionados con la cuestión de las transmisiones en una sociedad que, según mi opinión, experimenta una serie de rupturas que, para utilizar una expresión de Michel de Certeau, deberían ser «rupturas instauradoras», recuperación de la vida *in statu nascendi*, pero que con harta frecuencia se limitan a ser preponderantemente rupturas disolventes, caotizadoras y aniquiladoras de la tradición.¹⁷ Me referiré a la íntima vinculación de las transmisiones con el espacio y el tiempo, que son los «ámbitos de circulación, traducción e interpretación» en cuyo interior se despliega y desenvuelve el trayecto humano desde el nacimiento hasta la muerte. *En el primer apartado*, aludiré muy sumariamente a la constitución espacio-temporal del ser humano; también brevemente, *en el segundo*, indicaré el alcance que doy al concepto «transmisión»; *en tercer lugar*, abordaré la cuestión de las transmisiones humanas en el espacio y el tiempo actuales; *finalmente* como conclusión, desde la perspectiva antropológica de que me sirvo, propondré con temor y temblor algunas esquemáticas consideraciones sobre pedagogía y transmisiones en el espacio y el tiempo del año 2003.

2. La constitución espaciotemporal del ser humano

Hace ya algún tiempo, el conocido prehistoriador francés André Leroi-Gourhan escribía que «el hecho humano por excelencia es seguramente mucho menos la creación de la herramienta que la *domesticación del tiempo y el espacio*, es decir, la creación de un tiempo y un espacio humanos». ¹⁸ Ahora bien, resulta incontrovertible que el tiempo y el espacio *humanos* (o *inhumanos*) –en ningún caso, la simple «cronología» o la mera «extensión espacial»– son impensables, se hallan de lleno dentro del ámbito de lo que constituye la *naturaleza* propia del hombre, es decir, la *cultura* (que siempre es «una» cultura concreta). Ésta, como resulta hartamente evidente, va concretándose y estilizándose paulatinamente por mediación de un incesante proceso de creación de artefactos artificiales, los cuales a su vez, para utilizar la terminología de Hans Jonas, son la manifestación más evidente de la *transanimalidad* (*das Transanimalische*) que es propia del ser humano porque lo configura como tal, es decir, como alguien que, en la variabilidad de espacios y tiempos, da respuestas, toma sobre sí responsabilidades, es capaz de argumentar contra el «sistema», se muestra dispuesto a la solidaridad con el prójimo, etc. ¹⁹

Antropológicamente hablando, la constitución espaciotemporal del ser humano pone de relieve su carácter finito y limitado: *sólo* dispone de una cantidad precisa de espacio y de tiempo. Sin embargo, ese ser constantemente acechado por la finitud y la contingencia acostumbra a poseer apetencias y anhelos ilimitados concretados en deseos de ubicuidad e inmortalidad. Sería muy interesante analizar la cuestión del deseo del ser humano en relación con su espaciotemporalidad constitutiva. Tengo la impresión de que una de las tareas pedagógicas más urgentes del momento actual tendría que consistir en la *educación del deseo* humano, justamente porque en la sociedad actual se lo ha pervertido hasta extremos que me parecen sumamente peligrosos, ya que se ha visto reducido a términos meramente economicistas. Y, evidentemente, la educación del deseo humano, para que pueda ser considerada como una auténtica praxis pedagógica, debe correr en paralelo con la educación del ser humano para la *autolimitación*. A causa de la fractura casi generalizada de los «sistemas sociales», el cultivo de unas sanas relaciones, que siempre se hallarán marcadas por el conflicto, entre deseo y autolimitación es una de las tareas más urgentes de los actuales procesos educativos, justamente porque «deseo» y «limitación» constituyen los componentes más característicos de la experiencia de ese

ser paradójico que es el hombre: ser finito con deseos infinitos.

No nos cabe la menor duda de que ahora mismo, para llevar a cabo un análisis realista de la espaciotemporalidad humana, deberíamos proceder a un estudio pormenorizado de la *ciudad actual*, la ciudad postmoderna, la «metrópolis maquinista y deshumanizada», para utilizar una precisa expresión de Jenaro Talens,²⁰ en la que los procesos de enfermamiento colectivo son tan frecuentes y, en algunos casos incluso, irreparables.²¹ Es algo obvio que, para bien y para mal, tanto en términos espaciales como temporales, la ciudad ha representado la máxima expresión histórica de la artificiosidad del ser humano y, además, ha concretado óptimamente, en la inmensa variedad de culturas y ámbitos geográficos, el «más allá» de la instintividad de un ser que goza de libertad, aunque deba añadirse que siempre se trata de una «libertad condicionada». Sobre todo en la ciudad y por mediación de la ciudad, en los diferentes ámbitos culturales, el espacio y el tiempo *antropológicos*, como constitutivos irrenunciables de individuos y colectividades, han adquirido las dimensiones y las calificaciones positivas y/o negativas que, en cada momento, han dado vida o, por el contrario, muerte a su cotidianidad concreta. Al menos desde una perspectiva antropológica, una vez que se ha superado (o se está en camino de superar) una de las distinciones más significativas de la antropología clásica, a saber, la tajante distinción entre «lo rural» y «lo urbano», la crisis actual de la ciudad, que corre en paralelo con la crisis de lo humano, afecta drásticamente a la espaciotemporalidad del ser humano y a los procesos de transmisión que en ella tienen lugar. Ese estado de cosas pone de manifiesto un amplio y profundo proceso de desestructuración simbólica y social de la presencia espacial y temporal del ser humano en su vida cotidiana; desestructuración que casi siempre acostumbra a ir acompañada por una profunda crisis identitaria, que es al mismo tiempo causa y consecuencia de la fractura de los sistemas sociales tradicionales (familia, ciudad, religión) y de sus lenguajes característicos, con la consiguiente desorientación y «anomía» que se produce en estos casos.

Porque el espacio y el tiempo son tan decisivos para la configuración de una existencia individual y colectiva con rostro humano, sería necesario que todos los agentes implicados en los procesos de transmisión que operan en una determinada sociedad se propusieran como tarea fundamental una auténtica «pedagogía del tiempo y el espacio». No cabe la menor duda de que, ineludiblemente, tanto en el pasado como en el presente, las culturas humanas, en los mismos procesos de transmisión, ya han propuesto y, a

menudo incluso, impuesto a los humanos una determinada manera de vivir y asentarse en el espacio y el tiempo. No puede olvidarse que, en el pasado y en el presente, los atentados contra la dignidad, la libertad y los derechos del ser humano han sido –y son– en el sentido más literal del término intentos encaminados a dominar e, incluso, a destruir su tiempo y su espacio concretos (el tiempo y espacio *antropológicos*, diría Merleau-Ponty). En este sentido, por ejemplo, la deshumanización extrema del ser humano que en el siglo xx se ha llevado a cabo en los campos de exterminio (el verdadero infierno del siglo xx) tiene, al mismo tiempo, como premisa y como consecuencia la destrucción del tiempo y el espacio humanos. Y, a menudo, este atentado siniestro contra la espaciotemporalidad humana conlleva la destrucción de la misma humanidad del hombre; destrucción que, en el sentido más amplio del término, implica el «paso» inevitable no a una simple degradación de lo humano ni tampoco a una etapa «prehumana», sino propiamente del hombre al «no-hombre» (el *musulmán*, en la terminología de los campos de exterminio nazis), haciéndose entonces imposible la recuperación de la calidad humana.²² No se trata del hecho de que aquel que había sido un hombre, con la ambigüedad que es inherente a la condición humana, mediante una forma cualquiera de «regresión» retorne a los límites impuestos por la mera instintividad, sino de algo totalmente diferente y para lo cual no tenemos palabras adecuadas: el hombre se convierte en «ex-hombre», en alguien, propiamente un cadáver en vida, que ni tan sólo conserva el instinto de supervivencia propio de las especies animales: se ha perdido el instinto de la vida que impone, en la amplia escala del *impulso vital* de lo viviente, una dinámica imparabile tendente hacia el futuro. No hay duda de que los campos de exterminio son el exponente de un caso extremo, pero de ninguna manera imposible e impensable en el momento presente, tal como lo pone de manifiesto la trágica historia del siglo xx. Creo que deberíamos velar para que, en la sociedad actual, a partir de situaciones culturales y sociales muy diferentes de las de la Alemania nazi o de la antigua URSS, no se dieran casos de «reducción» de lo humano, de tránsitos hacia el «ex-hombre» o la «ex-mujer», es decir, situaciones de hecho en las que resultara imposible que los seres humanos se plantearan las cuestiones que indican la presencia de lo humano en el mundo. Es con ese propósito que desearía subrayar que, individual y colectivamente, en todos los ámbitos históricos y culturales, las intervenciones sobre el tiempo y el espacio del ser humano poseen unas consecuencias decisivas para el desenvolvimiento concreto de su existencia. Y, positiva y negativamente, no hay duda de

que son las transmisiones los agentes que permiten las intervenciones más efectivas sobre la espaciotemporalidad humana. Nos parece una evidencia indiscutible que las distintas facetas de esta problemática constituyen algunos de los retos más urgentes y decisivos que tiene nuestra sociedad, en general, y, muy particularmente, las praxis pedagógicas. Estamos firmemente convencidos de que la actual desestructuración simbólica de la vida individual y colectiva en el orden familiar, pedagógico, religioso, político y social es una consecuencia directa de la irrelevancia y trivialización crecientes del espacio y el tiempo familiares, religiosos, políticos y sociales tal como han sido propuestos y vividos en el pasado.

3. El concepto «transmisión»

Una de las preocupaciones mayores de las filosofías y las teologías de todos los tiempos y culturas se ha centrado en torno al interrogante antropológico fundamental: «¿Qué es el ser humano?» Como es bien conocido, las respuestas han sido múltiples y, con frecuencia, totalmente incompatibles entre sí. Resulta harto evidente que en esta exposición no pretendo retomar esta problemática, sino que me limitaré a proponer lisa y llanamente, operativamente si se quiere, que lo que realmente son, en la variedad de espacios y tiempos, el hombre y la mujer concretos viene dado por la calidad (o la falta de calidad) de sus múltiples *relaciones* en la vida cotidiana. De aquí se sigue que la *relacionalidad* y no una supuesta e intangible «esencia» de lo humano es lo que establece sin lugar a dudas el grado de humanidad (o de deshumanización) de los seres humanos.

No me cabe la menor duda de que situar la relacionalidad en el centro de la reflexión antropológica (y también, según me parece, en el centro de las praxis pedagógicas) implica una referencia explícita a la espaciotemporalidad humana como «lugar natural» de las transmisiones realizadas por las «estructuras de acogida» (codescendencia, corresidencia, cotranscendencia) en la sucesión de espacios y tiempos. En efecto, dado el carácter *transitivo*, es decir y al mismo tiempo, relacional y dinámico que deberían poseer las transmisiones, ya que tienen lugar en espacios y tiempos sucesivos, éstas son los factores imprescindibles que permiten que hombres y mujeres establezcan en sus consecutivos «aquí y ahora» el apalabramiento de la realidad; apalabramiento que, sobre la base firme de la confianza, hace posible la comunicación, la comunión y la comunidad.

Es un dato muy conocido que, por desgracia, en nuestro país, la reflexión en torno a la *tradicción* (transmisiones) casi siempre ha sido realizada y, sobre todo, maliciosamente utilizada en el marco del pensamiento religioso y político más reaccionario y antimoderno. Sin embargo, no debería olvidarse que la tradición es un elemento antropológico de singular importancia porque el hombre es fundamentalmente un ser tradicional que, constantemente, para cambiar debe conservar y para conservar debe cambiar. O, como lo expresa Hermann Lübbe, «derecho a la tradición» y «derecho al progreso» se hallan íntimamente coimplicados tanto en el discurso antropológico como en el pedagógico, de tal manera que la tradición como recreación en el aquí y ahora comporta progreso, y el progreso realmente su *progreior* en la medida en que toma

impulso sobre la base firme de «una» tradición, de lo estable. Según nuestra opinión, pertenece a la entraña más profunda y decisiva de lo humano la relación siempre inestable y precaria, en incesante búsqueda de armonización, entre el conservar y el innovar.

El término «tradición» correctamente formulado expresa sin lugar a dudas esa doble dirección del mantener y el progresar tan característica del existir humano. En efecto, los dos verbos latinos que sustentan el campo semántico de este término (*tradere* y *transmittere*) ofrecen matices muy interesantes, diferentes y, en el fondo, complementarios para captar el carácter, al mismo tiempo, *pasivo* y *activo* del término «tradición». En primer lugar *tradere*, que pone de manifiesto el carácter «pasivo» e inmune a la acción, al pensamiento y a los sentimientos de lo que los sujetos reciben por mediación de las transmisiones, se refiere a la materialidad de lo que se transmite (contenidos materiales, objetivaciones y cosificaciones de todo tipo, cuerpos legales, cánones, etc.). En segundo lugar *transmittere*, que es un verbo que subraya la actividad del receptor de las transmisiones, el cual, porque se halla ubicado en *su* espacio y *su* tiempo, debe contextualizarlas y recrearlas en función de las variables que se imponen en su presente como consecuencia del carácter inevitablemente móvil e histórico de la existencia humana. Por ello, creo que resulta evidente que la auténtica tradición siempre es *recreación*, ya que, sobre la base firme de las objetivaciones transmitidas (*tradere*), procede, individual y colectivamente, a la contextualización, recepción e interpretación (*transmittere*) de lo que nos ha sido legado por el pasado. No debería olvidarse –eso, además, creo que es incuestionable incluso por parte del pensamiento y las acciones más «tradicionalistas» y reaccionarias– que la tradición, primordialmente, se ocupa y preocupa de los retos, intereses e interrogantes que plantea el presente del ser humano. Aunque se diga lo contrario, las tradiciones humanas siempre tienen que ver con el presente, con sus desafíos, incertidumbres e intereses. Sin embargo, a continuación debe añadirse que, a causa de su ineludible «condición adverbial», el presente de los humanos siempre incluye en un mismo movimiento el pasado y el futuro o, si se quiere, el presente siempre es una actualización de lo ausente pasado y lo ausente futuro, siempre, de una manera u otra, es un ejercicio de rememoración y anticipación.

Porque somos al mismo tiempo «memoria» y «olvido» no podemos prescindir de la tradición, que es el conjunto de artefactos que configuran el regulativo social, cultural y gramatical que nos permite en cada aquí y ahora, olvidando y recordando al mismo

tiempo, contextualizar y adecuar a las dimensiones de nuestro contexto actual la tensión entre lo recordado y lo olvidado.²³ Estoy convencido de que, tanto una pedagogía amnésica como una pedagogía exclusivamente centrada o secuestrada por el recuerdo del pasado (con la consiguiente comprensión ahistórica de la verdad que comporta), dan lugar a resultados desastrosos, ya que ambas pedagogías por igual destruyen no sólo la tradición como recreación, sino la propia secuencia temporal del ser humano. Eso implica que esas pedagogías no consiguen llegar a convertirse en praxis de dominación de la contingencia, porque, en el primer caso, mediante una cacareada autosuficiencia y superioridad del momento actual proponen un presente, a menudo incluso con precisos caracteres gnósticos, que se basta a sí mismo por el hecho de desconectarlo de la secuencia temporal del ser humano, mientras que, en el segundo caso, se establece un pasado paradigmático, perfectamente realizado y sin *tempo* histórico, al cual debe trasladarse y acomodarse el presente. En ambos casos, aunque sea por razones distintas, se rechazan las continuidades en las discontinuidades que constituyen la base firme de la tradición como recreación, como apalabramiento y construcción simbólica y social de la realidad en los sucesivos aquí y ahora de individuos y colectividades.

4. Transmisiones en la actualidad: espacio y tiempo humanos

«Lo nuestro es pasar», reza un conocido proverbio medieval que, según mi opinión, resume adecuadamente lo que en realidad es la condición humana. A partir de los primeros compases de la Ilustración, el «pasar» de nuestra cultura ha acelerado cada vez más vertiginosamente su velocidad. Ni que sea muy débilmente, creo que en el mencionado proverbio medieval, a pesar de la menor movilidad social y psicológica de aquel tiempo, ya puede detectarse con bastante nitidez la impronta de la *contingencia* como «estado natural» del ser humano. Sin embargo es indiscutible que, en la sociedad premoderna, las transmisiones efectuadas por las «estructuras de acogida» resultaban, al menos vistas las cosas desde nuestro presente, más eficientes y sobre todo menos problemáticas a causa de la predeterminación consolidada de una vez por todas del «lugar del hombre en el mundo», para utilizar la conocida expresión de Max Scheler, y también del carácter incomparablemente más estático que tenía el conjunto de las instituciones sociales de aquel entonces. En la modernidad, cada vez con mayor insistencia, la *contingencia* se convertirá en una categoría fundamental para dar razón de la nueva situación del hombre en el mundo que, entonces, poco a poco, se irá implantando. Ni que decir tiene que la primacía de la contingencia constituirá un síntoma muy significativo del cambio copernicano que, a partir sobre todo de las últimas décadas del siglo xvii, habían experimentado el espacio y el tiempo antropológicos. Esa situación, que se irá implantando paulatinamente, señalará con claridad que las transmisiones de las estructuras de acogida también se encontrarán cada vez más determinadas por el aumento de la velocidad social y cultural, lo cual implicará que a las palabras y las acciones de los humanos, cada vez con mayor insistencia, tan sólo se les concederá una validez provisional y fragmentaria, hasta «nueva orden», para utilizar un giro de Alfred Schütz. Expresándolo de otra manera: la ascensión de la contingencia como categoría emblemática de la modernidad corre en paralelo con la rehabilitación de la comprensión del hombre como ser histórico, que se debate en medio de innumerables dudas, fugacidades e inconsistencias. Obviamente, aquí se produce un contrasentido propiciado por la aceleración del propio *tempo* histórico, que resulta muy evidente en el momento actual. En efecto, la imparable aceleración vertiginosa del *tempo* histórico tiene como consecuencia la propia crisis de la historia, ya que el pasado resulta en la práctica cada vez más «alejado», nebuloso e insignificante para el presente y el futuro. E incluso el

mismo presente llegará a convertirse en una «tierra de nadie» porque el futuro acostumbra a ser más presente que el presente propiamente dicho. (Entre paréntesis, la anulación del presente como presente implica por lo general la destrucción de la esperanza, porque ésta es lo que es en función de un futuro anhelado, soñado y vislumbrado desde un presente firmemente y, a menudo incluso, dolorosamente vivido. Sin alternativas al presente, desde el presente, no hay esperanza e, incluso me atrevo a decir, no hay futuro). La fractura de la secuencia temporal del ser humano como resultado del exceso de velocidad de su *tempo* vital acostumbra a provocar profundas y, a menudo, irreparables patologizaciones (si se quiere, concretadas en la importancia creciente que han adquirido en la vida moderna los especialistas de la psique), las cuales son con harta frecuencia indicios elocuentes de la mala relación de los humanos con *su* espacio y *su* tiempo. El presente puede resultar invivible e inviable tanto a causa de la total supremacía del pasado (como decía Jorge Manrique: «a nuestro parecer, cualquiera tiempo pasado fue mejor») a causa de la disolución del presente en el futuro. Hace ya algunos años, Alfred Schütz concretó con enorme lucidez que el mundo –es decir, el espacio y el tiempo– de los contemporáneos para que prácticamente sea vivible y con aceptables niveles de sanidad debe poseer unas relaciones polifacéticas, amplias y creadoras –evidentemente, no desprovistas de tensiones y rectificaciones– con lo que él designa con la expresión «mundo de los antecedentes» y «mundo de los consecuentes».²⁴ Según mi opinión, a partir de aquí se diseña claramente uno de los retos mayores a la actual pedagogía. Si se admite que lo que llamamos existencia humana consiste en el hecho de que diferentes generaciones compartan el espacio y el tiempo de una determinada sociedad, ¿cómo sentar las bases para una convivencia humana plurigeneracional? O, expresándolo de otra manera, ¿cómo evitar que la «cultura de las tribus» se convierta en el modelo político, pedagógico, cultural y social por excelencia?

Es contingente lo que puede ser de otra manera porque, en el sentido de la ontología clásica, no posee ningún fundamento necesario: con idénticas razones, por consiguiente, puede existir o no existir, ser de esta manera o de aquella otra. A menudo se ha puesto de manifiesto que la experiencia de la contingencia es una cuestión típicamente moderna, que irrumpe con enorme fuerza cuando en la modernidad se disloca el cosmos sacropolítico tradicional y los procesos de identificación de individuos y colectividades resultan cada vez más problemáticos e inconsistentes. En la modernidad, la centralidad de la contingencia es inseparable de la comprensión de la misma modernidad como una

«categoría de cambio», tal como en su día lo puso de manifiesto Reinhart Koselleck.²⁵ Por ello, cada vez con más fuerza se impone la opinión de que, a nivel social, cultural y político, lo que podríamos denominar «orden moderno» de las cosas es un orden que podría ser de otra manera, que se halla afectado por consiguiente por una «no-necesidad» interna, que no posee validez perenne, sino que se ha ocasionado como consecuencia –casi casual– de variables muy diferentes y aleatorias. Diciéndolo de otra manera: todo orden moderno de las cosas es contingente, mutable, provisional y, desde lo más íntimo de él mismo, reclama constantes revisiones, contextualizaciones y reformulaciones. Por ello, tal como lo indica Hans Blumenberg, la modernidad insta una «cultura de la contingencia», formulada a partir de la siguiente premisa: lo que es no ha de ser necesariamente lo que es.²⁶

Si desea ser actual, es decir, si está animada por el anhelo de ofrecer ayuda para la orientación en la vida cotidiana de hombres y mujeres, creo que es aquí donde debería situarse lo específico de la pedagogía de nuestros días como praxis de dominación de la contingencia. En la modernidad, la velocidad de «lo nuestro es pasar» se ha sobrealcelerado de manera, a mi entender, muy peligrosa y desestructuradora, porque el *tempo* vital del ser humano, lo mismo que el de la digestión, no puede superar unos determinados límites. Desde mi punto de vista, la problemática en torno al espacio y el tiempo constituye el gran interrogante y el reto mayúsculo del momento actual. Desde una perspectiva familiar, política, religiosa y cultural, la praxis pedagógica no tendría que limitarse a ofrecer un conjunto de técnicas para acelerar si cabe aún más el *tempo* del trayecto existencial de los educandos, sino que, prioritariamente, debería hacer posible, mediante un *uso terapéutico de la palabra*, la creación de ámbitos espaciales y temporales humanos y humanizadores. En la práctica, esa praxis pedagógica supondría una reducción significativa del *ruido* que, en el momento actual, fatalmente e *in crescendo*, acompaña y distorsiona la presencia corporal del ser humano.²⁷

Hace ya algunos años Peter Sloterdijk, a partir de una idea de Ernst Jünger procedente de la peligrosa terminología militar de la «movilización general», definió la modernidad en términos cinéticos.²⁸ Afirma: la modernidad es «progreso en movimiento que genera movimiento, movimiento que genera más movimiento, movimiento que genera la mejora de la capacidad de moverse». Más adelante escribe: «la modernidad es, ontológicamente, puro ser-que-genera-movimiento». Su emblema característico es el automóvil, que es «lo más sagrado de la modernidad, es centro del culto de una religión

cinética universal, es el sacramento rodante que nos une a aquello que es más rápido que nosotros. El que va en coche se acerca al *numinosum*, siente cómo su pequeño yo se expande en un ente superior que tiene todo el mundo de las autopistas por hogar y comprende que está llamado a algo más que a una vida semianimal del peatón». Alejándose por igual del marxismo y de la escuela de Francfort, la crítica social que propone Sloterdijk consiste en una crítica al movimiento por el movimiento, el cual constituye la expresión más característica y diferenciadora de la modernidad. El gran interrogante del momento actual, que posee una profunda y decisiva incidencia en la praxis pedagógica, es «si la totalidad moderna puede prescindir de la manera de ser determinada ontológicamente por la fórmula ser-que-genera-movimiento».²⁹

5. Conclusión: pedagogía y transmisiones en el espacio y tiempo del año 2003

Es con temor y temblor que abordo este último apartado de la exposición que, al propio tiempo, será la conclusión de la misma. En el momento presente, la crisis de lo humano acostumbra a percibirse y vivirse como un desmantelamiento de las orientaciones y seguridades ofrecidas por las antiguas transmisiones, las cuales, por regla general, eran las instancias que permitían que el ser humano fuera debidamente acogido y reconocido. Hace ya algunos años, Alfred Schütz, con enorme perspicacia, puso de relieve que ese desmantelamiento se fragua como consecuencia directa de la fractura de la *confianza* en las sociedades modernas.³⁰ En donde no hay confianza, los procesos de transmisión se tornan irrelevantes, superfluos y, por lo general, provocan actitudes que van desde la indiferencia y la desorientación hasta la desesperación. Además, como señala Niklas Luhmann, la confianza, porque actúa como un potente factor teodiceico, ayuda a reducir la complejidad que, inevitablemente, en la cultura actual, se origina a partir de la misma convivencia humana y, a partir de aquí, conduce a hombres y mujeres a la búsqueda de sentido en un clima de reconciliación. Por todo ello puede afirmarse que la confianza es un factor imprescindible en las praxis de dominación de la contingencia que son propias de las transmisiones que llevan a cabo las «estructuras de acogida».³¹ A mi modo de entender, a nivel religioso, escolar, político, una pedagogía que no se base y, al propio tiempo, no genere confianza es una *contradictio in terminis*. En efecto, la *desconfianza* constituye el reclamo más eficaz, activo y potente contra lo que se transmite en un momento determinado, ya que entonces se acostumbran a identificar las transmisiones con el engaño, los intereses creados y la opacidad moral. Debe tenerse en cuenta que – particularmente en tiempos de crisis globales de la sociedad, con el consiguiente quebranto o, al menos, con la profunda debilitación del vínculo social que implican– quienes son auténticos generadores de confianza son los *testimonios*, es decir, aquéllos y aquéllas, hombres y mujeres, que son capaces de ofrecer a través de su propio vivir cotidiano, a menudo en la resistencia a los «sistemas de la moda» imperantes, algo de luz en medio de las opacidades, perplejidades e inconsistencias del mundo de su entorno. En este sentido, creo que el pedagogo como testimonio debería subrayar intensamente un rasgo muy significativo. Me refiero al carácter *sapiencial* de su misión. En todas las culturas humanas, el sabio –no debe confundirse con el erudito– es el personaje característico de los momentos de crisis globales de la sociedad, que aparece, sobre todo,

cuando los sistemas sociales de una determinada sociedad se muestran incapaces para conferir orientación expresiva y axiológica a los miembros de esa sociedad. La misión del sabio no consiste en formular sistemas globales de carácter político, religioso o cultural, sino que limita su misión a ofrecer soluciones puntuales y enmarcadas en un aquí y ahora muy concreto a quienes a él acuden para «solucionar» sus problemas. A menudo, el sabio es un «trans-gresor» en el sentido más literal de este término, porque va «más allá» de los interrogantes y, sobre todo, de las respuestas que, en aquel momento, ofrecen los «sistemas oficiales». En este sentido, el sabio es un *transgresor correcto*: a través del caso particular que tiene entre manos, con claridad se ha dado cuenta de los límites e, incluso, de la perversión de los sistemas oficiales y de las soluciones que éstos ofrecen, y, por eso, osa proponer a la persona que a él se dirige en demanda de ayuda una salida a su situación que puede encontrarse en franca oposición a la oficialmente sancionada. Por eso el sabio, junto a su labor testimonial, es también un terapeuta del tiempo y el espacio de él mismo y, después, de quienes en él confían o a él se dirigen. El sabio no se sitúa fuera de la tradición en la que se halla ubicado, sino que, por el contrario, es el encargado de apalabrar de nuevo la realidad, de otorgar nuevo vigor a las antiguas palabras, de recrear las antiguas tradiciones (función del *transmittere*) en un aquí y ahora muy concretos, de desechar lo que inevitablemente deviene caduco a causa del paso envejecedor y, a menudo incluso, envilecedor del tiempo. Porque es sensible a las necesidades de todo tipo de su tiempo, el sabio –y creo que eso precisamente también debería ser el pedagogo– es el representante idóneo de las continuidades en las discontinuidades, es decir, de la tradición como *recreación*. Conviene subrayar el hecho de que el sabio lo es porque inspira confianza; una confianza no fundamentada en el *marketing* o la seducción, sino en la transparencia testimonial de su propia existencia. No se trata, por consiguiente, de vencer, sino de convencer.

A tenor de lo que he expuesto, el centro de la problemática antropológica de nuestros días es la incontenible aceleración que experimenta el tiempo y la profunda degradación del espacio. Porque el ser humano se edifica, instaura procesos de identificación y apalabra la realidad por mediación de la calidad de su espacio y su tiempo, los diferentes cambios que intervienen en la espaciotemporalidad afectarán muy directamente las transmisiones que concretan y visibilizan su relacionalidad, es decir, la presencia, la acción y los sentimientos en el ejercicio cotidiano del oficio de hombre y de mujer. De la misma manera que la pedagogía actual tiene necesidad de pedagogos que sean

testimonios sabios, también precisa con la misma urgencia de *sosiego*. No sólo en la pedagogía, pero sobre todo en ella, en lugar de la cultura de la sobreaceleración del tiempo y la banalización del espacio debería imponerse la cultura del sosiego, que tal vez sea la única que permite que el hombre construya y se instale en su mundo con un ritmo humano y humanizador. En la actualidad, en lugar de una cultura meramente «expansiva» y «movilizadora», basada en un imparable aumento de la velocidad tecnológica y propagandística, necesitamos unas transmisiones «reflexivas» y «armonizadoras» que permitan, *en primer lugar*, que el ser humano vaya tomando conciencia de que realmente existe, de que debe transitar por las sendas de la vida a una velocidad que sea asumible y que, por lo mismo, evite que se vea envuelto en vertiginosos e indominables procesos centrífugos; y, *en segundo lugar*, que le capaciten para hacer la experiencia de que vivir es convivir, descentrarse, responder a los interrogantes que sin cesar le plantea el otro para que sea verdad que lo propio del ser humano es la convivencia.

En contra de lo que a menudo acostumbra a decirse, por lo general, la sociedad actual es, en el sentido más peyorativo del término, sumamente «crédula». Nuestra época, de acuerdo con la opinión de Peter L. Berger, se caracteriza por mostrar enormes dosis de credulidad.³² Ese estado de cosas pone de manifiesto que la hora actual posee un déficit muy consistente de espíritu *crítico*, porque, por lo general, se aceptan sin resistencia las pautas impuestas por los sistemas de la moda y las formas de vida (o, mejor, de propaganda) de los *stars*. La escuela y la universidad tienen la misión de transmitir palabras y actitudes que permitan a niños y jóvenes disentir críticamente de las credulidades, los tópicos y los intereses creados de cada momento presente. Ante las propuestas –a menudo se trata de banales imposiciones psicológicas con un acusado carácter de «lavado de cerebro»– que hacen las diferentes formas de propaganda (política, cultural, religiosa, etc.) que inciden en la vida cotidiana, lo deseable sería que las personas fueran capaces de oponer *críticamente* otros «escenarios» políticos, culturales, religiosos, etc. Ahora mismo, esta tarea resulta sumamente difícil y complicada porque el hipermercado se ha constituido en el modelo supremo de nuestra sociedad desterrando casi por completo a lo político. En muchas ocasiones, actualmente, ser «moderno» consiste en asentir sin reticencias a las ofertas propagandísticas, mientras que, a menudo, se califican como anticuadas y fuera de lugar las actitudes y respuestas que, por ser críticas, no se dejan arrastrar por la cinética economicista impuesta por la

propaganda. No puede ocultarse que, ahora mismo, la praxis política está sufriendo una degradación que forzosamente tiene repercusiones en los restantes ámbitos culturales y sociales y, en consecuencia, también en los procesos pedagógicos.³³ Con harta frecuencia, las encuestas, con las innegables predeterminaciones de todo tipo (sobre todo, económicas) que siempre poseen, han venido a sustituir los antiguos programas políticos. Tanto la política en sentido estricto como las campañas propagandísticas de las empresas industriales y comerciales han dejado de ser «propuestas» para convertirse casi exclusivamente en «respuestas» a las demandas no ya de la «opinión pública» en sentido tradicional, sino de los deseos inducidos comercial y artificialmente por el lucro económico y la competencia multinacional.³⁴ En esta situación, la misión de la escuela resulta al mismo tiempo imprescindible y enormemente difícil. Habida cuenta de la precaria situación que experimentan en la actualidad los sistemas sociales, no pueden ignorarse las gigantescas dificultades de todo tipo a que actualmente deben hacer frente quienes se proponen el ejercicio de una pedagogía que adiestre a los escolares en el «arte de la crítica» –la *kritikè tékhne* de los griegos. Ésta, en efecto, consistía en el arte de encontrar criterios para poder responder con cierta eficiencia intelectual, ética y sapiencial a la insuperable presencia de la contingencia en la existencia humana. En la hora actual, esa búsqueda de criterios, ese ejercicio del arte de la crítica, se agravan y dificultan a causa del aumento imparable de la complejidad (velocidad) que sufren los sistemas y subsistemas sociales del mundo moderno. Por todo eso me parece muy claro que el pedagogo o la pedagoga de nuestros días conscientes de su misión de procurar elementos críticos, no pueden limitarse a ser unos buenos «profesionales». Si desean procurar a sus educandos los criterios para que a lo largo y ancho de su vida sean capaces de ejercer el arte de la crítica, tendrán que ser además *testimonios* o, si se quiere expresar de manera un poco más anarquista, tendrán que ser personas capaces de «argumentar contra el sistema», es decir y con toda propiedad, *sabios*.

Con frecuencia y con toda la razón del mundo se ha afirmado que, en la cultura occidental moderna, la *lectura* –a partir de los beneficios provenientes de la invención de la imprenta– ha sido un factor de extraordinaria importancia para su constitución como tal. (Entre paréntesis desearía indicar la constancia a través de los tiempos de la metáfora del mundo como libro, que debía ser leído, visualizado e interpretado en consonancia con las cambiantes situaciones en las que se encontraban los humanos, ya que esta metáfora resumía la totalidad de lo experimentable).³⁵ Históricamente, tal vez el libro y la lectura

hayan poseído una importancia más amplia y reconocida en el mundo centroeuropeo que en el nuestro. No creo que ahora sea necesario referirse con amplitud a esta cuestión. Sólo desearía indicar que mientras, en Centroeuropa, a partir del siglo xvi (por parte de las diferentes Reformas protestantes), se impone la necesidad salvífica y humanizadora de la lectura, en nuestro país, se constituye el «índice de libros prohibidos». Actualmente, es una crasa obviedad afirmar que la lectura atraviesa por una situación sumamente crítica. Creo que es importante formular una matización que, a mi modo de ver, puede adquirir una notable importancia en el futuro. En efecto, leer es una actividad específicamente humana que, desde la perspectiva adoptada en esta exposición, muestra al menos dos aspectos muy interesantes: 1) el «más allá» de la mera instintividad del lector; 2) la ineludible ubicación del lector concreto en una determinada espaciotemporalidad.³⁶ Es a este segundo aspecto al que ahora desearía dirigir la atención. Leemos en contextos espaciales y temporales muy concretos, es decir, en el interior de ámbitos sociales, culturales y políticos muy diferenciados y a partir de trayectos biográficos harto diferentes. Así por ejemplo, la lectura en voz alta y en grupo que era habitual en la Edad Media difiere notablemente de los modos de lectura que, paulatinamente, se impusieron a partir del siglo xv a raíz de la invención de la imprenta, los cuales dieron lugar a la lectura individual y en voz baja (el «libre examen» luterano es impensable sin esa forma de lectura) y coadyuvaron, como se reconoce con unanimidad, a la progresiva afirmación del sujeto en la cultura occidental. Por ejemplo, a partir del siglo xvi, la lectura de las narraciones de ultramar escritas por misioneros, soldados de fortuna, eruditos, comerciantes, etc. –las llamadas «crónicas de Indias» y las «narraciones sobre los mares del Sur»– tiene lugar en contextos sociales, políticos y religiosos muy específicos. Esa lectura, evidentemente con el concurso de otros factores ambientales, pone en cuestión cada vez más insistentemente los contenidos y las formas políticas, jurídicas y religiosas de la cultura occidental de aquel tiempo en función de lo hallado en otros mundos.³⁷ Poco más tarde, cuando empezó a hacer acto de presencia el periódico como ingrediente imprescindible de la vida moderna, cuya lectura constituía, según la conocida expresión de Hegel, «nuestra plegaria cotidiana», éste ejercía sus efectos en un contexto social que, al menos inicialmente, ya se hallaba a medio camino entre el antiguo régimen y la revolución. En el siglo xix y primeras décadas del siglo xx, la apasionada lectura de novelas por entregas por parte de sectores muy amplios de la sociedad de aquel entonces refleja muy claramente la manera de ser y los anhelos (eso

que Ernst Bloch acostumbraba a denominar los «sueños diurnos o despiertos») de aquella sociedad. Podríamos continuar con otros muchos ejemplos para mostrar que los cambiantes contextos de los autores dan lugar a textos diferentes, pero asimismo por parte de los lectores a lecturas y recepciones espacial y temporalmente determinadas.³⁸ Como escribe Wolfgang Iser, «el texto se actualiza sólo mediante las actividades de una conciencia que lo recibe, de manera que la obra adquiere su auténtico carácter personal sólo en el proceso de su lectura».³⁹ Diciéndolo de otra manera: la lectura de textos se lleva a cabo en función de los variados y variables contextos en los que se encuentran ubicados los lectores: el texto *se despliega* mediante la lectura que posee *un* espacio y *un* tiempo propios que son los constitutivos de la espaciotemporalidad del lector.

No hay duda de que actualmente la lectura está en crisis. Y esta crisis afecta muy intensamente a los actuales procesos pedagógicos e, incluso, me parece que interfiere negativamente en la constitución crítica de una mayoría muy importante de la población. En el momento actual, resulta harto evidente que la *imagen*, al margen de los indudables procesos de barroquización que se detectan en nuestra sociedad, se encuentra en camino de sustituir el campo de la lectura.⁴⁰ Ahora bien, después de haber apuntado algunos de los síntomas manifiestos de la actual crisis social de la lectura, podemos preguntarnos: en calidad de pedagogos y antropólogos, ¿realmente, enseñamos a nuestros alumnos a leer? ¿Indagamos y nos preocupamos por cuál podría ser la forma de lectura que debería presentar el momento presente? ¿La ausencia creciente de procesos lectivos no se encontrará directamente relacionada, por un lado, con la «cultura del olvido» tan típica de nuestros días y, por el otro, con el decaimiento de la capacidad crítica que con tanta fuerza se observa en la actualidad?

Con anterioridad ya me he referido al sosiego o, si se quiere expresar de otra manera, a la desmovilización como una atmósfera que, según mi opinión, debería introducirse en la praxis pedagógica para contrarrestar las nocivas consecuencias de la cinética generalizada en que se encuentra nuestra sociedad, es decir, la sobreaceleración del tiempo y la banalización del espacio. En clave de lectura, lo que me parece corresponder a una espaciotemporalidad sosegada es una cierta praxis de lectura en voz alta sobre todo de textos poéticos y narrativos. Tal vez esta forma de lectura permitiría el reencuentro del «yo lector» en la atmósfera del «nosotros comunitario». Pero no debería ocultársenos que para que esa praxis lectiva goce de alguna posibilidad de aceptación por parte de los educandos, el *tempo* existencial de los docentes, la forma concreta de

abordar su misión pedagógica y la fisonomía de su talante personal han de desarrollarse en un clima de sosiego, gratuidad y desmovilización. Han de ser testimonios de la *lentitud*, entendida ésta no como actitud pasiva, aburrida, inerte y desinteresada ante la vida, sino como el comportamiento habitual de personas que *habitan* en su espacio y tiempo *antropológicos* como *testimonios* de que el ser humano, en los comienzos del siglo xxi, es *posible*. *Posible*: a pesar del trabajo destructor de los simbolismos de la *amenaza* que, desde las instancias militares, políticas y, en algunos casos, religiosas quieren inducir a los humanos a que renuncien a su humanidad;⁴¹ *posible*: a pesar de la irrelevancia creciente de las transmisiones que llevan a cabo los «sistemas sociales»; *posible*: en medio de una sociedad obsesionada por los «sistemas de la moda» y el culto a los artefactos tecnológicos; *posible*: en medio del «estado de excepción» en que se ha convertido la sociedad de comienzos del tercer milenio;⁴² *posible*: porque, a pesar de todo, el ser humano aún conserva la capacidad de aproximación al otro y de dismantelar así cualquier forma de lejanía destructiva de tipo sexual, racial, cultural, económico.

Estas consideraciones me permiten apuntar a un aspecto de la problemática que, al menos desde una perspectiva antropológica, posee una enorme importancia. Me refiero a lo que la antropóloga vienesa Helga Nowotny denomina «tiempo propio» (*Eigenzeit*).⁴³ Ante la «despersonalización», «burocratización», «uniformización» y «mecanización» del espacio y el tiempo antropológicos que impera en la sociedad actual, los pedagogos deberían proponerse la misión de ayudar a sus educandos a adquirir la habilidad para saber configurar su «tiempo propio». Rechazando explícitamente una concepción «unisex» del tiempo, creemos que lo que es propio del ser humano es el toque personal e intransferible que puede conferir a *su* trayecto temporal. Hace ya algunos años, Norbert Elias puso de manifiesto que el tiempo humano, porque se construye cultural y biográficamente, es una expresión idónea de la personalidad, es decir, de la salud y/o del carácter enfermizo del ser humano concreto.⁴⁴ Diciéndolo de otra manera: la escuela sólo podrá transmitir correctamente los criterios culturales y políticos para el correcto ejercicio del oficio de mujer y de hombre si realmente incide en la configuración del tiempo propio de los seres humanos. Por todo ello, en los primeros compases de esta exposición, he designado a los pedagogos como *terapeutas* del espacio y el tiempo de los humanos. Tal vez, siguiendo esta línea argumental, deba insistirse en la necesidad de volver a configurar pedagógicamente «lo masculino» y «lo femenino». No nos cabe la menor duda de que uno de los factores más decisivos en la crisis global de la cultura occidental

moderna ha sido la construcción deshumanizadora de lo femenino y lo masculino. Esta situación, como no podía ser de otra manera, ha tenido como consecuencia la plasmación de unas relaciones entre los sexos basadas en la desigualdad, la humillación de lo propio femenino y la exaltación de lo masculino, la búsqueda constante de la igualdad de los sexos en la diferencia, es decir, la complementariedad. El aprendizaje para instalarse en el «tiempo propio» de mujeres y hombres: he ahí una de las tareas fundamentales que deberían imponerse los procesos educativos. No nos cabe la menor duda de que esa instalación humana y humanizadora en el «tiempo propio» es la base indispensable para la reconciliación y pacificación de hombres y mujeres consigo mismos. Sin ellas, la vida cotidiana de nuestras sociedades adquirirá cada vez más caracteres beligerantes, imponiéndose la desesperada búsqueda de «enemigos» internos y externos contra los que puedan desfogarse con una cierta impunidad e, incluso a menudo, con el marchamo de «patriotismo» los sentimientos más viles e inhumanos.

No se requiere ser excesivamente pesimista para apercibirse de la precariedad de los actuales sistemas sociales («estructuras de acogida») y de la falta de incidencia orientativa de las transmisiones que llevan a cabo. Creo, como apuntaba hace ya algunos años la poetisa alemana Gertrude von Le Fort, que la verdadera esperanza se encuentra muy cerca de la desesperación. Recuperar la confianza, incluir cotas testimoniales en la profesionalización, establecer ámbitos sosegados, reconducir el frenético ritmo social de nuestros días, promocionar los lenguajes de la lentitud, sanar la espaciotemporalidad de los educandos, rehabilitar la narración: éstas son algunas de las tareas que, según mi opinión, harán posible que la pedagogía no sucumba a la tentación nihilista que, como lúcidamente lo detectó Nietzsche a finales del siglo XIX, ahora mismo está llamando a la puerta. En cualquier caso, y refiriéndome a una luminosa idea de Hannah Arendt, sean cuáles sean las dimensiones actuales de la negatividad, si es que tienen vocación para ello, el pedagogo y la pedagoga están llamados allí en donde les encuentra la vida, a hacer posible un *nuevo nacimiento* en la persona de cada uno de sus educandos, están llamados a hacer posible un tiempo y un espacio *nuevos*, están llamados, para utilizar una expresión de Paul Ricoeur, a ser testimonios de que el hombre es posible.

Capítulo 5

La religión en el siglo xxi¹

Las previsiones sobre el futuro de la religión que habían sido formuladas por lo que por comodidad podríamos denominar «crítica clásica de la religión» (Marx, Feuerbach, Stirner), no se han realizado o, al menos, no se han realizado de la manera prevista.² Sería muy largo –y, sin duda, muy aleccionador– investigar con detalle por qué este pronóstico no se ha cumplido y, además, de acuerdo con la marcha actual de los acontecimientos, no parece que tenga posibilidades de realizarse en un futuro más o menos próximo. Es innegable sin embargo que, al menos en el mundo occidental y, de manera aún más concreta, en la vieja Europa, las religiones constituidas –o quizá fuera más adecuado referirse a los «sistemas religiosos» vigentes– no dan la impresión de que, en el momento presente, gocen de una salud muy ufana, sino que, más bien, presentan síntomas de un cierto agotamiento doctrinal y moral. Tal vez este agotamiento forma parte de la pérdida de relevancia de los relatos constitutivos –no sólo los religiosos– de la cultura occidental. Con mucha frecuencia, las instituciones religiosas dan muestras de una falta de incidencia real en amplios y, tal vez, crecientes segmentos de la población de todas las edades, sexo y condición.³ Resulta bastante evidente que, actualmente, los «sistemas religiosos» no desvelan una excesiva *confianza* en los habitantes de las viejas cristiandades europeas, lo cual implica que, mayoritariamente, no son considerados aptos para orientar a individuos y grupos sociales por los azarosos caminos de la existencia humana.⁴

Además debería tenerse muy en cuenta, como señala Rafael Díaz-Salazar, que, en nuestro país, la religión cristiana está experimentando un «vaciamiento» (otros hablan de «descristianización») muy importante como consecuencia del analfabetismo religioso, cada día más profundo y extendido, que existe en nuestra sociedad.⁵ Es una evidencia incontestable que la fractura casi total de la clase de religión en la escuela (privada y pública) ha provocado –está provocando– en la población una ignorancia casi completa de los referentes *culturales* del cristianismo. Eso es precisamente la «religión vacía»: la persistencia en el ser humano de una capacidad religiosa estructural, la cual, sin embargo, no puede llegar a concretarse históricamente, en el aquí y ahora, a causa de la carencia de formas y fórmulas históricas y culturales. Creemos que éste es un caso bastante

insólito, que supone para la religión cristiana una situación muy extraña y, hasta el momento presente, muy poco frecuente. En efecto, en nuestro país como en los restantes países europeos, las diversas formas históricas del cristianismo han servido, en medio de los inevitables conflictos que siempre ha provocado la relación (tensión) entre lo religioso y lo político, para concretar y expresar en el espacio y el tiempo la posibilidad religiosa (estructural) del ser humano. Ahora, nos encontramos no sólo ante una irrelevancia *confesional* del cristianismo oficial que va en aumento, sino también ante un creciente desempalabramiento *cultural* de las narraciones cristianas.⁶ No nos cabe la menor duda de que, *estructuralmente*, continúa existiendo una demanda religiosa, enraizada en el ser humano como tal, que no puede ser satisfecha *históricamente* con la ayuda de las mediaciones que, tradicionalmente, ha utilizado la religión cristiana en Europa. Resulta hartamente evidente que esta situación plantea un rosario de interrogantes que, en esta breve exposición, no podremos ni siquiera tematizar adecuadamente.⁷

Al mismo tiempo, por insólito que parezca, algunas formas religiosas procedentes de ámbitos geográficos y culturales ajenos a nuestra cultura, particularmente las de procedencia «oriental», encuentran una relativa buena acogida en algunos sectores sociales de nuestro país, incluso por parte de hombres y mujeres que, con anterioridad, habían *militado* en diversas instituciones cristianas de signo ideológico muy diferente.⁸ Este hecho tampoco tendría que causar una excesiva extrañeza, porque es hartamente bien conocido que, históricamente, siempre que los «sistemas» *occidentales* (religiosos, culturales, políticos) han dado evidentes muestras de incapacidad para configurar la vida cotidiana de individuos y grupos humanos se ha recurrido a la «solución» *oriental*, sobre todo en forma de gnosis y de actitudes más o menos gnostizantes. Además, en muchos casos, el «recurso oriental» ha posibilitado –y posibilita en nuestro tiempo– que muchos hombres y mujeres continúen «llenando» su capacidad religiosa estructural que, a causa del «vaciamiento» de la religión cristiana, permanece inactiva. Además del desencanto de muchos ante lo cristiano, no puede excluirse en el éxito alcanzado por algunas formas religiosas de tipo oriental la atracción de «lo exótico», el recurso a formas y fórmulas, generalmente ni comprendidas ni afincadas en nuestro horizonte cultural, que ni que sea vagamente sugieren la presencia de «lo misterioso» y, por eso mismo, atractivo y entusiasmante. Tal vez tenga razón Carl Gustav Jung, cuando en una carta (11 de febrero de 1910) a Sigmund Freud, le manifiesta que «la religión sólo puede ser sustituida por la religión».⁹

Para poder prever alguna cosa sobre lo que podrá ser la religión en el siglo xxi, previamente deberíamos establecer con una cierta amplitud el alcance de algunos términos como, por ejemplo, la misma noción de religión, la problemática actual en torno a la secularización (que, evidentemente, sería necesario volver a replantear y ponderar), la capacidad simbólica del ser humano, la incidencia y la experiencia de la contingencia en la existencia humana de nuestros días, la «salud» actual de las «cuestiones fundacionales» del ser humano (por qué la vida, la muerte, el mal, la beligerancia, etc.). No cabe la menor duda de que estos temas no sólo afectan a la «cuestión religiosa» en un sentido eclesiástico y convencional, sino que, en todas las épocas y circunstancias, repercuten en todo lo que piensan, hacen y sienten los hombres y las mujeres concretos en su vida cotidiana. Deberían rechazarse las formas de comprensión de lo humano que lo consideran como un conjunto de departamentos estancos, clausurados en sí mismos, autosuficientes. El ser humano es una «realidad osmótica», fluida y con alusiones y referencias múltiples, en la que lo sexual implica lo religioso; lo estético, el diseño del «más allá»; lo laboral, la «vida buena» (Aristóteles); lo convivencial, las referencias religiosas; etc.¹⁰

En cualquier caso, me parece que es un dato incuestionable que, en Occidente, toda discusión sobre el presente o el futuro de la religión no puede eludir las consecuencias, al mismo tiempo positivas y negativas, del impacto del *individualismo* en la inmensa mayoría de formas de vida y actitudes personales.¹¹ Debería tenerse muy en cuenta que se trata de un concepto con una extraordinaria polivalencia, que abarca desde el llamado «individualismo expresivo», de carácter humanista y dedicado a la constante búsqueda de nuevas formas de solidaridad, hasta el «individualismo consumista», solipsista y con manifestaciones tan peculiares como son, por ejemplo, la «sociedad de vivencia» (G. Schulze) o la «cultura del yo» (H. Béjar). En relación con los efectos del individualismo, debe tenerse muy en cuenta la progresiva reducción del conjunto de la realidad humana al lenguaje omnicomprendivo que, en la cultura occidental, sobre todo, a partir del siglo xviii, instaura «lo económico», el cual se considera como el único que es capaz de expresar el conjunto de la relacionalidad humana. Con enorme perspicacia, el novelista austriaco Joseph Roth, parafraseando a Nietzsche, puso de manifiesto que la era burguesa significaba «die Umwertung aller Werte in Börsenwerte» («la transvaloración de todos los valores en valores bursátiles»)¹² y la imposición, por mediación de la propaganda y el lavado de cerebro, de la «filosofía del escaparate» a la mayoría de la

población. Para Roth, lo mismo que para Hermann Broch, esta situación acaba en un *Wertvakuum*, un «vacío de valores», que debilita la fuerza del individuo y le hace esclavo de entidades colectivas y de persuasiones anónimas.¹³ La reciente historia de nuestra cultura pone de relieve que el indiscutible triunfo del mercado como elemento esencial de la modernidad puede tener efectos devastadores para los cuerpos y los espíritus. Así lo manifiesta Bauman: «Con la agonía de la soledad y el abandono inducido por el mercado como única alternativa, el fundamentalismo, religioso o de otro tipo, puede contar con una circunscripción cada vez más amplia».¹⁴

En relación con la situación de la religión en los comienzos del tercer milenio, creo que valdría la pena tener muy en cuenta la opinión de Zygmunt Bauman. En efecto, recientemente este autor, con unos ecos que, ni que sea lejanamente, evocan a la narrativa de Joseph Roth, ponía de manifiesto que, en los países del primer mundo, el «consumidor» había desplazado e, incluso, anulado al «ciudadano».¹⁵ Es posible que la idea de Bauman también sea plenamente aplicable al ámbito religioso: después de la época de las manifestaciones y gestos «heroicos» de la crítica clásica de la religión, el amplio «hipermercado religioso» (P. Berger) de nuestros días, siguiendo la dinámica que se ha impuesto en los restantes ámbitos de la realidad humana, ha propiciado la aparición de innumerables «consumidores religiosos».¹⁶

Acostumbra a tratarse de personas exclusivamente preocupadas por sus «vivencias» íntimas, por el control enfermizo de su estado psíquico y por un estado, a menudo angustioso, de «introspección» sin correlato con ningún tipo de «extrapección». Con demasiada frecuencia, estas personas, en su calidad de consumidores, son los sustitutos de los *ciudadanos* religiosos, es decir, de quienes pretenden la configuración de la respuesta religiosa a partir del compromiso ético, de la solidaridad con los extraños y alejados, esto es, de la *com-pasión*, la cual consiste, para hablar como Max Scheler, en la voluntad por ponerse en la piel del otro (*simpatía*).

Ante la imposibilidad de ofrecer de manera articulada en dónde, con una cierta verosimilitud, se mostrará activo lo religioso –o, tal vez, sería más adecuado referirse a la «pregunta religiosa»– en el siglo xxi, desearía referirme muy brevemente a uno de los aspectos de esta problemática que tal vez nos permita situar los restantes con una cierta relación de dependencia respecto a él.

Tradicionalmente, las religiones han operado en dos esferas o dos polos bien diferenciados de la existencia humana que, por lo general, se han hecho presentes

complementariamente en la vida cotidiana de individuos y grupos humanos.¹⁷ La primera de carácter *público*, social, ha sido la preeminente en determinadas épocas históricas, sobre todo cuando la religión llevaba a cabo funciones de consolidación social, de legitimación político-religiosa y de administración de los simbolismos compartidos por los miembros de una determinada sociedad. A partir del siglo xviii y culminando en el siglo xix, el Estado, a menudo, por una y otra parte, de manera cada vez más violenta y agresiva, entra en concurrencia con la Iglesia para adueñarse del poder *material* y *espiritual* que, tradicionalmente, ésta había administrado.¹⁸ La segunda esfera es de carácter *individual*, se refiere directamente a un «estado de conciencia» de la persona humana (Simmel), a las mociones e inspiraciones interiores que experimenta, a los estados de ánimo por los que atraviesa su periplo biográfico, etc., los cuales, a causa de su tenor subjetivo, no pueden definirse ni concretarse en los términos con que habitualmente intentamos precisar objetos y acontecimientos. De una manera u otra, estos dos polos siempre han aparecido vinculados entre sí, en unas relaciones –más bien, debería hablarse de tensiones– que, con suma frecuencia, han desencadenado conflictos, malentendidos e, incluso, un gran número de situaciones de violencia. No puede ignorarse que, en la diversidad de espacios y tiempos, el hecho de que se haya acentuado una esfera u otra de la religión constituye un dato muy significativo no sólo para hacerse cargo de la situación de la religión en un momento determinado, sino también el de la sociedad en su conjunto.

Constituye una evidencia innegable que, actualmente, el primer polo de la religión que hemos indicado (el sociopolítico), con la excepción de las reacciones de carácter fundamentalizador, se encuentra en una situación de profunda precariedad, retroceso e irrelevancia crecientes. No es exagerado afirmar que, a partir de la «revolución antiescatológica» del momento presente,¹⁹ asistimos a una desestructuración muy intensa y extensa del aparato doctrinal, moral e institucional de los sistemas religiosos occidentales, es decir, de la articulación dogmático-jurídica de su presencia pública en la sociedad actual. Es posible que, además de las consecuencias no siempre positivas de su propia historia, los sistemas religiosos, especialmente en Europa, compartan también los efectos de la crisis que, actualmente, afecta al conjunto de los sistemas sociales. En efecto, el proceso de «desafiliación» que experimentan las religiones occidentales no es exclusivamente un dato «religioso», sino que también lo experimenta la gran mayoría de instituciones políticas, familiares, sindicales, culturales, deportivas, etc.²⁰ Por otro lado, el

fenómeno paralelo de la «hiperafiliación», no deja de ser una especie de respuesta, a menudo en términos casi patológicos, a la disolución de las seguridades y a la falta de orientación que antes ofrecían los sistemas sociales y, muy especialmente, el religioso. Por eso resulta comprensible la proliferación de grupos muy diversos que, con medios e, incluso, con configuraciones ideológicas muy diferentes, buscan tanto la reconfiguración de los antiguos mecanismos de seguridad como la presencia de aquellos líderes infalibles que, en otros tiempos, por mediación de una forma u otra de «institución total» (Goffman), ofrecían, ante las incertidumbres y los enigmas de la vida, seguridad y salvación. En cualquier caso, nos encontramos ante una situación que, con anterioridad, ya se ha producido en la cultura occidental: la reconstitución del campo religioso.²¹ No cabe la menor duda de que el fundamentalismo religioso ofrece una «racionalidad alternativa» (Bauman), diseñada a la medida de los problemas que acucian a los miembros de la sociedad posmoderna.

De una manera simplificadora, podría decirse que, al menos hasta el final de los años ochenta del siglo xx, se identificó la progresiva pérdida de relevancia social de la religión con su desmantelamiento definitivo y, en algunos casos incluso, con la pérdida definitiva de la capacidad (y, en consecuencia, de la necesidad) religiosa del ser humano. De manera bastante generalizada, se confundió un dato de tipo histórico, social, político e institucional (las formas de presencia de la religión en la vida cotidiana como *tal* «sistema social» concreto) con un dato de tipo estructural (el hecho que la *contingencia* sea el «estado natural», omnipresente e insuperable del ser humano). Durante largo tiempo –evidentemente con las excepciones de rigor–, se ha hecho coincidir la innegable pérdida de relevancia social (y política) de la institución eclesiástica con la defunción inapelable de la posibilidad religiosa del ser humano. A menudo, sin embargo, no se tuvo suficientemente en cuenta la sabia advertencia de Durkheim, él mismo judío de origen, hijo de rabino, pero alejado de cualquier tipo de confesionalidad religiosa: «Las religiones tienden más bien a la transformación que a la desaparición». Y es que mientras el ser humano sea alguien insuperablemente *contingente* (y, aquí, sería muy oportuno que pudiéramos extendernos largamente sobre la cuestión de la contingencia), su «posibilidad religiosa» jamás podrá eliminarse definitivamente, nunca se alcanzará su superación, siempre será una posibilidad inherente a la condición humana como tal.

Como ya lo hemos insinuado con anterioridad, en los comienzos del siglo xxi, no hay duda de que se está procediendo a una reconfiguración del «campo religioso».²² Eso no

constituye ninguna novedad: en muchas otras épocas históricas, a causa de determinados cambios profundos que habían tenido lugar en el tejido social y político, como consecuencia de nuevas «visiones del mundo», etc., la religión se vio obligada a contextualizarse, a colocarse en un nuevo tiempo y en un nuevo espacio, a reelaborar culturalmente la pregunta religiosa. Allí donde, no sólo en relación con la religión, sino en el conjunto de los sistemas sociales, me parece percibir una situación relativamente nueva es, en primer lugar, en la pérdida de presencia pública, social y política de los sistemas sociales, en general, y, más concretamente aún, del religioso. La contrapartida a este estado de cosas es la acentuación de la esfera individual en todas las formas de relacionalidad de la existencia humana. En relación con la religión, resulta hartamente evidente que ésta, cada vez más claramente, abandona –a menudo se ha visto forzada a abandonar– la función de regulador social, que, con frecuencia, se encontraba directamente implicada en el mantenimiento de la identidad colectiva e, incluso en muchos casos, del «orden público», lo cual significa que actuaba como sostén y refuerzo del vínculo social. En este sentido y en relación sobre todo con la situación de las comunidades religiosas en Europa, resulta muy significativa la pérdida de identidad de aquellas confesiones cristianas que, a partir del siglo xvi y a raíz de la irrupción de los protestantismos, han marcado decisivamente –por acción o por reacción– todos los aspectos de la vida de los europeos.²³

Después de haber puesto de manifiesto, por un lado, la precariedad actual de la religión como factor social y político y, por el otro, la fuerza creciente de los aspectos experienciales, intimistas, con matices, a menudo, claramente terapéuticos de las nuevas religiosidades, tenemos que centrar la atención en una evidencia antropológica básica, que afecta decisivamente todo lo que atañe a la situación de la religión en el momento actual. En efecto, el ser humano es, al mismo tiempo y de una forma indiscernible, *interioridad* y *exterioridad*. Eso significa, para expresarlo de una manera muy clásica en nuestra cultura, que la «iglesia invisible» (la religión en sus aspectos de interioridad, concienciación, experiencia, etc.) no puede existir sin una forma u otra de «iglesia visible» (la religión como proceso de institucionalización, proposiciones dogmáticas y éticas, liturgias, etc.). Creemos que, de una manera u otra, esta realidad antropológica se impondrá en la redefinición y la recolocación de lo religioso en las sociedades humanas del siglo xxi, porque, en el fondo, se hace eco directamente de lo que, en la variedad de espacios y tiempos, han sido –y son– la mujer o el hombre concretos: seres finitos,

sometidos a la contingencia, pero con deseos infinitos. Como decía Gaston Bachelard, «el hombre no es un fruto de la necesidad, sino del deseo». En cualquier caso, la configuración de la religión propia del «antiguo régimen», a la que se muestran tan aficionados numerosos líderes religiosos de la hora actual, no parece que pueda imponerse a pesar de la inquietante presencia, en el ámbito político, religioso, económico y cultural, de fuertes tendencias fundamentalizadoras que, a menudo, poseen un enorme poder económico y poseen la capacidad de manipular el centro decisivo la sociedad actual: el *mercado*.

Además, nunca tendría que olvidarse que, en la antigüedad y en el momento presente, por un lado, toda religión posee apetencias de poder político (control del «orden público») y, por el otro, toda política nunca deja de poseer, disimulados o no, anhelos de poder religioso (control de las «conciencias»). Esto quiere decir que la separación de lo religioso y lo político, tan ansiosamente buscada en la modernidad occidental, es un asunto sumamente problemático y, desde nuestro punto de vista, prácticamente inalcanzable. De la misma manera que, en la actualidad, tiene lugar una reconfiguración del campo religioso, también se está procediendo ahora mismo a un recomposición de lo político. La consecuencia de ambas reestructuraciones será, como lo ha sido en tantas otras etapas de la cultura occidental, el establecimiento de nuevas relaciones, con las tensiones e, incluso, con la beligerancia consiguientes, entre lo religioso y lo político. Esta afirmación no puede sorprender si se mantiene, como nosotros lo mantenemos, que, *estructuralmente*, el ser humano, individual y colectivamente, es *religioso* y *político* al mismo tiempo. Las expresiones histórico-culturales de ambas estructuras nunca pueden dejar de estar conectadas entre sí en un perpetuo estado de ósmosis. Como es harto conocido, Carl Schmitt, ideólogo sumamente peligroso del nacionalsocialismo, mantenía la opinión según la cual el vocabulario del derecho era de procedencia teológica.²⁴ De esta manera, a pesar de los procesos de secularización que se han dado en la modernidad, continuaba manteniéndose la coimplicación de lo religioso y lo político. Debería tenerse muy en cuenta que ambos son manifestaciones del polifacetismo característico del ser humano, el cual, constitutivamente, es una *coincidentia oppositorum*. Debe tenerse en cuenta que las concreciones históricas de lo que es estructural en el hombre siempre adquieren la fisonomía de la *respuesta*, de la recepción, de la contextualización. Ese extremo, creemos, es de la máxima importancia para apercibirse de lo que, en último término, son

el ser humano y sus expresiones máximas por mediación de la religión y la política.

La existencia humana concreta como respuesta será –eso que Heinrich Rombach ha designado con la afortunada expresión «hombre situado» (que va situándose)– el factor decisivo para la configuración de la religión en el siglo que acabamos de empezar, porque, en realidad, la posibilidad religiosa del ser humano, que es universal en términos estructurales, siempre se manifiesta, cuando se manifiesta, como consecuencia de los interrogantes que, en cada aquí y ahora concretos, nos planteamos los humanos. En Occidente, tal vez como una consecuencia inevitable del triunfo de los individualismos, se ha producido un *debilitamiento del vínculo social*. Este estado de cosas, por su parte, da lugar a una búsqueda casi enfermiza de nuevas *identidades* a causa de las incertidumbres que ha provocado la desestructuración masiva de los antiguos sistemas sociales. Por eso resulta muy comprensible que la posmodernidad, de la misma manera que todas las épocas históricas con una fuerte impronta de carácter gnóstico, sea la época de los expertos en problemas de identidad (Bauman). En relación con la religión, Bauman mantiene la opinión de que, en la actualidad, habida cuenta de la fractura de aquella identidad de carácter «externo» e históricamente progresivo que en términos optimistas habían propuesto la Ilustración y su herencia, cada vez con mayor intensidad se establecerá una nueva equivalencia entre lo religioso y lo identitario entendidos sobre todo como «cura del alma». «Los hombres y mujeres acechados por la incertidumbre del estilo posmoderno no necesitan predicadores que les hablen de la debilidad del hombre y de la insuficiencia de los recursos humanos. Necesitan que les reafirmen que *pueden* hacerlo, y un informe sobre *cómo* hacerlo».²⁵ En el fondo, la situación actual cuestiona uno de los teoremas mayores de la modernidad occidental: la *autosuficiencia* del ser humano para «solucionar» todos los problemas que se suscitan a su paso por el mundo. Es a partir de aquí que, en la actualidad, el carácter *terapéutico* de la religión adquiere una excepcional importancia. No importa tanto la «comunidad de los santos» como la íntima complacencia del «encontrarse bien»: en religión como en los restantes aspectos de la presencia del ser humano en su mundo, la *experiencia* (*Erfahrung*), como señalaba Walter Benjamin, se sustituye por la *vivencia* (*Erlebnis*).

Desde una perspectiva cristiana cual es la nuestra, ésta no puede ser la respuesta religiosa porque, en realidad, no es respuesta (trayecto de la interioridad a la exterioridad), sino «autocontemplación» narcisista de uno mismo, por lo que resulta ser una actitud que puede ser muy «religiosa» pero muy poco *cristiana*. Creemos que no

hay una *respuesta cristiana* por adelantado, *a priori*, porque lo cristiano se establece siempre como respuesta a aquellos interrogantes que se formulan cuando los tiempos son maduros para ello (Max Seckler). Lo que, sin embargo, en la configuración de lo cristiano posee un carácter estructural indestructible es la *respuesta*. Una respuesta a la pregunta que se nos hace *desde fuera*, desde la alteridad, desde la transcendencia (de Dios y de cualquier otro). La desarticulación e irrelevancia actuales de los sistemas sociales no invalidan en lo más mínimo lo que acabamos de indicar. Incluso nos atrevemos a proponer que, si cabe, refuerzan aún más esta toma de posición. En efecto, el cristiano, en medio del guirigay de la plaza pública, con la íntima convicción que apunta Pascal («no me buscarías si no me hubieras encontrado»), pero desprotegido de las seguridades políticas, religiosas y sociales que antaño le habían guarecido de las inclemencias del tiempo, *ha de escuchar, comprender y acoger* la pregunta –a menudo, el grito desesperado– que le dirige el otro –a menudo también con un rostro deshecho como el del Crucificado. A pesar de todo, sin embargo, puede *responder*, es decir, puede *aproximarse* al otro (extraño, extranjero, diferente, enemigo) como lo hace el buen samaritano en la impresionante parábola del «buen samaritano» (Lc 10, 29-37). Es en la aproximación al otro que se establece la circularidad irrenunciable del cristianismo: no hay referencia a Dios que no incluya la explícita referencia al otro (que ya no es «otro», sino prójimo, *próximo*), y a la inversa. Dietrich Bonhoeffer lo decía así: «Ni Dios sin el prójimo, ni el prójimo sin Dios». Aquí se halla la «esencia del cristianismo», su irreductible núcleo ético, su validez extratemporal y extraterritorial en *todos* los espacios y tiempos.

De la misma manera que no sabemos a ciencia cierta qué caminos emprenderá la humanidad en el siglo xxi, tampoco sabemos cuál será su concreta fisonomía religiosa. Ahora mismo, los pronósticos más bien inducen a imaginar un panorama pesimista, con confrontaciones a todos los niveles. No cabe la menor duda de que, como en el pasado, la religión también se utilizará para articular las estrategias bélicas, económicas y culturales de los unos y los otros. Sin embargo no debería olvidarse que, históricamente, la religión ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, a la santidad y a las guerras de religión, a las aproximaciones (comunidad) cordiales y a los alejamientos (demonizaciones) más excluyentes, al cielo y al infierno. A pesar de todos los abusos, intemperancias y maldades, los auténticos *homines religiosi* mantendrán, también como siempre, que la voluntad de Dios es la paz, la felicidad y la concordia *ya en este mundo*.

Capítulo 6

Mito y narración¹

Ce qui a créé l'humanité,
c'est la narration
Pierre Janet

1. Introducción

A finales del siglo XIX Sir Walter Scott escribía: «Tan grande es el atractivo universal de la narración que la novela peor escrita siempre encontrará más gente dispuesta a aburrirse con ella que a abrir las páginas de un historiador, de un moralista o de un poeta». ² La atracción que sobre los humanos ejerce lo narrativo proviene del convencimiento de que las narraciones, mucho mejor que las aproximaciones discursivas o las definiciones de la realidad con el concurso de los conceptos, expresan plásticamente y dramáticamente la verdad de la vida. ³ En el fondo, la narración es un producto singular de la conciencia humana, que impone orden y coherencia a las experiencias que realizamos en *nuestro* espacio y *nuestro* tiempo –llamados por Maurice Merleau-Ponty espacio y tiempo *antropológicos*. Walter Benjamin mantenía la opinión de que la pobreza experiencial del mundo moderno se debía en gran parte a la fractura que había sufrido la narración, lo cual comportaba una comprensión «matematizada» de la existencia humana. ⁴ Sin embargo *tiempo* (y lo mismo puede decirse del espacio, que casi siempre expresamos en términos temporales), como ya lo puso de relieve san Agustín, no significa nada al margen de la *memoria* y de su inquieta movilidad a lo largo y ancho de la secuencia temporal del ser humano. No debe ignorarse que la memoria es la encargada de llevar a cabo la organización de la mente humana con unos «argumentos» más o menos coherentes. ⁵ El pasado, el presente y el futuro no son entidades metafísicas independientes entre sí, sino que son aquellas categorías que permiten la organización de la conciencia y la reducción del caos que constantemente amenaza la existencia humana. De ahí se sigue que la secuencia temporal es indispensable para la creación y el fortalecimiento de la identidad personal o, tal vez aún mejor, de los «procesos de identificación» a los que sin cesar se halla sometido el ser humano a nivel individual y colectivo. Diciéndolo de otra manera: en la variedad de espacios y tiempos, la identidad personal se construye por mediación de las experiencias del pasado articuladas en unas tramas *argumentales* más o menos coherentes, que acostumbran a adoptar la forma narrativa y no se dejan reducir simplemente a las formas meramente «argumentativas». ⁶ Por eso, desde el principio, ya podemos afirmar que existe un estrecho parentesco, que en cada caso será necesario describir y ponderar, entre el mito y la narración, de tal manera que estos dos términos, a menudo, sin duda precipitadamente, han sido presentados como equivalentes.

2. Mito y narración

¿Por qué el frenesí que puede detectarse en Europa, prácticamente desde finales del siglo xviii, muy especialmente, durante el siglo xix, para interpretar el mito en clave estética? No hay duda de que el progresivo hundimiento de la institucionalización de la «religión occidental», al menos si se tiene en cuenta la decisiva influencia que antaño había ejercido sobre los diferentes procesos de institucionalización de las sociedades premodernas occidentales, contribuyó decisivamente a que se buscara el mensaje del mito, antaño concretado, casi en exclusiva, en la «religión oficial», en el arte, la literatura, los cuentos populares, la filología, las tradiciones folklóricas, etc.⁷ Jean-Louis Vieillard-Baron ha señalado que, «en la sociedad actual de algunos países industriales, la superación de la finitud operada por la religión ha sido reemplazada simbólicamente por la sacralización del arte [...] Es verdad que la presencia del arte en la sociedad contemporánea no reemplaza a la religión, pero no cabe la menor duda de que da testimonio del espíritu».⁸ En una palabra: con insistencia, se ha buscado en el *otro de la razón* una comprensión de la existencia humana que la «sola razón», al menos tal como había sido concebida por la herencia de la Ilustración, no estaba en disposición de proporcionar.⁹ Por todo ello resulta muy verosímil afirmar que muchos románticos estaban convencidos de que no tan sólo era posible, sino, incluso, necesaria la configuración de una nueva «religión de substitución» o una «nueva mitología». Las palabras de Novalis: «Toda obra de arte posee un ideal *a priori*, una intrínseca necesidad de estar presente», vendrían a expresar el anhelo romántico por articular una «religión poética». Se trataba del cúmulo de esfuerzos encaminados a hacer de la poesía, de las tradiciones populares y del folklore, la nueva religión (no dogmática ni institucional) de la humanidad, porque, en amplios sectores de la sociedad de aquel tiempo, se estaba convencido de que la «religión oficial» (el cristianismo) había fracasado, se mostraba incapaz de proporcionar orientación y seguridad existencial a los individuos y grupos humanos.¹⁰

Hay, sin embargo, otro factor que, según me parece, ha incidido de una manera aún mucho más decisiva en el interés por el mito. A medida que la vigencia de las antiguas certezas religiosas, políticas y culturales empezaba a ser puesta en cuestión a causa del deterioro progresivo de las tradiciones recibidas, el ser humano, en Occidente, iba tomando conciencia de que debía interpretarse y evaluarse de nuevo, a fin de reencontrar

«su lugar en el mundo»; un «lugar en el mundo» que la interpretación de la realidad que había ofrecido la Ilustración, a causa, sin duda, de las consecuencias no deseadas de la propia Ilustración, hacía tambalear peligrosamente con la irrupción de la consiguiente dosis de angustia en el horizonte humano.¹¹ No era, por tanto, el mito el que en primer lugar necesitaba ser (re)interpretado, sino el mismo hombre, que, en todos los ámbitos en los que se ha desplegado su humanidad, ha sido el *primer actor* del mito. Perentoriamente, el propio humano se veía impelido a buscar una alternativa eficaz y pacificadora para configurar con sentido su existencia después de la «muerte de Dios», y eran numerosos los que estaban convencidos de que el mito podía ser máximamente eficaz –casi un elemento terapéutico– en este sentido. No debería olvidarse que, desde las sociedades más sencillas hasta las más complejas, «el mito fundacional de una sociedad es, como la *antropología espontánea* de esta sociedad, la respuesta del hombre a la experiencia de la muerte, de la sexualidad y de la carencia; una respuesta que, al mismo tiempo, significa la negación de esta experiencia por medio de su transcendencia».¹² Uno de los investigadores más importantes de la historia de la interpretación del mito, Jan de Vries tenía razón indudablemente cuando escribía que los esfuerzos hechos en Occidente para interpretar el mito aumentaron de manera muy significativa en el momento «en el que la fe en los dioses se vio fuertemente conmovida».¹³ Se imponía entonces la búsqueda de nuevas articulaciones teodiceicas que de nuevo hicieran posible determinadas «praxis de dominación de la contingencia», es decir, narraciones que crearan, ni que fuera «artificialmente», posibilidades del paso del «caos al cosmos», de lo desestructurado a lo estructurado y estructurante. En este sentido las narraciones articuladas en las praxis de las diferentes «psicologías de las profundidades» cumplían este requisito en medio de un mundo que había perdido a Dios, pero que, seguramente, no se había podido librar de las angustiosas amenazas de los dioses.

La investigación del siglo xix y sobre todo la de la segunda mitad del siglo xx han subrayado con un énfasis muy especial algo que siempre ha estado muy presente en la aproximación e interpretación del mito: su «estructura narrativa».¹⁴ Es algo que cae por su propio peso que el lenguaje no es simplemente un conjunto de sonidos que sirve para nombrar cosas y acontecimientos, sino que, primordialmente, su función consiste en describir, ordenar y clasificar la experiencia humana en su polifacetismo, evitando así la tendencia natural hacia el caos, que es inherente al paso de los humanos por este

mundo.¹⁵ En sus «formas sencillas» (*Einfache Formen*), que no son sino diversos conjuntos de *gestos lingüísticos*, André Jolles, ya hace muchos años, llevó a cabo una clasificación, una «reducción de la complejidad» (para utilizar una expresión de Niklas Luhmann) de las numerosas y, con harta frecuencia, irreconciliables formas narrativas, las cuales, por su parte, son el eco tanto de la «caoticidad» que, a menudo, invade la existencia humana como de la multiplicidad de perspectivas que, expresiva y axiológicamente, adoptan los seres humanos en su vida cotidiana.¹⁶ El mito, al margen de todas las otras valencias que se le quiera otorgar, siempre posee una estructura narrativa, pero conviene tener muy en cuenta, como lo manifiesta Fritz Stolz, que el hecho de encontrarse de lleno dentro del ámbito de la *narración*, no significa que pueda ser reducido a una simple *descripción* aséptica y objetiva de la realidad.¹⁷ El mito, como narración que es, posee todas las características que se atribuyen a la narración como tal, las cuales, para expresarlo a la manera de Walter Benjamin, se caracterizan por el hecho de expresar «relaciones experienciales», *sapienciales*, entre el narrador y sus oyentes, y no simples contenidos de carácter «científico» o «informativo».¹⁸ Desde una perspectiva muy personal, el helenista Walter Burkert ha señalado que «el mito como narración es un fenómeno del lenguaje; en ningún caso, sin embargo, una creación junto al lenguaje».¹⁹

El helenista Geoffrey St. Kirk afirma que, «en la medida en que verdaderamente son narraciones tradicionales, los mitos proceden de un estadio oral de la cultura, y la mayor parte de ellos conserva algunos elementos de un período muy anterior a su primera manifestación escrita».²⁰ La narración –y eso vale especialmente, aunque no de una manera exclusiva, para las sociedades premodernas– se caracteriza por su carácter de evento de «boca a boca». A partir de la perspectiva adoptada por Kirk, resulta comprensible que ofrezca la siguiente definición de mito: «cuento o narración tradicional». Por narración tradicional, este autor entiende una «mezcla de realidad y de fantasía».²¹ Y, más adelante, añade que «un mito es una historia, un relato dotado de una estructura dramática y de un desenlace».²² Según este autor, las narraciones que se imponen en una sociedad como mitos lo hacen porque poseen «un poder narrativo excepcional y, además, tienen una clara importancia funcional respecto a algún aspecto relevante de la vida, más allá del simple entretenimiento».²³ Repetidamente, Geoffrey Kirk pone de manifiesto, sobre todo en relación con la mitología babilónica y griega, el importante trabajo mitificador de los escribas y, más tarde, de los poetas clásicos.²⁴

Sin embargo, Kirk considera muy problemática la posibilidad de distinguir de manera

tajante el mito de las otras formas narrativas (leyenda, cuento popular, fábula), ya que los investigadores no han llegado a ponerse de acuerdo sobre la verdadera naturaleza y el alcance de cada una de ellas.²⁵ Siguiendo a Ruth Benedict, que afirmaba que, «en el momento de estudiarla, la mitología nunca puede separarse del folklore»,²⁶ Kirk es de la opinión de que no resulta posible sustraerse a la idea de que, en realidad, el cuento popular es una especie particular de mito.²⁷ Sin embargo, existe un procedimiento que puede ayudar a distinguir entre ambos de una manera bastante clara. En efecto, el mito desarrolla su trama en un pasado atemporal anterior a cualquier forma de determinación histórica, mientras que «la trama de los cuentos populares da por supuesto que la acción ha sucedido en un tiempo histórico», que nunca puede ser el pasado primordial (el «tiempo antes del tiempo»).²⁸ Otra característica distintiva, aunque en la práctica resulta bastante imprecisa, es que los mitos tratan de cuestiones *serias* y *transcendentes*, mientras que los cuentos acostumbran a tener como argumento «los miedos y deseos más corrientes» y, además, por regla general, dan satisfacción al gusto del público por soluciones fáciles e ingeniosas trufadas con aventuras fantásticas y arriesgadas que, casi sin excepción, poseen un «final feliz».²⁹ Conviene tener presente que la narración de un mito, en cambio, siempre posee una intención bien determinada, siempre es posible detectar en él unos intereses existenciales y sociales muy concretos, los cuales, como apunta Gerhard Schlatter, pueden ser, simplemente, los de volver a conocer cómo se debe vivir y comportarse en la vida cotidiana para evitar los peligrosos zarpazos de la anomía y la incoherencia.³⁰

Walter Burkert ha señalado que un tema mítico en concreto no puede ser identificado por mediación de un único texto, porque, indefectiblemente, de cualquier tema mítico existen múltiples variantes como consecuencia de la multiplicidad y plasticidad de aplicaciones que ha recibido a lo largo y ancho de la historia humana: «Un mito concreto como narración puede existir en textos muy diferentes; de una manera extensa o bien abreviada, bien o mal narrada, reducida a insinuaciones o bien embellecida como una novela». ³¹ Por eso, este autor acepta la sugerencia del egiptólogo Jan Assmann, que distingue, por un lado, el mito como *geno-texto* y, por el otro, las *expresiones míticas* concretadas en diferentes textos. «El mito es algo abstracto. Se trata de un núcleo de acciones y de acontecimientos, de héroes y de destinos, que se encuentra en la base de todo un complejo de expresiones míticas como algo que se posee en común». ³² Burkert, que sigue aquí la distinción terminológica de los estoicos entre *semáion* y

semainómenon, de Saussure entre *signifiant* y *signifié* y de Frege entre *Sinn* y *Bedeutung*, pone de manifiesto que, en un símbolo (*Zeichen*) determinado, es necesario distinguir entre el sentido (*Bedeutung, sense, meaning*) y la designación, es decir, importa mucho, para que la interpretación sea correcta, hacerse cargo de la relación que, incidentalmente, pueda mantener un mito concreto con unos determinados datos extralingüísticos, geográficos, contextuales, biográficos. Porque, de hecho, de acuerdo con la opinión de Burkert, la narración mítica pertenece al ámbito del sentido o de la significación, pero no al de la mera expresión lingüística ni al de las relaciones «físicas» con los objetos.

Ha sido Angelo Brelich, un representante muy original e independiente del estructuralismo antropológico, el que ha subrayado la importancia decisiva que posee el hecho de considerar las narraciones míticas en estrecha conexión con los «ciclos míticos». Un mito aislado no es significativo en y por el mismo, sino que debe tenerse en cuenta la serie de las variantes literarias e ideológicas que sobre él nos ofrece una determinada tradición mítica. «Para comprender integralmente un solo mito, es necesario conocer, sin límites previsibles, un número muy amplio de otros mitos de la misma mitología –por no decir, *a priori*, la mitología íntegra de la que forma parte».³³ En consecuencia, es la mitología en su conjunto, con las variaciones textuales e ideológicas que ha experimentado a lo largo de los tiempos, la que ofrece el perfil de los mitos (y, sobre todo, de los personajes míticos concretos). «Un mito aislado no revela enteramente el significado correcto, y no sólo porque sus personajes no se expresan de manera suficiente, sino también porque sus mismas vivencias alcanzan el relieve que les es propio a la luz de muchos otros contextos narrativos y sociales en los que aparecen». Dicho brevemente: el mito es inseparable de la entera mitología, porque es un fragmento, cuya significación sólo es perceptible en medio de la totalidad de las variaciones textuales que constituyen la entera mitología.

Desde la perspectiva de la crítica literaria, Harald Weinrich afirma: «Este concepto [mito], como es bien conocido, era una palabra muy corriente entre los griegos; una palabra que designaba una *narración popular*, que tanto podía ser una historia que se narraba en la plaza del mercado como una genealogía de los dioses».³⁴ Un poco más adelante, este mismo autor continúa así: «Los mitos más antiguos de los que tenemos conocimiento, de la misma manera que los mitos exóticos que actualmente llegamos a conocer gracias a los etnólogos, son, principalmente, narraciones».³⁵ Por su parte, con

notable agudeza, Angelo Brelich ha subrayado el hecho de que «el mito *como tal* no tiene existencia propia, independiente de su *narración*; es mito en la medida en que es narrado, lo cual significa que se manifiesta como tal por mediación de la palabra del narrador». ³⁶ En cualquier caso debe insistirse, tal como lo hace Wolfhart Pannenberg, que un concepto adecuado de «mito» sólo podrá alcanzarse si, previamente, se es capaz de distinguirlo de las otras formas narrativas de carácter más o menos popular (fábula, saga, cuento, novela, etc.). ³⁷ Nos parece que Rollo May no va desencaminado cuando escribe que «el mito añade una dimensión existencial al cuento de hadas». ³⁸ Porque el mito, en definitiva, se refiere primordialmente a las «cuestiones fundacionales» de la existencia humana (por qué la vida, la muerte, el mal, la beligerancia, etc.).

En este contexto, no podremos considerar con la extensión requerida la inmensa problemática en torno a la *palabra humana*; problemática que es de excepcional importancia en relación con nuestro tema. ³⁹ Sin embargo sí que puede afirmarse que la variedad y las modalidades de la palabra humana (la *logomítica*) constituyen, en el fondo, los síntomas más elocuentes del radical polifacetismo del ser humano, el cual es el factor esencial de su progresiva humanización. En efecto, por mediación de una gran variedad de formas expresivas que, a partir de las transmisiones que ha recibido (si realmente las ha recibido), llega a concretar, en *su* espacio y *su* tiempo, el pensamiento, la acción y los sentimientos: eso es propiamente el *habitar humano*. ⁴⁰ Debe advertirse que el polifacetismo de la palabra humana no es ni una complejidad amorfa, desestructurada, caótica, ni tampoco un conjunto de esquematismos regulados mediante una disciplina carcelaria, «vertical y piramidal», sino que, en el sentido más rotundo de la expresión, se trata de una *complexio oppositorum*, de una armónica y creadora disposición de los diversos elementos (no siempre fácilmente armonizables) que constituyen la humanidad del hombre, por más opuestos y excluyentes que puedan parecer a primera vista. Es por eso que la coordinación humanizadora entre la narratividad del *mythos* y la «lógica» del *logos* tendría que constituir el modelo de la armonía y concordia internas de lo humano; armonía y concordia que, de la misma manera que procede la «lógica» de los sentidos humanos, sólo se alcanzan cuando las diversas capacidades expresivas del ser humano –míticas y lógicas– se coimplican en un todo armónico y, al propio tiempo, inestable y dinámico. Porque lo humano, en la medida en que se despliega en la historia, es una *creación continua*, que incesantemente «se desconstruye» y «se reconstruye» (proceso inacabable de «desmitización –

remitización») con el concurso de continuadas *experiencias*, es decir, de «choques con la realidad» (*experientia, Erfahrung*), de praxis *intercomunicativas*, o sea de *diálogos* («palabras y praxis que van y vienen») en todas direcciones, de incesantes *contextualizaciones*.⁴¹

3. Las modalidades del mito y la narración

La narración puede ser abordada de maneras muy diferentes, las cuales, como la mayoría de los aspectos relacionados con el ser humano, no deberían comportarse entre sí por vía de exclusión, sino, más bien, por vía de complementariedad. Desde los simples análisis gramaticales, morfológicos, sintácticos y semánticos, sin olvidar la contribución de la siempre provechosa y enriquecedora crítica literaria, hasta llegar a la *experiencia* vehiculada a través de la acción narrativa como, por ejemplo, la expone Walter Benjamin,⁴² hay una gama infinita de matices y, por encima de todo, de perspectivas y modalidades de lo humano. Harald Weinrich, por su parte y en la línea de Benjamin, distingue entre las narraciones que transmiten contenidos científicos (universitarios y técnicos, por ejemplo) y las auténticas narraciones de carácter sapiencial, porque «la ciencia no se propone la sabiduría, sino el conocimiento».⁴³ Weinrich, haciendo notar que la ciencia también posee un acusado carácter autobiográfico, pone de manifiesto que, en la interpretación del mito, el lingüista tendrá en cuenta, sobre todo, la *sintaxis*, mientras que el no-lingüista se centrará, más bien, en la *semántica*, es decir, se fijará por encima de todo en aquellas «señales» dinámicas que indican movimiento, acción, acontecimiento.⁴⁴ A partir de estas consideraciones, Weinrich saca una conclusión de gran alcance: la ciencia, acerca de los objetos sobre los que lleva a cabo sus análisis, ha de hablar de manera argumentativa (lógica), la cual es sin embargo una forma de hablar que «es inconmensurable con la forma narrativa de hablar del mito».⁴⁵ En efecto, debe tenerse en cuenta que la «lógica» de una ciencia determinada impone unos caminos que, con frecuencia, resultan incompatibles con los de otra especialidad científica y, aún más radicalmente, con los que propone la sabiduría. La consecuencia de todo eso es que «la expresión “mito” refleja la sorpresa de quienes –como todos nosotros hoy– han adquirido la costumbre de *razonar* sobre objetos que tienen una cierta significación, pero que –en otros tiempos o en otros lugares– estas mismas personas tenían la costumbre de tratar estos mismos objetos de una *manera narrativa (erzählend)*».⁴⁶

Con gran perspicacia, Michel de Certeau ha hecho notar que «las estructuras narrativas tienen un valor de *sintaxis espaciales* [...] Las narraciones, cotidianas o literarias, son nuestros medios de transporte en común, nuestras *metaphorai*».⁴⁷ Hace ya algunos años, con su reconocida agudeza y sentido del humor, Certeau escribía: «Igualmente, las narraciones podrían tener ese nombre tan bello: cada día, atraviesan y

organizan lugares; los seleccionan y los unen unos a otros; hacen de ellos frases e itinerarios». ⁴⁸ Lo que constituye la misión propia de la narración es la creación de un *teatro de acciones*, en el que «se juegan» (se representan) y se concretan las experiencias humanas existencialmente más significativas e irrenunciables. Por eso manifiesta: «la narración abre un *teatro* de legitimidad a un cúmulo de *acciones* efectivas. Crea un campo que autoriza determinadas prácticas sociales arriesgadas y contingentes». ⁴⁹ Existe, por consiguiente, un parentesco bastante firme entre «narración» y «viaje». Walter Benjamin manifestaba que «cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo». ⁵⁰ No debería olvidarse que el movimiento, el *trayecto*, es algo propio del ser humano: viajamos narrando, viviendo *historias* que, algunas veces, son ejemplares y, otras, por el contrario, se hallan marcadas por la ira, el desencanto, la muerte y la fatiga. El ser humano –todo ser humano– se mueve en medio de una tensión jamás resuelta del todo entre viaje, trayecto, éxodo y asentamiento, instalación y estabilidad. Por su parte, Certeau ponía de relieve que «toda narración es una narración de viaje, es decir, una práctica del espacio». ⁵¹ Además, según este autor, las *acciones narrativas* son formas elementales que, en la práctica, sirven para constituir y organizar con coherencia el espacio humano. ⁵² Con el concurso de la narración podemos nacer de nuevo, adquirimos la capacidad para *habitar de forma argumental* nuestro espacio y nuestro tiempo. Siguiendo a Walter Benjamin –espíritu muy bien predispuesto para escuchar y anotar historias–, creemos que una aproximación a la narración que se limitase a describir el funcionamiento morfológico y sintáctico de las estructuras narrativas sería una tarea necesaria, pero totalmente insuficiente. Porque, en última instancia, aunque sea muy importante establecer las pautas del «funcionamiento» de todo lo que entra en contacto, activa o pasivamente, con nuestra existencia, nunca dejamos de tener necesidad de que la «función» nos remita a su *fundación*. ⁵³ Debería tenerse en cuenta que, para el ser humano de todas las épocas y culturas, consciente o inconscientemente, los *orígenes* (la escenificación de los orígenes) no sólo constituyen un dato presuntamente científico (físico), sino que propiamente es *metafísico*. En relación con el mito, esta apreciación es de capital importancia justamente porque, como se ha puesto de relieve con una cierta insistencia, su funcionamiento «lógicamente» considerado es algo «ilógico», lo cual significa que, más allá (o, más acá) de las «lógicas», hay *algo* que asienta y justifica los usos y costumbres, las costumbres de mesa y las estructuras sociales, el amor entre los humanos y todas las formas posibles de la falta de armonía y beligerancia. Para decirlo

brevemente: las narraciones acostumbran a ser, de forma argumental, inmersiones, praxis espeleológicas, en los orígenes (el «tiempo *anterior* al tiempo») y en el final (el «tiempo *posterior* al tiempo»).

No hay ningún género de duda de que la inquietante presencia de la finitud es algo palpable en todo lo que piensa, hace y siente el ser humano. Este dato ha sido constatado por todas las culturas humanas, orientales u occidentales, simples o sencillas, en fase oral o en medio de la escritura. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el lenguaje no conoce ningún «imperativo gramatical profundo», de tal manera que las limitaciones inherentes a la condición humana, ya sea en el plano biológico o en el social (institucional), quedan relativizadas por la *infinitud* de posibilidades narrativas y discursivas de los humanos, es decir, por su apertura gramatical a cualquier «más allá» (de la muerte, del mal, de la angustia).⁵⁴ Como escribe George Steiner, «el lenguaje no tiene necesidad de detenerse en ninguna frontera, ni siquiera, en relación con las elaboraciones conceptuales y narrativas, en la frontera de la muerte».⁵⁵

En todas las épocas de la historia humana, se ha considerado la narración como el medio más adecuado para expresar los «rasgos más enigmáticos e inquietantes del mundo» (Weinrich), del mismo ser humano y de todas las cuestiones que tenían algo que ver con el «más allá de la muerte». Steiner, por su parte, subraya que, «en la gramática, los futuros, las optativas o los condicionales son la articulación formal de la fenomenalidad conceptual e imaginativa de lo ilimitado».⁵⁶ No deja de ser algo realmente sorprendente en la disposición narrativa del ser humano este afán –siempre con renovado vigor y jamás agotado en sus posibilidades expresivas– por articular y narrar el «más allá» de cualquier experiencia posible en el plano de la mera facticidad de la vida cotidiana. La *imaginación*, que siempre ha sido la aliada más potente e indefectible de la narración mítica, es «un incremento gramatical natural» (por ejemplo, en forma de resurrección, de vida en el más allá de la muerte, de configuración del paraíso soñado, de anticipación de lo que los medievales denominaban la *vita beata*, etc.), que permite, en el día a día de hombres y mujeres, cuestionar las «naturalidades» y todo lo que, en la cotidianidad, se da por supuesto e inevitable, es decir, la *contingencia*. De aquí se desprende que la «apertura discursiva» hace posible la superación de todo lo que «naturalmente» parece más indisponible e insuperable, es decir, la *muerte*.⁵⁷ En este sentido, las narraciones, en la siempre problemática historia de la humanidad, han sido el lugar privilegiado en donde tenían lugar las «praxis de dominación de la contingencia»

que, expresiva e impresivamente, han acompañado, sin desfallecer, los trayectos *históricos y hermenéuticos* de los humanos en este mundo.

En el transcurso de la historia de la humanidad, constata Weinrich,⁵⁸ se puede observar que las categorías sintácticas, especialmente las categorías consecutivas y causales, han ido adquiriendo un rango lógico e, incluso, ontológico cada vez más elevado, mientras que la narración, de manera cada vez más acusada también (sobre todo, en las modernas sociedades industriales y postindustriales), ha ido perdiendo credibilidad e incidencia existencial en la vida de individuos y grupos humanos.⁵⁹ La pérdida de la narración (o, al menos, su progresivo deterioro) ha provocado que, de manera creciente, en casi todos los ámbitos de la existencia humana se hayan impuesto, con marcados acentos imperialistas, los «sistemas cerrados», el «monoligüismo» (casi siempre el de carácter económico) para expresar el conjunto de la realidad. Son las «estructuras nomológicas», para hablar como Paul Ricoeur,⁶⁰ las que, de una manera u otra, por mediación de un peligroso reduccionismo, imponen una ineludible «dogmatización» en todos los ámbitos de la vida humana; dogmatización que es la consecuencia fatal del «pensamiento con regulación ortodoxa» en la política, la religión y la convivencia humana (J.-P- Deconchy). La pérdida (o la irrelevancia) de la narración tiene mucho que ver, por un lado, con el oscurecimiento del mito en la cultura occidental y, por el otro, con el incesante aumento de los sistemas de control en el mundo actual. No hay duda de que la calidad de la vida humana no puede desvincularse de la calidad de nuestras narraciones: «Por encima del plano vegetativo mínimo, nuestras vidas dependen de la capacidad de expresar esperanza, de confiar a oraciones condicionales y a futuros nuestros sueños activos de cambio, progreso y liberación».⁶¹ No cabe la menor duda de que la narración constituye el ámbito por excelencia de la *libertad de expresión* justamente porque lo narrativo puede ajustarse sin cortapisas a los mudables contextos en los que continuamente va ubicándose la existencia de los hombres y mujeres concretos.

Toda narración en sentido sintáctico-morfológico mantiene una cierta distancia respecto a lo narrado y se comporta como una especie de lugarteniente respecto al personaje que representa. Diciéndolo de otra manera: la disposición material de una narración determinada no coincide simplemente con la *sacramentalidad*.⁶² En efecto, el hecho de narrar alguna cosa es equiparable a una introducción para experimentarla de manera inmediata. Acostumbra a ser el rito, que es el artefacto que pone en movimiento la sacramentalidad humana, el dinamismo que hace posible el trayecto desde la mediatez

del objeto narrado hasta la inmediatez e, incluso, la infabilidad de la experiencia. Es entonces cuando tiene lugar la participación inmediata del ser humano en lo sagrado narrado que, de esta manera, es «in-corporado» *sacramentalmente* en la propia vida del sujeto humano tal como acontece, por ejemplo, en la eucaristía.⁶³

Desde perspectivas diferentes, como lo han hecho Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss o Alan Dundes,⁶⁴ se puede establecer la morfología del mito como narración con el concurso de unas determinadas secuencias narrativas, que expresan las funciones de los personajes o la diversidad de situaciones en las que éstos se encuentran (Propp) o bien buscar en el mismo mito la lógica interna de las relaciones entre situaciones, personajes y acontecimientos (Lévi-Strauss). Sin embargo, a pesar de todas las técnicas y refinamientos intelectuales, siempre se mantendrá vigente la cuestión: ¿qué narraciones en concreto merecen el apelativo de «míticas»?; ¿qué «situaciones narrativas», qué «estilos narrativos» deben ser considerados, en el interior de la inabarcable temática de la narración, como *míticos*?

Sea cual sea la posición que se adopte,⁶⁵ el mito representa la cristalización más primitiva de las experiencias y comunicaciones colectivas de los humanos en torno a la realidad. Eso significa que la narración mítica, en la variedad de espacios y tiempos, es una *estructura de sentido*.⁶⁶ Según Burkert, el mito, como narración experiencial que siempre acostumbra a ser, posee dos dimensiones fundamentales: una *connotativa* y otra *denotativa*.⁶⁷ Connotativamente, la narración tiene una estructura de sentido propia. Se la narra como consecuencia de su relación causal con la realidad; evidentemente, se trata de la realidad en un acusado sentido intramundano, es decir, *para* el hombre. Eso es así porque los aspectos decisivos de la mayoría de las narraciones míticas son las relaciones de toda suerte que mantienen los seres humanos entre ellos, con el mundo exterior y con los dioses que han hecho irrupción en el ámbito mundano y humano.⁶⁸ La función denominativa, por su parte, se hace visible, sobre todo, a través de los nombres propios de los protagonistas del mito: otorgar un nombre a una persona, un acontecimiento, un objeto o una realidad geográfica es, de acuerdo con las estructuras del pensamiento arcaico, hacerse cargo de sus posibilidades, dominarlas, tomar posesión de ellas. En este contexto, los nombres de los dioses y héroes son los primeros que deben tenerse en cuenta, porque son ellos los que aparecen en primer lugar a través del culto, los lugares sacrificiales, los altares, los templos y los restantes artefactos vinculados con la cultualidad. No hay duda de que, en la evolución histórica de un mito tradicional, las

dimensiones y matices que éste adopta son innumerables y, con frecuencia, sus formas y fórmulas narrativas aparecen enmascaradas, mezcladas y fusionadas, dando la impresión, al menos aparente, de que se trata de situaciones completamente caóticas. Por un lado, se puede detectar una «cristalización» de la narración en sí, pero, por el otro, también son perceptibles unas determinadas posibilidades mutantes en sus aplicaciones y utilizaciones que, a menudo, se solapan entre sí de forma un tanto imprecisa y anárquica. Por eso, en la tradición literaria de un mito determinado se pueden percibir tensiones, influencias y mutaciones: en una forma mítico-narrativa concreta, se descubren «restos» erráticos que son como una especie de *survival* procedente de otras formas narrativas de aquel mismo ciclo. Todo eso permite a Walter Burkert afirmar que «si se quiere comprender los textos míticos, debe tenerse muy en cuenta la perspectiva histórica y literaria que éstos han ido adoptando en el transcurso del tiempo».⁶⁹ La razón es que «la narración nunca puede designar la realidad de una manera inmediata [...] La realidad y la narración no son isomorfos».⁷⁰

«El mito es una narración aplicada. El mito describe una realidad significativa, supraindividual y colectivamente importante. La seriedad y la dignidad del mito provienen de esta aplicación; la estructura axiológica y significativa del mito, sin embargo, no se deriva de esta aplicación, sino que es predada por mediación del lenguaje y de los condicionamientos vitales del lenguaje».⁷¹ Porque el ser humano es un *homo loquens* es mítico y narrativo. El mito, en el interior de un universo empalabrado (que ha de ser empalabrado) por los humanos, puede ser considerado como la primera y más elemental forma comunicativa y experiencial de la enorme complejidad que es inherente a la realidad del mundo y del ser humano. Tal como hace ya un montón de años lo puso de manifiesto Bronislaw Malinowski, las «realidades» a las que primordialmente aluden las narraciones míticas son las instituciones y las ordenaciones sociales de la familia, del clan, de la ciudad y de la religión, es decir, el mito tiene por objeto las bases primarias e irrenunciables sobre las que se fundamenta la existencia humana y la necesaria convivencia para que esa existencia sea posible en el espacio y el tiempo.⁷²

Uno de los autores que, en estos últimos años, más intensamente se ha ocupado en la reflexión sobre la relación entre mito y narración ha sido Fritz Stolz. Siguiendo una larga tradición intelectual (Baumann, Fontenrose, Kirk, Burkert, etc.), Stolz define el mito como una «narración tradicional».⁷³ De acuerdo con su opinión, «la narración tradicional es una forma expresiva de carácter lingüístico que se refiere a un sistema religioso de

símbolos, lo cual significa que su valor en la jerarquía de las posibilidades expresivas puede ser extraordinariamente diferente». ⁷⁴ Sin embargo es conveniente tener en cuenta que las posibilidades expresivas (narrativas) de que dispone el ser humano son muy diferenciadas: mito, fábula, saga, leyenda, cuento, chanza, etc., tal como lo puso de manifiesto hace ya muchos años André Jollas en su estudio sobre las «formas sencillas» de narración. ⁷⁵ Y, como ya lo hemos puesto de manifiesto con anterioridad, resulta imposible establecer distinciones y caracterizaciones tajantes entre ellas. En cualquier caso, sea cual sea el tipo narrativo concreto que se considere, puede afirmarse con toda la razón del mundo que «la señal más importante de la narración es que reproduce un acontecimiento (*Vorgang*); más en concreto aún: las escenas más significativas de las narraciones míticas siguen un orden determinado y casi inmutable». ⁷⁶ Constituyen, para expresarlo brevemente, un relato con encabezamiento, trama y desenlace, el cual, de una manera que posee su lógica interna, corresponde al trayecto que es propio del ser humano; nacimiento, desarrollo y muerte.

El mito sigue las pautas marcadas por todo acontecimiento narrativo: posee un inicio y tiende hacia una conclusión: es una especie de *viaje*, a menudo un «viaje iniciático», con el conjunto de peripecias, perplejidades y sorpresas que acostumbran a deparar los viajes, sobre todo los viajes promovidos y propuestos por la imaginación de los humanos. Como característica propia del mito, Stolz pone de relieve que «su punto de partida permite cambios; es, por tanto, lábil. El final del mito, por el contrario, no conoce ningún tipo de cambio; es estable». ⁷⁷ Ahora bien, una narración que transcurre entre un punto de partida fluido, lábil y variable y un final estable, prefijado, crea tensión y sorpresa entre los oyentes, ya que éstos se imponen como primer cometido su identificación con el acontecimiento narrado, a fin de que, poco a poco, vayan interiorizando, «incorporando», las intenciones más significativas de la narración. Por eso, tal como lo indica Stolz, el relato mítico está en disposición de proporcionar a quienes lo escuchan «orientación mediante un proceso de identificación». ⁷⁸

4. Conclusión

En la diversidad de culturas y épocas históricas, el mito como narración orientadora de los trayectos humanos no siempre se da en el mismo nivel. Las narraciones míticas pueden desarrollar funciones muy diferentes: desde el relato destinado a pasar un buen rato hasta las narraciones con intenciones reflexivas, catárticas y moralizadoras, sin olvidar la articulación en un todo –por ejemplo, en una «geografía» o una «cosmología»– más o menos coherente de un conjunto de deseos y sueños irrealizables en el concreto de la vida cotidiana.⁷⁹ A pesar de la banalización a la que con frecuencia se han visto reducidas, las narraciones míticas expresan sobre el escenario del «gran teatro del mundo» el drama de la existencia humana y los interrogantes que siempre le son concomitantes. Ernst Bloch manifestaba a menudo que una buena filosofía es la que poseía un *argumento*. En este sentido, el mito, que es un uso muy concreto y característico de la capacidad expresiva del ser humano, se *constituye* como tal en *su* espacio y *su* tiempo propios y, además, se presenta, en la variedad de situaciones y estados anímicos, como un gran «argumento abierto», como una exposición narrativa, como un juego escénico en torno a las «preguntas fundacionales» (de dónde vengo, adónde voy, por qué el mal, la felicidad, etc.) que, desde el nacimiento hasta la muerte, han asediado y asedian a hombres y mujeres de todos los horizontes religiosos, sociales y culturales. No existe ningún género de duda de que, para que haya interrogantes, primero han de encontrarse a disposición de mujeres y hombres palabras adecuadas para poder formularlos; expresiones que, en el presente (en cada presente), sean aptas para concretar lo *ausente*: el «presente del pasado» (rememoración) y el «presente del futuro» (utopía), para utilizar el lenguaje de San Agustín. Históricamente, las narraciones míticas han sido los artefactos privilegiados para que el ser humano estuviera capacitado, en medio de su combate incesante y cotidiano con la *contingencia* como su «estado natural», para articular como «praxis (provisional) de dominación de la contingencia», utilizando el lenguaje de Ernst Bloch, los «sueños despiertos», es decir, el «más allá» de cualquier cotidianidad posible, en la que, finalmente, el ser humano alcanzará la «patria de la identidad» (*Heimatsidentität*), para continuar utilizando el lenguaje del filósofo judío alemán y en donde, sirviéndonos de una expresión de Max Horkheimer, «el mal y la muerte ya no tendrán la última palabra».

En el momento presente, a pesar de la aguda «crisis gramatical» que puede detectarse

en nuestra sociedad, las narraciones míticas vuelven a resurgir con una fuerza y vehemencia que seguramente eran impensables en los años sesenta y setenta del siglo xx, cuando la razón de origen ilustrado se imponía a las conciencias y las praxis sociales casi como un «destino» a la griega. En la actualidad, las grandes temáticas míticas como, por ejemplo, la «búsqueda del paraíso» o los «viajes a los espacios siderales» o la «búsqueda de la tierra sin mal (sin enfermedad)», vuelven a alimentar el imaginario colectivo de una manera muy parecida –aunque, evidentemente, con unas posibilidades tecnológicas muy diferentes– a la de otras épocas pasadas (de manera muy singular, en el Barroco).⁸⁰ Aventuras del espacio, telenovelas, seriales, robótica, articulaciones diversas del *star system*, etc. nutren, como no podía ser de otra manera, la narrativa mítica (los «sueños despiertos», de acuerdo con la terminología de Ernst Bloch) de amplios sectores de la población de nuestro mundo.

Desde una perspectiva antropológica, todos esos artefactos narrativos han de ser considerados como «naturales» y «evidentes»; *en el momento presente*, son así porque deben ser así, no pueden ser de otra manera. Con eso queremos poner de manifiesto que, en el fondo, la inevitable recurrencia que es propia de la narratividad humana, equiparable en todo a una estructura antropológica, no hace sino dejar constancia del hecho de que el ser humano es, al mismo tiempo y de manera inevitable, *continuidad y cambio* o, tal vez aún mejor: continuidad en el cambio y cambio en la continuidad. En efecto, la gran mayoría de las narraciones actuales, temática y argumentativamente, no son nada más que reiteraciones, variaciones, modulaciones de las constantes narrativas que, desde una óptica religiosa y antropológica, han vehiculado secularmente el deseo, las angustias, los cálculos, los sentimientos y las paradojas existenciales de los humanos. Edipo, Antígona, Job, Héctor, etc. son los nombres propios ejemplares que resumen los argumentos y la notable variedad de *mises-en-scène* del paso del ser humano por este mundo; argumentos narrativos que, en la actualidad, aparecen con una constancia y reiteración indiscutibles sobre las pantallas pequeñas o grandes de los *mass-media*.⁸¹ Pero, al mismo tiempo, han de tenerse muy en cuenta los profundos y decisivos *cambios* que intervienen en la plasmación concreta de la vida cotidiana de nuestro tiempo, en los escenarios físicos (astrales) y en la maquinaria operativa de las narraciones. No debería perderse de vista que existir, humanamente hablando, es *continuar y cambiar* en una suerte de equilibrio inestable que es necesario rehacer, a pesar de todas las resistencias, sin cesar. La capacidad narrativa del ser humano nunca llega a desaparecer, sino que sólo

se transforma, se modula de manera diferente, al tiempo que expresa los rasgos fundamentales del drama humano, omnipresente e insuperable, a través de las variaciones epocales y de las diferencias de estilo impuestas, con mucha frecuencia, por los «intereses creados» de cada momento histórico.

El *mythos* como el *logos* no son dos realidades ajenas a la existencia concreta de hombres y mujeres. Los unos y las otras somos *mythos* y *logos* y nos constituimos mediante un ejercicio, a menudo ascético, que dura toda nuestra vida, en el que intervienen de manera coimplicada –lo queramos o no, lo sepamos o no– ambos elementos. Este hecho implica que los humanos nunca podemos llegar a prescindir ni de las secuencias narrativas ni de los procesos abstractivos. *Complementariamente* y siempre *en tensión*, *narración mítica* y *concepto*, son elementos constitutivos –irrenunciables y jamás plenamente armonizados y reconciliados entre sí– de este ser tan extraño y tan amigo de dejar volar la imaginación, por un lado, y de constituir esquemas ortopédicos de pensamiento y de acción, por el otro, como es el ser humano, que pudo ser calificado por Nicolás de Cusa (siglo xv), creemos que muy acertadamente, de *complexio oppositorum*.

Capítulo 7

Entre música y palabra: Arnold Schönberg¹

Toda obra de arte es hija de
su tiempo, y muchas veces es
madre de nuestros sentimientos

W. Kandinsky

1. Introducción

Desde perspectivas muy diferentes, la entrada en un nuevo milenio ha sido la ocasión propicia para efectuar análisis y juicios críticos sobre el siglo xx y también para emitir conjeturas sobre el siglo que acaba de abrirse ante nosotros. Es una evidencia que, en el fondo, todos los análisis contienen una apreciable dosis de elementos autobiográficos, porque el analista puede conseguir aislarse de muchas cosas, pero nunca llega a independizarse de su propio trayecto existencial y del marco en cuyo interior se han desplegado las relaciones constitutivas de su propia existencia. La escritura jamás es un ejercicio aséptico, neutral, porque el análisis y el analista se hallan sujetos a las premisas y prejuicios de todo tipo que van configurando las diferentes etapas de su momento histórico.

En esta exposición, de manera indirecta y alusiva, desearía referirme a algunos aspectos de la situación de los lenguajes del siglo xx, especialmente de los utilizados por la religión. Debo insistir en el hecho de que, en esta aproximación, sólo se tendrá en cuenta la perspectiva europea. Conviene señalar que hace ya muchos años que mantengo la opinión de que la salud de los lenguajes constituye el mejor indicador de la situación concreta en que se halla una determinada sociedad. En efecto, ellos son los síntomas más evidentes de la humanidad (o la inhumanidad) del ser humano, son el termómetro que indica el estado real de la sociedad en un espacio y tiempo determinados. En este estudio tomaré como referencia el *libretto* de la célebre, aunque no demasiado conocida, ópera de Arnold Schönberg (1874-1951), *Moses und Aron*. Nos interesa situar la problemática en torno a la situación de los lenguajes en el momento actual a partir de la cuestión de su irrenunciable *polifacetismo*; polifacetismo que concretamos por mediación de dos términos ya consagrados en nuestra tradición: *mythos* y *logos*, los cuales, como es harto bien conocido, han servido para expresar las múltiples peripecias de la cultura occidental desde los lejanos días de los presocráticos hasta el momento presente. No puede ignorarse que, en el pasado y el presente, este polifacetismo (con el consiguiente poliglotismo que le acompaña) ha dado lugar a las tomas de posición más contrastadas e, incluso, radicalmente opuestas.

Para evitar confusiones, desearía hacer una advertencia preliminar. En esta exposición no se tratará de la problemática musical que, sobre todo hace cuarenta o cincuenta años, se desencadenó no sólo en torno a las composiciones de Arnold

Schönberg como producciones estéticas individualizadas, sino también a raíz de su revolucionaria e innovadora teoría musical (dodecafonismo). Soy un profano integral en cuestiones musicales. Por eso, ya desde el primer momento, conviene precisar que es el *libretto* de esta ópera, escrito por el mismo compositor, lo que constituirá la materia prima de nuestros análisis, aunque, como es obvio, no pueda dejarse totalmente de lado la coimplicación en ella de texto y música. Tan sólo me permito apuntar un par de ideas sobre su música. En un conocido artículo sobre el músico judío, Theodor W. Adorno, que considera (1934) a Schönberg como «el músico más grande de entre los vivos», se afirma: «La pureza y la rectitud con las que Schönberg siempre se entregó a la exigencia de la cosa [musical] le han dejado sin influencia; la seriedad, la riqueza y la integridad de su música suscitan más bien rencores [...] Esta música exige que el oyente, en una espontánea colaboración, también componga su movimiento interno, y le atribuye una praxis en lugar de una mera contemplación».² En 1980, el conocido compositor catalán Josep Soler afirmaba que «Schönberg es posiblemente el más grande de los compositores modernos».³ En otra reflexión, René Leibowitz, discípulo y admirador del compositor, no dudaba en afirmar que «la música de Schönberg es difícil, extremadamente compleja; su sentido va mucho más allá de lo que se le atribuye habitualmente».⁴ Y, finalmente, una opinión de un compositor y director de orquesta que tiene algunas afinidades y también mantiene algunas notables diferencias con Schönberg, Pierre Boulez, que escribe:

Schönberg suscita más respeto que afecto. La admiración de sus discípulos por él fue ilimitada, incluso incontrolada. La oposición y, en ocasiones, el odio hacia lo que él representaba fueron no menos excesivos. Esta figura de profeta que se reverencia pero que se teme, ¿quiso él tenerla? ¿Es responsable de ella? [...] La dualidad de su personalidad, desgarrada entre el conservadurismo y la aventura, confundió completamente las cartas de este juego ya bastante difícil de por sí e hizo huir a un buen número de ingenuos para los que una situación ha de ser clara si se pretende que se la comprenda y se la acepte.⁵

2. El contexto de Arnold Schönberg

No hay duda de que los textos de todo tipo nunca son independientes de los contextos en los que han sido producidos. Éstos son determinantes para que los textos se expresen y sean significativos en un tiempo y espacio concreto y, de esta manera, planteen interrogantes, configuren horizontes de inteligibilidad y ofrezcan caminos de solución a sus habitantes. En el caso que nos ocupa, eso posee una evidencia incontestable. La Europa del último tercio del siglo xix y las primeras décadas del siglo xx y, mucho más en concreto aún, la Viena de aquel entonces, constituye el marco en donde, con una evidente sincronización, Arnold Schönberg vivió y produjo textos de carácter musical, pictórico y literario.⁶ En 1912, el que fuera durante algún tiempo gran amigo del compositor, el pintor Wassily Kandinsky, escribía:

Schönberg presintió claramente que la libertad total, que es el medio necesario y libre del arte, nunca puede ser absoluta. A cada época le corresponde una medida determinada de esta libertad, y la fuerza más genial no será capaz de saltar esos límites. Pero esa determinada medida ha de ser agotada, y de hecho se agota. También Schönberg intenta agotar esta libertad y, en el camino hacia la necesidad interior, ya ha descubierto verdaderas minas de la nueva belleza. La música de Schönberg nos introduce en un nuevo terreno, en el que las vivencias musicales no son acústicas, sino puramente anímicas. Aquí empieza la «música del futuro».⁷

Debe hacerse especial hincapié en el hecho de que la ópera *Moses und Aron* tiene una fecha muy concreta y se encuentra situada en un contexto muy definido. El trasfondo de la obra, como es harto bien conocido, es Austria, Viena en concreto, la ciudad, en palabras del también judío Karl Kraus, en la que se realizaban los «experimentos para la destrucción del mundo». En aquella época, de la misma manera que en la nuestra (con la que posee cierto parentesco), el gran interrogante, al que se referían los espíritus más inquietos e innovadores de aquel tiempo (Hofmannsthal, Rilke, Schnitzer, Freud y un largo etcétera) es la *identidad*, es decir, la respuesta a la pregunta: aquí y ahora, ¿quién soy yo?⁸ En efecto, según Schorske, en los años iniciales del siglo xx, *Moses und Aron* parece hacerse eco del rechazo total de la capacidad de las fuerzas formativas de la tradición austriaca para conferir orientación y criterios a las personas y grupos sociales.⁹ Estas fuerzas formativas eran, en primer lugar, la cultura católica de la gracia que afirmaba que la palabra se encarnaba y manifestaba en la carne; en segundo lugar, a partir del siglo xviii, la utilización, por parte de la burguesía, de la cultura de la gracia para sublimar y dar un buen tono a sus gestas económico-industriales; y, finalmente, el retorno –ya anunciado en los años iniciales del siglo xix por Hegel– al arte como sustituto de la

religión y como fuente y justificación de los valores. Con precedentes que ya son perceptibles al menos en el segundo tercio del siglo xix, el colapso definitivo de los Imperios Centrales como consecuencia de la derrota sufrida en la Primera Guerra Mundial (1914-1918) puso de manifiesto que las «antiguas palabras» o las «fuerzas formativas» tradicionales habían dejado de procurar la orientación y la identificación necesarias a fin de que individuos y grupos sociales pudieran dominar, ni que fuera provisionalmente, las modernas dinámicas disgregadoras de las diferentes formas de la negatividad. De esta manera se producía, en medio de la vida cotidiana, una incapacidad general para empalabrar la realidad y concretar una forma u otra de sentido. Las antiguas palabras de la religión, el derecho, los cánones estéticos y el sentido de la existencia humana se habían vaciado de contenido y, al propio tiempo, se habían convertido en significantes que, meros *flatus vocis*, no remitían a nada ni a nadie. De la misma manera que casi todos los intelectuales de su generación, Schönberg fue muy sensible al «final de un mundo» y a la descomposición de la sociedad que se estaba produciendo en su entorno político, religioso y cultural, lo cual, por contraste y reactivamente, contribuyó a subrayar el carácter profético y salvador que atribuía a su misión como renovador-continuator de la tradición musical. En relación con la significación de la Primera Guerra Mundial no sólo para el compositor, sino, en general, para el conjunto del mundo europeo (sobre todo, para la llamada *Mitteleuropa*), en la novela *La cripta de los capuchinos*, Joseph Roth pone en boca del protagonista las siguientes palabras:

Luego, mucho más tarde, mucho tiempo después de la gran guerra llamada «guerra mundial», y con razón, creo yo, no precisamente porque tuvo lugar en todo el mundo, sino porque, como consecuencia de ella, todos nosotros perdimos un mundo: nuestro mundo.¹⁰

Por otro lado, resulta hartamente evidente que, después de la Primera Guerra Mundial, Schönberg, de manera cada vez más intensa, experimenta en su propia persona el impacto del antisemitismo, en el que se combinan por igual el resentimiento ante la destrucción de las antiguas seguridades, la galopante crisis económica y los sentimientos de envidia ante lo judío. En una carta a Kandinsky (20 de abril de 1923), desde Mödling, en las cercanías de Viena, escribe:

Lo que me vi obligado a aprender durante este último año, lo he comprendido finalmente y nunca volveré a olvidarlo. Esto es, que no soy un alemán, un europeo, quizá apenas un ser humano (al menos los europeos prefieren a los peores de su raza antes que a mí), sino que soy judío.¹¹

3. El libretto de «Moses und Aron»

La carta que Schönberg escribió al poeta Richard Dehmel (12 de diciembre de 1912) me parece especialmente relevante para captar el mundo interior del músico y sus intenciones más firmes en los años inmediatamente anteriores a la irrupción de la gran catástrofe que fue la Primera Guerra Mundial. Debe tenerse en cuenta que, en el famoso sexteto *Verklärte Nacht* («Noche transfigurada») (1903), el compositor ya se había inspirado en la poesía de Dehmel y, además, la letra de algunos de sus primeros *Lieder* también es suya. Schönberg se manifiesta así:

Hace ya mucho que quiero escribir un oratorio, que tendría como contenido: cómo el hombre de hoy, que ha pasado por el materialismo, el socialismo y la anarquía, que era ateo, pero que ha conservado dentro de sí un pequeño resto de la antigua fe (en forma de superstición), cómo este hombre moderno disputa con Dios y así consigue encontrar a Dios y volverse religioso. ¡Aprende a rezar! Esta metamorfosis *no* deben producirla una acción, golpes del destino o ni siquiera una historia de amor. O al menos deberían permanecer en segundo plano, dando algún estímulo, a lo sumo como indicios. Y ante todo: la manera de hablar, la forma de pensar, la forma de expresarse del hombre de hoy deberían estar allí: deberían tratarse los problemas que nos acosan. Pues los que disputan con Dios en la Biblia se expresan también como hombres de su tiempo, hablan de sus circunstancias, se atienen a su nivel social y espiritual. Por eso son vigorosos artísticamente, pero imposibles de componer para un músico de hoy que cumple con su deber. Primeramente tuve la intención de versificar yo mismo. Ahora ya no me creo capaz de ello. Después pensé en adaptar *El combate de Jacob* de Strindberg. Finalmente decidí partir de una verdadera religiosidad y proyecté adaptar el capítulo final de la *Séraphite* de Balzac, «La Ascensión». Pero no me abandonaba esta idea: «La plegaria del hombre de hoy», y pensaba a menudo: «Si Dehmel quisiera...!»¹²

Sin embargo, Dehmel, sin que sepamos con exactitud las razones, rechazó de plano la propuesta de colaboración que le hacía Schönberg.

Resulta muy significativo que Schönberg experimentase durante los años veinte del siglo xx una profunda conmoción religiosa que, en la práctica, equivale a una verdadera *conversión*. En la ya mencionada carta a Dehmel alude a la novela *Séraphite* de Balzac porque durante una temporada había adoptado algunos aspectos de la mística teosófico-universal que se proponía en esta novela.¹³ Poco después, sin embargo, abandonó esta manera de ver las cosas, retornó al judaísmo y, como consecuencia de este cambio en profundidad de su actitud personal, se concentró en el drama *Der biblische Weg* («El camino bíblico»). En efecto, en lugar del dualismo teosófico-cristiano «espíritu-materia» que posee evidentes rasgos gnósticos, Schönberg se inclina decididamente por el Dios de la revelación bíblica, el cual, tal como lo interpreta el compositor, apela y se dirige directamente al hombre y no tiene ninguna necesidad de intermediarios. En una carta a

Kandinsky (20 de agosto de 1922), después de haberle manifestado el profundo dolor que le ha causado «el hundimiento de todo aquello en lo que se había creído antes», le manifiesta que «la Religión [el judaísmo] fue en estos años mi único sostén –sea dicho aquí por primera vez».¹⁴

Der biblische Weg es una obra concebida entre 1922 y 1923, que ha sido considerada como un precedente muy importante de la gran ópera. La trama argumental gira en torno a las andanzas de un sionista visionario, cuyo nombre, Max Arun, puede ser una prefiguración de *Moisés* y *Aarón*. Este personaje no llega a la meta que se había propuesto –la «tierra prometida»– a causa de las imperfecciones humanas.

No puede olvidarse tampoco otro precedente importante de *Moses und Aron*. Se trata del segundo coro del *opus 27*, del año 1927, titulado «Du sollst nicht, du musst» («Tú no puedes, tú has de»), en el que se dice:

Tú no te harás ninguna imagen.
Porque toda imagen confina, limita,
abarca lo que tendría que permanecer sin límites,
/ inimaginable.
Toda imagen exige un nombre
que sólo puede tomar de lo que es pequeño.
Tú no sacrificarás a lo que es pequeño.
Tú has de creer en el espíritu, directamente, sin emoción.

Ante la imposibilidad que alguien escribiera un *libretto* adecuado, el mismo Schönberg se decidió a escribir uno en tres actos, aunque por razones tanto de tipo económico como de naturaleza ideológica sólo pudo poner música a los dos primeros. Empezó a trabajar en esta obra en Lugano (17 de julio de 1930) y el final del segundo acto lleva esta fecha: Barcelona, 10 de marzo de 1932. A menudo, Schönberg, que vivió por aquel entonces, muy a gusto por cierto, en la Ciudad Condal, trabajaba en el piso barcelonés de su amigo Robert Gerhard.¹⁵ El compositor no vio nunca representada su ópera, que fue estrenada en sesión de concierto en la *Musikhalle* de Hamburgo, el 12 de marzo de 1954, bajo la dirección de Hans Rosbaud. El 16 de junio de 1957, el mismo Rosbaud dirigió el estreno teatral de la ópera en el *Stadttheater* de Zurich. El mes de octubre de 1959, tuvo lugar la primera representación en Berlín bajo la dirección de Hermann Scherchen. En Cataluña, la primera representación de *Moses und Aron* tuvo lugar en el Liceu de Barcelona, bajo la dirección de Uwe Mund, como inauguración de la temporada de ópera de 1985/86 (2 de noviembre de 1985).¹⁶ No hay duda de que en esta

ópera, el compositor judío quiere expresar de manera patética, tal como lo había propuesto en 1912 al poeta Richard Dehmel, los aspectos más destacados de su visión del mundo y de su espiritualidad (Sequeri) o, como afirma Pierre Boulez, que no se muestra especialmente entusiasmado por el texto de la ópera, el compositor expone en ella su drama personal.¹⁷ En una carta a Alban Berg (5 de agosto de 1930), Schönberg, de manera rotunda, como era habitual en él, afirma: «Todo lo que he escrito [en esta ópera] tiene una cierta semejanza interior conmigo».¹⁸ En completa oposición a la opinión de Boulez, George Steiner dice que el *libretto* de *Moses und Aron*, con huellas evidentes del expresionismo alemán y de sus fuentes, «posee en sí mismo una gran fascinación».¹⁹

René Leibowitz subraya el hecho de que «*Moses und Aron* ocupa un lugar muy especial en la obra de Schönberg. Para empezar, es, desde el punto de vista de las dimensiones, su obra más extensa después de su otra obra monumental, los *Gurre-Lieder* compuestos treinta años antes. Además, es la obra que le costó mayores esfuerzos físicos y psíquicos. Es también sin duda alguna su partitura más compleja y, desde todos los puntos de vista, de realización más complicada. Y constituye, sin ningún género de duda, su creación más radical y audaz».²⁰

El argumento bíblico de la ópera *Moses und Aron* es suficientemente bien conocido. Se trata, como punto de partida argumental, de la vocación que recibe Moisés de parte de Yahvé para que haga salir al Pueblo de Israel de Egipto, la tierra de la cautividad y de los ídolos. En segundo lugar, como aspecto central del *libretto*, se presenta el éxodo del Pueblo en su complicado periplo desde Egipto a la Tierra Prometida. Todo eso significa que ese texto tiene como base las narraciones de los capítulos 3, 4 y 20-32 del libro del *Éxodo*, que constituye la narración por excelencia de la vocación y la identidad propia del Pueblo de Israel: casi puede ser considerado como el «libro nacional» de los judíos. Schönberg toma literalmente algunas frases de la bella traducción que hizo Lutero del Antiguo Testamento.²¹ Conviene precisar, sin embargo, que, en una carta a su amigo y discípulo Alban Berg (5 de agosto de 1930), manifiesta: «Mantengo la opinión de que el lenguaje de la Biblia es el alemán medieval, que es oscuro para nosotros, y, como máximo, sería indicado como colorido; pero yo no necesito eso».²² Tenemos que añadir que, al margen del juicio que pueda merecer la música del compositor judío, la calidad literaria del *libretto*, a causa de su misma simplicidad, alcanza una altura de enormes proporciones, con un uso del alemán que posee una fuerza y una belleza indescriptibles y conmovedoras.

Evidentemente, en esta exposición, como ya lo manifesté con anterioridad, a causa de mi nula formación musical, no expresaré ningún juicio sobre la música de la ópera de Schönberg, sino que me limitaré a comentar e interpretar el texto de la misma. Un texto que, a mi manera de entender, ofrece una panorámica muy amplia y compleja en torno a la *palabra humana* (incluyendo también en ella el *silencio* que no el «mutismo»), sobre sus usos (y abusos), sobre su polifacetismo, sobre su inevitable ambigüedad, que es el reflejo directo de la ineludible ambigüedad del ser humano como tal. Conviene no olvidar que es una reflexión sobre la palabra humana que, sin embargo, se hace eco, tal como pretendía Arnold Schönberg, de la complicada situación material y espiritual de la primera mitad del siglo xx. Porque es una evidencia incontestable que lo que fundamentalmente a todos los niveles (religioso, político, social, jurídico) ha caracterizado al siglo xx ha sido una gigantesca «crisis gramatical». Crisis gramatical que, en estos inicios del siglo xxi, continúa con más fuerza si cabe.

La ópera empieza (acto primero, primera escena) con la conocida narración de la vocación de Moisés por parte de Yahvé (escena de la zarza ardiente) para que retorne la libertad al Pueblo sometido a la esclavitud de Egipto.²³ La misión que le impone Yahvé es: «El nombre del Único, del Eterno, quiere liberarlo [al Pueblo], para que no sirva ya más a lo Efímero (*Vergänglichem*)». Y la taxativa orden que Yahvé impone a Moisés es «*Verkünde!*» («¡Predica, anuncia!»). Es interesante la objeción de Moisés a Yahvé: «Mi lengua es inhábil (*ungelenk*). Yo puedo pensar, pero no hablar». Yahvé vence la resistencia de Moisés recurriendo a Aarón. Sigue la segunda escena del primer acto, en la que tiene lugar el encuentro de Moisés con su hermano Aarón. Éste hace el elogio de la *imaginación*, mientras Moisés (el representante del *logos* puro, sin imagen ni tangibilidad, el ser que se cree capaz de pensar aunque no pueda hablar) afirma con vehemencia que Dios es: «Irrepresentable, porque invisible, porque insondable, porque infinito, porque eterno, porque omnipresente, porque omnipotente».²⁴

En la tercera escena del primer acto, Moisés y Aarón anuncian al Pueblo su liberación por parte de Yahvé. Entonces, el Pueblo, tal como lo expresa «un hombre» del pueblo, se pregunta: «¿Es el nuevo Dios [el Dios de Moisés], quizás, más fuerte que el Faraón? ¿Más fuerte que nuestros Dioses? Los Dioses ayudan solamente a los opresores. Éste, sin embargo, es el Dios que nos ayuda [a nosotros que somos débiles y sin ningún asentamiento espacial]». Y nos ayuda y nos salva, de acuerdo con la «lógica» de Aarón y del Pueblo, porque como el Faraón y los Dioses de Egipto también posee una

visualización concreta, una concreción en imágenes fiables y salvadoras (terapéuticas).

El drama del Pueblo de Israel tiene dos polos. *Por un lado*, el mismo Pueblo –concretado de alguna manera en la figura de Aarón–, que sólo se interesa por la liberación material de la esclavitud del Faraón, es decir, por la felicidad que se puede gozar en plena vida cotidiana y, *por el otro*, Moisés, para quien Dios es una idea pura, sin parámetros espaciotemporales, casi «alingüística», sin ningún tipo de conexión con las situaciones concretas vividas por el Pueblo en la inmanencia de su trayecto existencial.²⁵ Creemos que con toda la razón del mundo, Massimo Cacciari apunta que «cualquier lectura que, de manera abstracta, quiera separar las dos figuras [Moisés y Aarón] trastorna irremediablemente el texto schönbergiano».²⁶ Se trata de dos «hermanos enemigos» en el sentido más ontológico del término: el uno es causa eficiente del otro, y al revés. La totalidad inefable que representa Moisés sólo es «pensable» (no decimos «vivable») en el ámbito humano mediante las parcialidades figurativas representadas por Aarón. Éstas, de una manera u otra, sin embargo, remiten a un «más allá» en el que, al menos como deseo inextinguible que anida en el corazón humano, se procederá a la anulación de las imágenes y a la *inmediatez* efectiva y afectiva de los humanos con ellos mismos y con Dios. En la cuarta escena, Moisés se dirige así al Pueblo: «El único, el eterno, el omnipotente, el omnipresente, el invisible, el irrepresentable no os exige ningún sacrificio. No quiere la parte, exige el todo».²⁷

Conviene no olvidar que Moisés es tartamudo –Schönberg expresa esta situación por mediación de *recitativos* (*Sprechgesang* de Moisés), mientras que Aarón *canta* (voz de tenor lírico)–, pero es también el «hombre del concepto puro», de la «cosa en sí» (*noumenon*), si quisiéramos utilizar un lenguaje más o menos kantiano, que se opone drásticamente a las *imágenes*, a los giros y palabras de la intuición y la imaginación. Sin embargo, con sumo pesar por su parte, se ve obligado a recurrir a Aarón, el «hombre de la imagen», de los «fenómenos», de las palabras descriptivas y mágicamente evocadoras, de las traducciones que es preciso contextualizar en cada aquí y ahora. Por eso Moisés, desanimado ante la retórica plástica y convincente de Aarón, dirigiéndose a Dios, afirma: «Todopoderoso, mi fuerza se ha acabado. Mi pensamiento es impotente en la palabra de Aarón».²⁸ La idea pura, la transcendencia sin inmanencia, el *logos* sin *mythos*, la totalidad, es decir, todo aquello de lo que Moisés se sentía mensajero, cede el paso a las acciones concretas, al poder de las imágenes que «dicen», pero sobre todo «quieren decir» (Bloch), a las imágenes liberadoras (los milagros prodigiosos que hace Aarón ante

un Pueblo completamente vencido por la magia de la imaginación), que hacen posible su salida de Egipto y la supresión de la esclavitud. El acto primero de *Moses und Aron* acaba con el grito entusiástico del Pueblo, que ha sido liberado (que *se siente* liberado) por mediación del poder de las «palabras-imágenes» de Aarón, el administrador eficiente del *mythos* y del imaginario colectivo. No es necesario recordar que la palabra humana (toda palabra humana) –y también la «palabra de Dios» que siempre es empalabrada por seres humanos (que nunca dejan de ser «seres de lo posible»)– nunca puede dejar de ser una «palabra en el tiempo y el espacio». Moisés, sin embargo, se manifiesta inmensamente afligido por la *nostalgia del silencio*.²⁹ Porque sabe las enormes deficiencias de todo tipo que son inherentes a todas las formalizaciones lingüísticas de los humanos, anhela una «totalidad silenciosa» que es nada y lo incluye todo, que es sosiego absoluto y no requiere ya del ir y venir de todo lo que se encuentra sometido al devenir y al cambio. Sin embargo no puede olvidarse que no existe ninguna posibilidad de superación lingüística por parte de los seres sometidos a la espaciotemporalidad, es decir, la *relacionalidad* como forma de presencia del ser humano en su mundo se mantiene indefectiblemente mientras se mantenga la condición humana como tal: «el hombre no es ni ángel ni bestia» (Pascal). Y, evidentemente, quien habla de relacionalidad, se está refiriendo directamente a la *ambigüedad* como «estado natural» del hombre en este mundo.

Hay, sin embargo, un segundo acto con la escena culminante del «becerro de oro». La escena del «becerro de oro» fue considerada por el mismo Schönberg como uno de los puntos culminantes de la ópera. En una carta desde Terriet (12 de septiembre de 1931) a Anton Webern afirma: «Como ya te he dicho, exige mucho tiempo el dar forma al texto [de *Moses und Aron*]. He tenido mucho trabajo con la cabal puesta a punto de la “danza del becerro de oro”». ³⁰ Y en otra carta, desde Barcelona (19 de enero de 1932), le escribe a Alban Berg : «Me interesaría mucho saber qué impresión tienes de la escena del “becerro de oro”, con la que he querido “decir” mucho. Podría durar sus buenos 25 minutos [en la grabación de Pierre Boulez dura 28 minutos]. Pero creo que allí sucede lo suficiente para que el público pueda echar también su cuenta, incluso si no comprende en absoluto todo lo que quise decir. Pero, ¿se comprenderá algo en suma? Esto es lo que me gustaría saber». ³¹

Moisés sube a la montaña del Sinaí para recibir las tablas de la ley, el *Denkgesetz* («ley del pensamiento») puro y sin imágenes. Entonces, sin embargo, a causa de la larga

ausencia de Moisés, el Pueblo empieza a experimentar la angustia, la desorientación y la falta de «referencias imaginales» que le permitan situarse en términos cordiales y seguros en medio de la vida cotidiana: la ausencia del Dios de la imaginación se le hace insoportable. Moisés no vuelve, el Pueblo se desespera ante el silencio de Dios y la posible muerte de Moisés. Entonces, el Pueblo suplica a Aarón que le ayude, que le otorgue seguridad y garantías, que le ofrezca artefactos simbólicos que le permitan superar la fragilidad y la exposición al mal que son inherentes a la condición humana.³² En el primer acto (segunda escena), Aarón (el representante del *mythos*), porque está convencido de que sólo puede salvar lo que puede ser concretado, visto, dimensionado, dirige esta pregunta al Pueblo: «Pueblo, ¿puedes amar lo que no puedes representarte?»³³ Y él mismo responde: «¡Pueblo de Israel! Te devuelvo a tus Dioses, y tú a ellos. Dejad la lejanía al Eterno. De acuerdo con lo que vosotros sois, los Dioses tienen un contenido presente y cercano a la vida cotidiana».³⁴ Y el Pueblo, entusiasmado, orgiásticamente canta: «¡Dioses, imágenes de nuestros ojos, Dioses, señores de nuestros sentidos! ¡Vuestra visibilidad corporal garantiza nuestra seguridad! ¡Vuestros límites y vuestra mensurabilidad no [nos] exigen lo que es inaccesible a nuestros sentimientos! ¡Dioses, cercanos a nuestro sentir (*Fühlen*), Dioses, comprendidos totalmente por nosotros!» A continuación se suceden las escenas tercera y cuarta del segundo acto, en las que se representan las actitudes de adoración que adopta el Pueblo ante el becerro de oro. De acuerdo con la interpretación que hace Schönberg de esta escena, puede decirse que se trata de una especie de «paso orgiástico del *logos* al *mythos*». Las expresiones de euforia incontrolada sin ningún tipo de referencia crítica, el pretendido retorno a la natura pura, a la etapa precultural del ser humano (desnudez, etapa pre-legal, salvajismo, etc.), son indicadores de la abolición de las distancias entre el «Dios totalmente otro» y el hombre asentado en una cotidianidad en la que la divinidad le resulta disponible e, incluso, manipulable. De la misma manera que Moisés pretendía llevar a cabo el «paso del *mythos* (la imagen) al *logos*», al *Denkgesetz* puro, casi «averbal» y sin necesidad de mediaciones, Aarón, ante la angustia y la inseguridad del Pueblo, se inclina con decisión por el retorno al ámbito acogedor, casi como un seno materno, de las imágenes disponibles a ser manipuladas, las cuales constituyen la transposición de los deseos, los miedos, los sueños despiertos del ser humano en medio de la exterioridad y de la ambigüedad de la vida cotidiana. Ante la indisponibilidad del *Denkgesetz* propuesto por Moisés, absolutamente irrepresentable, carente de cualquier forma de referencia cordial y

sin ninguna ubicación en las expresividades humanas, Aarón, con la mejor voluntad del mundo, se inclina por la plena inmersión del Pueblo en su imaginario colectivo, hecho de imágenes familiares, cordiales y manipulables. No hay duda de que, en el texto de la ópera, Moisés pretende que Aarón sea el intermediario entre la esencia de Dios y el Pueblo al margen incluso de las gestas maravillosas que opera Aarón. Aarón, en cambio, no se orienta hacia Dios y su esencia, sino exclusivamente hacia el Pueblo y sus posibilidades lingüísticas de acoger y expresar a su manera a Dios: el camino del Pueblo hacia Dios es la misma imagen de Dios; finalmente, la misma imagen acaba siendo asimilada a Dios. En la narración del «becerro de oro», el Pueblo de Israel, después de la desaparición de Moisés, experimenta una alegría incontenible y orgiástica. Se ha acabado la censura de las imágenes y, por consiguiente, puede tener lugar la visualización tangible del Inefable como Salvador cercano y familiar. En esta escena, Aarón da un paso hacia adelante: ya no se trata de la esencia de Dios ni tampoco de su imagen, sino de la celebración del mismo ser humano: la ausencia de Dios –sentida sobre todo a causa de la desaparición de Moisés– es substituida por la glorificación del mismo hombre. En la escena tercera del segundo acto, Aarón dice al Pueblo: «Esta imagen [el becerro de oro] testimonia que en todo lo que es, vive un Dios. Inmutable como un principio es la materia, el oro, que habéis donado, visible, mutable (*anschaulich, wandelbar*); como toda cosa secundaria es la forma que le habéis dado. ¡Adoraos vosotros mismos en este símbolo! (*verehrt euch selbst in diesem Sinnbild!*)» Aarón, mediante su toma de posición, pretende estabilizar definitivamente la distancia infinita que existe entre su «Dios» disponible y el indisponible «Dios de Moisés», de la misma manera que, con anterioridad, Moisés, a partir de su *Denkgesetz*, había pretendido lo mismo. En realidad, ambas pretensiones, más que manifestar una cierta proximidad, testimonian que, desde lo humano, a pesar de su supuesta irreconciliación radical, negativa o positivamente, se hallan autorreferidas.

Moisés, finalmente, baja de la montaña del Sinaí (segundo acto, cuarta escena). Cuando ve el becerro de oro, cegado por la ira y la desesperación, exclama: «¡Desaparece!, tú, imagen de la impotencia, que intentas recluir en una imagen lo que es ilimitado!»³⁵ A continuación, el coro (el Pueblo) canta una lamentación: «¡Todo placer, toda alegría, toda esperanza han huido! ¡Nuestro Dios se ha tornado de nuevo invisible! ¡Ahora, todo es sombrío y sin luz! ¡Huyamos lejos del poderoso!» La nueva afirmación de la invisibilidad de Dios –el reino del puro *logos* sin ninguna tangibilidad visible y

palpable (sin *mythos*)—, que Moisés quiere imponer de nuevo al Pueblo, resulta no sólo inaceptable, sino totalmente imposible, porque no tiene en cuenta que el ser humano para instalarse significativamente en su mundo necesita, al mismo tiempo, de palabras e imágenes evocadoras y también de conceptos y abstracciones.

La quinta escena del acto segundo está dedicada al diálogo entre Moisés y Aarón a propósito del incidente del becerro de oro. Moisés, después de quejarse amargamente por el hecho de que Aarón haya sustituido la idea anacónica de Dios por una imagen de Dios, afirma: «La eternidad de Dios aniquila la presencia de los Dioses. Eso no es ninguna imagen, ningún milagro. Eso es la ley. Dime, ¿puede ser que el Incorruptible se encuentre en el lenguaje de tu boca, que es corruptible como estas tablas?» Aarón responde: «Ningún Pueblo puede creer lo que no siente (*fühlt*) [...] Todo Pueblo sólo puede comprender (*erfassen*) aquella parte de la imagen que expresa la parte comprensible del pensamiento. Por tanto: hazte comprensible al Pueblo de la manera que le es adecuada (*auf ihm angemessne Art*)». En un acto de desesperación Moisés rompe las tablas que había recibido de Dios en la cumbre del Sinaí, porque finalmente ha comprendido que también son meras imágenes. El segundo acto acaba con la siguiente invocación de Moisés que, en realidad, es un acto de desesperación: «¡Dios irrepresentable! Pensamiento inexpresable, equívoco (*unausprechlich, vieldeutig*). ¿Tal vez permites Tú esta interpretación? ¿Puede Aarón, mi boca, hacerse esta imagen? ¡Me he hecho una imagen falsa como sólo una imagen puede serlo! ¡He sido derrotado! ¡Todo lo que pensé, era locura, y no podía, no había de ser dicho! ¡Oh palabra, tú palabra, que me faltas!» No hay duda de que «el Dios de Moisés se define por su absoluta inaccesibilidad al pensamiento verbalizado, a la expresión conceptual o a cualquier imagen. Su verdad es tautológica, como en la lógica o las matemáticas: «Él es el que es». Cualquier esfuerzo para representarlo, metaforizarlo, en resumen para «decirlo» no es solamente una vana locura, es blasfemia». ³⁶ Ambos hermanos —y aquí vale de manera ilimitada la expresión «hermanos enemigos»— son inseparables en su radical diferencia. En efecto, paradójicamente, por un lado, la palabra de Aarón es incapaz de conciliarse con el Dios Irrepresentable de Moisés, y, por el otro, el Dios Irrepresentable mosaico puede representarse por mediación de las imágenes de Aarón. Tal como lo señala Cacciari, «justamente esta recíproca impotencia, justamente este perderse de una dimensión en la otra, constituyen la raíz más profunda de ambos». ³⁷ Después de las palabras finales de Moisés, en las anotaciones de la acción escénica, Schönberg subraya: «Moisés se tira

desesperado a tierra». Así acaba la ópera *Moses und Aron*, o, mejor dicho, los dos actos a los que el compositor judío puso música.

Moses und Aron, de acuerdo con la autorizada opinión de George Steiner, «pertenece no sólo al estudio de la música moderna, sino a la historia del teatro moderno, de la teología moderna, de las relaciones entre el judaísmo y la crisis europea». ³⁸

4. El pensamiento de Arnold Schönberg

Me parece que algunos aspectos importantes del pensamiento de Schönberg, «compositor dotado de una emotiva morbosidad» (Massimo Mila), ya los he insinuado con anterioridad. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, lo que el compositor, desde París, manifiesta a Alban Berg en una carta (16 de octubre de 1933):

Como seguramente habrás advertido, mi regreso a la religión judía ha sucedido hace ya tiempo y es reconocible en mi obra incluso en las partes publicadas (*op. 27*) y en *Moses und Aron*, del que tú estás al corriente desde 1928, pero que por lo menos se remonta a cinco años atrás; pero especialmente en mi drama *Der biblische Weg* («el camino bíblico»), que también fue concebido lo más tarde en 1922 ó 1923, pero que ha quedado terminado en 1926-27).³⁹

Según la opinión de René Leibowitz, Schönberg se impuso la composición de esta ópera como consecuencia de la persecución que comenzaban a experimentar los judíos en Alemania, que el músico trata como una «cuestión de nuestro tiempo».⁴⁰ Este autor escribe que «el mismo Schönberg me confió un día, después de haberme mostrado la partitura de los dos primeros actos, que temía que su ópera nunca sería representada».⁴¹

Es importante no olvidar que en la implicación «música – texto» se encuentra resumida la situación problemática de la conciencia estética de Schönberg, que busca una nueva manera de expresar el sentido de la experiencia musical y, sobre todo, pone sobre la mesa la crisis del hombre político y religioso que es el mismo compositor. En efecto, éste se lanza con decisión a la búsqueda de un nuevo lenguaje que no sea el convencional de la iglesia o el de la sinagoga. De la misma manera que tantos otros espíritus ilustres de aquel tiempo (Mahler, Weininger, Freud, Hofmannsthal, Kandinsky, Klimt, etc.), experimenta de manera rotunda una crisis de identidad, que se concreta en la experiencia de que el lenguaje consagrado y convencional le resulta inadecuado e, incluso, desorientador para expresar su necesidad de sentido. En una interesante reflexión sobre la Viena de comienzo del siglo xx, el historiador Carl E. Schorske afirma:

En tres obras de teatro, tres importantes creadores, portadores de la cultura de la gracia, de la palabra y de su síntesis, representaron el sino moderno de sus respectivas herencias y sistemas lingüísticos en que se apoyaban. Cada uno de ellos se enfrentó de un modo teatral a un elemento de la realidad apocalíptica de principios del siglo xx: *revolución* (Hugo von Hofmannsthal), *guerra* (Karl Kraus) y *la incapacidad de comunicar la verdad* a la humanidad (Arnold Schönberg).⁴²

Hace ya algunos años, Adorno, en relación con la «incapacidad de comunicar la verdad a la humanidad» que Schönberg detectaba en los pasos iniciales del siglo xx, se

había anticipado al juicio de Schorske y ponía de manifiesto que, para el compositor austriaco, «la música no tenía una función decorativa, sino que tenía que ser verdadera» (*Musik soll nicht schmücken, sie soll wahr sein*). La música ha de tender al conocimiento y limitarse a exponer «el opaco sufrimiento del hombre» (*das unverklärte Leid des Menschen*). De observarse que, contra las corrientes estetizantes representadas sobre todo por los artistas agrupados en torno a la Secesión vienesa y su culto al arte y la belleza, Schönberg, como escribe en su tratado sobre la armonía, afirma que «el artista no necesita la belleza. Para él, la verdad es suficiente».43 El músico vienés no es el único que defiende esta posición, que también era compartida por sus discípulos (Anton Webern, Alban Berg) y por algunos otros intelectuales de renombre como, por ejemplo, Karl Kraus y el arquitecto Adolf Loos. Desde puntos de partida muy diferentes, todos ellos reprochan al «arte oficial» su incapacidad para comunicar, en el presente que les ha caído en suerte vivir, la verdad del ser humano y las responsabilidades hacia sus coetáneos que de ella se desprenden. Por eso creemos que, desde una perspectiva literaria y musical, *Moses und Aron* pone de manifiesto de manera emblemática, la fractura expresiva de la comunicabilidad humana no sólo de la experiencia musical, sino también de las restantes facetas de la experiencia humana.44

La ópera schönbergiana permite una aproximación muy efectiva a la problemática en torno a los diversos niveles de la palabra humana (incluyendo también el *silencio*, que debe distinguirse claramente del «mutismo»);45 niveles que, por comodidad, pueden resumirse mediante dos términos con una gran tradición en la cultura occidental: *mythos* y *logos*. En relación con la situación de los lenguajes en aquellos comienzos del siglo xx, el interrogante supremo, el centro cabal de la problemática que se plantea en *Moses und Aron* es: *cómo puede expresarse lo inexpresable, lo irrepresentable*.

Con anterioridad ya hemos indicado que la preocupación central de Schönberg es la *verdad*, su comunicabilidad, su estado de perenne traducción, la contextualización (con el relativismo que comporta) a que debe someterse para que sea significativa para el ser humano. Pero debe añadirse que, siempre, cualquier traducción es una «traición» por el hecho de que toda traducción siempre es «más» y «menos» del texto de base, nunca es –no puede ser– su exacto «equivalente». Y esta constatación es aún más impactante si se tiene en cuenta que Aarón recibe el encargo de traducir un texto «absoluto» en términos relativos y condicionales cual es cualquier lenguaje humano. Schorske apunta que esta ópera presenta la tajante oposición entre la *verdad* (Moisés) y la *gracia* o la *belleza*

(Aarón) en una unidad fraternal, que está condenada al fracaso inevitable.

Los dos hermanos se encontraban entre las dos grandes fuerzas con las que se les había ordenado que conectaran: por un lado, Dios, el «irrepresentable», el espíritu absoluto; y, por el otro, el Pueblo, la carne corruptible, que necesitaba redimirse. El Pueblo no puede recibir directamente la verdad abstracta de Dios; ésta debe concretarse, hacerse accesible a los sentidos, a través del arte. Moisés, el profeta de la palabra y de la ley de Dios, puede hablar pero no cantar: demasiado puro para el arte, para la materialización del espíritu, no puede llegar al Pueblo. Por tanto, encarga al artista Aarón la comunicación de la palabra a través de los sentidos.⁴⁶

El destino de Moisés se centra en el servicio a una divinidad, que resulta ser completamente intangible a la mimesis humana.⁴⁷ Aarón es el traductor, el que acomoda el texto a las necesidades del contexto, pero también a los «intereses», primero, de los poderosos, después, del Pueblo. Eso quiere decir que *vela y desvela* al mismo tiempo, y en eso se opone frontalmente a Moisés, que pretende una inmediatez (imposible) lingüística y axiológica con el Absoluto. Inicialmente, Moisés desearía que fuera posible expresarse mediante lo que la tradición ha designado con la expresión de «lengua perfecta», o «lenguaje paradisiaco o adámico», es decir, la comunicación total sin traducción ni interpretación. Sabe, sin embargo, que eso es una cruel y angustiosa imposibilidad y, entonces, recurre a Aarón, *el traductor* (y *traduttore = traditore*), el adaptador de la verdad eterna de Dios a las circunstancias humanas. La lengua perfecta es inexistente allí donde hay historia o, tal vez, mejor, «historias», es decir, allí donde el ser humano habita su espacio y su tiempo a partir de su inevitable «condición adverbial». El mismo Dios se dirige a los mortales por mediación de una «lengua imperfecta», cargada con los lastres que imponen las «historias» humanas, que sólo es efectiva dentro de los límites estrechos y limitados de «una» espaciotemporalidad humana, y no sólo eso, sino que, además, adopta la figura del traductor. Además, tal como lo expresa una tradición rabínica, el mismo Dios *se encoge* (*tzimzum*), abandona su perfecta extraterritorialidad y su perfecta extratemporalidad y adopta la figura de un interlocutor del hombre.

El mismo Schönberg manifestó la proximidad de su Moisés al Moisés de Miguel Ángel. En una carta a Walter Eidlitz (15 de marzo de 1933) afirma: «Mi Moisés se parece algo –sólo, evidentemente, como apariencia– al de Miguel Ángel. No es humano en absoluto».⁴⁸ La figura de Moisés tal como se insinúa en la escultura de Miguel Ángel,

que con anterioridad ya había fascinado a Sigmund Freud,⁴⁹ es una referencia importante para cualquier judío que, en medio de un mundo hostil, inicia una aventura espiritual o un movimiento radical hacia la tierra prometida de un nuevo medio metafísico o estético. Steiner escribe que, de la misma manera que Freud, Schönberg

se veía a sí mismo como un pionero y un maestro, vilipendiado por la inmensa mayoría de sus contemporáneos, empujado a la soledad por su genio inflexible, reuniendo en torno suyo a una pequeña banda y avanzando, en el exilio, hacia un nuevo mundo de significado y posibilidad vital. En el amargo grito de Moisés de que no se entienden sus lecciones, que su visión está siendo distorsionada hasta por quienes le son más próximos, se escuchan los inevitables momentos de desaliento y de colérica soledad de Schönberg.⁵⁰

El *libretto* de esta espectacular y bellísima ópera de Arnold Schönberg creo que pone de manifiesto de manera paradigmática el conflicto secular entre el *concepto* (*logos*) y la *imagen* (*mythos*) que, al menos desde los presocráticos, siempre ha estado presente en nuestra cultura. El peligro de la *abstracción* y el peligro de la *concreción* como posibilidades siempre activas de comportamientos humanos unilaterales: por un lado, *iconoclastas* y, por el otro, *idolátricos*.⁵¹ Para expresarlo con palabras de Richard Schaeffler, el ser humano constantemente se halla en la disyuntiva entre una *filodoxía* acrítica y sensualista («idolatría») y una *sobrevaloración* del *logos* también acrítica, pero de carácter intelectualista («iconoclastia»).⁵² Resulta bastante evidente, por otra parte, que Schönberg, como judío vienés, «experimentó tanto el fermento intelectual como el mal político de su época». ⁵³ Desde una perspectiva religiosa, no cabe la menor duda de que la ópera *Moses und Aron* expresa la presencia de fuerzas en clara tensión en el seno del compositor, el cual, como otros muchos espíritus de su tiempo, se encuentra desgarrado entre el judaísmo, el cristianismo y el agnosticismo moderno.⁵⁴ El texto de esta impresionante ópera plantea la problemática que es inherente a la Revelación trascendente, la cual inevitablemente se mueve en la tensión entre el lenguaje y la afasia, entre las referencias trascendentes y la inevitable inmanencia de los lenguajes humanos, entre el «final de la historia» y la inevitabilidad de los trayectos históricos del ser humano. En efecto, de manera expresa, Schönberg se ocupa de la problemática sobre la «expresabilidad» de lo sagrado, sobre la concreción cultural, histórica y biográfica de los simbolizantes y la plenitud sin espacio y sin tiempo del Simbolizado. Con palabras de Pier Angelo Sequeri, el problema que presenta el texto es, por un lado, si esta expresabilidad se refiere a la pura objetividad doctrinal de una Revelación, para la cual la «resonancia» que pueda encontrar en el que la recibe es casi irrelevante y, por el otro, si

la Revelación de Dios se anuncia, irrumpe, por mediación de una particular cualidad de transporte emotivo del ser humano en dirección a la transcendencia, de tal manera que, más allá de todas las fórmulas consagradas por el uso, el encuentro se realiza solamente allí en donde el hombre es capaz de percibir y actualizar una coimplicación personal con la misma Revelación.⁵⁵

La ópera *Moses und Aron* no presenta ninguna acción dramática en un sentido convencional; tampoco puede ser considerada un «psicodrama», sino que, como lo expresa K. H. Wörner, es sobre todo un «drama de ideas» (*Ideendrama*) que, finalmente, se convierte, en palabras de Hans H. Stuckenschmidt, en una «confesión poética» (*Bekennnisdichtung*). En una de sus últimas cartas, desde Los Angeles, a Josef Rufer (13 de junio de 1951), Schönberg afirma de forma tajante que «el asunto [de *Moses und Aron*] y su tratamiento son puramente religioso-filosóficos».⁵⁶ El compositor mantiene que su ópera es una expresión de la identidad substancial de Israel. Así lo declara en una carta: «Dios ha elegido a Israel como aquel Pueblo cuya misión es, a pesar de todas las persecuciones, a pesar de todas las penalidades, mantener el verdadero monoteísmo de Moisés». Si se pregunta cómo los judíos podrán llevar a cabo esta misión, el compositor responde en otro pasaje de esta misma carta: «Sobreviviendo en el exilio, sin mezcla e inquebrantables (*unvermischt und ungebrochen*), hasta que llegue la hora de la Redención».⁵⁷ No hay duda de que Schönberg fue fiel a esta posición durante todo el resto de su vida. Una prueba concluyente de la tenaz persistencia de sus ideales y de sus actitudes es el texto de una de sus últimas obras, los «*Moderne Psalmen*» (*op.* 50c) (1950).

Oh tú Dios mío: todos los pueblos te alaban
y te aseguran su sumisión.
Pero, ¿qué podrá significar para ti si yo
también hago eso o no lo hago?
Cuando yo digo Dios, sé muy bien que así
hablo del Único, del Eterno, del Omnipotente, del
Omnisciente y del Irrepresentable, del cual
no me puedo ni tengo que hacerme ninguna imagen.
Al cual no puedo ni debo exigir nada,
el cual acogerá mi plegaria más intensa o
no le prestará ninguna atención. Y a pesar de todo
/ rezo como todo viviente reza;
a pesar de todo pido gracia y milagros.
A pesar de todo rezo, porque no quiero perder
el bienaventurado sentimiento de unión, de vínculo
/ contigo.

Oh tú, Dios mío, tu gracia nos ha permitido la plegaria
/ como un vínculo,
un bienaventurado vínculo contigo.
Como una bienaventuranza que nos da más que toda
/ realización.⁵⁸

5. Conclusión

Quizá una de las lecciones que se desprenden del texto del *libretto* de *Moses und Aron* es que, con la misma urgencia, porque «el hombre no es ni ángel ni bestia» (Pascal), tenemos necesidad de *Aarón* –del *mythos*, del potencial expresivo y representativo de las imágenes– y de *Moisés* –del *logos*, de la práctica constante de la *kritikè tékhne*, es decir, de la aplicación de los criterios adecuados para instaurar la crítica y, por encima de todo, la *autocrítica*. Imagen y concepto, «romanticismo» e «ilustración», «diurnidad» y «nocturnidad», no son etapas en el periplo del ser humano, no constituyen una especie de trayecto en «progresión» constante como, en las ciencias humanas a partir de los conocidos esquemas ternarios o de las aplicaciones que se han hecho del «darwinismo social», se ha afirmado con excesiva frecuencia, sino que son dos ineliminables facetas coexistentes y coextensivas del ser humano, con sus lenguajes correspondientes; se trata, en definitiva, de dos modos del vivir (y del convivir) humano *contemporáneos* y *complementarios*. Los discursos monolíticos, totalitarios, sin resquicios para la disidencia y la «argumentación contra el sistema», da lo mismo si se basan en el *mythos* o si se desarrollen a partir del *logos*, siempre acaban en la dictadura, en la demonización y la supresión de las diferencias. A mi manera de entender, no hay –no puede haber– «paso del *mythos* al *logos*» ni «paso del *logos* al *mythos*», sino que, en la variedad de espacios y tiempos, siempre se da *el mythos en el logos* y *el logos en el mythos*.

Con evidentes diferencias, los inicios del siglo xxi ofrecen también un conjunto de semejanzas con los años treinta del siglo xx. Ahora, como entonces, «Moisés» y «Aarón» son dos posibilidades expresivas y axiológicas no sólo en relación con el *logos* y el *mythos* en un sentido restringido, literario, sino especialmente en relación con dos posibilidades extremas y que se excluyen entre sí, que pueden afectar profunda y destructivamente a todas las esferas del pensamiento, la acción y los sentimientos del ser humano. Me refiero, por un lado, a la *fundamentalización* y, por el otro, a la «*nueva era*» (*new age*). Sin una *coimplicación crítica*, ambas presencias, la de Moisés y la de Aarón, abandonadas a su propia dinámica, son inquietantes porque, cada una de ellas, sin la corrección crítica de la otra, no es capaz de dar razón del polifacetismo de la existencia humana y entonces se erige o bien una existencia humana absolutamente *centrada* (Moisés) o bien absolutamente *descentrada* (Aarón).

De la misma manera que en los años treinta del siglo xx, también hoy

experimentamos una gigantesca «crisis gramatical», que se concreta en el hecho de que las transmisiones de las «estructuras de acogida» se muestran ineficaces para lograr, en el espacio y el tiempo, la orientación existencial de individuos y grupos humanos.⁵⁹ Creo que, en todo lo relacionado con la religión, esta «crisis gramatical» se manifiesta con especial profundidad y radicalidad. Entonces, tanto desde una perspectiva religiosa como también desde lo político y cultural, aparece, casi como una suerte de destino a la griega, la tentación de recurrir *unilateral* y *exclusivamente*, sin excluir las formas más beligerantes y deshumanizadoras, a Moisés o a Aarón. Pero –y con eso desearía acabar– el ser humano, todo ser humano, es radical e insuperablemente, para utilizar un lenguaje clásico, una *coincidentia oppositorum*; a causa de su insuperable condición logomítica, necesita al mismo tiempo del *logos* y del *mythos*, del concepto y de la imagen; en definitiva: de Moisés y de Aarón.

Notas

1. Véase el interesante y perspicaz artículo del sociólogo norteamericano R. N. Bellah, «Il nuovo impero americano»: *Il Regno*, 15 de enero de 2003, 25-28 (art. publicado por vez primera en *Commonwealth*, 25.10-2002). De este mismo autor, véase la conferencia «Can We Be Citizens of a World Empire?» pronunciada en «Pepperdine University», Malibu (California), el 6 de marzo de 2003. Narrativamente, la novela histórica del escritor norteamericano Gore Vidal *The Golden Age* (2000) ofrece algunas claves históricas que explican de manera muy sugestiva los pasos que se dieron, en los meses inmediatamente anteriores a la entrada de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, para que este país pudiera erigirse en el nuevo imperio mundial. De esa novela hay traducción catalana *L'edat d'or*. Trad. de Ramon Monton, Barcelona, Edicions 62, 2001.

1. Este estudio tiene como base una ponencia presentada en el curso de verano de la Universidad Ramon Llull de Barcelona (1997) sobre la cuestión del mal.
2. R. N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, 153. Todo el capítulo quinto de este libro (pp. 153-168) está dedicado a esta cuestión. Creemos que debe completarse la exposición de este interesante volumen con el texto de H. Bloom, *La religión en los Estados Unidos*. El surgimiento de la nación poscristiana, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, que, según nuestro criterio, constituye un planteamiento muy original de algunos aspectos importantes del «enigma yanqui».
3. Véase Bellah, *o.c.*, 164-165. Remitimos al estudio de D. B. Morris, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1998, que es un intento encaminado a establecer la fisonomía de los actuales procesos patológicos y las relaciones que entablan con la cultura actual (postmoderna). Lo que caracteriza a la enfermedad postmoderna es una intensa y extensa hipocondría cultural (*culturalwide hyochondria*). «En los sectores con ganancias más elevadas, la búsqueda de un buen estado físico (*fitness*) –a menudo, se trata de un denodado esfuerzo para mantener a raya el envejecimiento y la enfermedad– ha substituido totalmente a la salvación religiosa» (*id.*, 64).
4. En clave humorística, pero indudablemente muy realista, la novela *Terapia* de D. Lodge, Barcelona, Anagrama, 2001, ofrece una excelente y realista aproximación a la «sociedad terapéutica» de nuestros días. A pesar de su estilo jocoso y popular (por no decir «populista»), en esta novela no sólo se presenta la cuestión de la psicologización generalizada de las sociedades occidentales, sino que, además, aparece con una nitidez sorprendente la problemática en torno a los valores y las actividades éticas de los individuos de estas sociedades.
5. Véase P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad*. El regreso del vínculo social, Madrid, Trotta, 1992, esp. cap. I; L. Duch, «La tradició com a fonament de la comunitat»: *Qüestions de Vida Cristiana* 176 (1995), 19-52; *Id.*, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002, 105-120.
6. E. Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, París, Fayard, 1999, 18, 20. Con mucha fuerza, esta autora toma posición contra la moda de la depresión como denominador común de casi todas las enfermedades psíquicas. También se opone a los antidepresivos y a los preparados químicos más utilizados por la medicina actual. «Entre los psicótrópos, los antidepresivos son los más prescritos sin que se pueda afirmar que los estados depresivos se encuentren en aumento. Simplemente, la medicina de hoy responde al paradigma de la depresión. Por eso mismo, cura casi todos los trastornos psíquicos como si se tratara de estados, al mismo tiempo, de ansiedad y de depresión» (*id.*, 33).
7. Véase L. Duch, «Temps i Paraula»: *Qüestions de Vida Cristiana* 186 (1997), 89-107; *Id.*, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps»: AA. VV., *Clarobscur de la ciutat tecnològica*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, 9-36.
8. Bellah, *o.c.*, 170.
9. En nuestro estudio *Escenaris de la corporeïtat*. Antropología de la vida cotidiana 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 304-377, ofrecemos una aproximación a la significación de las enfermedades modernas (anorexia, ortorexia, vigorexia) como reflejo de la situación real en la que se encuentra nuestra sociedad.
10. No debería olvidarse que, por lo general, tal como lo pone de manifiesto la historia, los imperios no se limitan a «dictar» lo que les conviene en términos económicos, militares y políticos a los países a ellos sometidos, sino que, al mismo tiempo, *se erigen en modelos a imitar* porque se ha convertido en una evidencia aceptada acríticamente que ellos –«los imperios»– *también* constituyen la expresión suprema de lo humano. Tal vez se trate de una versión del «síndrome de Estocolmo» en términos geopolíticos.
11. Cf. H. Béjar, *El ámbito íntimo*. Privacidad, individualismo y modernidad, Madrid, Alianza, 21990; *Id.*, *La cultura del yo*. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social, Madrid, Alianza, 1993. En un volumen dedicado a los «nuevos movimientos religiosos», la investigadora brasileña Deis Siqueira ha puesto de manifiesto, sobre todo en relación con el Brasil, la psicologización (especialmente de lo religioso) que está teniendo lugar en las últimas décadas del siglo xx y primera del siglo xxi (cf. D. Siqueira, «Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida»: *Sociedade e Estado* 14 [1999], 89-126).

12. R. May, *La necesidad del mito*. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992, 240-241, nota 4. Resulta muy interesante la lectura del cap. XXV del *Doktor Faustus*, esta inquietante novela, en la que Thomas Mann hace unos análisis sin concesiones de las consecuencias aberrantes del «mal uso de los símbolos» por parte del nacionalsocialismo. George Steiner escribe que «la terapia psicoanalítica es la gran retórica del chismorrejo» (G. Steiner, *Lenguaje y silencio*. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Barcelona-México, Gedisa, 1990, 85). Sobre el *Doktor Faustus* de Thomas Mann como ejemplo paradigmático del mito del moderno individualismo, véase I. Watt, *Myths of Modern Individualism*. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 245-255. Véanse, además, los excelentes análisis de Watt sobre los orígenes y la consolidación del mito fáustico en la cultura occidental moderna (*id.*, 3-47).

13. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike, Berna, Origo, 31995. Desde el punto de vista de las «colonias», el libro de Bloom, *La religión en los Estados Unidos*, ya citado, no sólo posee un enorme interés porque nos pone al alcance de la mano el funcionamiento de la religión en los Estados Unidos, sino que, sobre todo, nos permite conocer cómo funcionará la religión (y, en el fondo, el conjunto de la existencia humana) en aquellos lugares en los que se apliquen los criterios burocráticos y competitivos norteamericanos. En especial la religión –eso ya empieza a ser una evidencia en nuestro país– adquirirá, tal como ha sucedido desde antiguo en los Estados Unidos, una fortísima huella gnóstica, individualista y con marcados acentos desinstitucionalizadores. El libro de G. Filoramo, *Figure del sacro*. Saggi di storia religiosa, Brescia, Morcelliana, 1993, ofrece una buena aproximación a la gnosis, en general, y también, en concreto, a las diversas formas que adopta en el momento presente.

14. Deseamos dejar bien claro que por «competencia lingüística» entendemos el conjunto de las expresividades que se encuentran a disposición del hombre como aquel ser que puede ser calificado de *parlante* por excelencia. Por tanto: no se limita meramente a la simple «oralidad» como a menudo parece indicar la tradición, que se limita a oponer radicalmente el *escuchar* (de origen protestante o, tal vez mejor, «nominalista») al *ver* (de origen católico).

15. Hemos considerado de manera bastante extensa la cuestión de la «inevitabilidad de la simbolización» para el ser humano en L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002, *passim*. La obra de referencia para comprender la distinción y, a menudo incluso, la oposición entre mito y alegoría es la de J. Pépin, *Mythe et allégorie*. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, París, Études Augustiniennes, 21976. También son interesantes las referencias constantes que sobre esta distinción se encuentran en las obras de Henry Corbin. Convincentemente, Paul Ricoeur afirma que «j'opposerai la *donation de sens en trans-parence* dans le symbole à l'interprétation par *tra-duction* de l'allégorie» (P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. La symbolique du mal, París, Aubier, 1960, 23).

16. Sobre el símbolo hay una enorme bibliografía. Sólo mencionamos algunos títulos que nos parecen especialmente importantes. P. Tillich, «Das religiöse Symbol» [1930]: *Die Frage nach dem Unbedingten*. Schriften zur Religionsphilosophie (GW V), Stuttgart, Bibelwerk, 1964, 196-212; M. Eliade [1958], «Consideraciones sobre el simbolismo religioso»: *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, Guadarrama, 1969, 244-275; M. Douglas, *Símbolos naturales*. Exploraciones en cosmología, Madrid, Alianza, 1978; V. Turner, *La selva de los símbolos*. Aspectos del ritual ndembu, Madrid, Siglo XXI, 1980; T. Todorov, *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila, 1981; G. Benedetti - U. Rauchfleisch (ed.), *Welt der Symbole*. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (1ª reimpr.); M. Lurker, *El mensaje de los símbolos*. Mitos, culturas y religiones, Barcelona, Herder, 1992; E. Trias, *La edad del Espíritu*, Barcelona, Destino, 1994; H. Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung*. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1994; N. Elias, *Teoría del símbolo*. Un ensayo de antropología cultural, Barcelona, Península, 1994; H. Corbin, *Avicena y el relato visionario*. Estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1995; H. Kämpf, *Tauschbeziehungen*. Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs, Munich, Wilhelm Fink, 1995.

17. Debe decirse que, en relación con todo eso, hacemos un uso muy amplio del excelente estudio de C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona-México, Gedisa, 1987, sobre todo en relación con la definición de cultura que ofrece este antropólogo (cf. *id.*, 88).

18. Véase el interesante artículo de A. N. Terrin, «Il valore del simbolo nella “scienza delle religioni”»: *Religione - Esperienza - Verità*. Saggi di fenomenologia della religione, Urbino, QuattroVenti, 1986, 55-73, que, aunque se

refiere sobre todo a los símbolos utilizados en las religiones, puede aplicarse a las restantes actividades humanas. Véase, además, Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, esp. cap. III-IV.

19. Cf. Duch, *o.c.*, 254-259 (sobre la etimología del vocablo); Wahl, *o.c.*, 45. De manera categórica Paul Ricoeur afirma: «El lenguaje más primitivo y el menos mítico ya es un lenguaje simbólico» (Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, ya citado, 16).

20. Sobre esta importante cuestión remitimos a J. Hick, *An Interpretation of Religion*. Human Responses to the Transcendent, Londres, Macmillan, 1991 (reprint), 246-296; Id., «Hacia una comprensión religiosa de la religión»: J. Gómez Caffarena - J. M. Mardones (ed.), *Estudiar la religión*. Materiales para una filosofía de la religión, III, Barcelona, Anthropos, 1993, 97-118.

21. M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, II, Madrid, Cristiandad, 1974, §§ 169-172, cit. 241, 242. P. L. Berger - T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Un tractat de sociologia del coneixement, Barcelona, Herder, 1988, 63-66, presentan los símbolos –en tanto que *lenguajes simbólicos*– como los artefactos que permiten al hombre transitar a través de los diversos niveles de la realidad.

22. Véase Eliade, *o.c.* II, 245.

23. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, ya citado, 20. Este autor pone de manifiesto que estas dos modalidades de la expresividad (cósmica y psíquica) deben completarse con una tercera, *la imaginación poética* (cf. *id.*, 20-21). Henry Corbin ha analizado con notable finura la imaginación poética (lo «imaginal» en su lenguaje) como el entremedio entre la objetividad de los artefactos materiales o lingüísticos y la abstracción de las meras ideas y conceptos (cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta, Madrid, Siruela, 1996, esp. 19-32).

24. Lurker, *o.c.*, 21.

25. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, III [1929], México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 446; cf. *id.*, 448-450.

26. Véase, por ejemplo, H. Corbin, *Avicena y el relato visionario*, ya citado, esp. 42-48, 260-272; Id., *Face de Dieu, face de l'homme*. Herméneutique et soufisme, París, Flammarion, 1983; Id., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino, 1993, *passim*. Sobre el pensamiento de Corbin, véase C. Jambet, *La logique des Orientaux*. Henry Corbin et la science des formes, París, Seuil, 1983.

27. Corbin, *Avicena y el relato visionario*, ya citado, 43.

28. Sobre esta cuestión, véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*. Introducción a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998, 246-273.

29. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, ya citado, 25. Véase, además, Duch, *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, 259.

30. H. Corbin, cit. Duch, *o.c.*, 259.

31. Véase A. van Gennep, *Les rites de passage* [1909], Nueva York-Wakefield-París, Mouton, 1969 (reprint); M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975; Turner, *La selva de los símbolos*, ya citado; Id., *El proceso ritual*. Estructura y antiestructura, Madrid, Taurus, 1988.

32. La idolatría puede ser considerada como una «caída» del simbolizado en el simbolizante, es decir, de lo que se caracteriza íntimamente por ser *semper maior*, inalcanzable y sólo simbólicamente representado, en el ámbito de las «figuras» disponibles y manipulables. Es entonces que se acostumbra a hacer coincidir el simbolizado con el simbolizante.

33. Alle, die dich suchen,
Versuchen dich.
Und die, die dich so finden,
Binden dich an Bild und Gebärde.

34. Véase en este sentido el volumen editado por J. Huxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, París, Gallimard, 1971. Sobre los límites del instinto, es decir, sobre la «transanimalidad» del ser humano, cf. el valioso estudio de H. Jonas, «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano»: Id., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 39-55.

35. Hemos ofrecido una amplia exposición de los distintos aspectos de estos interrogantes en Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, *passim*.
36. Cf. sobre esta problemática, H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, esp. 76-81, 85-104, 344-355; L. Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001, 134-138.
37. Véase el libro fundamental de K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 31965, cuya influencia es perceptible en un gran número de interpretaciones de los orígenes de la cultura occidental.
38. Cf. Duch, *Antropología de la religión*, ya citado, 235-239.
39. Véase en este mismo volumen lo que apuntamos en el capítulo «Mito y Narración».
40. Véase L. Duch, *Religión y mundo moderno*. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, PPC, 1995, 300-305.
41. P. Tillich, «Die politische Bedeutung der Utopie»[1951]: *Für und wider den Sozialismus*, Munich-Hamburgo, Siebenstern, 1969, 137.
42. En relación con lo que venimos exponiendo, es muy importante señalar que lo propio del hombre, como ser finito y contingente que es, es la *condicionalidad*.
43. Sobre la relación fundamental entre libertad y posibilidad como principal característica del ser humano en el mundo, véase P. Tillich, «Freiheit im Zeitalter des Umbruchs»[1940]: *Für und wider den Sozialismus*, ya citado, 96-115.
44. Morris, *Illness and Culture*, ya citado, 75. «La enfermedad postmoderna es biocultural, en el sentido específico de que ahora conocemos de qué manera la biología humana se encuentra implicada en un incesante intercambio con las fuerzas de la cultura humana. Aunque algunas enfermedades se originen en la mente (*mind*), la mente opera sólo en el contexto de las culturas y sólo produce síntomas por mediación de los procesos biológicos» (*ibid.*). Sobre las diversas concepciones del término «salud» en la historia de la cultura occidental, véase P. Laín Entralgo, «Salud y perfección del hombre»: *Ocio y trabajo*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, 49-79; Id., «El estar sano en el curso de la historia»: *Serta philologica*. F. Lázaro natalem diem sexagesimum celebranti dicata. II. Estudios de literatura y crítica textual, Madrid, Cátedra, 1983, 285-291. Véase también Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, cap. V.
45. F. Capra, *El punto crucial*. Ciencia, sociedad y cultura naciente, Barcelona, Integral, 1985, 357. Todo el cap. IV, 10 (357-421) es un intento de aproximación a un concepto *holista* de salud.
46. Capra, *o.c.*, 358, pone de relieve que todas las culturas antiguas tienen una concepción holística de la salud. Resulta bastante evidente que hay una gran diferencia entre una apreciación de la enfermedad y/o de la salud de carácter analítico y biomédico y otra de carácter social y simbólico. Los antropólogos que se dedican a la etnomedicina han introducido la diferenciación entre *desease* e *illness*. Por regla general, se utiliza el término *desease* para aludir al modelo biomédico, en el que las enfermedades se clasifican de acuerdo con unas categorías independientes de las culturas concretas y con una pretendida validez universal, mientras que el término *illness* se reserva para percepciones y experiencias definidas culturalmente, que pertenecen al paciente y su grupo (véase A. N. Terrin, «La malattia? Síndrome di disarmonia dello spirito. Rapporto sulle religioni vecchie e nuove»: Id., *Il sacro off Limits*. L'esperienza religiosa e il suo travaglio, Bolonia, Dehoniane, 1994, 187-224, esp. 199-222, que ofrece diversos modelos culturales de «enfermedad», que se pueden encontrar en diferentes áreas culturales).
47. Véase F. Laplantine, *Antropología de la enfermedad*. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1999, esp. 2ª parte; Terrin, *o.c.*, 201.
48. Véase Eliade, *Iniciaciones místicas*, ya citado, cap. V (141-175); Id., *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1961, 95-99; Id., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, Payot, 21968, *passim*; Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 325-331.
49. Cf. Capra, *o.c.*, 358-362.
50. Véase el exhaustivo artículo de F. Kudlein, «Gesundheit»: RAC X, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1978, que se refiere al mundo no cristiano (grecolatino) (col. 902-929) y judeo-cristiano (col. 929-944).

51. Véase Kudlein, *o.c.*, col. 903.
52. Kudlein, *o.c.*, col. 904.
53. Cf. Kudlein, *o.c.*, col. 907-908.
54. Véase lo que exponemos sobre esta problemática en *Escenaris de la corporeitat*, ya citado, cap. II («El cuerpo en Grecia»).
55. Cf. Kudlein, *o.c.*, col. 909.
56. Véase, además, el artículo de F. Kudlein, «Heilkunde»: RAC XIV, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1988, col. 223-249. Para los antiguos griegos, la medicina era de origen divino, ya que Poseidón (el Neptuno romano) la había donado a los médicos profesionales Podaleirios y Machaon (*Ilíada*). Con alguna frecuencia, en la Antigüedad grecolatina, se puso de manifiesto la complicación «medicina – filosofía», de tal manera que el médico tenía como centro de su actividad sanadora el cuerpo, mientras que el filósofo se reservaba el cuidado del alma. Véase sobre esta temática la completísima e imprescindible obra de J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 21989.
57. Véase H. Schipperges, «Gesundheit - Krankheit»: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 10, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1980, 53-57. En este contexto, son muy útiles y con una plena actualidad los estudios de P. Tillich, «Die Beziehung zwischen Religion und Gesundheit. Geschichtliche Betrachtungen und theoretische Fragen»: *Die religiöse Substanz der Kultur*. Schriften zur Theologie der Kultur (GW IX), Stuttgart, Bibelwerk, 1967, 246-286; Id., «Die Bedeutung der Gesundheit»: *id.*, 287-296.
58. Véanse los numerosos artículos dedicados a la *enfermedad* («Krankheit») en el TRE XIX, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1990, 675-709.
59. P. Tillich, *Teología sistemática*. III: La vida y el Espíritu. La historia y el reino de Dios, Salamanca, Sígueme, 1984, 49-53. Véase sobre este aspecto del pensamiento de Tillich, F. de Carlos Otto, *La salvación como curación*. El concepto de salvación en la teología y la predicación de Paul Tillich, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1982.
60. Véase Tillich, «Die Bedeutung der Gesundheit», ya citado, 295-296. Para los medievales, la enfermedad era una señal evidente de la creaturidad del ser humano, la cual muy a menudo, sobre todo en los momentos críticos de individuos y colectividades, se ponía en relación con su culpa (cf. H. Schipperges, «Krankheit V»: TRE XIX, ya citado, 691).
61. H. Schipperges, *Paraclosus heute*. Seine Bedeutung für unsere Zeit, Frankfurt a. M., J. Knecht, 1994, 70.
62. Sobre las concepciones médicas de Paracelso, véase el interesante estudio de Schipperges, *Paraclosus heute*, ya citado, 61-72; Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 358-367.
63. Véase Tillich, «Die Bedeutung der Gesundheit», ya citado, 295.
64. Tillich, «Die Bedeutung der Gesundheit», ya citado, 296.
65. Laín Entralgo, «El estar sano en el curso de la historia»: *Serta philologica*, II, ya citado, 290-291; véase Id., *Ocio y trabajo*, ya citado, 68-70.
66. Novalis, cit. Laín Entralgo, *Ocio y trabajo*, ya citado, 68.
67. T. Mann, *Doctor Faustus*. Traducción de J. Farrán y Mayoral: Obras completas, I, Barcelona, José Janés Editor, 1951, cap. IX, 485. En relación con la interpretación de esta novela, resulta muy útil el librito de T. Mann, *Los orígenes del Doctor Faustus*. La novela de una novela, Madrid, Alianza, 21988. Véase, además, la aguda contribución de S. Mosès, *Une affinité littéraire: le TITAN de Jean-Paul et le DOCTEUR FAUSTUS de Thomas Mann*, París, Klincksieck, 1972; Watt, *Myths of Modern Individualism*, ya citado, 245-255.
68. Mann, *Doctor Faustus*, ya citado, cap. XXV, 702.
69. R. Siebeck, cit. Laín Entralgo, *Ocio y trabajo*, ya citado, 70.
70. Laín Entralgo, «El estar sano en el curso de la historia»: *Serta philologica*, II, ya citado, 285-286, califica a esta definición de la OMS de *falsa y utópica*. No hay ningún género de duda que el desarrollo del psicoanálisis puso claramente en relieve la peligrosa unilateralidad de una medicina exclusivamente somática. Es un hecho

bastante evidente que sólo una medicina que supere el mero «somatismo» será capaz de volverse a plantear, tal como sucedió en la antigüedad, la cuestión del *sentido de la enfermedad* (cf. E. C. Schröder, «Krankheit, X»: TRE XIX, ya citado, 707).

71. Véase, por ejemplo, N. Postman, *Tecnòpoli*, Barcelona, Llibres de l'Índex, 1994.

72. Véase A. Mitscherlich, *Krankheit als Konflikt*. Studien zur Psychosomatischen Medizin, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975.

73. Sólo de forma indicativa, ofrecemos algunos títulos que nos parecen particularmente interesantes. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Aufsätze, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982; W. Oelmüller (ed.), *Theodizee - Gott vor Gericht*, Munich, Wilhelm Fink, 1990; Id. (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann*. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, Munich, Wilhelm Fink, 1992; C. Colpe - W. Schmidt-Biggemann (ed.), *Das Böse*. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993; J. B. Metz (ed.), «*Landschaft aus Schreien*». Zur Dramatik der Theodizeefrage, Maguncia, Matthias-Grünwald, 1995; B. Sichère, *Historias del Mal*. Prólogo de Julia Kristeva, Barcelona, Gedisa, 1996.

74. Creo que resulta bastante evidente que las diversas gnosis, de manera más o menos directa, se han afianzado a causa de la experiencia de lo insoportable que es la presencia del mal en la vida cotidiana. El gnóstico quiere superar el mal que experimenta en su existencia por mediación de un «conocimiento salvador y sanador», que le unirá a la fuente del ser y, de esta manera, lo convertirá en *impasible*, indemne a los ataques de la negatividad, incluso de su propia historia entendida como «caída» en el tiempo, que es el mal por excelencia.

75. W. Schmidt-Biggemann, «Über die unfassliche Evidenz des Bösen»: Id. (ed.), *Das Böse*, ya citado, 7.

76. Véase L. Duch, *Armes espirituals i materials: Religión*. Antropología de la vida cotidiana 4, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, 242-279.

77. En relación con la verdad, en la actualidad se da una mayor importancia, a menudo de manera exclusiva, a la *veritas qua cognoscitur* que a la *veritas quae cognoscitur*, lo cual comporta una peligrosa «subjetivización» de la verdad que, así, pierde cualquier forma de realidad objetiva y exterior. En modo alguno queremos dar a entender que el momento subjetivo no tenga una capital importancia para el conocimiento de la verdad. Lo que deseamos subrayar es la ineludible necesidad de mantener la tensión entre la subjetividad del conocedor y la objetividad de lo conocido (o que se quiere conocer).

78. Sobre esta problemática remitimos a L. Duch, «El futur: obert o tancat?»: *Qüestions de Vida Cristiana* 183 (1996), 59-71; Id., «Lectura retrospectiva»: *id.* 184 (1996), 19-29.

79. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.

80. Desearía remitir expresamente al núm. de junio de 1997 de la prestigiosa revista *Esprit*, titulado «Le temps des religions sans Dieu», que contiene una serie muy amplia de interesantes trabajos sobre la situación actual de la tradición cristiana. En estos últimos años hemos considerado en diversas ocasiones esta problemática. Véase, por ejemplo, Duch, «El futur: obert o tancat?», ya citado, 59-71; Id., «Lectura retrospectiva»: *id.* 184 (1996), 19-29.

81. Véase el excelente y sugestivo comentario de S. Mosès, «Adam et Ève»: Id., *L'éros et la loi*. Lectures bibliques, París, Seuil, 1999, 9-29.

82. M. Weber, «La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de las religiones»: Id., *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, Taurus, 1987, 253. Debe indicarse que Ernst Troeltsch mantiene una opinión muy parecida a la de Weber en relación con el rechazo del panteísmo (más o menos estoico) por parte de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos de la era cristiana.

83. Sobre la problemática de la legibilidad del mundo, véase el instructivo libro de H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000.

84. «Cuanto más la ciencia se ocupa del fenómeno del mal, tanta mayor cantidad de mal se descubre. De manera creciente, la problemática se complica. El resultado: La ocupación de la ciencia en el fenómeno del mal no alcanza ninguna descongestión o solución del mal. La ciencia se limita a precisar los lugares en los que científicamente se trata del mal: el derecho, la teología, la filosofía» (Schmidt-Briggemann, *o.c.*, 11).

85. La misma religión se encuentra muy a menudo reducida al ámbito de «lo psicológico» y su actividad, con las

honrosas excepciones de rigor, se limita a desarrollar una cierta función terapéutica.

86. Aquí no podemos considerar con el detalle que sería necesario la cuestión, según nuestro parecer de capital importancia, del «hombre como ser sacramental». En numerosos trabajos anteriores nos hemos referido a ella de manera bastante prolija. Véase Duch, *Religión y mundo moderno*, ya citado, cap. IV; Id., *Sinfonía inacabada*. La situación de la tradición cristiana, Madrid, Caparrós Editores, 2002, 223-250; Id., *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, 456-502; Id., *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998 (1ª reimpr.), *passim*. Recientemente, desde diversas perspectivas, hemos retomado esta problemática en Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, *passim*.

87. Mann, *Los orígenes del Doctor Faustus*, ya citado, 31.

88. No sería necesario que aludiésemos al hecho de que, desde nuestra perspectiva, no es posible una fundamentación apriorística de la ética, sino que, situándonos en la órbita de Ludwig Wittgenstein, lo ético se sitúa en el ámbito del *mostrarse*, es decir, del *testimoniar*.

89. No cabe la menor duda de que el análisis de las «estrategias del mal» como «estrategias de la amenaza» constituye en el momento actual –marzo de 2003– un tema de candente actualidad.

90. Creo que aquí se encuentra justamente la enorme fuerza de las tesis «sobre el concepto de historia» de Walter Benjamin. Véase el excelente comentario de M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*. Une lecture des thèses “Sur le concept d’histoire”, París, PUF, 2001.

91. «La idea de lo demoníaco es la expresión mítica de una realidad, que se encontraba en el centro de la experiencia de Lutero y de san Pablo, y que se refiere al poder estructural y, por eso mismo, inevitable del mal [...] (nosotros utilizamos el símbolo poderoso de lo demoníaco) como una estructura del mal más allá de la fuerza moral de la buena voluntad, que provoca tragedia (*Tragik*) justamente a causa de la conjunción inseparable de bien y de mal en todo acto humano» (P. Tillich, «Die protestantische Ära» [1948]: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Schriften zur Theologie I (GW VII), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962, 20-21). Sobre la comprensión que tiene Tillich del símbolo, véase especialmente P. Tillich, «Das religiöse Symbol»: Id., *Die Frage nach dem Unbedingten*. Schriften zur Religionsphilosophie (GW V), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964, 196-212; Id., «Das Wesen der religiösen Sprache»: *id.*, 213-222; Id., *Teología sistemática*. III, ya citado, esp. 131-136 («Lo divino y lo demoníaco»), que es seguramente la exposición más madura de una problemática omnipresente en toda la producción del genial teólogo alemán. Un discípulo de Tillich que desarrolló en clave psicológica sus ideas fue Rollo May. Véase, sobre este autor, el estudio S. A. Diamond, *Anger, Madness, and the Daimonic*. The Psychological Genesis of Violence, Evil, and Creativity. Foreword by Rollo May, Albany (NY), State University of New York, 1996.

92. P. Tillich, cit. W. Schüssler, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, Frankfurt a. M., Athenäum, 1989, 97. Debe notarse que la expresión «servicio a los ídolos» utilizada por Tillich es simétrica a la expresión «servicio a Dios» (*Gottesdienst*), que es la forma comúnmente admitida en los protestantismos para referirse a la praxis litúrgica de las comunidades cristianas.

93. P. Tillich, cit. Schüssler, *o.c.*, 96. Debe dejarse constancia de que Tillich veía en la religión el ámbito en el que, de manera más eminente, podía manifestarse lo demoníaco en el hombre y en las instituciones.

94. Tillich, «Das Wesen der religiösen Sprache», ya citado, 218.

95. En nuestros estudios *Armes espirituales i materials: Religió y Armes espirituales i materials: Política*, hemos expuesto bastante extensamente esta problemática. Véase, además, E. Voegelin, *Die politischen Religionen*. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, Munich, Wilhelm Fink, 1993. Eric Voegelin, antiguo profesor de sociología de la universidad de Viena, discípulo de Max Weber y amigo de Alfred Schütz, en el opúsculo que hemos citado («Las religiones políticas») (abril de 1938), puso de manifiesto que el nacionalsocialismo era uno de los productos más acabados y más consistentes de la perversión de la comunidad humana y, correlativamente, del símbolo de Dios.

96. Con alguna extensión, nos hemos referido a algunos aspectos de esta problemática en Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, cap. II.

1. Texto publicado en la revista *Anàlisi* 31 (2002), 21-40. Lo reproducimos con algunas modificaciones.
2. Sobre el alcance y el sentido que damos a la logomítica, véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, 456-502.
3. Véase G. Steiner, *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001.
4. Véase P. L. Berger – Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad. Un tratado de sociología del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1988.
5. Véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.
6. Al menos desde una perspectiva antropológica, es de capital importancia la distinción entre «información» y «comunicación» (véase L. Duch, «La comunicación religiosa»: Id., *Las dimensiones religiosas de la comunidad*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, 180-198). Toda comunicación se basa en algún tipo de información; lo contrario no siempre se realiza. Resulta harto evidente la importancia excepcional que posee para la comunicación humana la «memoria colectiva» (véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 160-169).
7. Sobre las «estructuras de acogida», véase L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998 (1ª reimpr.), *passim*; Id., *Llums i ombres de la ciutat. Antropología de la vida cotidiana* 3, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, 15-42.
8. Es obvio que, en la práctica, estas dos modalidades –la «información» y el ser humano *comunicado*– no pueden separarse de manera tajante.
9. De aquí las nefastas consecuencias que se siguen de la perversión de la palabra, la cual incide en la misma constitución relacional del ser humano (véase G. Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa, 1990; V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich. Carnets d'un philologue*, París, Albin Michel, 1996).
10. Antropológicamente, la interpretación ha sido investigada desde diversas perspectivas. La traducción, en cambio, no acostumbra a ser tenida en cuenta por los antropólogos, aunque, como se sabe, la praxis antropológica no es sino un conjunto de traducciones de tiempos y espacios, de costumbres y formas de vida, etc. Sobre la traducción desde una perspectiva antropológica, véase L. Duch, «Antropología i traducció»: Id., *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 167-197. Sobre la imitación como categoría antropológica, véase G. Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1934, 143-145, que analiza la imitación en relación con el sistema de la moda; Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 231-235.
11. Es evidente que aquí deberíamos referirnos a los cambios profundos que intervienen en la comunicación humana actual a causa de la supremacía en nuestro momento de la «sociedad terapéutica» (Bellah), de la «cultura del yo» (Béjar) o de la «sociedad de vivencia» (Schulze). Sobre esta problemática, véase L. Duch, *Armes espirituals i materials: Política. Antropología de la vida cotidiana* 4, 2, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, 250-256.
12. Sobre las teorías de la «vida cotidiana», véase Duch, *Armes espirituals i materials: Política*, ya citado, 213-249. Sobre los «roles» representativos en la vida cotidiana, los análisis de E. Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994; Id., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, aún continúan siendo muy interesantes.
13. Sobre «comunicación» y «culturalidad», véase lo que expondremos más adelante. Desde una perspectiva antropológica, sobre el alcance de la representación como acción comunicativa, véase J. Goody, *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999. A partir de una óptica multidisciplinar, véase C. Enaudeau, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1999.
14. Válga como ejemplo –uno entre muchos posibles– la amplia resonancia que encuentra en nuestra sociedad el llamado «cuerpo anoréxico» a causa de la «credulidad» con que se imponen los modelos –en este caso, el modelo corporal– impuestos por el *star system*. Sobre el «cuerpo anoréxico», véanse los lúcidos análisis de D. B. Morris,

Illness and Culture in the Postmodern Age, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1998, 150-158. Sobre la «credulidad» como uno de los componentes más significativos de la sociedad actual y, por tanto, de las comunicaciones que se efectúan en ella, cf. P. L. Berger, *Una gloria lejana*. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Barcelona, Herder, 1994.

15. Véase G. Balandier, *El poder en escenas*. De la representación del poder al poder de la representación, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994. También debe tenerse en cuenta J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*. Comunicación, cultura y hegemonía, Barcelona, G. Gili, 1998, 128-132. Creemos que, actualmente, la «teatrocracia» se muestra muy efectiva en todas las esferas de la vida cotidiana (política, medicina, deporte, cine, cultura, etc.).

16. Balandier, *o.c.*, 123-124. Una cuestión que ha de permanecer al margen de esta exposición es el uso de las imágenes y metáforas en la vida pública de los individuos como incrementos de la misma teatralización de la existencia humana. Sobre todo eso, véase el notable estudio de J. M. González García, *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.

17. Véase el excelente estudio de C. Bell, *Ritual Theory – Ritual Practice*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1992, esp. 72-73, 110-114. Evidentemente, no consideraremos aquí la compleja problemática en torno a la ritualidad humana, la cual, como comunicación y como juego, posee unos innegables precedentes en la misma instintividad propia de la especie humana (véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 178-222). Tampoco nos referiremos a la ritualización, propia de hombres y de animales, tal como la formalizó, por ejemplo, Julian Huxley para expresar el amplio espectro de la comunicación por mediación de las emociones (véase Bell, *o.c.*, 73-74).

18. Véase, por ejemplo, J. Goody, «“Against Ritual”: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic»: S. F. Moore – B. G. Myerhoff (ed.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977, 25-35; R. A. Rappaport, *Ecology. Meaning and Religion*, Richmond (CA.), North Atlantic Books, 1979, 174-178; R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, Berkeley, University of California Press, 1987, 99-101, 103, 109; J. Maisonnewe, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder, 1991, esp. 121-125.

19. Véase M. Douglas, *Símbolos naturales*. Exploraciones en cosmología, Madrid, Alianza, 1978, 41, 97.

20. E. R. Leach, cit. Bell, *o.c.*, 73.

21. Sobre la comunicación como factor reductor de la angustia, véase R. N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, 134-139, 142-144, 184-185.

22. Véanse los análisis ya clásicos de V. Turner, *El proceso ritual*. Estructura y antiestructura, Madrid, Taurus, 1988. Sobre la dominación de la contingencia como «asunto comunicativo», véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 240-244. En este contexto, sería adecuado considerar la cuestión de las «técnicas corporales» (Marcel Mauss) y del «habitus» (Pierre Bourdieu) como formas de «comunicación-aprendizaje» que permiten que la corporeidad del ser humano construya y se sitúe en *su* espacio y *su* tiempo.

23. No cabe la menor duda de que aquí deberíamos referirnos (con sus límites y posibilidades) a la reflexión de René Girard sobre la violencia, su expansión y también su dominación. Sobre la cuestión de la violencia en los actuales medios de comunicación, véase J. Busquets Duran (ed.), *La violència en la mirada*. L'anàlisi de la violència a la televisió, Barcelona, Trípodis, 2001.

24. El estudio de J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises d'identité*, París, Quadrige/PUF, 2000, constituye una excelente introducción histórica a la crisis de la identidad moderna. Desde una perspectiva psicológica, la obra de E. H. Erikson, *Identidad*. Juventud y crisis, Madrid, Taurus, 1992, resulta muy útil para hacerse cargo de la labor de las primeras transmisiones que recibe el niño para la construcción progresiva de su identificación como tal persona concreta. A partir de una óptica filosófico-histórica, sobre la crisis de la identidad moderna pueden consultarse los libros de M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad, Madrid, Siglo XXI, 1991; y S. Toulmin, *Cosmópolis*. El trasfondo de la modernidad, Barcelona, Península, 2001.

25. Esta idea me ha sido sugerida por la lectura del texto de homenaje a Jürgen Habermas de H.-G. Gadamer, «Kultur und Medien»: A. Honneth – T. McCarthy – C. Offe – A. Wellmer (ed.), *Zwischenbetrachtung*. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, 713-732. Creemos que resulta muy interesante el parecer de Gadamer según el cual, en todos los tiempos y culturas, los *media* han sido elementos imprescindibles para la humanización del ser humano porque ponían de manifiesto, como veremos más adelante, la imprescindible necesidad que tiene de «intermediarios», de mediaciones, de

vehículos que «transporten» información y que «nos transporten» a nosotros mismos como información que somos para nosotros mismos y para los otros.

26. M. Buber, cit. M.-A. Ouaknin, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París, Calmann-Lévy, 1998, 90.

27. M. Bettini, «Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria»: *Revista de Occidente*, núm. 243, julio-agosto, 2001, 84. Todo este artículo de Bettini (pág. 79-97) es una buena reflexión sobre la actualidad de esta problemática, tan presente, peligrosa y, al mismo tiempo, inevitable. Este autor opina que, en la hora presente, es necesario buscar y aplicar términos más bien «horizontales» que «verticales» para configurar las metáforas que expresan la identidad (cf. *id.*, 84-87). Hemos considerado algunos aspectos de esta problemática en Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ya citado, 104-128, 154-265.

28. Desde una perspectiva mítica, el tema de la identidad, peligroso y lleno de trampas, posee una importancia excepcional por el hecho de que, de una manera u otra, referirse a la identidad implica considerar la cuestión de los *orígenes* como punto de partida «esencial» de los seres humanos; expresándolo por mediación de la terminología de Mircea Eliade: la cuestión del «tiempo antes del tiempo». En esta exposición, no podremos profundizar en esta problemática que, desde una perspectiva antropológica, es al mismo tiempo arriesgada e inevitable.

29. Debemos señalar la decisiva importancia del *olvido* o, tal vez mejor, la interacción entre «recordar» y «olvidar» en la comunicación humana. Véase el excelente estudio de H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.

30. No podemos considerar aquí con el detalle que sería necesario la cuestión de la *recepción*, la cual, desde una antropología de la comunicación, es un factor determinante (véase R. Warning [ed.], *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989; y, sobre todo, H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2002).

31. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, 25-29.

32. No cabe la menor duda de que aquí, en este «más» y «menos» de la comunicación humana, también debería tenerse en cuenta la cuestión en torno al *rumor*.

33. Eso es reportado en una entrevista a G. Steiner («Errante entre las lenguas»), *Debats*, invierno 2001-2002, 60. Esta manifestación de George Steiner se encuentra enmarcada en un contexto de «creación – traducción», que constituye, según nuestra opinión, una ejemplificación excelente de este «más – menos» que es inherente a cualquier tipo de comunicación humana.

34. Véase, por ejemplo, P. Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*. Entrevista con Philippe Petit, Madrid, Cátedra, 1997; *Id.*, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997; L. Duch, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps»: *Id.*, *La substància de l'efímer*, ya citado, 217-244.

35. Steiner, entrevista ya citada, 64.

36. Véase sobre eso las innovadoras reflexiones de H. Weinrich, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974.

37. Véase M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, esp. 295-312, 418-441.

38. En nuestro estudio *Llums i ombres de la ciutat*, ya citado, 315-323, nos hemos referido con una cierta extensión a esta cuestión en relación con el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, quien ofreció una de las contribuciones más significativas del siglo xx en el ámbito de la antropología.

39. En este sentido resulta especialmente interesante la posición de Hannah Arendt que comprende la política como un «entre» (véase H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, esp. 45-47).

40. Una interesante aproximación a la «cuestión cultural» es la que ofrece Z. Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2002. La larga introducción escrita especialmente para esta nueva edición (pág. 9-94) plantea muy adecuadamente las relaciones actuales entre cultura y comunicación. Desde la coyuntura actual, la obra de T. Jung, *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, presenta el histórico debate «cultura – civilización» de manera oportuna. Véase, además, Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ya citado, 145-286.

41. A. Schönberg, cit. A. Janik – S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1983 (reimpr.), 139.
42. Véase H. Jonas, «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano»: Id., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 39-55. Sobre el pensamiento antropológico de Hans Jonas, véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 73-88.
43. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, 26. Sobre la mediación como estructura gramatical, véase la obra ya clásica de W. M. Urban, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (1ª reimpr.). También aportan algunas reflexiones muy interesantes y sugerentes los estudios de J. Simon, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998; y de Gadamer, «Kultur und Medien», ya citado, *passim*.
44. Véase Lledó, *o.c.*, 26-27. Sobre el cuerpo como entidad comunicativa, véase D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, París, PUF, 1998; B. S. Turner, *The Body & Society. Explorations in Social Theory*, Londres et al., Sage, 21999; y nuestro estudio *Escenaris de la corporeitat*. *Antropología de la vida cotidiana* 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, *passim*.
45. Sobre el pensamiento antropológico de Helmuth Plessner, véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 67-73; U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli, 21999, 196-203.
46. J. Lacroix, *Le désir et les désirs*, París, PUF, 1975, 156.
47. En este contexto sería deseable analizar la relación entre comunicación y curiosidad. Para llevar a cabo esta labor, creemos que el pensamiento de Hans Blumenberg ofrece algunos puntos de partida de carácter histórico sumamente interesantes y sugerentes.
48. D. Lodge, *Terapia*, Barcelona, Anagrama, 2001 («Compactos»). Desde una perspectiva más técnica, véase E. Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, París, Fayard, 1999.
49. Véase Galimberti, *Psiche e techne*, ya citado, 625.
50. Véase sobre estos temas L. Duch, «El context actual del Mite»: *Anàlisi* 24 (2000), 27-54; ahora ampliado en: *La substància de l'èfimer*, ya citado, 11-44; Id., «Mite i narració»: *Anàlisi* 25 (2000), 153-169.
51. Evidentemente, hablar de «individualismo» es una cuestión muy delicada a causa de la polisemia de este término. Bellah, et al., *Hábitos del corazón*, ya citado, esp. 189-215, ofrecen una buena discusión sobre las diversas configuraciones históricas del individualismo.
52. No puede ignorarse que la emocionalidad, a pesar de su indudable presencia en la sociedad actual, es un factor antropológico que resulta muy difícil de describir, interpretar y valorar. En cualquier caso, puede ser considerada como un «plus» que actúa, a menudo de manera harto imprecisa, sobre el sistema de valores (preferencias y exclusiones) de los individuos concretos. Sobre la emocionalidad, véase el volumen editado por F. Champion y D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Centurion, 1990. Sobre todo es importante el artículo de D. Hervieu-Léger, «Renouveaux émotionnels contemporains»: *id.*, 219-248.
53. Creo que una manera muy provechosa de analizar la importancia de la emocionalidad en las comunicaciones emitidas y recibidas en la sociedad actual sería ver por qué las categorías «militancia» y «militante», tan decisivas en nuestra sociedad de hace unos treinta años, en el momento actual, prácticamente son desconocidas e inactivas.
54. El libro de S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, no sólo ofrece una interpretación muy sugestiva de los orígenes de la modernidad occidental (a partir del siglo xvii), sino que, además, da razón de por qué los sentimientos fueron expulsados por el pensamiento filosófico y político de la modernidad. De esta manera, indirectamente, es posible captar mejor por qué, en el momento presente, el «retorno de los sentimientos» o de la emocionalidad –como si se tratara de una especie de «retorno de lo reprimido»– constituyen aspectos muy significativos de la fisonomía de nuestros días. En este contexto, también son sumamente actuales los análisis de C. Lindholm, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992.
55. Con su agudeza habitual O. Marquard, «Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad»: Id., *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, 99-123, ha puesto de manifiesto que la crisis de la actual Historia supone la rehabilitación de las «historias».
56. D. Siqueira, «Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida»: *Sociedade e Estado* 14 (1999), 89-

126, que subraya con fuerza el «estilo de vida» como el principal referente de la actualidad para concretar la fisonomía de la vida cotidiana.

57. W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*. Esoterism in the Mirror of Secular Thought, Leiden, E. J. Brill, 1997.

58. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, ya citado. Tanto desde una perspectiva ideológica como metodológica, creemos que esta situación merece una especial atención por parte de quienes se dedican a las ciencias humanas.

59. H. Bloom, *Presagios del milenio*. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección, Barcelona, Anagrama, 1997.

60. D. B. Morris, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1998, esp. cap II («What is Postmodern Illness?»). Véase también el interesante y «anti-postmoderno» estudio de Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, ya citado, sobre la salud en el momento actual. En este apartado también debería tenerse en cuenta el libro de J. Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995.

61. Véase R. Sennett, *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Kairós, 1980; J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*. Comunicación, cultura y hegemonía, Barcelona, Gustavo Gili, 1998, 156.

62. No hay duda de que la insistente presencia del pensamiento de Carl G. Jung en el conjunto de las actuales «ciencias humanas» es un síntoma bastante evidente de la situación de «psicologización» general a la que hemos aludido. Véase, por ejemplo, U. Galimberti, *La terra senza il male*. Jung: dall'inconscio al simbolo, Milán, Feltrinelli, 1997; M. Trevi, *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

63. Véase la breve, pero profunda exposición de G. Durand, *Lo imaginario*. Prólogo de J.-J. Wunenburger, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.

64. Evidentemente, aquí debería considerarse de manera muy detallada la cuestión de la comunicación en relación con el estado actual de las transmisiones que llevan a cabo las «estructuras de acogida» (véase sobre esta problemática, Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, ya citado, *passim*).

65. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike, Berna, Origo Verlag, 1995. Aquí, deberíamos considerar lo que entendemos por «religión». No nos referimos directamente a los «sistemas religiosos», sino, para expresarlo muy breve y simplificada, a la «normatividad» que se autoimponen los individuos de una determinada sociedad al margen de las canonicidades sociales que puedan tener vigencia en ella.

66. Para ejemplificar la presencia de la gnosis en el mundo contemporáneo –al menos en Europa– podría utilizarse el esquema propuesto hace ya algunos años por Jacob Taubes («escatología», «apocalipsis», «gnosis»).

67. El tema de la *narración* es otro gran tema que sería necesario desarrollar de manera amplia para poder configurar una buena antropología de la comunicación. Véase el capítulo que dedicamos a esta materia en este volumen.

1. Artículo aparecido por vez primera en *Tripodos 5* (1998), 81-93, que reproducía el texto de una conferencia pronunciada en la Facultad de Comunicación Blanquerna el 15 de abril de 1998.
2. Sobre la problemática en torno a la tradición, véase L. Duch, «Tradició i fonamentalisme»: Id., *Les dimensions religioses de la comunitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, 130-153; Id., «La tradició com a fonament de la comunitat»: *Qüestions de Vida Cristiana* 176 (1995), 19-52; Id., «Tradición»: J. M. Mardones (ed.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, Verbo Divino, 1999, 81-103.
3. Hemos desarrollado esta problemática con una cierta amplitud en L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998 (1ª reimpr.).
4. Nos hemos referido ampliamente a la temática en torno al símbolo en L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002, *passim*.
5. Es evidente que, en este contexto, también se tendría que tener en cuenta la disolución que, en nuestra sociedad, han experimentado las llamadas «técnicas corporales» (Mauss), las cuales son artefactos de mediación entre el cuerpo y el espíritu, entre exterioridad e interioridad, que permiten mantener las continuidades de la existencia concreta de los individuos en medio de los inevitables cambios que se producen en los trayectos histórico-biográficos de los humanos. Sobre las «técnicas corporales o del cuerpo» y su relación con las «estructuras de acogida», véase nuestro estudio *Escenaris de la corporeitat*. Antropología de la vida cotidiana 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 224-266.
6. En Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 178-222, hemos analizado ampliamente el alcance antropológico de la «rememoración» y la «anticipación». Aquí deberíamos referirnos también a la cuestión de la *salud*, que es un aspecto de la problemática de importancia capital. No nos cabe la menor duda de que, en este contexto y en relación con la salud, también debería considerarse la cuestión del «equilibrio temporal» del ser humano. Mediante esta expresión queremos poner de manifiesto algo sumamente sencillo: el peligro que, en la vida cotidiana, constantemente acecha al ser humano consiste en conceder la primacía absoluta o bien al pasado o bien al presente o bien al futuro. Las tres tentaciones, con fisonomías y consecuencias diferentes (tal vez, aparentemente diferentes), provocan la ruptura e, incluso, la perversión de la secuencia temporal y biográfica del ser humano concreto. Vivir saludablemente no es sino mantener, en el presente, un *sano* equilibrio entre el propio presente, el pasado y el futuro. Creemos que esta problemática debería ser objeto de un tratamiento amplio y pormenorizado, ya que de ella depende la buena o la mala instalación de hombres y mujeres en su espaciotemporalidad concreta.
7. Resulta evidente que la afirmación esencial de todas las formas religiosas, culturales y políticas de fundamentalización se basan en la comprensión ahistórica de la verdad.
8. Sobre las cuestiones relativas a la «memoria colectiva», véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 160-169.
9. Véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*. Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998, *passim* y esp. 456-502.
10. U. Beck, *La sociedad del riesgo*. Hacia una nueva modernidad, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998; U. Beck – A. Giddens – S. Lash, *Modernización reflexiva*. Política, tradición y crítica en el orden social moderno, Madrid, Alianza, 1997.
11. Véase N. Luhmann, *Observaciones de la modernidad*. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997, esp. 13-47.
12. Sobre el momento actual como «estilo darwiniano» de vivir, véase L. Duch, «Notes sobre l'individualisme religiós»: Id., *L'enigma del temps*. Assaigs sobre la inconsistència del temps present, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997, 119-134.
13. No debe olvidarse que uno de los primeros que puso de manifiesto que la ruptura de la confianza constituía el punto de partida de la crisis global de las sociedades modernas fue el sociólogo vienés Alfred Schütz.
14. P. L. Berger, *Una gloria lejana*. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Barcelona, Herder, 1994, 158, 159.

15. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad, Madrid. Siglo XXI, 41991, 16. Creemos que el libro de Marshall Berman es uno de los mejores estudios sobre la modernidad occidental y sus efectos sobre la conciencia actual.
16. Creemos que la importancia excepcional que, en la actualidad, posee «lo psicológico» en detrimento de «lo sociológico» (tal como acontecía en las ciencias humanas de hace unos treinta o cuarenta años) se debe sobre todo a esa situación de *desconfianza* que caracteriza a nuestro tiempo. No cabe la menor duda de que esta situación repercute de manera directa en uno de los temas más actuales de la reflexión antropológica, pedagógica y religiosa: la cuestión de la identidad.
17. E. H. Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1992, 71; cf. id., 73-77.
18. Sobre la precariedad del espacio y el tiempo en la sociedad actual, véase L. Duch, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps»: Id., *La substància de l'efímer*. Assaigs d'antropologia, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 217-244.
19. Véase H. Bejar, *El ámbito íntimo*. Privacidad, individualismo y modernidad, Madrid, Alianza, 21990; Id., *La cultura del yo*. Pasiones colectivas y afectos propios de la teoría social, Madrid, Alianza, 1993.
20. Béjar, *La cultura del yo*, ya citado, 230.
21. Véase en nuestros estudios *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 208-222; y *Escenaris de la corporeïtat*, ya citado, 319-330, las reflexiones que dedicamos al deporte que, como todo lo humano, es susceptible de lo mejor y lo peor.
22. Véase en este mismo volumen el capítulo que dedicamos a «Mito y narración».

Notas al capítulo IV

1. Ponencia leída en el Seminario «La educación ante el cambio social», celebrado en Murcia el 2 de abril de 2001. Texto inédito. Respecto al texto inicial, lo publicamos con importantes modificaciones.
2. Véase sobre esta problemática L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002, cap. V (313-380); Id., «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps»: Id., *La substància de l'efímer*. Assaigs d'antropologia, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 217-244.
3. J. Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995. En nuestro estudio *Escenaris de la corporeïtat*. Antropologia de la vida quotidiana 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, cap. VII, nos hacemos eco con alguna extensión de las nuevas enfermedades y de lo que implican para una adecuada praxis pedagógica en estos inicios del siglo xxi.
4. G. Steiner, *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001, 16.
5. Steiner, *o.c.*, 18.
6. Steiner afirma que «la “esperanza de vida” ya no es una proyección utópico-mesiánica, sino una estadística actuarial» (Steiner, *o.c.*, 19).
7. Steiner, *o.c.*, 19.
8. Véase L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998 (1ª reimpr.). Sobre la cuestión de las mediaciones, posee un amplio interés la obra de E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.
9. Hemos analizado extensamente la cuestión de la cultura como naturaleza propia del ser humano en L. Duch, *Religión y mundo moderno*. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos, Madrid, PPC, 1995; Id., *Llums i ombres de la ciutat*. Antropologia de la vida quotidiana 3, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000. Sobre las «técnicas corporales», véase nuestro estudio *Escenaris de la corporeïtat*, ya citado, 224-243.
10. H. Arendt, *¿Qué es la política?* Introducción de F. Birulés, Barcelona, Paidós, 1997.
11. Véase I. Boada, «Creure després del segle xx» (manuscrito) para lo que sigue.
12. F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*. Ensayo de una transmutación de todos los valores, Madrid, Aguilar, 1932, 6.
13. Desde una perspectiva literaria, nos hemos referido a esas excepciones en L. Duch, «Litertura i crisi»: Id., *L'enigma del temps*. Assaigs sobre la inconsistència del temps present, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, 135-158.
14. «Anteriormente ha habido atroces episodios de peste, de hambre o matanzas; sin embargo, el fracaso de lo humano en el siglo xx tiene sus enigmas específicos. No surge de los jinetes de la lejana estepa o de los bárbaros en las fronteras lejanas. El nacionalsocialismo, el fascismo, el estalinismo brotan del contexto, del ámbito y los instrumentos administrativos y sociales de las altas esferas de la civilización, de la educación, del progreso científico y del humanismo, tanto cristiano como ilustrado» (Steiner, *Gramáticas de la creación*, ya citado, 13).
15. S. Zweig, *El mundo de ayer*. Id., *Obras Completas*. IV: Memorias y ensayos, Barcelona, Juventud, 1971, 1293. Un poco más adelante, Zweig confiesa: «Hoy, después de haberlo destrozado ya la gran tormenta hace tiempo, sabemos definitivamente que aquel mundo de la seguridad fue una fantasmagoría. Sin embargo, mis padres vivieron en aquel castillo de naipes como en una casa de piedra» (*id.*, 1297).
16. U. Beck, *La sociedad del riesgo*. Hacia una nueva modernidad, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998; Id., *La democracia y sus enemigos*. Textos escogidos, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000.
17. No cabe la menor duda de que los escritos de M. de Certeau recogidos por Luce Giard en el volumen *La faiblesse de croire*, París, Seuil, 1987, constituyen, con una anticipación de más de veinte años, un interesante diagnóstico de la situación religiosa, política y cultural del momento presente. Véase, además, F. Dosse, *Michel de Certeau*. Le marcheur blessé, París, La Découverte, 2002, que ha escrito una amplia biografía de Certeau, que recoge los aspectos más actuales del pensamiento del jesuita francés.
18. Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, París, Albin Michel, 1965.

19. Véase H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, esp. 39-56.
20. J. Talens, *El sujeto vacío*. Cultura y poesía en territorio Babel, Madrid, Cátedra, 2000.
21. En Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ya citado, desde la perspectiva antropológica que proponemos, hemos llevado a cabo un estudio bastante exhaustivo de las diferentes tipologías de la ciudad.
22. Nos hemos referido con cierta amplitud a esta problemática en L. Duch, *Armes espirituals i materials: Política*. Antropología de la vida cotidiana 4, 2, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.
23. Sobre la tensión creadora entre memoria y olvido, cf. M. Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998; H. Weinrich, *Leteo*. Arte y crítica del olvido, Madrid, Siruela, 1999, que, desde la crítica literaria, aborda la problemática desde la perspectiva del olvido.
24. A. Schütz, *Collected Papers*. II: Studies in Social Theory, La Haya, M. Nijhoff, 1976 (repr.), 37-63.
25. R. Koselleck, *Futuro pasado*. Para una semántica de los tiempos históricos, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1993, esp. 296-298, 302-303.
26. Véase, por ejemplo, H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*. Introducción de V. Bozal, Barcelona, Paidós, 1999.
27. Sobre el ruido en la sociedad actual, véase nuestro estudio *Escenaris de la corporeïtat*. Antropología de la vida cotidiana 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 330-335.
28. P. Sloterdijk, *Eurotaoïsimo*. Aportaciones a la crítica de la cinética política, Barcelona, Seix Barral, 2001, 1ª parte. En alemán, este libro se publicó en 1989. La edición española no dispone de las ricas ilustraciones que acompañan a la edición alemana.
29. Sloterdijk, *o.c.*, 49.
30. En relación con el pensamiento de Schütz, analizamos esta problemática en Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 108-109, 262-268.
31. N. Luhmann, *Confianza*. Introducción de D. Rodríguez Mansilla, Barcelona, Anthropos, 1996.
32. P. L. Berger, *Una gloria lejana*. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Barcelona, Herder, 1994.
33. No nos cabe la menor duda de que la irrelevancia creciente de los sistemas religiosos, su incapacidad para procurar orientación a individuos y grupos humanos, su falta de eficacia para construir un mundo *posible*, agrava aún más si cabe la situación lamentable de las transmisiones en estos compases iniciales del siglo xxi. Véase en este mismo volumen lo que exponemos sobre «La religión en el siglo xxi».
34. Cf. Duch, *Armes espirituals i materials: Política*, ya citado.
35. Véase sobre el particular el interesante estudio de H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000. El original alemán se publicó en 1981, esp. cap. I-II.
36. Véase L. Duch, «Lectura i societat»: *Enraonar* 31 (2000), 69-79.
37. Véase L. Duch, «El “mite del bon salvatge” i l'antropologia»: *Anàlisi* 24 (2000), 185-200.
38. Véase el interesante trabajo de W. Iser, «La estructura apelativa de los textos»: R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, 133-148; Id., «El Proceso de Lectura»: *id.*, 149-164.
39. Iser, «El Proceso de Lectura», ya citado, 149.
40. Cf. S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes*. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019), México, Fondo de Cultura Económica, 1994. De ninguna manera queremos poner en duda la inevitable necesidad de imágenes que tiene el ser humano para constituir armónicamente su humanidad. Lo que sí nos parece peligroso es el «uso barroco» de las imágenes, es decir, su utilización al margen de la capacidad crítica que debería desarrollar el ser humano. Sobre la imperiosa necesidad de imágenes del ser humano, véase G. Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000; J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, París, PUF, 2001; Id., *La vie des images*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.
41. Véase lo que exponemos en este libro sobre los simbolismos de la amenaza («Símbolo y ambigüedad humana», 4.4.2.).
42. Al menos de la misma manera que en el momento de su redacción, ahora resulta oportuna la octava tesis de

Walter Benjamin sobre «El concepto de historia: «La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos»».

43. H. Nowotny, *Eigenzeit*. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 31990.

44. N. Elias, *Sobre el tiempo*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989.

1. Publicamos por vez primera este artículo en la revista *Marc de referències*, 16 (2002), 7-8. Lo volvemos a publicar con cambios muy significativos.
2. Desde diversas perspectivas, en otros estudios, hemos considerado la situación actual de la religión cristiana. Véase, por ejemplo, L. Duch, *Reflexions sobre el futur del Cristianisme*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997; Id., *Jesuscrist, el nostre contemporani*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001. Véase, además, M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*. Parcours de la laïcité, París, Gallimard, 1998; U. Beck, «La religión terrena del amor»: Id., *La democracia y sus enemigos*. Textos escogidos, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000, 43-63; Z. Bauman, «¿Una religión posmoderna?»: Id., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, 203-228; D. Lyon, *Jesús en Disneylandia*. La religión en la posmodernidad, Madrid, Cátedra, 2002.
3. Es muy significativo que en las últimas encuestas de población –con el limitado valor que debe otorgarse a las encuestas–, las tres instituciones peor calificadas y que merecen un grado menor de confianza son: la Iglesia, el Ejército y la Judicatura.
4. No nos cabe la menor duda de que la quiebra de la confianza constituye uno de los factores negativos más importantes en el «debe» de los sistemas religiosos. Para el despliegue de la existencia humana en su conjunto, la confianza es algo esencial, y lo es mucho más si cabe para las transmisiones religiosas, las cuales o se basan en el fundamento firme de los testimonios que merecen confianza o, si no, se produce el desmantelamiento de las instancias religiosas.
5. Véase R. Díaz-Salazar, «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente»: R. Díaz-Salazar – S. Giner – F. Velasco (ed.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, 71-114. Desde nuestro punto de vista, nos resulta muy difícil hablar de «descristianización» porque resulta bastante difícil –por no decir imposible– saber lo que fue la «cristianización».
6. En nuestro país –y eso vale para todos los países europeos–, las personas podían ser creyentes o no, pero la inmensa mayoría conocía las narraciones cristianas («historia sagrada»), lo cual, desde el punto de vista de la confesión cristiana, significaba que tenían la posibilidad de articular el acto de fe, ya que poseían la «información» necesaria para ello, aunque, al menos aparentemente, no se mantuviesen en «comunidad» (*comunicación*) con el *corpus christianum*.
7. Véase L. Duch, *Armes espirituals i materials: Religió*. Antropología de la vida cotidiana 4, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, en donde hemos planteado con bastante detalle esta interesante problemática.
8. Debería tenerse muy en cuenta que uno de los síntomas más elocuentes de la actual crisis global de nuestra sociedad es la crisis de la *militancia* y del *militante* como representante de ésta. Ambos términos, que tuvieron una amplia utilización hace veinte o treinta años a nivel político, religioso y sindical, en la actualidad, han desaparecido prácticamente del léxico común de los habitantes de nuestro país, y, seguramente, de los países de nuestro entorno.
9. C. G. Jung, cit. R. Noll, *Jung el Cristo ario*, Barcelona et al., Vergara, 2002, 92.
10. Hace ya muchos años que Paul Tillich señalaba que «la religión es la sustancia de la cultura, y la cultura, la forma de la religión».
11. Creemos que Bauman tiene toda la razón del mundo cuando afirma que, en el momento presente, «buscamos soluciones biográficas para solucionar contradicciones sistémicas» (Z. Bauman – K. Testar, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2002, 150). Uno de los estudios más importantes de la incidencia del individualismo en la cultura occidental continúa siendo el de L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna, Madrid, Alianza, 1987. Véase también A. Renaut, *La era del individuo*. Contribución a una historia de la subjetividad, Barcelona, Destino, 1993.
12. J. Roth, cit. C. Magris, *Lejos de dónde*. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental, Pamplona, EUNSA, 2002, 295. Hemos analizado algunas consecuencias del individualismo religioso en L. Duch, «Notes sobre l'individualisme religiós»: Id., *L'enigma del temps*. Assaigs sobre la inconsistència del temps present, Montserrat,

Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, 119-134.

13. Véase Magris, *o.c.*, 295-296. La novela de Joseph Roth, *La cripta de los capuchinos (Die Kapuzinergruft)*, «constituye la parábola ejemplar de ese totalitarismo de las modas, de la mercantilización y del laxismo consumista que anula inexorablemente los sentimientos y la personalidad del último hijo de la vieja Europa [el protagonista de esta novela], el cual no se rinde ni al nacionalismo ni al nazismo» (Magris, *o.c.*, 296). De la citada novela de Roth hay traducción al español, de José Pardo, Barcelona, Sirmio, 1991.

14. Bauman, «¿Una religión posmoderna?», ya citado, 228.

15. Bauman – Tester, *o.c.*, esp. 137-173.

16. Véase Lyon, *Jesús en Disneylandia*, ya citado, 126-136.

17. Sobre esta problemática, véase el importante estudio de J.-L. Veillard-Baron, *La religion de la cité*, París, PUF, 2001. Henri Bergson, sobre todo en su célebre escrito *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, ya señaló la antinomia que existe entre la «religiosidad individual» y la «comunidad religiosa en la ciudad». El primer término pone el acento en los aspectos experienciales de lo religioso, mientras que el segundo subraya especialmente las dimensiones institucionales y legales del hecho religioso. Éste afirma los aspectos «mecánicos» de la religión, mientras que el primero se interesa sobre todo por «lo místico». Sobre Bergson desde esta perspectiva, véase P. Chacón, «Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson»: M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*. Estudios y textos, Madrid, Trotta, 1994, 403-425.

18. Hemos analizado esta situación en L. Duch, *Temps de tardor*. Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990; Id., *Una sinfonia inacabada*. La situación de la tradición Cristiana, Madrid, Caparrós Editores, 2003. Véase, además, el imprescindible trabajo de F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1979.

19. Véase Bauman, «¿Una religión posmoderna?», ya citado, 214-218. No cabe duda de que deberíamos exponer ampliamente la crisis actual de la historia, la cual es un factor capital para comprender no sólo la crisis actual de la religión cristiana, sino también la de los restantes sistemas sociales que actúan en nuestra sociedad. Esta crisis, además, se halla íntimamente conectada con la fractura de la razón, tal como la concibió el pensamiento ilustrado y posilustrado (cf. Duch, *Armes espirituals i materials: Religió*, ya citado, 233-271).

20. En L. Duch, «Nous subjectes d'alliberament»: Id., *De Jerusalem a Jericó*. Al·legat per a unes relacions fraternals, Barcelona, Claret, 1994, 57-71, hemos analizado el fenómeno de la «desafiliación» y de la «hiperafiliación» en la sociedad de nuestros días, especialmente en relación con los sistemas religiosos.

21. «El atractivo del fundamentalismo procede de su promesa de emancipar a los conversos de las agonías de la decisión» (Bauman, «¿Una religión posmoderna?», ya citado, 227). Sobre las posibilidades del cristianismo en el momento presente, véanse los luminosos estudios de D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental, París, Cerf, 1986; Id., *La Religion pour Mémoire*, París, Cerf, 1993.

22. Véanse los interesantes análisis que lleva a cabo Beck, «La religión terrena del amor», ya citado, 47-54, sobre el amor como «posreligión» que, a su manera, permite una reconstrucción, a partir de la evidente «destradicionalización» de las configuraciones religiosas y sociales del pasado, del campo religioso en la época de la fractura de los tradicionales sistemas sociales.

23. En la vida cotidiana de individuos y colectividades, este estado de cosas puede detectarse, por ejemplo, a través de la disolución de «lo propio» del catolicismo, del luteranismo, del calvinismo, etc. Se trata, a nivel popular, de una pérdida relacionada con la cultura popular, es decir, con el sentimiento de «pertenencia a» que, secularmente, ha caracterizado a católicos, luteranos, calvinistas, etc. A nivel teológico, consiste en el convencimiento cada vez más extendido de que «lo propio» de las confesiones cristianas surgidas en el siglo xvi ya no sirve, en el momento presente, para articular lo cristiano. De ahí que, según nuestra opinión, ahora mismo, el ecumenismo, tal como se ha presentado en la cultura occidental desde finales del siglo xix, haya dejado vía libre al «diálogo interreligioso».

24. Sobre el peligroso y anticristiano pensamiento de Carl Schmitt, véase L. Duch, *Armes espirituals i materials: Política*. Antropología de la vida cotidiana 4, 2, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, 137-194; J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*. Politischer Anti-Montheismus, Münster, Aschendorff, 2002. Schmitt es un ideólogo del *espacio (Lebensraum)* y de las estrategias para dominarlo («estado

de excepción», *Ausnahmezustand*) (véase C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum* [1974], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979). En el momento actual, inmersos en una crisis global de enormes dimensiones, el pensamiento de este autor, no sólo a causa de las innegables raíces teológicas que posee, ejerce una enorme atracción en algunos pensadores de nuestro país a causa de la «seguridad y orden» (*Sicherheit und Ordnung*) que ofrece. Tampoco puede olvidarse que, desde la perspectiva yanqui, por ejemplo, constituye una buena coartada para erigirse en el único *Imperium* terrestre por mediación de la declaración del «estado de excepción» como «realidad cotidiana».

25. Bauman, «¿Una religión posmoderna?», ya citado, 220-221. Este autor cree que la identidad es la más importante de las creaciones/invencciones modernas (cf. *id.*, 220).

1. Este texto se publicó por vez primera en *Anàlisi* 25 (2000), 153-169. La traducción castellana que volvemos a publicar ha sido profundamente modificada y aumentada.
2. W. Scott, cit. T. R. Wright, *Theology and Literature*, Oxford, Blackwell, 1989 (repr.), 83. Sobre esta problemática, véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*. Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998, 165-180; Id., «El context actual del mite»: Id., *La substància de l'efímer*. Assaigs d'antropologia, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 11-44. Las obras que hemos utilizado en esta exposición son: G. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984; Id., *El mito*. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1990 (2ª reimpr.); Id., «On Defining Myths»: A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative*. Readings in the Theory of Myth, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1984, 53-61; M. Frank, *Der kommende Gott*. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982; Id., *Gott im Exil*. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988; H. H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1988; G. Schlatter, *Mythos*. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart, Munich, Trickster, 1989
3. Sobre la narración, sobre todo desde la perspectiva adoptada en esta exposición, véase P. Ricoeur, *Tiempo y narración*. I: Configuración del tiempo en el relato histórico; II: Configuración del tiempo en el relato de la ficción; III: Experiencia del tiempo en la narración, Madrid, Cristiandad, 1987; Wright, *o.c.*, 83-110; W. Benjamin, «El narrador»: Id., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, 1991, 111-134; M.A. Ouaknin, *Le Livre brûlé*. Philosophie du Talmud, París, Seuil, 1994. Sobre el arte narrativo (su capacidad narrativa) de Walter Benjamin, cf. el estudio de V. Valero, *Experiencia y pobreza*. Walter Benjamin en Ibiza, 1932-1933, Barcelona, Península, 2001, esp. cap. II y *passim*.
4. Véase Valero, *o.c.*, 37-38.
5. No podremos considerar las consecuencias de la destrucción de la «trama argumental» del ser humano; destrucción que, como es ampliamente conocido y reconocido, siempre tiene mucho que ver con el trastocamiento de su secuencia temporal. Sobre la *memoria* y el *olvido* como precedentes absolutamente necesarios para la narración, véase A. Haverkamp – R. Lachmann (ed.), *Memoria*. Vergessen und Erinnern, Munich, Wilhelm Fink, 1993; L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002, 120-169; H. Weinrich, *Leteo*. Arte y crítica del olvido, Madrid, Siruela, 1999.
6. Véase Wright, *o.c.*, 87.
7. En este contexto sería oportuno referirse detalladamente a una obra que inauguró una nueva época en el estudio y la interpretación de los cuentos populares como aquellas entidades en las que, de manera eminente, se manifiesta el «arte de narrar». Nos referimos al estudio de V. Propp, *Morfología del cuento*. Seguida de «Las transformaciones de los cuentos maravillosos», Madrid, Fundamentos, 1971, la cual fue publicada en ruso por vez primera en 1928. Debe significarse que esta importantísima obra sólo fue conocida en Occidente, en traducción inglesa, en 1958. Sobre las aportaciones de Propp, véase W. Burkert, «Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes»: H. Poser (ed.), *Philosophie des Mythos*. Ein Kolloquium, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1979, 22-29.
8. J.-L. Vieillard-Baron, *La religion de la cité*, París, PUF, 2001, 246; véase, además, *id.*, 180-192. Según este autor, se impone el recurso al paradigma estético porque nuestra cultura no es de entrada religiosa, porque «para los creyentes como para los no creyentes de hoy, el arte desempeña socialmente un rol especial, sea cuál sea, por otra parte, la crisis del arte contemporáneo» (*id.*, 187).
9. Sobre las diversas figuras del «otro de la razón», véase P. Bürger, «Über den Umgang mit dem andern der Vernunft»: K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 41-51. W. Welsch, *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, ofrece unas interesantísimas aproximaciones a la situación histórica actual de la razón, y, al mismo tiempo, lleva a cabo unas precisas aportaciones sobre lo que podría ser en el momento presente una nueva comprensión de la razón –la denominada por Welsch «razón transversal».
10. Sobre esta problemática, véase el valioso, aunque ya algo antiguo estudio de E. E. Evans-Pritchard, *Teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

11. Véanse sobre el particular las aportaciones de B. Deforge, *Le commencement est un Dieu. Un itinéraire mythologique*, París, Les Belles Lettres, 1990.
12. H. Reinwald, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, Munich, Wilhelm Fink, 1991, 85; cf. *id.*, 86-87.
13. J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Munich, Karl Alber, 1961, 361.
14. Sobre el análisis de las estructuras narrativas del mito, véase M. Herranz, «Características diferenciales de la expresión mítica»: *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid, CSIC, 1970, 45-61; Kirk, *El mito*, ya citado, *passim*. El libro de Wright, *Theology and Literature*, ya citado, aunque directamente se refiere a la relación entre teología y literatura, indirectamente ofrece algunas aportaciones muy interesantes sobre la cualidad literaria del mito. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*. 1. Arts de faire, París, Gallimard, 1990, cap. IX (170-191) («Récits d'espace»), lleva a cabo una aproximación extraordinariamente sugerente a la narración.
15. Véanse las importantes reflexiones de F. de Saussure, *Curso de Lingüística general*, Buenos Aires 1955, 192. El hombre sólo es capaz de controlar *espiritualmente* su mundo con la ayuda del lenguaje (cf. *id.*, 46).
16. A. Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972.
17. Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität»: Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, ya citado, 83, nota 12.
18. Véase el texto, que ya se ha convertido en un clásico, de Benjamin, «El narrador», ya citado, 111-134, y los pertinentes comentarios de Valero, *o.c.*, cap. II.
19. Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 17.
20. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, ya citado, 62; cf. *Id.*, «On Defining Myths», ya citado, 56. Sobre las complejas relaciones de los mitos con los cuentos populares, cf. Kirk, *Los mitos*, ya citado, 44-54. En principio Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 17; *Id.*, «Literarische Texte», ya citado, 63, se adhiere a la propuesta de Kirk, aunque la posición de Burkert resulta mucho más matizada que la del inglés. Evidentemente, en este contexto, deberíamos referirnos con una cierta extensión tanto a la cuestión de la oralidad como a la de la escritura. Véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud, Madrid, Trotta, 2002, 131-138.
21. Kirk, *El mito*, ya citado, 46.
22. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, ya citado, 22. Kirk, «On Defining Myths», ya citado, 57 (subr. mío) escribe que «it seems that "traditional oral tale" is the *only safe basis* for a broad definition of myth». Sobre la relación entre mito y cuento popular o, tal vez mejor, sobre la reducción del mito al cuento popular de acuerdo con la opinión de Kirk, véase *id.*, 25-31. T. Moore, «The Analysis of Stories»: Cunningham (ed.), *The Theory of Myth*, ya citado, 27 (subr. mío), define (provisionalmente) la narración como «*a tale presenting a series of incidents*», que es necesario situar de acuerdo con los parámetros ideológicos del investigador que analiza unas determinadas narraciones (cf. *id.*, 32-34).
23. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, ya citado, 23.
24. Véase Kirk, *El mito*, ya citado, 235-260. No cabe la menor duda de que, en su calidad de helenista, este autor tiende a reducir «lo mítico» exclusivamente a «lo griego». En relación con el universo de los estudios clásicos, este peligro ya fue señalado en su día por Mircea Eliade.
25. Cf. Kirk, *El mito*, ya citado, 47; Jamme, *o.c.*, 151, 156.
26. R. Benedict, cit. Kirk, *El mito*, ya citado, 48.
27. Kirk, *El mito*, ya citado, 49.
28. Kirk, *El mito*, ya citado, 52-53. Se ha criticado la poca importancia que otorga Kirk al trasfondo social y cultural de la mitología a causa, tal vez, de su oposición tajante a la escuela funcionalista y a la «Myth and Ritual School» (cf. C. García Gual, «Interpretaciones actuales de la mitología antigua»: *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 313, julio 1976, 138-139).
29. Cf. Kirk, *El mito*, ya citado, 54. Este autor mantiene la opinión de que los mitos meramente narrativos, sin un contenido operativo o especulativo, son muy raros (cf. *id.*, 263).

30. Véase Schlatter, *Mythos*, ya citado, 179-180.
31. Burkert, *o.c.*, 63; Id., «Mythisches Denken», ya citado, 18.
32. J. Assmann, cit. Burkert, *o.c.*, 63. Es posible que la manera más fácil y cómoda de expresar la diferencia entre el «geno-texto» y las «narraciones míticas» concretas pueda concretarse por mediación, por un lado, de «lo mítico» y, por el otro, por los «relatos míticos».
33. A. Brelich, «Mitología. Contributo a un problema di fenomenologia religiosa»: *Liber amicorum*. Studies in Honour of Prof. C. J. Bleeker, Leiden, E. J. Brill, 1969, 63.
34. H. Weinrich, «Erzählstrukturen des Mythos»: Id., *Literatur für Leser*. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, Stuttgart-Berlin-Colonia-Maguncia, W. Kohlhammer, 1971, 137 (subr. mio). Por su parte, A. Brelich, *Gli eroi greci*. Un problema storico-religioso, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958, afirma que «el mito es por encima de todo un relato [...] que tiene determinados caracteres de contenido y de forma».
35. Weinrich, *o.c.*, 139; cf. *id.*, 147. Según este autor, el mito, fundamentalmente (*von Grund auf*), posee un carácter narrativo (cf. *id.*, 141).
36. Brelich, *o.c.*, 30.
37. Véase W. Pannenberg, *Christentum und Mythos*. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh, Gerd Mohn, 1972, 8-10. Sobre la distinción entre mito y cuento, y el paso del primero al segundo, véase G. Dumézil, «Le mythe et l'histoire»: *Recherches philosophiques* 5 (1935/36), 249-251. T. Moore, «The Analysis of Stories»: A. Cunningham (ed.), *The Theory of Myth*. Six Studies, Londres, Sheed and Ward, 1973, 22-39, ofrece una buena aproximación a la definición y al análisis de las narraciones (*stories*), las cuales tienen una capital importancia en algunas interpretaciones del discurso mítico, sobre todo las realizadas por investigadores anglosajones. Desde una posición muy determinada por la fenomenología clásica de la religión, véase la distinción (no desprovista de interés) que G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976, 153-163, lleva a cabo entre mito, leyenda y cuento.
38. R. May, *La necesidad del mito*. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992, 183.
39. Nos hemos ocupado de esta problemática en Duch, *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, *passim*.
40. G. Durand, «La creación literaria»: A. Verjat (ed.), *El retorno de Hermes*. Hermenéutica y ciencias humanas, Barcelona, Anthropos, 1989, 20-48, analiza la creatividad literaria como fenómeno generado por el mito. Aquella, impulsada por éste, hace posible el *espacio sagrado* (que es una «forma» muy importante del imaginario humano), en el cual habita el artista: «los “lugares literarios” se han convertido en lugares sagrados» (*id.*, 25). La excelcitud de la palabra humana no impide, sin embargo, que a menudo se convierta en un artefacto pervertido y pervertidor. «El habla que puede articular la ética de Sócrates, las parábolas de Cristo, la construcción maestra del ser en Shakespeare o Hölderlin, puede, por la misma virtud de ilimitada potencialidad, diseñar y crear los campos de concentración y transcribir las sesiones de la cámara de torturas» (G. Steiner, *Presencias reales*. ¿Hay algo en lo que decimos?, Barcelona, Destino, 1991, 78).
41. En el último capítulo de nuestro estudio *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, 456-502, hemos expuesto con cierto detalle esta problemática, la cual, según nos parece, constituye, en la actualidad, una de las cuestiones teóricas y prácticas con un interés mayor y más urgente.
42. Véase Benjamin, «El narrador», ya citado, *passim*. Weinrich, *o.c.*, 137-138, ofrece una aproximación que posee muchos puntos de contacto con la de Walter Benjamin.
43. Weinrich, *o.c.*, 138.
44. Véase Weinrich, *o.c.*, 141.
45. Weinrich, *o.c.*, 138.
46. Weinrich, *o.c.*, 139.
47. Certeau, *L'invention du quotidien*, 1, ya citado, 170, 171 (subr. mio). Certeau pone de manifiesto que, en Atenas, los transportes públicos se llaman *metaphorai*. Para volver a casa o para ir a trabajar, se tiene que tomar una «metáfora» (un autobús o el metro).
48. Certeau, *o.c.*, 170.

49. Certeau, *o.c.*, 183; cf. *id.*, 182-185.
50. Benjamin presenta a los marinos mercantes como los narradores por excelencia (junto a los campesinos sedentarios) (cf. Valero, *o.c.*, 35-36). Creo que también debería incluirse a los pescadores, al menos es ésta mi experiencia de niño en Sant Pol de Mar, a los pescadores, cuyas narraciones sobre buques fantasmas y manos negras inquietaron y, al mismo tiempo, dieron un tono mágico a mi infancia.
51. Certeau, *o.c.*, 171.
52. Cf. *id.*, 172.
53. En nuestro estudio *Escenaris de la corporeïtat*. Antropología de la vida cotidiana 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 367-377, hemos insistido en la importancia de la narración para que los procesos terapéuticos sean eficaces y, sobre todo, para acompañar a los moribundos. Walter Benjamin mostró la estrecha relación que existe entre «narración» y «curación» (cf. Valero, *o.c.*, 44-46).
54. Steiner, *Presencias reales*, ya citado, 72, 74. Según la opinión de este autor, «nuestra gramática vive y genera mundos porque existe la apuesta a favor de Dios» (*id.*, 14). En definitiva, la gramática es la prueba concluyente de la presencia real del más allá de cualquier finitud en el corazón humano. Sobre el pensamiento de Steiner, véase H. R. Jaus, *Wege des Verstehens*, Munich, Wilhelm Fink, 1994, 346-377.
55. Steiner, *Presencias reales*, ya citado, 72.
56. Steiner, *o.c.*, 73.
57. Véase Steiner, *o.c.*, 75. Los análisis del campo semántico de la imaginación que lleva a cabo Steiner son muy interesantes y, al mismo tiempo, ponen claramente de manifiesto que el «más allá» de la cotidianidad, al menos gramaticalmente, es algo que pertenece constitutivamente al hecho de ser hombre o mujer en el mundo. Aquí sería factible ensanchar estos análisis a partir de la reflexión sobre los «sueños despiertos» tal como en su día lo propuso Ernst Bloch.
58. Weinrich, «Erzählstrukturen», ya citado, 142-143.
59. En este contexto no podemos sino remitir al excelente estudio de H. Weinrich, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, Gredos, 1968, en el que analiza finamente la estructura de las formas verbales en relación precisamente con la capacidad narrativa del ser humano. Sobre el «eclipse» de la narración en las sociedades contemporáneas, véase Ricoeur, *Tiempo y narración*, I, ya citado, 173-212.
60. Cf. Ricoeur, *o.c.* I, 213-245.
61. Steiner, *Presencias reales*, ya citado, 75.
62. Aquí debería tenerse muy en cuenta la relación de la narración mítica con el culto, es decir, el abanico de coimplicaciones, en el momento presente, entre culturalidad (*rememoración*) y anticipación (*utopía*). Véase Duch, *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, 180-192; *Id.*, *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 150-216.
63. Véase Frank, *Gott im Exil*, ya citado, 17-18.
64. Véase la interesante exposición y crítica que hace Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 22-26, de la concepción narrativa que mantuvieron Propp y Lévi-Strauss.
65. De una manera muy esquemática, Burkert, *o.c.*, 64-65, pone de manifiesto cómo la concepción de un Pettazzoni o de un Eliade, por ejemplo, que mantienen la opinión que las narraciones míticas reflejaban los acontecimientos constitutivos de lo que es la humanidad en el día de hoy y que sucedieron *in illo tempore*, se diferencia radicalmente de la concepción de la «Myth and Ritual School», que ve en la narración mítica una «narración aplicada» de carácter estrictamente funcional.
66. Véase Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 21-22. «El pensamiento mítico trabaja con secuencias, no con consecuencias; sin embargo puede ser extraordinariamente diferenciado, sutil y eficaz» (*id.*, 32).
67. Véase Burkert, *o.c.*, 65.
68. Evidentemente, aquí deberíamos referirnos ampliamente a la *protología* y a la *escatología* –las cosas primeras y las cosas últimas– como «substancia» más propia y casi exclusiva de los mitos; substancia íntimamente vinculada, además, con todos los aspectos decisivos de la relacionalidad humana.
69. Burkert, *o.c.*, 65.

70. Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 19; cf. *id.*, 29.
71. Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 29.
72. Véase Burkert, «Mythisches Denken», ya citado, 29-30. Sobre la interpretación del mito de Malinowski, véase Duch, *Mito, interpretación y cultura*, ya citado, 284-291.
73. Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», ya citado, 82. W. Pannenberg, «Die weltgründende Funktion des Mythos»: Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, ya citado, 111, se muestra muy escéptico ante la expresión «narración tradicional», porque se trata de un género literario tan amplio que, prácticamente, abarca desde los cuentos para niños hasta los recuerdos familiares, sin olvidar una parte muy considerable de la transmisión cultural que lleva (o tendría que llevar) a cabo la escuela. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. La symbolique du mal, París, Aubier, 1960, 12, también sostiene la opinión de que el mito es «un récit traditionnel», pero, seguramente, da a esta expresión un alcance muy diferente del que le otorgan Burkert, Kirk o Stolz.
74. Stolz, *o.c.*, 82. Debe recordarse que Stolz, expresamente, se refiere al mito en relación directa con los sistemas religiosos, sobre todo los del Próximo Oriente y, de una manera mucho más concreta aún, el del Antiguo Testamento.
75. Jolles, *Einfache Formen*, ya citado, *passim*. Este estudio, publicado por vez primera en 1930, en algunos aspectos ha sido ampliamente superado, pero conserva plena vigencia en relación con los análisis formales de los géneros narrativos. Además, no debería olvidarse que Jolles se dirigía en primer lugar a los folkloristas y a los estudiosos de las tradiciones populares, manteniéndose al margen de las aproximaciones de tipo filosófico a los universos míticos.
76. Stolz, *o.c.*, 83.
77. Stolz, *o.c.*, 83.
78. Stolz, *o.c.*, 84.
79. Véase Stolz, *o.c.*, 84-85.
80. Véase sobre ese asunto, S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes*. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
81. Valga como ejemplo de todo eso el excelente estudio de G. Steiner, *Antígonas*. Una poética y una filosofía de la lectura, Barcelona, Gedisa, 1996.

1. Texto de una conferencia pronunciada el 7 de mayo de 2002 en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Reproducimos el texto con notables variaciones.
2. T. W. Adorno, «Arnold Schönberg, 1874-1951»: Id., *Prismas*. La crítica de la cultura y la sociedad, Barcelona, Ariel, 1962, 158, (todo el artículo páginas 157-186). Sobre la problemática aquí considerada, véase L. Rognoni, *Espressionismo e dodecafonía*. In appendice scritti di A. Schönberg, A. Berg, W. Kandinsky, Milán, Einaudi, 1954; A. Schönberg, *El estilo y la idea*. Introducción de R. Barce, Madrid, Taurus, 1963; H. H. Stuckenschmidt, *Arnold Schönberg*, Madrid, Rialp, 1964; R. Leibowitz, *Schoenberg*, París, Seuil, 1969; E. Biser, *Religiöse Sprachbarrieren*. Aufbau einer Logoaporetik, Munich, Kösel, 1980; O. H. Steck, «Moses und Aron. Der biblische Stoff und seine Interpretation in der gleichnamigen Oper von Arnold Schönberg»: J. A. Emerton, *Congress Volume*. Vienna 1980, Leiden, E. J. Brill, 1981, 405-422; C. Rosen, *Schönberg*, Barcelona, Antoni Bosch, 1983; P. Boulez, *Puntos de referencia*, Barcelona, Gedisa, 1984, esp. 255-260, 278-283, 479-480; A. Schönberg, *Cartas*. Seleccionadas y editadas por Erwin Stein, Madrid, Turner, 1987; A. Schönberg – W. Kandinsky, *Cartas, cuadros y documentos de un encuentro extraordinario*, Madrid, Alianza, 1993 (1ª reimpr.); L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*. Aproximación a la logomítica, Barcelona, Herder, 1998; Id., «El contexto actual del mito»: *Anàlisi* 24 (2000), 27-54; G. Steiner, «Moisés y Aarón, de Schoenberg»: Id., *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, 312-326; Id., *En el castillo de Barba Azul*. Aproximación a un nuevo concepto de cultura, Barcelona, Gedisa, 1991; Id., *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001; P. A. Sequeri, *Estetica e Teologia*. L'indicibile emozione del Sacro. Rudolf Otto, Arnold Schönberg, Martin Heidegger, Milán, Glossa, 1993; M. Mila, *Breve historia de la música*, Barcelona, Península, 1998; C. E. Schorske, *Pensar con la historia*. Ensayos sobre la transición de la modernidad, Madrid, Taurus, 2001; M. Cacciari, *Icone della legge*, Milán, Adolphi, 42002, 158-177; J. Homs, *Antología de la música contemporánea*. Del 1900 al 1959, Barcelona, Pòrtic, 2001, 319-322 (en relación directa con la ópera que nos ocupa).
3. No puede olvidarse que Schönberg estaba convencido de que su música era sólo para una minoría. Escribe: «Ningún matemático habrá de inventar nada nuevo en matemáticas únicamente para halagar a la masa que no tiene un modo especialmente matemático de pensar; y de igual manera, ningún artista, ningún poeta, ningún filósofo y ningún músico, cuyo pensamiento se desenvuelve en la más alta esfera, habrán de descender a la vulgaridad para mostrarse complacientes con un “slogan” tal como “Arte para todos”. Porque si es arte no será para todos, y si es para todos no será arte» (A. Schönberg, «Música nueva, música anticuada, el estilo y la idea»: Id., *El estilo y la idea*, ya citado, 83-84).
4. Leibowitz, *Schoenberg*, ya citado, 8. «Al igual que otras obras de arte muy grandes y difíciles, la ópera de Schönberg se sitúa decisivamente fuera de los confines del género a la vez que le da a ese género una nueva y en apariencia evidente culminación» (Steiner, «Moisés y Aarón», ya citado, 313).
5. P. Boulez, *Puntos de referencia*, ya citado, 255. Boulez afirma que sólo se siente «seducido por un período relativamente breve de Schönberg, pero capital. Me apresuro a añadir que casi todos los principales descubrimientos del siglo xx están incluidos en él, y, por breve que sea, el período esencial de Schönberg marca a la música con una fuerza irresistible» (*id.*, 256).
6. «Mi creencia personal es que la música lleva consigo un mensaje profético, revelador de una forma superior de vida, hacia la que evoluciona la humanidad. Y es por causa de este mensaje por lo que la música atrae a hombres de todas las razas y culturas» (A. Schönberg, «Criterios para la valorización de la música»: Id., *El estilo y la idea*, ya citado, 246)
7. W. Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*. Contribución al análisis de los elementos pictóricos, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996, 42.
8. La famosa «Cartas de Lord Chandos» de Hugo von Hofmannsthal constituye una muestra muy importante de la conciencia de haber perdido el lenguaje, de encontrarse en una situación de «desidentificación», que tenían algunos grandes espíritus centroeuropeos de finales del siglo xix y comienzos del siglo xx. Véase H. von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*. Prólogo de C. Magris. Trad. de J. Quetglas, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 21996. Sobre esta carta, véase el excelente estudio de C. Magris, *El anillo de Clarisse*. Tradición y nihilismo en la literatura moderna, Barcelona, Península, 1993, 39-72.
9. Véase Schorske, *Pensar con la historia*, ya citado, 233. Sobre el contexto cultural, marcado por la ruptura y la

desorientación en que se movía Schönberg, véase A. Sánchez Pascual, «La ruptura cultural europea de fi de segle»: *L'Avenç*, núm. 119, octubre 1988; J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, 1990; L. Duch, «Literatura i crisis»: Id., *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, 135-158.

10. J. Roth, *La cripta de los capuchinos*. Trad. de Jesús Pardo, Barcelona, Sirmio, 1991, 38. Tomando como punto de partida la novelística de Joseph Roth, C. Magris, *Lejos de dónde*. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental, Pamplona, EUNSA, 2002, ha escrito un brillante ensayo sobre la significación del «final del mundo» en el ámbito de la «Mitteleuropa». En este contexto resulta muy oportuno referirse a las obras de Magris, *El anillo de Clarisse*, ya citado, *passim*; Id., *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Turín, Einaudi, 1996 (nueva edición), esp. 261-266.

11. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 94. En una carta posterior (4.V.1923), Schönberg polemiza frontalmente con Kandinsky, el cual, según creía el compositor, había hecho causa común con algunas corrientes antisemitas de aquel entonces. En el catálogo de la exposición «Arnold Schönberg 1874-1951» patrocinada por el Instituto Histórico Austriaco (Madrid, 2001), se afirma que «[el año 1923], en glosas y comentarios, Schönberg empieza a ocuparse de cuestiones referentes al antisemitismo, a la religión judía y también a los principios de su específica política judía, desarrollada más tarde de manera sistemática en forma de ensayo. En el centro de sus reflexiones se encuentran textos referentes a la asimilación y a la peculiaridad de la noción ética judía» (esta referencia me ha sido facilitada gentilmente por Josep Barcons Palau).

12. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 36-37.

13. Sobre esta novela de Balzac, véase A. Béguin, «Notes sur Balzac (Séraphite)»: *Hommage et reconnaissance*. Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60ème anniversaire de Karl Barth, Neuchatel-París, Delachaux & Niestlé, 1946, 146-154.

14. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 74, 75.

15. Sobre la vida de Schönberg en Barcelona, véase J. L. García del Busto, «Schönberg en Barcelona: crónica de tres viajes»: *Scherzo*, núm. 55, junio 2001. Resulta de un enorme interés la entrevista a Schönberg que Joaquim Homs incluye en la biografía de su maestro Ricard Gerhard y que fue realizada durante la estancia del compositor judío en Barcelona (J. Homs, *Robert Gerhard i la seva obra*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 1991, 211-215). Que Schönberg se encontró muy a gusto en Barcelona se puede colegir del hecho que dio el nombre catalán de *Núria* a su hija que, posteriormente, contraería matrimonio con el compositor italiano Luigi Nono.

16. Véase el programa del Liceu correspondiente al estreno en Barcelona de la ópera de Schönberg, que contiene textos de Xosé Aviñoa, Montserrat Albet y Roger Alier sobre diversos aspectos de la música schönbergiana.

17. Véase Boulez, *o.c.*, 259. Mila, *Breve historia de la música*, ya citado, 339, afirma que *Moses und Aron* «constituye la confirmación solemne de la religiosidad de Schönberg y de su sentido de la ley bíblica».

18. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 155.

19. Steiner, «Moisés y Aarón», ya citado, 316. Resulta evidente que Schönberg como escritor pertenece a una fecunda corriente expresionista que tiene sus raíces en Strindberg, Dehmel, Weininger, Stefan George y Maeterlinck. Su estilo literario se caracteriza por una recia expresividad, que se concreta en una sorprendente elección de modismos y vocablos, en una sintaxis abrupta y apasionada que es apta para expresar sin rodeos los sentimientos más profundos del ser humano.

20. Leibowitz, *Schoenberg*, ya citado, 122. Sobre esta obra, desde el punto de vista de la técnica musical, véase *id.*, 129-136.

21. El estudio de Steck, «Moses und Aron», ya citado, es el de un profesional de la exégesis del Antiguo Testamento que quiere exponer cómo Schönberg ha utilizado e interpretado el texto veterotestamentario. No hay duda de que la aproximación de Steck, realizada con una enorme simpatía por el texto de la ópera, ayuda a comprender mucho mejor la intención más profunda del compositor judío.

22. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 155. En esta misma carta a Alban Berg, Schönberg responde a las inquietudes de su amigo sobre un posible paralelismo entre el texto de Schönberg y el texto del Moisés de August Strindberg. Escribe que «tanto la idea principal [de *Moses und Aron*] como las numerosas, las muy numerosas ideas anexas representadas real y simbólicamente, todo esto está tan unido a mi persona, que ha de excluirse que Strindberg haya representado algo que ni siquiera pudiera tener una semejanza exterior» (*ibid.*).

23. Moisés en toda la ópera aparece como una especie de «viajero inquieto» (Barcons) entre Dios y el Pueblo, entre el mundo divino y el humano.
24. «[Gott], unvorstellbar, weil unsichtbar, weil unüberblickbar, weil unendlich, weil ewig, weil allgegenwärtig, weil allmächtig».
25. Massimo Cacciari agudamente apunta que «este Moisés remite al Irrepresentable aún mucho más netamente que el Eknatón freudiano [referencia al libro de Freud, *Moisés y el monoteísmo*], pero sin ni tan sólo la más pálida huella de poder encontrar en este retirarse el Origen “verdadero”. El retirarse en el Irrepresentable *polemiza* de manera interminable con la necesidad del discurrir, del proceder, del representar. La “identidad” consiste en este *polemos*, que no permite la paz, no conoce el punto final, y, por consiguiente, impide incluso un final para la ópera» (Cacciari, *Icone della legge*, ya citado, 159).
26. Cacciari, *o.c.*, 159.
27. «Er [Dios] will nicht den Teil, er fordert das Ganze».
28. «Mein Gedanke ist machtlos in Arons Wort!»
29. Cf. Cacciari, *o.c.*, 158-159.
30. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 165. En relación con la escena del becerro de oro, el compositor manifiesta: «Tú [Webern] sabes que no me interesa mucho la danza. Su expresividad se sitúa en general a un nivel no superior al de la más primitiva música de programa; y su “belleza” me es, en su mecánica petrificada, odiosa. Así, hasta ahora he conseguido idear unos movimientos que al menos pertenecen a otro dominio expresivo que las cabriolas de “ballet” al uso» (*id.*, 165-166).
31. Schönberg, *o.c.*, 171.
32. Estos artefactos simbólicos deberían ser *icónicos*, aunque, en realidad, siempre acostumbran a convertirse en elementos *idolátricos*. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Friburgo-Munich, Karl Alber, 1973, realiza una excelente exposición de la continua tensión que debería existir entre *idolatría e iconoclastia* para que el ser humano, a partir de la finitud que le es propia, pudiera expresar *in statu viae* la infinitud que anhela y que, en esta vida, jamás podrá alcanzar con plenitud.
33. «Volk, kannst du lieben, was du dir nicht vorstellen darfst?»
34. «Euch gemäss sind Götter gegenwärtigen alltagsnahen Inhalts».
35. «Vergehe, du Abbild des Unvermögens, das Grenzenlose in ein Bild zu fassen!»
36. G. Steiner, *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001, 278-279.
37. Cacciari, *o.c.*, 160.
38. Steiner, «Moisés y Aarón», ya citado, 313.
39. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 200. En 1898, a los 23 años, Schönberg se hizo bautizar como protestante. Creemos que Josep Barcons («El silenci performatiu: l'actitud ètica i estètica del Moisés de Schönberg», texto inédito) tiene razón cuando afirma que no se trató de una conversión por oportunismo. En este caso, en la Viena de aquel entonces, le habría sido mucho más provechoso convertirse al catolicismo. Fueron motivos teológicos los que le impulsaron a hacerse protestante, los cuales, de una manera u otra, se mantendrán vigentes durante toda su vida. Por eso –y ese es un tema que permanece completamente abierto a futuras reinterpretaciones– nos parece bastante evidente que la interpretación teológica que ofrece Schönberg es la de un «judío protestante» o la de un «protestante judío». No cabe la menor duda de que, desde una *Weltanschauung* católica, Schönberg se hubiera manifestado de otra manera, hubiera utilizado otra retórica. Pero, seguramente, la visión del mundo protestante era más connatural a Schönberg que la católica. En el fondo, osamos afirmar, en la cuestión de la primacía de los sentidos, el compositor se hubiera inclinado por el *oído* (en sentido protestante) en oposición a la *vista* (en sentido católico). En nuestro estudio *Escenaris de la corporeïtat*. Antropología de la vida cotidiana 2, 1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 196-224, hemos ofrecido un esbozo de «antropología de los sentidos» que, según nuestra opinión, puede ser de algún provecho para la interpretación de las tomas de posición de Schönberg.
40. Véase Leibowitz, *o.c.*, 123.
41. Leibowitz, *o.c.*, 126.

42. Schorske, *Pensar con la historia*, ya citado, 31. Steiner, «Moisés y Aarón», ya citado, 317, pone claramente de manifiesto que esta ópera es «el drama de la incomunicación, de la primigenia resistencia de la percepción intuitiva o revelada ante la encarnación verbal y plástica (el rechazo de la palabra a convertirse en carne)».
43. A. Schönberg, cit. Korsche, *o.c.*, 309.
44. No es por casualidad que la cuestión de la «identidad» constituyó en aquellos años –casi lo mismo podría afirmarse del momento presente– uno de los temas candentes de la reflexión a nivel psicológico, literario, pictórico, musical e histórico.
45. Sobre esta cuestión, véase el interesante volumen de N. Luhmann y P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
46. Schorske, *o.c.*, 232.
47. Véase Steiner, *o.c.*, 321.
48. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 188.
49. Véase, por ejemplo, Cacciari, *Icone de la legge*, ya citado, 145-158, que también se refiere a la presencia de Moisés en la obra de Kafka.
50. Steiner, «Moisés y Aarón», ya citado, 319-320.
51. Remitimos aquí al excelente estudio de D. Freedberg, *El poder de las imágenes*. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Madrid, Cátedra, 1992, *passim*.
52. Véase Schaeffler, *o.c.*, esp. 242-247. Véase, además, M. Halbertal y A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge (Ma.)-Londres, Harvard University Press, 1992; A. Besançon, *L'image interdite*. Une histoire intellectuelle de l'icône, París, Fayard, 1994; M. Barasch, *Das Gottesbild*. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren, Munich, Wilhelm Fink, 1998.
53. J. Godwin, *Armonías del cielo y de la tierra*. La dimensión espiritual de la música desde la antigüedad hasta la vanguardia, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2000, 160
54. Véase Godwin, *o.c.*, 160.
55. Véase Sequeri, *o.c.*, 65-66.
56. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 316.
57. Schönberg, *Cartas*, ya citado, 99. Hartmut Zelinsky afirma que Schönberg, «con la vista puesta en la nueva dominación [del nacionalsocialismo] y también en su vuelta al judaísmo, se vio –como demuestran *Der jüdische Weg* y *Moses und Aron?* en el papel del caudillo del Pueblo y dador de leyes» (H. Zelinsky, cit., Schönberg –Kandinsky, *Cartas, cuadros y documentos*, ya citado, 230). No sé hasta qué punto este juicio de Zelinsky se corresponde con la realidad.
58. A. Schönberg, cit. Steck, *o.c.*, 422.
59. Nos hemos referido a esta problemática en L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-México-Buenos Aires, Paidós, 1998 (1ª reimpr.).

INFORMACIÓN ADICIONAL



LLUÍS DUCH, antropólogo, teólogo y monje de Montserrat, es un librepensador de rara originalidad y hondura, cuya obra aúna heterodoxia y rigor. Autor de *Religión y mundo moderno* (1995), *Mito, interpretación y cultura* (1998) o *Antropología de la vida cotidiana* (1999-2004) –entre muchos otros textos que integran una singular filosofía de la cultura–, Duch escribe para *El País* y *La Vanguardia*, entre otros medios, y se le considera una de las voces mayores del ámbito hispánico.

En abril del 2011 fue galardonado con la *Creu de Sant Jordi*, el mayor reconocimiento que otorga la Generalitat de Catalunya.

SÍNTESIS >>

A partir de temáticas diferentes pero profundamente conectadas entre sí, los siete ensayos que componen este libro tienen en común un interés básico: «la situación del hombre en el mundo» en estos inicios del siglo XXI. En ninguno de ellos nos referimos directamente a la crítica situación seguramente, prebélica de la hora presente. Sin embargo, las alusiones, las referencias indirectas y las evocaciones históricas permiten una reconstrucción de las etapas del camino que ha seguido y que todavía sigue nuestra cultura hasta llegar a ese estado de cosas. Hemos titulado a este conjunto de ensayos de antropología «las estaciones del laberinto».

Desde aquí puedes acceder a la [ficha del libro](#) y a la [ficha del autor](#).

OTROS TÍTULOS DE INTERÉS >>

Lluís Duch

[Antropología de la religión](#)

Mito, interpretación y cultura

Joan-Carles Mèlich

Filosofía de la finitud (eBook)

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

* Nueva traducción*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

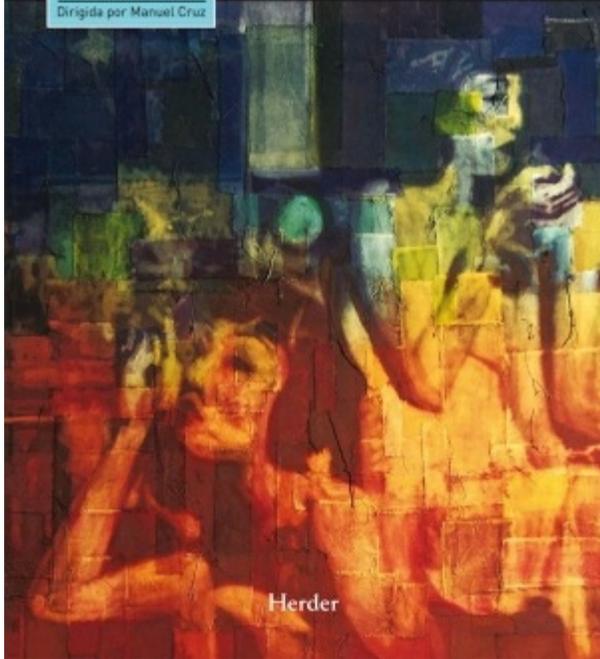
¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

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](#)

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

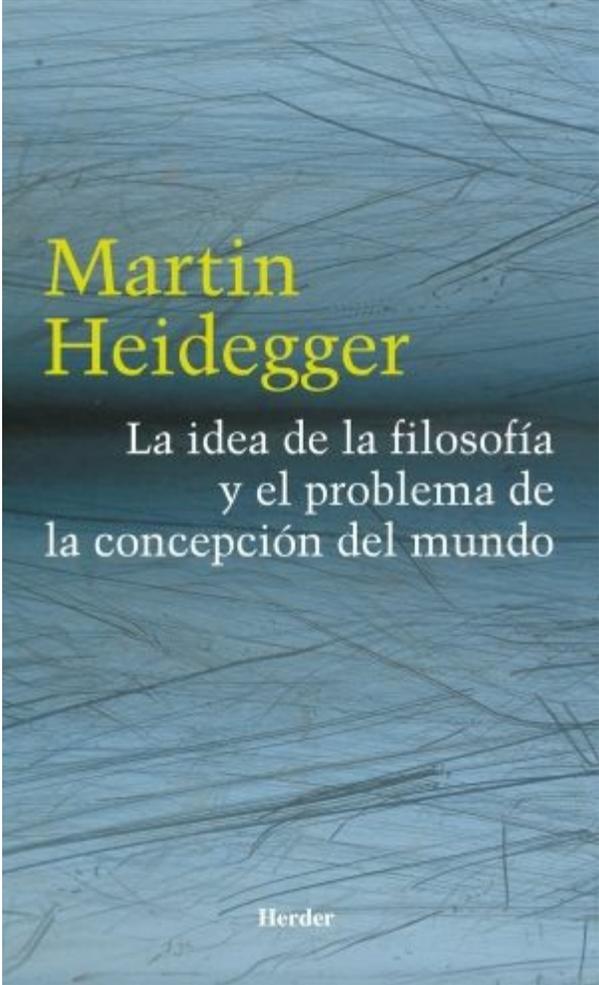
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



**Martin
Heidegger**

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Cubierta	2
Portada	3
Créditos	4
Índice	5
Introducción	7
Capítulo 1. Símbolo y ambigüedad humana	10
1. Introducción: la sociedad terapéutica	11
2. La inevitabilidad de la simbolización en la existencia humana	15
2.1. Introducción	15
2.2. El «trabajo de los símbolos» en las culturas humanas	15
2.3. «Buen uso» y «mal uso» de los símbolos	17
2.4. Simbolismo y «tiempo axial»	21
2.5. Simbolismo y deseo	23
3. Simbolismo: salud y enfermedad	26
3.1. Introducción	26
3.2. Simbolismo y tentación	26
3.3. Simbolismo, salud y enfermedad	27
3.4. Salud, enfermedad y cosmos	28
3.5. Salud y enfermedad: alcance existencial	31
4. Mal y simbolismo	34
4.1. Introducción	34
4.2. Cuestión del mal e historia	34
4.3. Simbolizaciones de la salud y la enfermedad	35
4.4. Presencia del mal y simbolismo	37
4.5. Las «estrategias del mal»	39
4.5.1. «Estrategias del mal» y capacidad sacramental y ética	40
4.5.2. «Estrategias del mal»: «lo demoníaco»	43
5. Conclusión	48
Capítulo 2. Notas para una antropología de la comunicación	50
1. Introducción	51
2. Algunos aspectos antropológicos de la comunicación	54
2.1. El «más» y el «menos» de la comunicación humana	58

3. Comunicación: el espacio y el tiempo	62
4. Comunicación humana y mediaciones	64
5. La emocionalidad	67
6. Conclusión	70
Capítulo 3. Tradición y pedagogía	72
1. Introducción	73
2. La cuestión de la tradición	74
3. El sujeto moderno en una sociedad de alto riesgo	79
4. Notas para una pedagogía basada en el reconocimiento	86
Capítulo 4. Retos actuales a la educación	89
1. Introducción	90
2. La constitución espaciotemporal del ser humano	96
3. El concepto «transmisión»	100
4. Transmisiones en la actualidad: espacio y tiempo humanos	103
5. Conclusión: pedagogía y transmisiones en el espacio y tiempo del año 2003	107
Capítulo 5. La religión en el siglo XXI	115
Capítulo 6. Mito y narración	126
1. Introducción	127
2. Mito y narración	128
3. Las modalidades del mito y la narración	135
4. Conclusión	142
Capítulo 7. Entre música y palabra: Arnold Schönberg	145
1. Introducción	146
2. El contexto de Arnold Schönberg	148
3. El libretto de «Moses und Aron»	150
4. El pensamiento de Arnold Schönberg	160
5. Conclusión	166
Notas	168
Información adicional	199