

TESTIMONIO

MAS ALLA DEL HUMANISMO. ENTREVISTA A JOSE LUIS PINILLOS

Prof. Pinillos, a fines del siglo XX, luego de todos los embates de tantas filosofías e ideologías contra el mito del yo, ¿cree posible una teoría humanista?

J. L. Pinillos.— A mí me parece que no sólo es posible, sino que es imposible lo contrario, porque el rechazo del yo se hace desde el yo, y el rechazo del humanismo desde el hombre; el rechazo del humanismo quizá sea una forma de rectificar ciertas cosas, pero no se puede tomar el pie de la letra. Más bien yo entiendo que a medida que una civilización se intelectualiza más, se tecnifica más y es más poderosa en sus medios, más necesario es el humanismo, porque los problemas del uso de la ciencia no son problemas que se puedan resolver ni científicamente ni técnicamente, son problemas de uso, de praxis humana. El rechazo de las humanidades, que son el único ámbito de saber el que se puede conservar viva la noción ejemplar de hombre y de mundo, no creo que deba tomarse al pie de la letra; yo diría que es "*une façon de parler*".

Este asunto recuerda al rechazo del yo ejecutivo, aquello que decía Ortega del intento de poner entre paréntesis el yo. El yo no se puede poner entre paréntesis porque es él quien pone los paréntesis. El hombre no se puede deshumanizar en este sentido porque sigue siendo el hombre quien hace la operación deshumanizadora. Es verdad que, al contrario de lo que le pasa al tigre, que no puede destiarse, el hombre sí se puede deshumanizar; pero siempre desde su condición humana. Lo del mito del yo, su reducción a estructuras mostrencas, forma parte de la broma a que se refiere Kundera.

Dice que quizá el fenómeno tiene como efecto la rectificación. ¿Ha habido exceso de humanismo y ahora se trata de rectificar a través de una crítica demoledora, pero con tal efecto positivo?

J. L. Pinillos.— No lo sé, esto no lo he pensado bien. Depende de lo que queremos decir con humanismo; si por él entendemos cierto espíritu utópico de humanismo que envolvía a la Modernidad, el fracaso de ésta ha sido tan brutal en algu-

nos aspectos, poniéndonos frente a la propia destrucción, que todo el tema de la Post-modernidad, efectivamente, puede ser un rechazo, una rectificación de los errores del humanismo, que, indudablemente, los ha tenido. Es como yo lo tomo, no al pie de la letra. Es decir, la disolución del hombre en un sistema impersonal, en una estructura, no me divierte nada; primero creo que no es posible, pero luego tampoco me interesa desaparecer así. A mí me da la impresión a veces de que en los momentos de decadencia interesa todo lo que sea reducir al hombre a algo inferior a él. Si ahora se le puede reducir a un ordenador, pues tanto mejor. Antes si se le podía reducir a un animal no humano, como se decía, magnífico. Pero si es una máquina, como digo, pues mucho mejor. Hay como una regresión autodestructiva, en parte ficticia, lúdica, en parte en serio, que no me gusta.

Si Manuel Mounier hablaba de una gran pulsión en la cultura europea hacia lo infrapersonal...

J. L. Pinillos.— He leído cosas de Mounier, pero no conocía esa expresión. Estoy totalmente de acuerdo con eso y probablemente hay razones, como la última visión de Freud del eros y el thanátos unidos, que la apoyan. Hay ahora un placer en lo tánático, un placer de la destrucción, y es posible que quepa interpretarlo como una reacción autopunitiva de resultados de ese fracaso de la Modernidad. Es posible, no lo sé, son cosas difíciles de precisar, pero en todo caso, insisto en que yo no me encuentro cómodo en ese intento de autodisolución en una estructura impersonal.

Sobre el instinto thanático, un pensador de "Esprit", Paul Ricoeur, ha hablado hace unos años de "cultura de muerte", frase a veces citada por Juan Pablo II. ¿Ve algo así?

J. L. Pinillos.— Sí, pero creo que debería hablarse de una "civilización" más que de una "cultura". Al descarsarse su espíritu, la vida humana ha tomado una forma tánática; incluso el eros es tánático. Hay un placer de muerte, el placer de dominar destructivamente la naturaleza, de dominar a los demás, hacer violencia, por ejemplo, la que hacen los medios de comunicación empleados desinformativamente. Todo eso es hacer violencia a la persona, es destruir. En principio esto empieza ya con Nietzsche, con los Maestros de la sospecha y la muerte de Dios. Al sentirse autosuficiente con la ciencia y la tecnología, al hombre le sobra Dios, luego le estorba y finalmente lo mata: después viene la aniquilación del hombre mismo. La indiferencia con que hemos pasado ante los genocidios del Tibet, de Camboya, de los campos de concentración, los Gulags, aparte del sentido mismo de engreimiento y de dominio de la naturaleza que acaba por socavar las propias bases del hombre y termina en la destrucción del sujeto, confirman las tesis de Ricoeur. Yo tengo un gran respeto por Ricoeur y me parece acertado en este punto.

Si la negación del sujeto es imposible, ¿qué bases epistemológicas señalaría para un humanismo futuro?

J. L. Pinillos.— Hay que partir necesariamente del hombre, que es siempre el yo ponente, el que lo pone todo y no se puede disolver porque es él quien disuelve. Es la crítica que hizo Ortega a la Fenomenología y que se puede trasladar aquí. Además me parece que hay otra cosa a superar, a saber: la trasposición del concepto de ciencia natural a lo que antes eran las ciencias morales. Todo eso se debate en la segunda mitad del siglo XIX; bueno, se comienza a debatir mucho antes (Pascal, Schleiermacher, Droysen), pero se agudiza la discusión con Dilthey, Ebbinhaus, Wünderl, Brentano y el propio Husserl, que en *La Crisis de las Ciencias Europeas* protesta enérgicamente contra el intento de naturalizar lo psíquico, de reducirlo todo a naturalismo. Se refiere a la renuncia al *Geist*, que no es el concepto español de espíritu, sino que representa la apertura de lo psíquico al mundo de las significaciones culturales. Esta renuncia viene determinada por el hecho de que las ciencias morales quieren hacerse ciencias naturales. Entonces, para ello, se acogen al único modelo de ciencia que hay, el de la razón mecánica, y entonces se convierten en ciencia natural, esto es, en un tipo de ciencia en cuyos estatutos está la renuncia a la intencionalidad, a la causalidad final, a los juicios de valor, al sentimiento, a todo aquello innecesario al estudio de la Naturaleza. Entonces el coste de la cientificación es la deshumanización. Surge la gran idolatría, el gran mito, el gran deslumbramiento de la eficacia de las ciencias naturales, cuya epistemología es ya por cierto muy distinta a la que imperaba entonces (estoy pensando en Capra, D'Espagnat, Lupesco, etc.). Hay una inercia de la epistemología naturalista que afecta más a las ciencias del hombre que a la física, que se está abriendo a la metafísica. Ese es el problema, unos esquemas naturalistas que no bastan para dar razón de un objeto, de un sujeto humano, que requiere otras cosas. El lecho de Procrustes: lo que no cabe hay que mutilarlo. Por ejemplo, es lo que ocurre con el sujeto, que no entra en un modelo lineal de causalidad, porque es repliegue sobre sí mismo, y hay que prescindir de él porque en realidad no hay ningún método estadístico para hacerse cargo realmente del repliegue de la realidad sobre sí misma; por lo que yo sé todos los modelos son lineales. Entonces, hay que prescindir del sujeto, de la conciencia, del estar advertido de sí y de una serie de cuestiones como la causalidad intencional, los juicios de valor, etc., lo cual lleva a la deshumanización de las ciencias humanas y de la vida misma.

Parece, por tanto, inevitable abrirse a cierto humanismo.

J. L. Pinillos.— Hay que no cerrarse; la reducción en ciencia es necesaria, pero no hasta ese punto. En lo humano lo "natural", lo espontáneo es la apertura: el hombre es "aperiente". Lo que es *contra natura* es la clausuración a toda costa. El hombre es novedad, expansión...

Y ¿qué perspectivas señalaría para el desarrollo de un nuevo humanismo?

J. L. Pinillos.— Las va a exigir la propia deshumanización; la sociedad tecnificada comporta una exigencia de humanismo porque las personas empiezan a padecer las consecuencias de tanta deshumanización. En los momentos graves de la vida a la gente no le importa la lectura de *El Capital*, o una estadística sobre el cemento; quiere una palabra de consuelo. Es lógico, es humano, que ante una panorámica de utilitarismo inexorable (lo que no sirve, fuera), de trato del hombre como mercancía, etc., tiene que provocar en la mayoría de los afectados una reacción de temor ante el monstruo que se ha creado. Yo creo que esta reacción tiene que darse; mientras haya hombre habrá respuesta humana y yo la veo venir. Hay en contra los que quieren aprovecharse de la confusión, porque naturalmente, un hombre alienado, convertido en mero proceso, sin capacidad de autogobierno, no es un fin en sí, y por lo tanto, es más manejable. La manipulación de esa situación conviene al estado hobbesiano, totalitario (con forma democrática o no). La manipulación de los muchos por parte de unos pocos, ahí está el *quid* de la cuestión, muy acentuada por las posibilidades que dan los medios de comunicación y la falta de nivel cultural.

¿Qué futuro pronostica a los lenguajes de sentido en medio del formidable avance de las nuevas tecnologías como último desarrollo de la industrialización y el modelo de cultura y de hombre que ahí se contiene?

J. L. Pinillos.— No lo sé, los lenguajes de sentido han estado muy amenazados, han estado contra las cuerdas, asediados por la filosofía analítica, el positivismo lógico, etc. Yo creo que esto está siendo superado a pesar de las apariencias, a pesar de la invasión de neologismos estúpidos, destructores del espíritu del lenguaje. Esto no importa tanto. A mí me parece que la fuente principal del arrinconamiento del lenguaje de sentido ha perecido. Yo creo ver un futuro, un horizonte de resurrección de los lenguajes de sentido, por razones más profundas que los usos lingüísticos menores y la invasión de tecnicismos desafortunados. La base en la que se apoyaba la negación del sentido está desacreditada, está muerta.

En España, la "Post-modernidad" renuncia a toda identidad o consistencia subjetiva y reivindica el disfraz, la vida como mascarada, pluralidad de marcos teóricos, caos creador, ambivalencia, juego. ¿Debe quedar en el sujeto algo absolutamente como momento óptico, de identidad personal y de proyecto responsable?

J. L. Pinillos.— En esto sí he pensado mucho. Yo creo que lo que en España se está dando es una visión folklórica del debate de la Modernidad y del rechazo del sujeto: una visión carnavalesca, solanesca, goyesca. Reducir este debate al adeseo, es posible que sea muy de ahora, muy de aquí, pero a mí me produce perplejidad y desolación. Echo en falta el debate que ha habido en Francia con Lyotard y Braudillard, en Alemania con Habermas, en Italia Vattimo, etc. Reducir todo esto a la "movida" me deja entre sorprendido, divertido y desolado. Sotelo, Cueto,

Campillo han hecho esfuerzos serios por elevar la discusión a un plano digno, pero no se les ha seguido, que yo sepa.

Pero lo cierto es que es así, y le pregunto entonces por la permanencia de algo sustancial en el sujeto y en su actividad, por un reducto de consistencia personal.

J. L. Pinillos.— Sí, yo creo que a pesar de todo, algo de eso queda en la misma instalación lingüística del español. La movida es un fenómeno episódico, superficial, que no afecta a la instalación profunda del español en una interpretación de la vida a la postre muy humana. De no ser por ello ya nos habríamos convertido — y veremos — en un león desdentado, en un oso de feria bailando al son que nos toquen. Creo que nos salvamos porque una primera instalación, una primera impregnación cultural del hombre como realidad histórica, se da en el lenguaje, donde están depositadas la historia, la práctica social, los valores de la sociedad. Creo que eso nos sostiene y gracias a ello estamos resistiendo tanta agresión, tanta erosión. Por ello hay que defender el idioma a toda costa.

Prof. Pinillos, en su obra es fuerte el empeño antirreduccionista y antidogmático. ¿Cómo se sintió ante la identificación en el hombre de lo físico (cerebro) y lo mental, defendida por nombres tan célebres como M. Feigl, D. M. Armstrong, E. Morin, M. Bunge?

J. L. Pinillos.— Algunos son tristemente célebres. Feigl me merece bastante respeto. No estoy de acuerdo con su teoría de la identidad de lo físico y lo mental. Pienso que la cualidad mental es una cualidad temporalmente dada, en el tiempo subjetivo, no en el espacio público y esa es una diferencia decisiva que Feigl no acaba de entender. En el cerebro no hay nada más que dendritas, neuronas, sinapsis, neurotransmisores, etc., pero la vivencia mental, la imagen subjetiva que yo me formo, mi intención, no es un dato espacial, es un dato subjetivo, dado en el tiempo; pero es algo, algo *más que*. Pero desde Descartes y Kant es innegable la diferencia entre representación mental y su base material. Frente al "nada más que" hay que oponer el "algo más que". Uno de los puntos fuertes del positivismo, el materialismo, es la exclusión de la experiencia interior porque es subjetiva y no es pública o intersubjetiva, y tiene razón. Hay una experiencia pública y una experiencia privada; y la una tiene como referencia un objeto exterior y la otra, no; una es accesible a los sentidos, y la otra no. La diferencia la aceptan todos. Lo que ocurre es que dicen después que la experiencia subjetiva es epifenomenica. Bien, yo creo que no lo es, pero me da igual. Epifenomenica o no, es "algo más que" o "distinta de" la pública. La experiencia epifenomenica no es exterior, no es intersubjetiva, no es objetivable; y hay otra que sí lo es. Yo creo que no es defendible ni va a ninguna parte la teoría de la identidad. Lo que realmente tiene significado y hoy es el emergentismo.

Sí, veía que vendría a acabar en el emergentismo y sobre él querría preguntarle.

J. L. Pinillos.— Sí, yo creo que la solución en el orden de los saberes positivos, incluso el pensamiento filosófico, no puede ser el sacar el espíritu de un *Deus ex*

machina. Lo que sabemos es que hay una evolución de la realidad material, de la cual van apareciendo niveles superiores, el nivel vital, el psicológico, el social, uno de los cuales es el nivel consciente, el de la relación de conciencia. Muy preparado además por la naturaleza. Es un nivel originado en los anteriores, pero que añade una ventaja adaptativa: procede de lo inferior, pero lo supera y reobra sobre ello: es cualitativamente superior a los niveles de que procede. Hay un salto cualitativo, pero en ese salto, no deja a la conciencia en el limbo. Lo mismo que hay una causalidad de abajo a arriba, la hay de arriba a abajo, y la dificultad para aceptar la segunda era un dogma positivista absolutamente injustificado. ¿Por qué el cerebro puede producir epifenómenos mentales, parece ser casual de abajo a arriba y en cambio lo que llaman fenómenos mentales, el "epifenómeno" no puede reobrar sobre el nivel anterior? Tan misteriosa es una cosa como la otra, o más la primera que la segunda. Una vez admitido el paso de lo físico o lo mental, ¿por qué no admitir el paso de lo mental a lo físico? Quien da una solución interesantísima a esto es Sperry; creo que es el que ha acertado más. El no es filósofo, es un Nobel de medicina: Sperry viene a concluir que la conciencia es la forma de actividad nerviosa superior, la actividad cerebral, pero su forma es algo más que la suma de sus partes; la forma es una relación que ya no es material, es relación de conciencia. La integración superior del sistema nervioso en el cortex, su totalización personal es la conciencia, que es algo más y distinto, como digo, que la suma de sus partes. Por lo tanto, no puede existir sin la materia; pero no es material, es relación de conciencia. Yo creo que ése es el camino, el compaginar la emergencia de niveles cualitativamente superiores con la continuidad de originación. Así se compagina la discontinuidad cualitativa, la aparición de cualidades superiores, con la continuidad de originación. Yo creo que es el único camino, a no ser que recurramos al *Deus ex machina*. En definitiva, puestos a buscar la Providencia, Dios, estaría en el origen de la materia, pero luego la materia evolucionaría así. De otra parte, tomar la materia como principio que lo explica todo y no es explicado por nada, es decimonónico. La materia tiene que explicarse por otras cosas que no sean materiales, como el orden, la energía y el vacío. En este contexto, no disuena la concepción de una conciencia que no sea material; por el contrario, es lo más afín a los planteamientos de los físicos modernos. Yo creo que las cosas han cambiado radicalmente. Yo no estoy seguro de que Bunge esté en esto; Morin es distinto, le he oído alguna vez. Tiene una postura que me parece más interesante, que deja abierta una salida al problema. La conciencia sería la función del sistema, lo sustantivo sería el sistema (lo que en Zubiri es la estructura), lo cual es verdad, porque no podemos sustantivar la conciencia, que es una propiedad funcional, propiedad de un sistema vivo. Claro, lo que le falta a Morin es el paso del sistema cibernético al vivo. Pero eso es mucho pedir. Ese paso no lo ha dado todavía nadie. El planteamiento de base está bien, pero los sistemas cibernéticos, los sistemas informáticos, la máquina de Turing, no está viva, no tiene conciencia de sí. Los problemas no le significan nada; pero el modelo formal es bueno. Tendría que inventarse una máquina con conciencia artificial, y quizá alguna vez se invente, pero entonces estaríamos ante un

androide, habríamos vuelto a descubrir el hombre de otra manera. En fin, de todos esos autores el más interesante me parece Morin.

A usted, Don José Luis, considerado el máximo teórico de la psicología española, formador en su larga docencia de miles de psicólogos en nuestro país hemos de preguntarle cómo considera el talante humanista de la actual psicología española.

J. L. Pinillos.— Hay otros muchos psicólogos con mejor ejecutoria que la mía. Pero creo que sí, que nuestra psicología está mucho mejor que hace unos años. Al principio hubo un sarampión, comprensible, de rechazo de la psicología filosófica, y un exceso de modelos matemáticos o experimentalistas anglosajones. Pero creo que la propia práctica psicológica, el carácter profesional, al tener que hacer frente a pacientes, a dramas reales, nos ha ido haciendo redescubrir la necesidad de no perder de vista la dimensión humanista de la psicología.

Dando un paso adelante, ¿cómo glosaría la afirmación del hombre como animal religioso?

J. L. Pinillos.— Yo no creo que hay un animal religioso, pero tomada la expresión en sentido metafórico, como cuando se dice "animal político", habría que matizarla mucho. Hombre, aquí estoy hecho un lío, porque creo que el hombre puede dejar de ser religioso, al menos por temporadas, sin dejar de ser hombre. La cosa es sumamente complicada para mí. Conozco gente excelente que me ha dicho: "yo no tengo que postular ningún Dios; puesto a postular algo, postularía más al diablo que a Dios. Y yo me instalo en la finitud, la acepto y para mí, que yo sepa, a nivel de conciencia, esto no significa ningún problema". Yo conozco gente así, como digo, y gente excelente, de manera que la posibilidad no la puedo negar. ¿Qué costes inconscientes puede tener esa actitud en los individuos, o en las generaciones que acaso están viviendo de rentas de una religiosidad anterior que están perdiendo gradualmente? A mi parecer, el coste existe. La raíz de la cultura es religiosa y probablemente la posibilidad de vivir así hoy se nutre de una religiosidad anterior; pero hay momentos personales insisto en los que puede vivirse aparentemente sin religiosidad. Hay también unas culturas más agnósticas que otras, aunque tal vez, a la larga, desde el punto de vista psico-histórico, en plan de ciclos amplios, ese agnosticismo tome una pendiente degradatoria, como me parece que está ocurriendo en el propio Occidente, donde todavía el momento humanístico y de libertad que hay es fruto de la eclosión del cristianismo, y se ilumina de su resplandor. Probablemente en el hombre individual es posible que sea más fácil el que no se note, con un equilibrio aparentemente normal. Quizá dependa de culturas y sea difícil en una como la española y más fácil en otra como la inglesa. Yo de esto he hablado muchas veces con algún científico, absolutamente agnóstico y también absolutamente equilibrado en apariencia: "Yo no necesito imaginar —me han dicho— la existencia de Dios, no necesito ningún sentimiento de este tipo, no lo echo de menos. Si esto tiene algún coste interno, lo tendrá, pero yo no soy cons-

ciente de ello en nada de mi vida". A mí me parece, sin embargo, que el soporte religioso, la religión a algo superior, es consustancial a la naturaleza humana, aunque a momentos pueda negarse. Yo diría algo parecido a lo que decía Freud del instinto: lo reprimido siempre vuelve y aquí lo reprimido es la religión. O sea, la religiosidad siempre vuelve. Esa es mi impresión.

¿Qué relaciones le parece que se pueden establecer entre confesión religiosa y empeño humanista?

J. L. Pinillos.— Hay una disociación entre creencia y praxis humanista, con unos mecanismos de defensa para asumir la contradicción, porque es enormemente difícil ser consecuentes con el humanismo, al menos con el que exige la religión cristiana. Esto lo noto en mí y sospecho que lo nota todo el mundo. Yo he estado en Turquía no hace mucho; allí hay niños hambrientos. Y uno sabe lo que tendría que hacer como cristiano, tratando desesperadamente de atender eso. Pero uno se busca sus justificaciones —"vivo en otro país, tengo muchas cosas que hacer, indirectamente estoy de alguna manera luchando, cumpliendo con mi deber", etc., etc. Es un mundo enormemente difícil y duro, nos buscamos justificaciones para "sentirnos" humanos: un sentir sin obras.

Visto el binomio desde abajo, hay humanismo sin religión. Sin embargo, históricamente el humanismo, al menos el occidental, procede del cristianismo. En otros mundos, el altruismo del amor al prójimo era impensable; había otra economía, otra manera de entender las relaciones entre esclavos y vencidos, etc. El sentimiento de hermandad como hijos de Dios toma cuerpo en la cultura cristiana, por decirlo de alguna manera. Naturalmente, luego se puede prescindir del cristianismo y estar en su espíritu sin saberlo, ser altruista sin hacer mención de él; pero yo creo que el fenómeno histórico está muy asociado al cristianismo.

Había pensado preguntarle, más en concreto, por las vinculaciones entre fe cristiana y pensamiento humanista hoy en Occidente. Aunque ya ha aludido a ello, quizá pueda añadir algo más.

J. L. Pinillos.— No es un tema que haya estudiado en detalle para poder hacer ahora una revisión del tipo de humanismo de la fe cristiana. Hay muchas propuestas humanistas: marxista, humanismo científico, un humanismo liberal. Yo creo que todas ellas tienen una referencia de fondo a lo que decía, y es posible que en otras religiones pueda darse también, pero desde luego, con nuestra religión la tienen. En la Edad Media hay una actitud reverencial ante la naturaleza, aristotélica, de contemplación de formas fijas, acabadas. Luego con el Renacimiento surge una actitud artística, de exultación estética frente a un mundo, a una naturaleza que tiene alma. Pero en el siglo XVII, con el triunfo de la Nueva Ciencia, el mundo se convierte en un mecanismo que la ciencia permite manipular. En el principio se interpreta que ese descubrimiento del mundo como mecanismo, desde Galileo, es como una gracia divina con que el hombre puede cumplir mejor su papel de rey de

la naturaleza. Pero a medida que el hombre, como ha estudiado Lenoble, se va dando cuenta de que Dios le sobra, se pregunta para qué le sirve Dios si lo puede hacer él solo todo. Primeramente se prescinde de Dios, y finalmente se le rechaza y se le mata. Desde el humanismo, desde una realización humana, la conquista de la naturaleza como mecanismo, se ha ido a la muerte de Dios. Al hombre ebrio de "hybris" le molesta Dios. Es lo que pasó con los estoicos y epicúreos: los dioses perturbaban la tranquilidad de los hombres. O sea, que no veo tan necesaria la relación creencia-humanismo de abajo-arriba. Puede que vuelva otra vez, pero será a la vista del fracaso del propio humanismo.

Usted, Don José Luis, ha sido definido alguna vez "humanista cristiano, humanista sin retórica, cristiano sin beatería". ¿Cómo debería ser ese humanismo no grandilocuente de un cristiano no beato?

J. L. Pinillos.— La religiosidad quizá no necesita grandilocuencia, pero sí tiene un cierto componente que los alemanes llaman *Ehrensurcht*, temor reverencial ante la infinitud de Dios. Yo creo que algún sentimiento de ese tipo tiene que haber en la religiosidad, y eso comporta ciertas formas externas. El puritanismo de la pared desnuda me resulta extraño. Probablemente las formas dependan de cada cultura. El templo griego no tenía espacio interior, la mezquita lo tiene, pero vacío. El cristiano tiene forma interior, ascendente. La encarnación de la fe significaría para mí una opción distinta de la barroca, fuera del contexto barroco que es el que ha predominado probablemente aquí. En ese sentido, me inclinaria hacia una depuración de formas que en parte son residuos de otro tipo de sociedad. En las formas de la espiritualidad, sin llegar a la pared desnuda, creo que el hombre necesita expresar su temor reverencial en la vivencia de lo divino. A mí me parece que las formas barrocas son inadecuadas a la sociedad en que vivimos, a mí me aburren profundamente, y creo que soy un hombre corriente y me imagino que eso le pasa a mucha gente. No las veo vivas y me distancio de ellas. Pero reconozco que el tema me desborda.

¿Qué juicio le merece la actual situación socio-cultural española a respecto de la solidaridad y la justicia del Reino de Jesús?

J. L. Pinillos.— Hombre, a mí no me gusta hacer juicios de ese tipo. Pero según mi impresión, la solidaridad y la justicia están algo mejor que cuando las ha conocido en otras épocas muy anteriores. Yo tengo uso de memoria, no sé si de razón, desde la época de la Dictadura de Primo de Rivera, y creo que de la época del hombre de la alpargata y la americana que le había regalado el señorito a la de hoy, al menos en lo que la solidaridad tenga de expresión material, el país ha mejorado ostensiblemente. Yo entiendo que la solidaridad no es sólo eso, no sólo de pan vive la solidaridad. No obstante, en general, me parece que se ha mejorado: se vive mejor y, por tanto, con menos fanatismo. Quizá se trata de indeferentismo que tiene una parte mala, por ejemplo el olvido de valores que merecen devoción, y una

parte buena en lo que se refiere a la pérdida de ferocidad y de intolerancia, locuras por las que hemos atravesado a veces, y en ese sentido, yo creo que también estamos más cerca unos de otros, es más fácil hablar, nos separan quizá menos cosas. En eso soy moderadamente optimista, en relación al pasado. La solidaridad vista desde este momento, puntualmente, hombre, entonces hay mucho por hacer. Creo que hay una gran anomía y una trivialización de los valores que no me parecen buenas, ni siquiera para la solidaridad elemental.

¿Cómo valoraría la aportación del catolicismo en España, como principal horizonte religioso al desarrollo de la libertad, la igualdad, la fraternidad?

J. L. Pinillos.— Yo tengo sentimientos muy encontrados al respecto, no estoy seguro... No digo que no haya hechos dentro de la Iglesia a su favor, de eso estoy seguro. Pero creo que es contradictoria la posición; que algunos sectores de la Iglesia han hecho esa aportación y otros no tanto. Yo no sé en conjunto cómo ha sido; hemos tenido una historia muy accidentada, ha habido una guerra civil, ha habido una serie de cosas... tampoco se pueden pedir milagros. Es decir, que tengo lo que un inglés diría *mixed feelings*, sentimientos entremezclados en esta cuestión, y como los tengo los digo. Tengo mucho respeto por algunas cosas y otras me irritan profundamente. Me parece un poco que a algunas partes de la Iglesia se les secó la raíz del mensaje y tratan ahora de revivificarlo encarnando un espíritu de justicia en la realidad, y esto no está mal; pero no basta para sustituir el mensaje. Reconozco que es un equilibrio difícil y además no conozco el asunto bien.

¿Cree posible una serena instalación en la finitud sin males mayores, como se predica por algunas figuras cotizadas de la intelectualidad española?

J. L. Pinillos.— Yo creo que se dan con algunos males, pero sobre todo se da de forma distinta según le vaya a uno en la feria, según se halle en presencia de la muerte o a distancia de ella. Cuando uno es joven y la muerte es un horizonte teórico, no personalizado, la instalación en la finitud es fácil; cuando ésta llega de verdad, y se la experimenta como finitud vivida, probablemente la cosa es muy distinta. Yo era muy indiferente hace unos años a estas cosas, pero lo soy menos ahora que me voy acercando al inevitable final. Pasé por una época de joven romántico, con una presencia vibrante de la muerte, muy preocupado por ella, leyendo, me acuerdo. *El sentimiento trágico de la vida*. Luego hubo una temporada en que estuve totalmente ausente del tema, y ahora no es que me obsesione, pero sí lo veo de otra manera más personal. Yo creo que el hombre es el único animal capaz de vivir la muerte, anticipadamente, claro, y que esto forma parte de su condición humana.

¿Sería posible un análisis psico-social que evidenciara anomalías en el comportamiento colectivo por déficit religioso o negación del Absoluto?

J. L. Pinillos.— Posible, sí y difícil también. Son muy difíciles de discernir los factores concomitantes de una creencia de lo que son factores de "ecclesia", de

asamblea o reunión. No es fácil separar lo que es soporte por solidaridad, y lo que es soporte debido a la misma experiencia religiosa en cuanto tal. Es un análisis difícil, una operación posible pero delicada. Es verdad que las comunidades creyentes tienen una salud visceral y mental mayor, pero ¿la tienen por la vivencia religiosa o la tienen por solidaridad? ¿con cualquier otro tipo de vivencia solidaria, no religiosa, pueden producirse los mismos efectos? Yo alguna vez traté de hacer alguna cosa parecida, hace muchos años, y finalmente desistí, porque era difícil de operativizar. Así, un poco a ciegas, por sentimiento, me parece que los ideales de vida influyen mucho en la biología, pienso que la trivialidad es una enfermedad biológica, que se somatiza en forma de dolencia. Eso se lo he oído muchas veces a Rof Carballo, que entiende muy bien el problema psico-somático. La trivialización es mala biológicamente (y el fanatismo también). En mi opinión, una vivencia espiritual bien asumida favorece la vida, es biológicamente funcional. Muchas veces parece que la gente no se muere mientras tiene algo que hacer y se hunde físicamente cuando le falta la finalidad. La vida es movimiento de realización y la clave está en la finalidad de ese movimiento. Cuando se disuelve la finalidad, se detiene la realización.

En este número de ACONTECIMIENTO aparece un estudio sobre la construcción de la justicia en nombre de Dios según el Islam. Más allá de los tres grandes monoteísmos, ¿qué aportaciones cree que podrían ofrecer a la configuración de un humanismo fuerte las tradiciones religiosas o sapienciales de Oriente, donde el sujeto o lo personal se presenta más indefinido, donde la fusión o disolución es el "páthos" salvador principal?

J. L. Pinillos.— A mí todo eso no me atrae nada. El Nirvana no me interesa, no soy "oriental". Yo me considero faustico, occidental, apegado a mí pobre yo, que es muy poca cosa, pero es lo único que tengo. Me dice, por ejemplo, más la Acrópolis, el Partenón, que una mezquita. El Partenón es la expresión máxima de la forma, su triunfo sobre la materia, con la menor cantidad de materia, la mayor expresión formal. Me siento más cerca de eso que de una acumulación de paredes y cúpulas. De otra parte, insisto, la idea de la disolución, a mí personalmente, no me atrae nada. Yo preferiría seguir persistiendo; me siento un ser relacional constitutivamente, y lo otro es la carencia de relación, de toda relación. Yo, este conato del que hablaba Spinoza, lo siento expresado en mí en forma de relación con los otros y conmigo y todo ello en Dios. Esa es mi vivencia última, radical, a la que me aferro lo que puedo. Si a mí cuando me muera me quitan eso, me hacen polvo, aunque si no hay nada no podré protestar, claro. Mientras pueda, yo anticipadamente haría una protesta formal ante la Providencia: "No me parecería serio que una vez probadas estas mieles me las quitaran". Comprendo que haya gente a quien esto le guste, y seguramente será una cuestión cultural, pero no es mi opción.

Y ese talante tendente más a la fusión disolutoria, no sólo proyectado hacia el más allá, sino activo en la vida terrena, ¿lo cree susceptible de enriquecer nuestra experiencia personal e histórica?

J. L. Pinillos.— Sí, esto lo he pensado más. La experiencia que yo tengo es absolutamente escéptica. Por lo que yo conozco de Oriente, todo el mundo quiere vivir como en Occidente. Todo el mundo quiere la economía, el confort, la medicina occidental... y no lo crítico.

Lo cual, puede ser efecto de un colonialismo cultural por parte de Occidente...

J. L. Pinillos.— No, no, es que la gente quiere vivir y no quiere morir, quiere vivir más cómodamente y no sufrir. Es que la forma de subsistencia más exitosa en el orden de la civilización es la occidental, y yo me remito a las pruebas. Aparte todas las superestructuras ideológicas, conversiones, etc., que son por otra parte pintorescas (yo creo que no se puede poner una chilaba y unas babuchas así como así, que hay que nacer en ello), aparte de esto, digo, lo que veo por todas partes es que la humanidad hambrienta necesita la multiplicación de los panes y los peces a través de la técnica. Y este milagro posible ha salido de Occidente aunque se administre mal. Todos los países que conozco quieren las ventajas que proporciona Occidente y no proporciona ninguna otra civilización; de manera que algo tendrá el agua cuando la bendicen, ¿no? Hoy por hoy, el desarrollo de la Humanidad, el cumplimiento del mandato bíblico "creced y multiplicaos", no veo que sea sostenible otro modo. Las formas de cumplir el mandato pueden variar, pero todas ellas pasan por ese camino. Lo que hay que hacer es buen uso de la técnica. La crítica intelectual del maquinismo no da de comer a los pobres. Los niños del Tercer Mundo se mueren, y si la técnica puede salvarlos, bendita sea.

Quizá alguien le dijera algo sobre el bienestar occidental como culpable de la muerte de los niños del Tercer Mundo...

J. L. Pinillos.— Bien, es posible que sí; pero todos hemos salido del mismo barro... Y aunque así fuese, la forma de salvar a esos niños sería hacer buen uso de lo que tenemos los occidentales. Lo malo está en el uso, no en la tecnología. Es un problema de praxis, humano, simplemente humano.

(Entrevistaron: **Gonzalo Tejerina, Lourdes Fernández**)