

CONVERSACIONES

Mercurio y Psique, Museo de Louvre de París, Adrien de Vries en Praga, 1593.



PRESENTACIÓN

La vitalidad de la filosofía parece depender más que nunca de la oportunidad y pertinencia de las preguntas que se plantee. La tarea es enorme si se consideran únicamente la globalización, la política, la nueva revolución científica y tecnológica y la pobreza, como fenómenos centrales, además de los que resultan de éstos.

Los filósofos Patxi Lancersos y Fernando Bayón estuvieron en México en julio de 2005. De manera muy generosa, ambos aceptaron sendas entrevistas con *La Colmena*, que presentamos en los textos que siguen.

Ambos textos abren este número que en términos muy abiertos está dedicado a presentar reflexiones en relación con el mal. El resultado de la convocatoria —realizada con el apoyo del doctor Mijail Malishev, profesor-investigador de la Facultad de Humanidades, a quien mucho agradecemos— ha sido muy variado, e incluso contradictorio, como no podría ser de otra manera. Y nada mejor que abrir este número con las entrevistas a los profesores de la Universidad de Deusto.

De la obra del doctor Patxi Lancersos queremos destacar el exitoso *Diccionario de hermenéutica* (codirigido con el doctor Andrés Ortiz-Osés), *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault* y *Política mente. De la revolución a la globalización*, el más reciente libro de un trabajo que nació tan inteligente como penetrante, y ahora es ya indispensable para descifrar estos tiempos de convulsión.

El doctor Fernando Bayón es autor de los ensayos “Crítica literaria” y “Relato: lectura y recepción”, incluidos en el *Diccionario de hermenéutica*, y de *La prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*, un libro luminoso en que el estudio de los cuatro libros fundamentales de la obra del gran escritor alemán es llevado a cabo hermenéutica, dialéctica y simbólicamente.

Abrimos entonces este número con las respuestas dadas por los profesores Lancersos y Bayón a preguntas que, esperamos, estén en ánimo de los lectores de *La Colmena*.

VIRGINIA AGUIRRE

ENTREVISTA CON PATXI LANCEROS

La ciudadanía multicultural solicita esquemas de interpretación y marcos políticos renovados



La Colmena. Profesor Lanceros, en su libro *La herida trágica, el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, usted afirma: «El tono de la actual filosofía es gris, anodino su carácter, esquivo su propósito, incógnito su proyecto. [...] Parecen olvidadas las edades de oro del sistema y de la crítica y en el presente nacen brotes de renuncia, estériles filosofías de consumo.»

Con base en su diagnóstico, ¿qué hacer para cambiar la tesitura de la actualidad

filosófica y cómo recuperar el sentido crítico y sistemático que ésta exige?

Patxi Lanceros. No son malos, ni inadecuados, los gestos de disidencia. Y es cierto que, bajo la cobertura y el prestigio semántico de palabras como “sistema” y “crítica” medró, en su momento, una filosofía intelectualmente autocomplaciente y éticamente fatua; una filosofía que presumía de una especie de estatuto supernumerario: de su capacidad para explicar lo real sin omisión ni desmayo, de su capacidad para decidir sobre el bien y el mal. En esas condiciones es comprensible la reacción de desacato, o una actitud irónica, distanciada de la ambición totalizadora del sistema o del lugar inalcanzable de la crítica.

Ahora bien, muchas de las expresiones de disidencia y desacato (algunas han reclamado el título de posmodernas) han degenerado en una frivolidad tan letal como la anterior autocomplacencia.

Creo que todavía hay oportunidades para la filosofía sistemática y para la filosofía crítica: pero se trata de una crítica incorporada a los procesos reales y afectada por ellos, de una crítica que no puede refugiarse en una especie de exterioridad intangible, o derivarse de la inmaculada sobreabundancia de un criterio.

Como se trata de un sistema que dé cuenta de las relaciones, de las transiciones entre los diversos ámbitos de la experiencia, sin poder aspirar a ninguna suerte de cierre o clausura, sin poder de-finirse o de-terminarse.

LC. En el ensayo dedicado a Nietzsche, incluido en el libro al que nos hemos referido, usted da cuenta de «la ausencia» que el propio Hölderlin ya anunciaba con respecto «del silencio y la retirada de los dioses, cuando hablaba de la insensibilidad y superficialidad del destino hespérico, de este “tiempo indigente”».

Si «la herida trágica [es una] condena a vagar por el vacío», ¿cuál es su opinión con respecto a la guerra perpetrada bajo las banderas de los fundamentalismos religiosos de hoy?

PL. La filosofía —y no sólo ella— ha registrado la elipsis del fundamento, el eclipse de aquella luz, de los dioses o de la razón, que una vez prometiera transparencia completa y firmeza absoluta en cuanto a los criterios u orientaciones de pensamiento y acción. Macilenta o velada, aquella luz propicia un inquietante claroscuro. Acaso promete, acaso amenaza: como un crepúsculo. Los fundamentalismos se entienden como reacción a esa tenue luz, como miedo a esa discreta penumbra. Y, en cualquier caso, sea cual sea la retórica a la que invoquen, son la negación de la libertad, de la mera posibilidad de la libertad.

Desde que, a finales del siglo XVIII, se inaugurara la era de las revoluciones (con sus puntuales e inevitables reacciones), la libertad se ha convertido en perpetuo referente utópico, en permanente objetivo.

Ocurre, sin embargo, que la definición y los usos de la libertad distan de ser unívocos y exactos. De tal forma que la propia definición se convierte en ámbito de lucha: una lucha en la que diferentes instancias, a menudo profundamente reaccionarias, sólidamente dogmáticas, pretenden utilizar *pro domo* los legítimos anhelos de libertad.

El deprimente resultado es la indefinida, casi infinita, confusión. Si el discurso de la libertad promovió las corrientes de acción y opinión más estimables en la era de las revoluciones (Kant construyó sobre ese hecho la idea de la Revolución —francesa— como signo histórico del progreso moral de la humanidad), las retóricas de la liberación, promueven, en estos momentos, tendencias autoritarias, jerarquizantes e incluso totalitarias.

No sólo se ha perdido la perspectiva al respecto del sujeto de la liberación; no sólo se confunde la imagen de aquello de lo que habríamos de liberarnos. La retórica de la liberación se asocia también a ideas e imágenes, teorías y construcciones, que más bien colapsan la libertad.

Tanto los fundamentalismos religiosos como el fundamentalismo del mercado, y, entre nosotros, las proclamas incesantes y crecientes de los varios nacionalismos,

utilizan la libertad como bandera y prevarican desde la propia definición que de la libertad ofrecen (o imponen).

Así se habla, de forma equívoca e irresponsable, de liberación nacional y de liberación popular, se proponen sintagmas como filosofía de la liberación, teología de la liberación o "comunidad y liberación".

En todos esos sintagmas, la idea regulativa de la libertad queda obstaculizada, incluso anulada, por instancias que positivamente la niegan.

La libertad sólo se construye en condiciones de apertura creativa, en ausencia de cierres determinantes y definitivos. La libertad se opone a la insistente dogmática de las esencias, importante quizá en otros cursos y en otros discursos: no en el curso de construcción del espacio público.

Para que la búsqueda —siempre pendiente— de la libertad no sea una mera caricatura, hay que liberarse de la nación y del pueblo, del dominio del capital y del mercado, de la filosofía y de la teología, de la comunión. Esas instancias y esos discursos tienen su espacio. No pueden, no deben, colonizar el lugar incierto de la libertad.

LC. ¿Es posible o probable pensar en una comunidad universal que supere la uniformidad a la que parece condenarnos la globalización en detrimento de la diversidad cultural?

PL. No sé si se puede pensar en una "comunidad" universal. La palabra "comunidad" ha servido de coartada a muchas malversaciones, a muchas inflamaciones carismáticas y definiciones excluyentes. Tal vez sea más interesante —no necesariamente más fácil— buscar alternativas que permitan la convivencia y la articulación de las distintas comunidades y culturas. Creo que a eso es a lo que se refiere el debate que se plantea en términos de *ciudadanía multicultural*.



La *ciudadanía multicultural* no es un piadoso deseo ni una creciente amenaza. Es un hecho que se impone paulatinamente y que solicita esquemas de interpretación y marcos políticos renovados. Entre las identidades sustanciales y el relativismo indiferentista hay un espacio todavía inexplorado, el de una *relación hermenéutica*: la institución de un relato en el que se acomoden los distintos ritmos y estilos, las diferentes formas de decir y de pensar, un relato en que el weberiano "politeísmo de los valores" se comprenda como pluralismo de identidades y sentidos en un marco político que entienda la diversidad como *acontecimiento* definitorio de la época, como condición de posibilidad del diálogo y de la comunicación inter-cultural.

Dado que no es previsible que las

identidades nacionales desaparezcan, el reto político de nuestro presente consiste en *crear* un marco en el que tales identidades encuentren acomodo y —en expresión de Charles Taylor— reconocimiento. La teoría subyacente a ese propósito no puede dejarse seducir por el canto de sirena de las esencias: tiene que permanecer atado al mástil de la diversidad y del pluralismo responsables. Y esgrimir un único criterio: *no hacer sufrir*. Como sigue diciendo Albert Camus “hacer sufrir es la única manera de equivocarse”.

LC. ¿Qué le queda al hombre de traje gris que cuenta una autobiografía de incontables fracasos y hoy, como nunca, se enfrenta a un mundo hegemónico y globalizador?



PL. No sé mucho de moda, ni masculina ni femenina, pero me parece que la globalización afecta a hombres y mujeres que usan diferentes tipos de vestuario, o vestuarios de diferentes cortes y colores. Es cierto que afecta de diferente manera; que, como en todo tipo de procesos, hay ganadores y perdedores. Y que es preciso pensar la globalización y actuar sobre ella de manera que las pérdidas se mitiguen. Hubo proyecciones, invenciones de posibilidades, que se propusieron como *modernidad contractual*, como una especie de gran contrato social y político orientado por los derechos y la distribución. La globalización ha generado un paisaje diferente, o una alternativa acaso letal.

Lo que ha advenido como alternativa es una crisis radical de los fundamentos de la teoría y praxis de la *modernidad contractual*: en una época de flujos no ingobernables pero sí ingobernados, en una época de movilidad vertiginosa de informaciones y capitales, lo que se ha destruido es la figura del contrato y las garantías que de esa figura se derivaban. Si en el ámbito económico el “contrato basura”, el contrato temporal o precario, el contrato a tiempo parcial han sustituido, con su cuota de inseguridad añadida, al contrato indefinido, también se puede observar un incremento de la cuota de incertidumbre por la *precarización* (o *basurización*) del contrato social: y una sociedad asustada que se presta dócil a la gestión política de la inseguridad y del miedo.

“Quitad la seguridad y la libertad será la primera víctima”, afirma Zigmunt Bauman. La seguridad ya ha sido cancelada; y el miedo hace que la libertad dimita: miedo al desempleo, que obliga a aceptar contratos humillantes, miedo al vecino, miedo al extranjero, a los que se percibe como competidores hostiles, miedo a la reducción de los servicios médicos, a la eliminación de los subsidios, a la desaparición de las pensiones de jubilación... Si esa inseguridad y ese miedo se unen a otros (flujos de violencia trasnacional, flujos víricos y contaminaciones también transnacionales...) la



Goya. *El su prebendado y la mano adarga el príncipe que llega*, grabado.

sensación de incertidumbre, de desprotección, la percepción de vivir permanentemente en la sociedad del riesgo produce una inmediata quiebra de la libertad y de la igualdad, una parálisis de la acción colectiva y un desvanecimiento de la esfera pública. Y esa es precisamente la actual constelación —o nebulosa—: el incremento del riesgo, su multiplicación, no se ha visto acompañado por una ampliación de la seguridad. Al contrario. Una sociedad que produce riesgos globales se inhibe a la hora de promover ámbitos de seguridad; una sociedad que produce masivamente incertidumbre niega la necesaria provisión de cobijo frente a la contingencia. Obliga a los individuos a

gestionar su seguridad —o a comprarla— cuando los riesgos son socialmente inducidos. O entiende que la obligación pública en materia de seguridad se reduce al mantenimiento del orden, a la “protección”, militar y policial. Así lo formula, satisfactoriamente, Bauman: “El problema contemporáneo más siniestro y penoso puede expresarse más precisamente por medio del término *Unsicherheit*, la palabra alemana que fusiona otras tres en español: ‘incertidumbre’, ‘inseguridad’ y ‘desprotección’. Lo curioso es que la naturaleza de este problema es también un poderosísimo impedimento para instrumentar remedios colectivos: las personas que se sienten inseguras, las personas preocupadas por lo que puede deparar el futuro y que temen por su seguridad, no son verdaderamente libres para enfrentar los riesgos que exige una acción colectiva”.

La descripción de Bauman es adecuada. E inspira alternativas para tratar con la globalización, sus procesos y sus efectos.

LC. Si, como decía Cassirer, «el hombre es un animal simbólico», ¿por qué algunos pensadores ignoran o marginan su pensamiento en estos tiempos?

PL. Una especie de gramática de la función simbólica: ese es el propósito de la filosofía de Cassirer. Y ese es, en buena medida, su logro. Los tres volúmenes de su obra (me refiero a *Filosofía de las formas simbólicas*) exploran, con el estilo sistemático y sobrio propio del pensador alemán, los ámbitos del lenguaje, el pensamiento mítico-religioso y la ciencia. Y lo hacen desde la previa propuesta de una raíz común, esta vez conocida o cognoscible: el símbolo, la función simbólica. No es mérito menor de Cassirer haber definido al humano como *animal simbólico*, animal que produce y gestiona símbolos, que habita formas simbólicas —bosques o ciudades— y en ellas traza su aventura, su leyenda.

De la obra de Cassirer parten una serie de líneas que en este momento pueden ser apropiadas. En nuestra condición equívoca —póstumamente moderna o temerariamente postmoderna— Cassirer es un estímulo, un pensador que espera todavía el reconocimiento de su herencia. “Hasta los marxistas citan a Cassirer”, afirma Clifford

Geertz, dando cuenta de la amplitud de expectativas de una obra cuyo prestigio se incrementa. No es tampoco escaso —ni excesivo— el homenaje que Foucault hizo a Cassirer hablando de otro de sus libros: "Allí donde él terminó, allí es donde nosotros debemos empezar".

A partir de Cassirer, pero incorporando otras lógicas o metodologías, la función simbólica ofrece posibilidades de desplegar no sólo una gramática, como pretendiera el pensador alemán, sino una sintaxis y una semántica, y una retórica. El universo del símbolo se convierte así en lenguaje-mundo, en cosmovisión. Puede hablarse de flexión simbólica: que debe ser exhaustivamente censada, explorada en conjunto y en detalle, sometida a estudios comparativos. Se requiere el concurso de la historia de las religiones, de la antropología, de la filología y de la iconografía.

Pero esa flexión —esas flexiones— debe ser filosóficamente re-flexionada, hermenéuticamente interpretada. En respuesta a esa exigencia, la *Filosofía de las formas simbólicas* y los estudios de mitología y simbolismo confluyen en una hermenéutica simbólica que aparece como marco teórico adecuado para pensar el símbolo y sus extensiones tanto cognitivas como normativas.

La hermenéutica simbólica no es la *mera* exposición sistemática de los ámbitos simbólicos. No es la descripción y el catálogo de los simbolismos compartidos. Es una filosofía que hace del *sentido* la clave del pensamiento. Pregunta y horizonte. Y postula que el sentido lo elabora y construye el humano no en su faceta de animal racional (o no sólo), o en su versión de animal "laboral", que manipula instrumentos: sino, sobre todo, en su radical constitución simbólica. Por cuanto proyecta símbolos, el humano construye mundos de sentido; mundos, entiéndase bien, en los que tiene cabida toda la dicha y toda la desdicha, y todo el sinsentido, y el horror.

Esos símbolos que nos constituyen —que nos hostigan y nos protegen— señalan, marcan, proporcionan hitos que nos permiten deambular por un mundo común y propio. Señalan aspectos relevantes e irrelevantes, hacen posible el conocimiento y dirigen la acción.

Quiere esto decir que el estudio de las formas de ser del hombre (tanto sus ciencias como sus artes, tanto sus éticas como sus políticas) remiten al simbolismo fundante, al mundo compartido que, en sus raíces es —sobreinterpreto a Geertz— un "imaginario intelectual y moral".

Alejada de toda suerte de dogmatismos, alérgica incluso a todas las (per)versiones del hermetismo y a toda suerte (o desgracia) de revitalizaciones de fundamentalismos varios o promoción de "nuevas eras", la hermenéutica simbólica se ofrece como ensayo riguroso, y rigurosamente filosófico, de interpretación del sentido.

En esta época en la que la modernidad



ha perdido su patencia y su brillo, su potencia y su fuerza autoimpositiva, en esta época de verdades frágiles e interconexión global, el estudio detenido de los simbolismos compartidos, de aquellos marcos en los que se diseñan claves de sentido (es decir, pautas de conocimiento y orientaciones de acción) es una exigencia teórica.

LC. ¿La poesía, la música..., en fin, la pintura o «la filosofía como literatura de la literatura» son los únicos reductos simbólicos que nos quedan para expresar y dar sentido al mundo, éste que nos ha tocado vivir?

PL. Quizá sean los únicos. Y no son pocos. Si de expresar y dar sentido se trata, la poesía y la música, la literatura y la pintura, la filosofía, son los artefactos adecuados. El humano no es sólo animal que vive y trabaja, que produce y consume. Es, sin duda, animal de expresión, animal de sentido. En virtud de esa condición ha inventado y modificado esos artificios que dan voz a la taciturna presencia de lo real; e incluso a su más taciturna ausencia.

LC. Y, en relación con la ética, profesor, el respeto a la diferencia, el reconocimiento del Otro, ¿cuál es el color de nuestros vínculos sociales, públicos y políticos?

PL. ¿Tienen color los vínculos sociales? En el caso de que así sea, no acertaría a adivinarlo. Lo que sí percibo es que las relaciones con los otros —no me decido a utilizar el singular y la inicial mayúscula— están cada vez más atravesadas por la desconfianza y el miedo.

En los otros se perciben ante todo las diferencias, fácilmente utilizables a efectos de exclusión; o se percibe el potencial de competitividad y conflicto.

El mundo globalizado es la ocasión propicia para una explosión de las fracturas que minan las relaciones; o que las convierten en una especie de pugilato, de guerra, latente o patente, de algunos contra los otros. Las alusiones al choque de civilizaciones dan muestra de la tendencia, no inocente, a configurar una imagen de mundo en esos términos. Nada tranquilizadores.

LC. Sin matiz alguno de milenarismo y menos de una posición apocalíptica, le preguntamos algo que ha dejado de ser obvio: ¿vivimos, hoy por hoy, en la abismal oscuridad de la agonía del ser del hombre?

PL. No estoy seguro de entender la pregunta. Pero creo que la respuesta es "no". **LC**