



IMÁGENES DE LA LIBERTAD Y FIGURACIÓN ANTROPOLÓGICA EN EL HORIZONTE DE NUESTRA ÉPOCA

DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

Excmo. Sr. D. Ricardo Sanmartín Arce

Y CONTESTACIÓN POR EL ACADÉMICO DE NÚMERO

Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana

Sesión del 23 de febrero de 2010, Madrid

REAL ACADEMIA DE
CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

**IMÁGENES DE LA LIBERTAD
Y FIGURACIÓN ANTROPOLÓGICA
EN EL HORIZONTE DE NUESTRA ÉPOCA**



REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

IMÁGENES DE LA LIBERTAD Y FIGURACIÓN ANTROPOLÓGICA EN EL HORIZONTE DE NUESTRA ÉPOCA

DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

EXCMO. SR. D. RICARDO SANMARTÍN ARCE

SESIÓN DEL DÍA 23 DE FEBRERO DE 2010

MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



El artículo 42 de los Estatutos de esta Real Academia dispone que, en las obras que la misma autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. La Academia lo será únicamente de que las obras resulten merecedoras de la luz pública.

© Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Plaza de la Villa, 2
28005 Madrid

Coordinador de la publicación: Fernando González Olivares

Diseño y realización: Bravo Lofish
Impresión:

ISBN: 978-84-7296-327-6
Depósito legal:

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Tradición antropológica	11
El precedente de G. Vico	14
En la estela de Dilthey	16
La hermenéutica de Gadamer	18
De Malinowski a Geertz	20
Valores en el imaginario de nuestro tiempo	23
Figuras de los valores	26
Estados de los valores	27
Imaginario social	29
Etnografía	30
El caso ruso	41
El caso japonés	48
En nuestro caso	56
Libertad e identidad	70
La idea de la libertad	75
Bibliografía	81
DISCURSO DE CONTESTACIÓN	85

Agradecimientos

Excelentísimos Señor Presidente, Señora y Señores académicos, señoras y señores, con mis primeras palabras quisiera reconocer el inmenso honor que la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas me hace al ofrecerme la medalla instituida en 1857 y cuyos últimos portadores fueron los excelentísimos señores D. Antonio Garrigues y Díaz-Cañabate y D. Leopoldo Calvo-Sotelo y Bustelo. Me integro al recibirla en una larga historia de trabajo intelectual y servicio al país y a la Academia que contemplo como un difícil reto, pues nunca es fácil reconocer la verdadera naturaleza y alcance de los problemas que, a la vista de esa historia, han reclamado la atención de los académicos. Quiero agradecer a todos cuantos la integran su generosidad, pues sin su benevolencia no habría llegado este momento que tanto me honra y aún más me exige.

Aunque la memoria nos resulte frágil con excesiva frecuencia, no debemos olvidar que toda la investigación que desarrollamos en las ciencias morales y políticas se funda en el esfuerzo previo de quienes nos precedieron. No me refiero solamente a las figuras y obras de Joaquín Costa o Carmelo Lisón que han sido guía desde el inicio en mi trabajo, sino al conjunto de la Academia. Reflexionar sobre el mundo contemporáneo con la conciencia viva de ese esfuerzo no es pensar con lastre alguno, menos aún con la mente grávida del miedo a desbordar moldes y caminos conocidos. Si alguna cosa nos enseñan los maestros de estas ciencias es que el pensar sólo es auténtico, sólo es fiel a la acción que su nombre designa, si opera desde una libertad plena. Ésa es la condición que nos deja solos y enteros ante los problemas que se erigen en el horizonte humano y desde el cual nos inquietan y preguntan reclamando toda nuestra entrega. Seguir aquel modelo de libertad que encarnaron quienes nos precedieron será pues un deber de fidelidad al valor de la tradición que nos legaron, y una obligación epis-

temológica que deriva de la naturaleza misma de los problemas humanos y culturales a los que nos referimos.

No será una tarea fácil de cumplir, pues quien me precede puso el nivel de su dedicación a la altura de un hombre de Estado. La larga trayectoria de servicio al país de D. Leopoldo Calvo-Sotelo está llena de experiencia y logros. Los títulos y condecoraciones recibidas indican con claridad el reconocimiento otorgado por el conjunto de la sociedad española, expresado a través de sus más altas instituciones, desde la Corona o el Estado, o con el respeto popular en su última despedida en mayo del 2008. Dicho reconocimiento no se limita al breve período de su mandato al frente de la Presidencia del Gobierno. Con todo, entre febrero de 1981 y diciembre de 1982, España aprieta el paso de su historia y experimenta cambios cargados de gran significado. La claridad y serenidad del académico cuya vacante se me ofrece hicieron posible una transición rápida y eficaz hacia la estabilidad democrática y la integración europea que disfrutamos hoy. Todos reconocemos en aquel 23 F en el que el Parlamento elegía a D. Leopoldo Calvo-Sotelo como nuevo Presidente del Gobierno un momento clave para el futuro de la democracia y la seguridad de la transición política. Junto al papel central de Su Majestad el Rey D. Juan Carlos debemos reconocer el servicio que a todos prestaron tanto D. Leopoldo Calvo-Sotelo, finalmente votado, como D. Sabino Fernández Campo, último presidente de esta Academia, y junto a ellos tantos otros que sumaron su buen hacer, su lealtad y generosidad, su valor y servicio desde la oposición, los medios de comunicación o la amplia y variada ciudadanía en un momento tan tenso y confuso. Encarnar en los hechos, y no sólo en la letra de la ley, la seguridad democrática y la integración internacional de España supuso la ejecución de un programa de gobierno, la dirección de negociaciones, o el logro de acuerdos y consensos, cuyo último responsable fue el nuevo Presidente del Gobierno. Todos cuantos le recuerdan valoran su honradez, su prudencia y sabiduría política, la indudable seriedad en el cumplimiento de las tareas que siempre entendió como servicio y que supo acompañar con la amplitud de su cultura y una fina ironía que suavizó la gravedad de los cometidos propios de su cargo. Sin duda, dichas cualidades le ayudaron a combinar la decisión con la firmeza y la capacidad de diálogo para alcanzar los acuerdos tan difíciles y necesarios en aquellos años. Impulsar el mapa autonómico, dar pasos decisivos para la integración española en Europa, terminar con el golpismo y firmar pactos por el empleo no son pequeños logros

para una etapa tan breve de gobierno. Esa intensidad política venía precedida de una larga trayectoria y una sólida experiencia, tanto en el mundo de la empresa como en el de la gestión cultural y la alta política. Calvo-Sotelo sumaba una variada y rica experiencia en el campo de las industrias químicas y el transporte, en la banca y en las cámaras de comercio. Desde la fundación de Unión Española, su interés por la política y la Monarquía fue llevándole a compromisos de servicio en distintas ocasiones hasta ocupar la Presidencia del Gobierno en 1981, integrar el Consejo de Europa en 1983 y como eurodiputado del Parlamento Europeo en 1986. Tan amplia y larga experiencia se vierte no sólo en su acción política, sino también en sus libros desde 1990, con *Memo-ria viva de la transición*, *Papeles de un cesante* (1999) y, en 2003, *Pláticas de familia*, o en sus intervenciones en esta misma Academia.

Tradición antropológica

No pretendo con tan escasas palabras resumir su inmenso currículum, sino honrar su recuerdo y tomar la memoria de su figura como muestra del papel indispensable que la experiencia ejerce al fecundar el trabajo en las ciencias que integran esta Academia. Esa atención directa sobre la vida vivida, esa constante confrontación de los proyectos con lo que Zubiri llamaba *la imperiosidad de lo real* que se encarna en los hechos, es lo que otorga al modesto trabajo empírico de la observación toda su solidez y dignidad, pues finalmente siempre son los hechos históricos, en tanto que logros humanos encarnados en acontecimientos efectivos, los que dan fe y prueban empíricamente la naturaleza y estructura de lo humano. Los hechos muestran al acontecer que aquella figuración humana concebida en el empeño y esperanza de un logro ha sido posible. Fueran pues las que fueren las condiciones limitantes en el nacimiento de los hechos, en la medida en que efectivamente acontecieron nos prueban su posibilidad, esto es, que aquella figuración inexplicita de lo posible que preñó la mente de quienes siguieron el impulso de su esperanza y pusieron toda su energía en el logro, acertó y consiguió crear una parte de la historia. Es este ejemplo el que se cumple repetido en la historia de esta Academia, al confluir en ella protagonistas de la historia y la política, profesionales de la economía, el derecho, la sociología, la filosofía, la psicología o la antropología. Como ya apreciaba Vico, la sabiduría como más correctamente se funda no es en la teo-

ría, sino en la propia práctica. El conocimiento de la moralidad y la política humanas requiere pues el concurso de la experiencia generada desde la pluralidad de esos puntos de vista. Si de la vida humana queremos conocer alguna verdad, tendremos pues que contar con sus múltiples lados.

El lado hacia cuya búsqueda se encamina la Antropología Cultural es sólo uno de ellos. Es más, los caminos que cabe hacer al intentar develar ese lado de la vida, como ocurre en toda ciencia social, son siempre múltiples y cambiantes como el paso de la historia. Si el rostro de la vida muda con los años y con la forma de escrutarlo, no es que carezca de realidad sino de fijeza. En nuestra condición reconocemos constantes universales que nos permiten identificarla como humana, a la vez que todas ellas se presentan bajo específica forma histórica en una pluralidad de concreciones culturales distintas. En realidad, al destacar el valor de la variabilidad cultural, no hacemos sino atenernos al modo como nace el conocimiento. Partimos de la observación de seres humanos reales, y éstos siempre viven en momentos históricos concretos, sujetos a los avatares de la historia a cuyas condiciones hacen frente sirviéndose del patrimonio vivo de la cultura que les legó la propia historia. Solo al comparar unos casos con otros reconocemos la universalidad del fenómeno humano, y siempre a costa de someter nuestra más próxima experiencia al ejercicio ascético de relativizarla. Tan pronto empieza a purificarse nuestra visión cultural de la realidad de su tendencia a erigirse en única, como fruto del contacto con la alteridad de las culturas, comenzamos a entender la eficacia de la comparación.

Por otra parte, ese rostro tan plural de la vida humana, siendo un rostro real en el tiempo y en el espacio, sólo cabe reconocerlo si se cumplen las condiciones que la percepción y la comprensión de su cuerpo exigen del observador. No es cualquier cosa lo que observamos. Miramos la vida social y las creaciones culturales. Pero éstas sólo se dejan ver en lo que son allí donde están, esto es, desde el *lugar* de la observación. Se trata de un lugar peculiar, ya que es siempre fruto de un encuentro. Es aquí donde convendría matizar el *perspectivismo* de Ortega, pues si bien es cierto que, siendo ambas visiones verdaderas, no se ve igual la sierra de Guadarrama desde Madrid o desde Segovia, en nuestro caso el horizonte cultural carece de un perfil tan nítido y duradero como el de los objetos físicos. El problema no reside en la inevitabilidad de sumar diversas perspectivas, sino en que cualquiera de ellas sólo se alcanza en el encuentro, en el cruce de dos movimientos: el del conocimiento del observador que va hacia el encuentro y el de la historia

creada a ciegas entre todos los actores observados. A la cuestión de la perspectiva debemos, pues, sumar el problema de la comprensión humana, el de la intelección de los frutos culturales, comprensión que solo alcanzamos al final de un proceso en el que se incluye su comunicación, su expresión o devolución al fluido social de la historia. La creación antropológica no depende tan sólo de la realidad etnográfica que pretende describir, tampoco de la individualidad de la perspectiva antropológica desde la que se contempla, sino también del horizonte antropológico de la época al que se comunica, ya que es ahí donde ha de resultar comprensible, y nada de ello depende del capricho subjetivo del autor. La *fusión de horizontes* en que resume Gadamer el momento de la comprensión involucra al horizonte de la época *para* la que se escribe tanto como al de aquella de la que se escribe, pues sólo así el encuentro es verdadero y culmina con el traslado o ampliación del horizonte del observador.

La tensión del encuentro entre horizontes culturales y la transformación lograda en la fusión, como instrumento metodológico para la comprensión, no las plantea la Antropología contemporánea solo entre épocas, culturas o sociedades diferentes. De hecho, la Antropología atiende cada vez con mayor frecuencia a la interna diversidad cultural de las sociedades complejas actuales, y busca comprender aquellos problemas humanos que el observador comparte con sus contemporáneos. Nuestras sociedades *calientes* , con su *historia acumulativa* —según las catalogaba Lévi-Strauss—, han integrado en su peculiaridad cultural una propensión constante al propio cambio, y por ello no sólo es posible, sino que resulta necesario, practicar en su seno ese ejercicio de comprensión de la alteridad que ha caracterizado a la historia de la Antropología Social y Cultural. El hombre contemporáneo es definitivamente dispar, nuestras sociedades hace mucho tiempo que dejaron de ser unánimes —si alguna vez lo fueron antes de Babel—, y los segmentos que componen su diversidad plantean al observador la necesidad de usar el método y las técnicas que ideó la disciplina con ocasión de su larga experiencia en los estudios de campo en sociedades culturalmente alejadas de la del investigador. Si para comprender la compleja vida social de nuestro mundo necesitamos el concurso de todas las ciencias sociales, desde la perspectiva de la Antropología cabe añadir no sólo la comparación tradicional con otras culturas, sino también una comparación entre modelos antropológicos que recupere para la observación empírica la tradición humanística que desde G. Vico, W. Dilthey, M. Weber, J. Costa y

J. Ortega y Gasset, se une en la segunda mitad del siglo XX a las decisivas aportaciones de H.G. Gadamer, P. Ricoeur, E.E. Evans-Pritchard, C. Geertz y C. Lisón. Se trata de una tradición, de una de las perspectivas posibles. Elegirla no significa desconocer o rechazar el valor epistemológico de otras tradiciones, sino preferir el que ésta nos aporta al centrar su atención en la peculiaridad antropológica del material que toma como objeto de su reflexión. A pesar de su propia disparidad y del modo particular que cada cual usa al designar los problemas humanos que contempla, la obra de los autores citados subraya el valor primordial de la experiencia según es vivida por los actores en su circunstancia histórica, esto es, el valor inicial que la vida tiene como momento primero o la pregunta a la que responde la ciencia como momento segundo al elaborar su conocimiento. Con esta valoración se reconoce un orden en el proceso de creación del conocimiento que lo sitúa siempre al servicio de esa vida para la que nació como un logro específicamente humano. Esa vida queda caracterizada, más allá de sus condiciones físicas, por la significación que gana al contemplarla en su circunstancia histórica y discursiva, esto es, por el valor moral que la significa.

El precedente de G. Vico

De ahí que ya en 1708 sintiera Vico la necesidad de defender una corriente crítica desde el humanismo pues, según dicho autor,

“el mayor inconveniente de nuestro método de estudios es el de que, afanándonos intensamente en las doctrinas de la naturaleza, no valoramos tanto la naturaleza moral, y principalmente aquella parte que trata de la naturaleza del espíritu humano [...] de las características morales [...], investigamos la naturaleza de las cosas, pues parece cierta; mas no investigamos la naturaleza humana, porque, debido al libre albedrío, es muy incierta”¹.

En sus palabras cabía ya entonces apreciar una crítica a la comodidad del pensamiento que, seducido por la seguridad de objetos y ciencias más ciertas, renunciaba al deber de responder a las preguntas que la singular condición de lo humano plantea. Y,

¹ Vico, G.: (2002: 92-93).

“siendo así que los quehaceres de la vida son valorados de conformidad con los momentos de las cosas y sus apéndices, llamados circunstancias, [...] los hechos humanos no pueden evaluarse según esa inflexible y rígida regla mental; por el contrario, deben medirse con aquella otra flexible [...] que no moldea los cuerpos a sí, sino que se amolda a los cuerpos. Y por esto dista tanto la ciencia de la prudencia”².

De ahí que, frente a la deducción lógica, estimase que “es, pues, la decisión más segura la de seguir de cerca los casos particulares; y no usar el sorites en este asunto más allá de lo que merece, sino basarnos más bien en la inducción”³. Ese *arte de la prudencia*, basado en la inducción tras observar de cerca los casos particulares en sus específicas circunstancias, pretende encontrar “el mayor número posible de causas de un solo hecho”⁴. Para Vico,

“no obran correctamente [...] aquellos que transfieren a la práctica de la prudencia el método judicativo del que se sirve la ciencia: pues [...] al no haber cultivado el sentido común, ni haber seguido nunca lo verosímil, [...] no toman en consideración qué opinan de [la verdad] comúnmente los hombres, y si también a ellos esas cosas les parecen verdaderas”⁵.

A ese respeto por lo que hoy llamamos la *alteridad de la etnografía* une Vico una intuición cuyo alcance no estaba entonces en condiciones de evaluar. Vico vislumbra como fuente de datos relevantes para su *arte de la prudencia* aquello que la propia sociedad no ha contemplado todavía, según los cánones y principios comunes de su cultura, como expresión de su propio espíritu, y se arriesga a señalar la conveniencia de “investigar en las acciones humanas la verdad tal cual es, incluso partiendo de la imprudencia, la ignorancia, el placer, la necesidad o la fortuna”⁶. El sentido común, lo que opina la gente, su ignorancia e imprudencia incluso, la conducta guiada por el placer o la nece-

² Ibídem.

³ Ibídem.

⁴ Ibídem.

⁵ Ibíd.: 94.

⁶ Ibíd.: 100.

sidad, castigada por el azar de la fortuna, allí donde los propios autores de la historia no suelen mirar cuando lo que buscan es formalizar su propia imagen de lo humano, no sólo ha de ser igualmente investigado empíricamente para encontrar la verdad tal cual es, sino que puede ser incluso un valioso punto de partida, precisamente porque, al escapar formalmente de todo aquello que la sociedad reconoce y dice de sí misma y su época, constituye una singular vía para acceder a sus creencias efectivas, a la parte oculta del imaginario que mantiene a flote la masa visible de su cultura, con cuya fuerza se empuja a ciegas la historia.

En la estela de Dilthey

Tampoco, como subraya Ortega hablando de Dilthey, estaba éste en su época en condiciones de completar su propia visión de las *ciencias del espíritu* y percibir el alcance futuro de sus reflexiones. Ortega reconoce el paralelismo de su *raciovitalismo* con el pensamiento de Dilthey, y destaca de su método para lograr la comprensión de los fenómenos del espíritu el empeño en referirlos “a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia”⁷. El mero racionalismo no podía explicarlo todo. Para Dilthey era necesario buscar la conexión de todos los elementos, y al hacerlo resultaba que

“los elementos más importantes que integran nuestra imagen y conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esa naturaleza humana enteriza que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos”⁸.

Dilthey resume en pocas palabras una ingente y novedosa tarea como clave para una aproximación correcta a los fenómenos humanos. En primer lugar, nos describe aquello a lo que debemos atender como realidad propia de este tipo de ciencia: la unidad que constituye el campo de observación no es nada abstracto, ni una parte predefinida por la ciencia que elige sus propias categorías, sino la *vida* misma que

⁷ DILTHEY, W. (1944 [1883]:6).

⁸ Ibídem.

como tal antecede a toda ciencia, y en ella el elemento central es la *persona* como realidad unitaria, no alguna de las imágenes que de ella se forma la sociedad (su cantidad, sus roles, etc.). Claro que esa vida es social y no hay persona sin el conjunto de los individuos. Es más, a todo ello hay que atender reconociendo su cualidad histórica y su total interdependencia, pues “todo hecho de conciencia [...] se presenta siempre y constitutivamente en conexión con otros hechos de conciencia [...] se da en complejo, conexión, interdependencia y contexto [...] el conocimiento *depende* de la voluntad y el sentimiento, como éstos de aquél”⁹. El carácter innovador de la consideración antropológica de Dilthey deriva de su fidelidad a la observación del espíritu humano, al contemplarlo no como mera razón sino como un proceso vital cuya realidad integra querer, sentir y representar. Por eso, las preguntas que nos formula la vida al observarla “no pueden ser contestadas suponiendo un rígido a priori de nuestra facultad cognoscitiva; sólo se contestan mediante una consideración evolutiva —*entwicklungsgeschichte*— que parte de la totalidad de nuestro ser”¹⁰. Es pues a la totalidad del ser personal a quien Dilthey encarga la tarea de responder en el campo de las ciencias del espíritu. Según él,

“por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual [... mientras que] el hombre entero [...es] este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos”¹¹.

Para Dilthey, por tanto, son las cualidades mismas de lo humano, tal como se encuentran al contemplar la vida, las que, en consecuencia, pedirán al observador una configuración del método centrado en la comprensión (*Verstehen*) y, dado que “toda ciencia es ciencia de la experiencia”¹², tendremos que comprender la experiencia de la vida de los hombres que observamos a partir de nuestra experiencia de la observación desarrollada al convivir con ellos. Con esa intención se lleva a cabo el trabajo de campo que ha tipificado la Antropología Social. Con

⁹ ORTEGA Y GASSET, J. (1983 [1958]: 175-176).

¹⁰ Citado por Ortega, *op. cit.*: 169.

¹¹ DILTHEY, *op. cit.*: 6.

¹² *Ibíd.*: 5.

la etnografía reunida y la comparación se pretende ir de la parte que su vida es, en relación con la vida de los hombres, y de la parte que es nuestra vida, al todo de la vida humana.

La hermenéutica de Gadamer

Como señala Gadamer, “la tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido”¹³. Así llegaremos a comprender ambas de otro modo, de un modo no definitivo, pues, como ya vio Vico, las circunstancias de las cosas “son infinitas; por lo cual toda comprensión de ellas, por amplísima que sea, nunca es suficiente”¹⁴. Ese “proceso infinito” —según Gadamer— mantiene vivo el diálogo humano con la experiencia y muestra el carácter inevitablemente histórico de la comprensión. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”¹⁵. Pero ese inacabamiento de la comprensión no conduce al desánimo, ni permite concluir que el esfuerzo sea inútil. Tampoco el servicio continuado de la medicina evita nuestra finitud, ni la calidad y periodicidad de la alimentación colma definitivamente el apetito ni el hambre. Tan absurdas esperanzas desvelan el error de una expectativa fundada en la imagen de un tipo humano inexistente. Seguimos necesitando esa comprensión que haga más humana nuestra convivencia. Aunque siempre partamos de una situación en la que, por estar en ella y no frente a ella, “su iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero [...] esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos”¹⁶.

El modo como Gadamer entiende el proceso de la comprensión encaja plenamente con la buena práctica de la Antropología en todas sus fases, tanto en el campo, en la comparación, como en la reflexión interpretativa que alcanza en su escritura. Comprendemos algo contemplándolo desde la situación en la que nos hallamos, esto es, dentro del horizonte que desde ese punto alcanzamos. Así

“El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos [...] la comprensión

¹³ GADAMER, H.G. (1984: 361).

¹⁴ VICO, *op. cit.*: 102.

¹⁵ GADAMER, *op. cit.*: 372.

¹⁶ *Ibíd.*

[...] incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico [...] de modo que quien] omita este desplazarse al horizonte histórico [...] estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos [de lo observado ...] El otro se hace comprensible [...] desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte”¹⁷.

Gadamer, como si estuviera hablando de la Antropología, matiza sus palabras al precisar que

“uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera [...] uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación [...] Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad a la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro [...] Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá [...] verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”¹⁸.

Viendo, pues, mejor lo propio y lo ajeno en el contraste de su recíproco destacarse el uno del otro, la ampliación del conocimiento que la comprensión aporta implica la transformación de nuestra visión previa; visión en la que, desde Vico, al estar implicada la persona entera, se incorpora una exigencia de transformación cognitiva para cuyo logro no basta “la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”, sino que involucra todo el sistema categorial y axiológico. De ahí su dificultad, y de ahí también la crítica que, tanto Vico como luego Ortega, formularon a la comodidad y pereza del investigador ante este tipo de exigencia moral que el estilo crítico del conocimiento humanístico plantea. Es claro pues, que, en este movimiento del observador hacia el encuentro con la vida observada,

“los prejuicios que nosotros aportamos [...] forman [...] el horizonte de un presente [...] que] está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba

¹⁷ *Ibíd.*: 373.

¹⁸ *Ibíd.*: 375.

constantemente todos nuestros prejuicios [...] Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes”¹⁹.

Pero ese nuevo horizonte que resulta tras la fusión no es un horizonte construido sólo con los elementos comunes a ambos, como tampoco el significado que así hemos llegado a comprender es fruto de abstraer lo general tras catalogar los datos recogidos. Se funda, obviamente, en la investigación realizada, en la etnografía cuya alteridad se yergue preguntándonos, pidiéndonos que abramos los límites de nuestro horizonte, que cambiemos la posición en la que estamos para que el horizonte se mueva. Entonces nos damos cuenta de todo desde un punto de vista distinto, con un nuevo horizonte en cuyo seno la experiencia es diferente porque todas las referencias van y vienen en el ámbito de un horizonte de otras dimensiones. Es esta nueva unidad la que promueve una vivencia decisiva desde la cual todo queda re-significado. Cada caso, cada logro cultural, cada estilo antropológico es una posibilidad humana marcada desde el interior de su propio horizonte. La inserción de un hecho en su propia tradición, el nacimiento de un gesto en el seno de su propio horizonte, les confiere ese aire de familia propio de la unidad cultural a la que pertenecen y que ellos mismos, como parte suya, encierran. No es que la simbolización se estructure bajo el modelo de la sinécdoque. Si la parte puede representar al todo no es simplemente porque nos lo recuerde, sino porque lo lleva en sí dándole su ser y significado. En realidad, el todo cultural es el alma de las partes que observamos al construir la etnografía. Lo decisivo, por tanto, es ese espíritu del todo cultural cuyo cuerpo en el tiempo es la tradición viva aún en la historia, y en el espacio sus hombres y sus obras. En el nuevo horizonte cambia el modo como entendemos las obras de los hombres.

De Malinowski a Geertz

Por eso, encarnando con palabras nuevas las sugerencias del *arte de la prudencia* de Vico y del *Verstehen* de Dilthey —o la práctica que efectivamente idearon los etnógrafos españoles del siglo XV en Extremo Oriente y en el Nuevo Mundo²⁰— nos recuerda Geertz que

¹⁹ *Ibíd.*: 376-377.

²⁰ Véase LISÓN TOLOSANA, C. (1971 y 2005).

“para descubrir lo que las personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósitos piensan ellas que lo están haciendo, es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significado en los que ellos viven sus vidas. Esto no tiene nada que ver con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta. Implica el aprender cómo, en tanto que un ser de otra procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos”²¹.

Ese vivir con ellos que inició Malinowski entre los trobriandeses seguimos hoy desarrollándolo en el seno de los segmentos heterogéneos de nuestras sociedades complejas. Buscamos familiarizarnos con los marcos de significado que cualifican la vida en nuestras sociedades porque apreciamos la relevancia de la infinidad de matices con la que internamente nos diferenciamos. La vida en el seno de estas sociedades depende cada vez más de la multiplicación de las conexiones e intercambios entre unidades particularizadas por su diversidad. Buscamos unir lo dispar, encontrar acuerdos tan generales como el horizonte al que han de aplicarse. Pero sabemos por experiencia que elegir la homogeneidad como estrategia que facilite la dirección de las acciones colectivas destruye el equilibrio entre la riqueza de la diversidad y la economía de la unidad, y acaba siendo un instrumento excesivamente simple para lograr una tarea tan compleja. Necesitamos la difícil sutileza de la comprensión que nos permita ver ese todo humano más grande cuya existencia buscamos más allá, y que hallaremos al penetrar en la diversidad en la que se concreta como formas observables. La vida en común con los observados en el trabajo de campo destaca recíprocamente los marcos de significado, y la conciencia de esa diferencia alerta a la persona entera del observador en su querer, sentir y representar, y alienta la transformación de su horizonte. Entonces comprendemos las obras de los hombres en el nuevo horizonte de las *ciencias del espíritu* o del *arte de la prudencia*, en el que ha creado la interpretación antropológica. Los hechos se ven ahora de un modo distinto, pues ya no significan meramente aquello que a los ojos del actor social justificaba su acción según sus marcos tradicionales de significado. Su acción, su marco, su significado, su justificación y los modos como a sus ojos lo vive y compren-

²¹ GEERTZ, C. (2002: 37).

de forman parte de cuanto tenemos que comprender. Mas tampoco lo podemos comprender meramente desde el sistema de imágenes antropológicas con el que nos acercábamos a comprenderlo, esto es, del modo previo a haber sufrido la experiencia del encuentro, manteniendo intacto nuestro propio horizonte, ya que sin vivir con ellos ni familiarizarnos con sus marcos de significado no se crean las condiciones necesarias para que la reacción sea de la persona entera, y así se pongan a prueba los prejuicios. Con ellos se enfrentó Muhammad Yunus al ver la distancia entre la teoría y la vida real de los pobres en Bangladesh. Si logró salvar de la pobreza a miles de personas fue porque, como él mismo confiesa, “intenté estar al corriente, empaparme de cómo era la vida en Bangladesh, especialmente en las zonas rurales, y aprendí cosas que nunca había estudiado en las aulas ni en los libros de texto”²². Fue su contacto *in situ* con la gente lo que le permitió darse “cuenta de que todo lo que había enseñado y aprendido estaba en mi imaginación, que eran representaciones sobre la vida de la gente [...] no siempre se ajustan al prototipo, al estereotipo que tienes en la cabeza [...] teníamos que aprender muchas cosas sobre el lugar, sobre la gente, su naturaleza, su economía y demás”²³. La experiencia le hizo ver que “resulta muy difícil aceptar la realidad tal cual es cuando nuestra mente, que tiene su modo de pensar, no la acepta; y cambiar la predisposición mental es ciertamente difícil”²⁴. De ahí que la transformación de nuestro horizonte sea un paso metodológico necesario. Evans-Pritchard prefería calificar a la Antropología Social como *arte* por apreciar la delicadeza de este complejo proceso, aunque no lo explicitase con los mismos términos que la moderna Antropología interpretativa.

Un trabajo que exige la propia transformación e implica al observador como al artista en su creación, consume tiempo y, obviamente, resulta siempre inacabado, aun con el concurso de la comunidad científica. En realidad, toda investigación antropológica selecciona un problema y desde él pretende llegar al todo a cuya comprensión aspira, pues sabe que lo encierra en su ser como el cuerpo al alma. Seleccionar un problema parcial para ver y comprender mejor la vida humana se puede desarrollar desde muchos puntos de vista, pero, siendo fieles a la tradición que indicábamos, lo haremos desde la reacción de la persona entera al contemplar el presente de nuestro tiempo.

²² YUNUS, M. (2007: 10).

²³ *Ibíd.*: 15.

²⁴ *Ibíd.*: 13.

Valores en el imaginario de nuestro tiempo

Pero ¿qué vemos al contemplar nuestro tiempo? Como señalaba M. Weber, de la totalidad empírica de la vida vemos su particularidad cultural “en cuanto la relacionamos con ideas de valor”²⁵. De hecho, esa entereza del ser personal que reacciona desde el querer, sentir y representar, lo hace desde imágenes de valor, si bien esto no significa que su reacción consista meramente en juicios de valor. El lugar desde el que se reacciona no determina la naturaleza de esa reacción, sino el foco y orientación, su perspectiva y los contenidos alcanzados, su relatividad a un horizonte, su estilo reflexivo y crítico, pues todo valor integra en su misma figura el querer, sentir y representar. El encuentro que se constituye como lugar de la observación se desarrolla como diálogo de preguntas vitales y respuestas, y su núcleo está formado de un modo central por las respectivas figuras de valor que cualifican cada uno de los horizontes entre los que se plantea la comprensión. Como sugería Gadamer recordando a Dilthey, en toda melodía hay

“ciertos temas significativos desde cuyo centro se efectúa la construcción del todo [...] También la comprensión [...] es una comprensión desde el centro [...] Pero es decisivo [...] que la totalidad [...] surja de un centro, desde un significado central [...] La historia es siempre [...] significado y fuerza. Dilthey señala que una época representa una totalidad unitaria de sentido”²⁶.

De modo similar, en la vida social actual encuentra Charles Taylor “que el imaginario social debe estar animado por un mismo principio unificador en todos los niveles”²⁷. Hacia ese centro orienta el observador su atención para poder comprender aquella historia o este presente que comparte el antropólogo con sus informantes y actores sociales. Percibir los temas significativos hacia los que gravita la imaginación cultural de la sociedad como su centro es una meta legítima para la investigación antropológica. En ese centro encontraremos las creencias y valores culturales con los que los actores se representan la vida y su sentido. Desde ese centro se traza la línea del horizonte y si desde nues-

²⁵ WEBER, M. (1997 [1922]: 65).

²⁶ GADAMER, H.G. (1992: 37).

²⁷ TAYLOR, C. (2006: 173).

tro centro, con la ayuda del método, acercamos nuestro horizonte al suyo, podremos desarrollar ese diálogo en pos de la comprensión. Los valores, por tanto, constituyen un elemento central tanto del trabajo de la comprensión como del objetivo que pretendemos comprender.

Para precisar el sentido de nuestro interés en los valores, conviene matizar algunas diferencias que tipifican nuestra disciplina en el conjunto de las demás ciencias morales, pues no es nuestro objetivo desentrañar el ser ideal de los valores. Desde una perspectiva sociológica, señalaba Durkheim en 1911 que “los valores poseen la misma objetividad que las cosas”²⁸, mientras desde su filosofía reconocía Ortega, al tratar de la estimativa, que

“se nos presenta [...] el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar [...] es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión del derecho por excelencia”²⁹.

Con todo, en esa misma obra acepta Ortega que “la cuestión de si una cosa real posee o no el valor que le atribuimos y en ella suponemos, sólo permite soluciones empíricas y aproximadas”³⁰. Es esta determinación empírica sobre las valoraciones realizadas por los actores en sus respectivos mundos culturales una parte del trabajo que compete a la observación antropológica. No obstante, no es tan simple la distinción ni la tarea que corresponde a la Antropología Cultural cuando ésta se basa en el rigor de la Etnografía y en el reto de la comparación entre creaciones culturales diversas. Sin duda, acierta Ortega al estimar como cualidad propia de todo valor su objetividad y trascendencia. Es ésta otra constante que también detectamos en el trabajo de campo al recoger el testimonio vivo de los actores y al observar cómo rinden su conducta ante el peso del deber que sienten al encarar los retos de su existencia. Pero no menos constante resulta la variedad de formas que adoptan los valores cuando comparamos culturas diferentes en el espacio y en el tiempo. Es éste, el de la forma, otro tema —junto con el de los estados

²⁸ DURKHEIM, E. (1911: 438).

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J. (2004: 28-29).

³⁰ *Ibíd.*: 34-35.

en los que se hallan los valores— que hay que precisar antes de presentar los datos etnográficos si queremos entender la posición de la Antropología Cultural. Cuando Durkheim destacaba la objetividad de los valores, no hacía sino constatar su existencia social en los hechos observables de la conducta, esto es, como algo diferente del sujeto que acaba encarnando en sus acciones ciertos modelos sancionados socialmente. Las ciencias sociales captan igualmente la trascendencia y la objetividad de los valores, pero no como una *quaestio juris*, sino como *quaestio facti*, esto es, referida a los hechos de la historia y la conducta observable. Es en esas variadas historias, sociedades y culturas concretas donde conviene precisar la forma en que se especifican los valores.

Lo que detectamos al observar la conducta de los actores con quienes convivimos al realizar el trabajo de campo no es una reflexión nítida y expresa sobre los principios morales en los que fundan sus decisiones. No es fácil para el actor precisar las imágenes que, de hecho, le han sido útiles al discernir la bondad relativa de cada alternativa. La vida cotidiana resulta más oscura y compleja de lo que todo actor quisiera. Lo vemos con especial claridad en las entrevistas en las que el tiempo y la confianza alcanzada entre actor y observador facilitan la autenticidad de la comunicación. Lo que en ellas vamos acumulando son casos humanos con toda la densidad de su realidad. Al describir la experiencia vivida, no solo oímos palabras, escuchamos más bien a un ser humano que abre el interior de sus vivencias y nos invita a sopesar la razonabilidad de sus actos y decisiones, de sus dudas y preocupaciones; la riqueza de su discurso, aun con la imprecisión de la oralidad, está llena de referencias al mundo observable, así como al interior de sus concepciones y representaciones. Por otra parte, la convivencia que compartimos a lo largo del trabajo de campo nos permite observar a nuestros interlocutores en acción, en el contexto real que envuelve el conjunto de situaciones en las que su conducta cobra significado. Uniendo ambos registros, esbozamos los componentes que, de hecho, han integrado su figuración del mérito de aquellas cosas, situaciones, estados o bienes para cuyo logro han entregado sus energías. Así constatamos que, por más difícil que les resulte expresar y clarificar el fundamento de su conducta, ésta se ha producido tras reconocer su situación y aplicar la energía suficiente como para lograr resultados a pesar de las dificultades, esto es, los actores se conducen motivados por aquello que, aun no sabiendo bien cómo describirlo, lo estiman lo bastante como para merecerles el esfuerzo de intentarlo.

Figuras de los valores

Con todo, lo que les motiva no queda suficientemente descrito con la categoría *interés*. Necesitamos categorías más operativas, que discriminen con más detalle no sólo aquello que hace que los *intereses* les parezcan interesantes, sino que nos permitan entender también su compleja constitución semántica a pesar de su ya mencionada borrosidad en los actores. Por eso buscamos precisar en la investigación la forma que en cada caso etnográfico adoptan los *valores*. Esa forma, o *figura concreta del valor*, no es independiente de su historia ni del contexto social que envuelve como marco las situaciones reales en las que operan los actores, como tampoco lo es del resto de valores que conforman su universo axiológico, sus creencias morales, el *ethos* o sistema de valores, con su orden y jerarquía, pues del juego entre todos ellos en cada situación concreta nacen las respuestas que observamos en el trabajo de campo. Por eso, cabe especificar figuras culturales de cada valor desde un punto de vista etnográfico. La persona real cuya acción observamos no actúa movida por una única figura de valor, sino por un sistema de valores, y cada uno de los principios morales que lo componen se mantiene en tensión con los otros. Este singular juego, en su aplicación práctica a las situaciones reales, se traduce en énfasis y matices particulares que son los que, finalmente, en los hechos, dan a cada valor su significado. Por eso subrayaba Pitt-Rivers, como etnógrafo, que

“un sistema de valores no es nunca un código de principios abstractos obedecidos por todos [...] sino una colección de conceptos que están relacionados mutuamente y que los diferentes grupos [...] aplican en las distintas situaciones [...] donde] encuentran sus significados. Como los peces tropicales cuyos radiantes colores desaparecen una vez que se los ha sacado del agua, los conceptos que componen semejante sistema conservan su significado exacto sólo dentro de la sociedad que los forma”³¹.

Estudiar esa *coloración* cultural de los valores es quizá una modesta tarea, pero es la pequeña escala del trabajo de campo la que permite a

³¹ PITT-RIVERS, J. (1979: 39-40).

la Antropología una proximidad artesanal a la vida para ensayar la intelección de lo humano, y con ello ofrecer a la sociedad su grano de arena para la comprensión. A los frutos de la pequeña escala sumaremos los de otra mayor, los de la comparación intercultural que ha caracterizado desde su origen a nuestra disciplina. Con ellos intentamos comprender el sentido por el que el actor apuesta al buscar un equilibrio entre valores en el contexto de cada caso observable y, desde su acumulación etnográfica, tratamos de inferir el significado en el que se cifra su figuración cultural. Por eso cabe describir figuras culturales de los valores desde la perspectiva de nuestra disciplina, a la vez que entendemos la crítica que Dahrendorf formula, desde la suya, a la pluralidad de versiones que ofreció Isaiah Berlin: “Sólo hay una libertad, que es indivisible, y ésta no precisa de ningún epíteto”³². Es en los hechos de la conducta donde nos adentramos con el diálogo y la observación para apreciar no ya si la libertad de los actores encaja en el modelo que Berlin³³ llamó libertad *negativa* o libertad *positiva*, sino cómo entienden los actores su libertad al preferir conducirse como observamos que lo hacen en sus específicas circunstancias. Esto es, centramos nuestra atención en sus informadas versiones, en aquellas que sólo cabe apreciar al encarnarlas en los hechos, pues los valores no sólo guían la conducta con el poder del bien que encierran, y que constituye la razón de su atractivo, sino que la conducta acaba configurando, un tanto a ciegas, ese bien como resultado. Es, por tanto, en su conducta donde los actores nos ofrecen la interpretación de su sistema de valores más fiable.

Estados de los valores

Como adelantó Malinowski, no es lo mismo “el verdadero comportamiento [...] y [...] los relatos de los informantes [...] El investigador de campo [con su] observación imparcial y desprejuiciada, [...] viviendo [entre los informantes, logra] ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad”³⁴. Tras esa distinción subyace la que Ortega veía entre la *idea* y la *creencia*. Claro que, aunque difieran relato y comportamiento, ambos son culturales, fruto de una misma cultura. La cul-

³² DAHRENDORF, R. (2009: 53).

³³ Véase BERLIN, I. (1988).

³⁴ MALINOWSKI, B. (1973 [1922]: 35).

tura ideal y la real, la idea y la creencia, son las dos cultura, y cultura de un mismo grupo humano. Es más, el actor, presionado ante las crisis, puede concienciar su creencia y analizar los componentes ideacionales (y de otro tipo) que la forman. De hecho, los valores, en ese proceso crítico, pueden pasar del estado de *creencia* al de *idea*. Es más, cabe la posibilidad de que, en unos mismos actores, difieran las representaciones ideales y las creencias morales encarnadas en el *verdadero comportamiento, tal y como son vividas en realidad*, distinción que, a su vez, recuerda la que establecía C. Morris³⁵ entre el valor concebido y el valor *operatorio*. Entre el ideal ideal y el ideal real, entre el valor relatado y el valor encarnado, existen diversas situaciones. El valor inferido, tras observar y comparar los hechos, no podemos entenderlo sólo como resultado del intento de aplicar un modelo ideal nunca alcanzado del todo. Si entendiéramos así la relación entre ambos, sus diferencias serían fruto de las limitaciones que las condiciones reales imponen a las aspiraciones humanas. El valor encarnado en los hechos no sería sino el logro del bien posible al que quedaría reducido el ideal deseable. Siempre hay que contar con la reducción, y esa diferencia nos ilustra de la densidad del contexto en el que se inscriben los hechos humanos y en el que cobran su sentido. Pero no es ésa la única razón de la disparidad. En realidad son tan distintos los grados de ésta que hemos de estudiar el caso en cada sociedad para poder entender cómo se usa en cada cultura esa diferencia entre la corrección ideal y la realidad preferida. Según el grupo humano que estudiemos, la época que ese grupo encara y las demás circunstancias de su horizonte, variará la claridad del balance entre lo que el grupo admite como *relato*: lo que se confiesa públicamente a sí mismo, por una parte, y por otra, su *verdadero comportamiento*: aquello a lo que, de hecho, aspira secretamente, aun sin ser capaz de verbalizarlo o formularlo. Como ya vimos que apuntaba Vico, estudiar el trasfondo en el que ese verdadero comportamiento se abarca y comprende, si bien requiere el difícil *arte de la prudencia*, puede, no obstante, rendir un conocimiento antropológico positivo. Es en los hechos del comportamiento, por tanto, donde encontramos las prácticas reales que, finalmente, tienen sentido para la gente, esto es, aquellas que, al unir las en delicado equilibrio, encarnan un estilo de vida sancionado positivamente en su sociedad según la cultura de su época. De

³⁵ MORRIS, C., (1956).

ahí la importancia del estudio del modo como los actores se imaginan ese conjunto y su relativa armonía o equilibrio, pues es la comprensión de esas imágenes —esculpidas como resultado de la acción— lo que nos permitirá entender cómo se guían a tientas en su historia cotidiana.

Las ciencias sociales siempre han dedicado una parte de su atención a ese ámbito en el que el querer y el representar unen lo personal y lo colectivo³⁶, y siempre han tenido también en cuenta el distinto grado de claridad o borrosidad del querer, del sentir y del representarse los actores su realidad social y su tiempo, el tanto que cada actor debe a la tradición heredada y aprendida, según la peculiaridad del segmento social que, desde su origen, marca su existencia, o la aportación creativa que cada uno realiza en pugna con las circunstancias que le retan a la acción. Por eso también se han creado términos con los que cabe dirigir la atención hacia aquel punto del complejo proceso que se haya decidido subrayar en función de la preferencia teórica. Con todo, no es difícil reconocer que con todos ellos se detectan matizados aspectos de un mismo problema. Al contemplar la historia, la sociedad y la cultura, y verlas movidas en gran medida a tientas por los actores, se nos plantea la necesidad de crear términos como *ethos*, *eidos*, representaciones colectivas, *habitus*, mapa cognitivo, creencias, valores o imaginario colectivo. De acuerdo con la tradición elegida más arriba, nos centraremos en los tres últimos.

Imaginario social

De acuerdo con Taylor, “podemos concebir el imaginario social de un pueblo en cada momento como una especie de repertorio que incluye todas las prácticas que tienen sentido para este pueblo”³⁷. En su conjunto, contar con la huella dejada como representación implícita en la memoria de la experiencia compartida de todas ellas constituye un “trasfondo que da sentido a cualquier acto particular. [Se trata, pues, de algo] amplio y profundo. [...] Una parte importante de ese trasfondo es [...] la idea de un orden moral”³⁸, en el cual, por tanto, “habrá imágenes

³⁶ Ahondar en el estudio de lo que acontece en ese lugar de encuentro entre ambos espacios es lo que, según Marcel Mauss, permite avanzar a la Antropología.

³⁷ TAYLOR, C., *op. cit.*: 139-140.

³⁸ *Ibíd.*: 42.

de un orden moral”³⁹. Nos referiremos especialmente a los valores en su figuración cultural por entenderlos, precisamente, como aquellas imágenes que legitiman el repertorio de prácticas y el ámbito de situaciones al que se aplican. El carácter borroso de dichas imágenes, su inexplicitación incluso en la conciencia de los actores, no les resta eficacia. Así opera, en última instancia, toda creencia. A diferencia de las ideas que se conciencian al encarar los problemas, según nos recuerda Ortega⁴⁰, las creencias sostienen a los actores aun sin que se den cuenta de ello. Prestaremos, pues, una atención especial a esa parte del imaginario colectivo formada por las imágenes de aquellos valores en los que de hecho creen.

Para mostrar dichas imágenes, tomaremos como una de las fuentes etnográficas las transcripciones de las entrevistas realizadas en los trabajos de campo, de las que citaremos aquellas partes que mejor representen la conducta observada, así como la observación misma realizada en las distintas fases de la investigación, e incluiremos como parte de ella la observación crítica de las figuras que la sociedad no ha formalizado en los relatos que de sí misma hace explícitos, pero que integran *la verdad tal cual es*, según el arte de la prudencia de Vico o el malinowsquiano *verdadero comportamiento*.

Etnografía

Los datos etnográficos en los que se funda la reflexión proceden de los trabajos de campo realizados en España e Italia en varias etapas, desde 1973 a 2009⁴¹. La distancia en el tiempo permitirá percibir el impacto en el imaginario colectivo del cambio en las figuras de valor al comparar los datos antes y después de la transición política española y la integración en la Unión Europea, con el crecimiento en el nuevo siglo. Dicha comparación permite ampliar la escala del trabajo de campo. Así mismo, cabe ampliarla comparando las figuras esbozadas con las que, en estudios del mismo tipo, han elaborado otros antropólogos en Rusia

³⁹ *Ibíd.*: 43.

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J. (1993 [1940]).

⁴¹ Agradezco a todos los informantes que a lo largo de esos años me hayan recibido con generosidad en sus casas, oficinas y despachos, me hayan entregado libremente su tiempo, hayan comentado con sinceridad sus experiencias y hayan hecho que los encuentros repetidos abriesen una recíproca confianza que, tanto en España como en Italia, me ha permitido generar la etnografía en la que se funda la reflexión de este discurso.

y Japón. El espacio del que disponemos no nos permite estudiar en toda su amplitud los distintos sistemas de valores aludidos. Nos limitaremos, por tanto, a algunas de las figuras que adoptan los valores en los distintos casos culturales, y centraremos la atención sobre el valor de la libertad. Elegimos comparar entre tres estudios realizados con una misma metodología de campo, y desarrollados en distintas etapas que abarcan y contemplan las transformaciones sufridas por la modernización en sociedades complejas actuales.

Lo que el término “libertad” representa goza en nuestros días de un gran aprecio, aunque no sea sencillo precisar los distintos contenidos que encierra. Esa dificultad no impide que cualquier actor tenga bien claro que no está dispuesto a perder su libertad. Sentirse libre, tener las libertades garantizadas y expedito el camino para su realización son aspiraciones ampliamente compartidas por nuestros contemporáneos. Los textos legales más básicos, los discursos que han marcado la memoria en nuestra tradición y los grandes hechos que se conmemoran giran siempre en torno a la libertad y a su estrecha relación con la más íntima dignidad del hombre. Del mismo modo que su privación en sus formas extremas, tanto eliminando la vida con violencia como impidiendo su natural despliegue, concitan el rechazo y la condena. El término español evidencia su origen latino (*libertas*, *libertatem*) y, entendiendo libertad como “autonomía” (*autós*, en tanto que uno mismo, y *nomos*, ley), nos presenta al sujeto libre como aquel que se rige por sí mismo, capaz de dirigir su conducta según distingue el bien del mal, y así alcanzar con su querer sus objetivos. Dos, por tanto, de las asociaciones más claras del término se establecen con la norma o la ley y con la capacidad de la voluntad, con la eficacia y con la bondad de la acción. Pero no siempre en toda cultura las raíces de los términos con los que los actores nombran esa esfera de valor coinciden. Es más, no podemos afirmar, de entrada, que el sentido del valor sea el mismo en cualquier cultura bastando una traducción término a término. Hemos de acudir inevitablemente a la observación de la conducta en sus contextos, como ya hemos indicado.

Dada la relevancia de los cambios operados en España con la transición y la entrada en la Unión Europea, la observación de campo sigue en realidad a la observación que no han podido dejar de hacer los propios actores, quienes, además de sufrir ambos procesos, los llevaron a cabo como autores anónimos. Son ellos quienes, reflexionando sobre el tema, comentan: *“Políticamente se ha cambiado, pero entiendo que*

muy superficialmente. [...] Hay un mayor funcionamiento masivo de los partidos, pero tampoco mucho. No se trata de un funcionamiento interno importante, [...] Donde se nota más el cambio posiblemente sea en el consumo, es decir, las condiciones de vida actuales son brutalmente diferentes. La gente ha entrado de una manera muy fácil en el consumo, como si tuviese un derecho. Ése es el punto más importante: ¡el consumo!. Consumo no quiere decir vestir o comer. Quiere decir también tiempo libre, ocio, televisión. Abí sí que ha habido un cambio brutal”⁴². Sin embargo, para otros informantes, el cambio en el consumo “sería una característica secundaria”, puesto “que el nivel de consumo es un reflejo de un nivel de producción. La característica primaria es el éxito de las PYMES, y que la agricultura ha continuado siendo el soporte de una actividad comercial y de una industria agro-alimentaria de calidad. Y que luego ha sabido proyectarse al exterior”. Con todo, para muchos de los pequeños empresarios: “el cambio más espectacular es: de haber muy poca competencia, a haber una competencia ¡grandísima! O sea, una competencia exagerada. Casi se trata del mismo producto, pero el cambio más espectacular es que los márgenes se han reducido muchísimo, y la competencia es muy grande, muy, muy grande”.

Si atendemos no sólo a la percepción del cambio, sino a las evaluaciones que de él hacen los informantes, apreciaremos cómo, desde el punto de vista de su experiencia, estiman aquellas transformaciones económicas que han afectado de un modo positivo a sus vidas. Se trata de un crecimiento económico del que, en los años noventa, se sienten protagonistas y en el que no sólo valoran sus resultados, sino que éstos se alcancen por propia iniciativa frente a las gubernamentales: *“Aquí las técnicas de producción han evolucionado mucho. Se está produciendo mucho más barato que se producía. Nosotros estamos creciendo y los demás no crecen. Los técnicos no paran [...] están trabajando [...] y ese mercado debe ser nuestro también [...] No ha venido de [el gobierno autónomo, se trata de] iniciativa propia, de las cooperativas. O sea, estamos introduciendo variedades que las estamos creando nosotros, los técnicos nuestros. En las técnicas de producción nosotros estamos un poco por delante de ellos [se refiere a*

⁴² Las citas de los informantes de habla valenciana han sido traducidas al castellano. Las citas de las transcripciones de las entrevistas de campo irán en cursiva para distinguirlas de las citas de la bibliografía.

sus competidores]. Eso es uno de los motivos por los que nosotros podemos afrontar la competencia con otros países donde la mano de obra es mucho más barata. La proximidad con Europa también es una ventaja". En esta manera de evaluar los hechos no es difícil percibir una interpretación cultural de la *libertad* que veremos repetida en muchos más casos etnográficos, y en la que podemos ir destacando los elementos que cualifican la singularidad de su figura. Destacar que la iniciativa sea propia, el esfuerzo propio, la investigación innovadora propia; que su modo de organizarse sea mediante pequeñas empresas y cooperativas cuyo espacio de partida confirma unos límites cercanos al sujeto, al titular de la acción política o económica, y que dicha acción le permita competir con éxito frente a sus iguales, nos ayuda a entender su figuración de la *libertad* realizada en ese despliegue creador de la propia acción como un modo positivo de encarnar su autonomía individual y cuyo reconocimiento frente a sus iguales se convierte en una fuente valiosa para la imagen de su identidad personal.

En la sociedad anterior a los cambios indicados, cuyos modelos culturales se guiaban por imágenes más tradicionales, el peso de las instituciones del parentesco, la familia, la vecindad o la comunidad local gravitaba con mayor fuerza sobre la persona, hasta envolver su integridad en cualquier ámbito de acción. El sujeto era contemplado en su unidad personal y cargaba con la integridad de su identidad tanto en su familia como en su trabajo, en la vida de la comunidad local o entre sus amigos y vecinos, de ahí que se valorase la *libertad* entendida como autonomía o *independencia*, vivida en tensión con la *solidaridad* exigida y apreciada en esos grupos, calificada como *primaria* por los actores. En el imaginario colectivo de la sociedad tradicional todavía no se representa al sujeto dividido en sus roles. La modernización, por el contrario, irá en dirección opuesta a esa tradición. Los imaginarios tradicional y moderno se distinguen también por el distinto tamaño de su horizonte. La cortedad de los horizontes tradicionales se corresponde con el control y la sanción de la conducta que en su seno se ejerce sobre la persona contemplada en su integridad. Por ello, en el imaginario tradicional se valora la *independencia* del sujeto ante las interferencias ajenas, porque sólo si se ejercen con independencia las diferencias personales cabe ganar el mérito que identifica moralmente a cada cual en la interacción ante sus iguales. Es entonces cuando los iguales pueden evaluar en qué medida el sujeto asume la tradición, esto es, la cumple al interpretarla de un modo personal y aplicarla a sus propias circuns-

tancias. Es dentro del círculo de los iguales donde, dejando a salvo la tradición, se abre el pequeño horizonte en el que cabe el ejercicio de la libertad. En su seno resulta legítimo discutir y negociar las opciones, y al hacerlo entra en juego la integridad personal.

Por el contrario, en el nuevo y más amplio horizonte de la modernidad ese fondo en el que opera la unidad de la persona queda más oculto a la mirada colectiva, y lo que subrayan los actores es la capacidad de *elección y decisión*. Frente a la imagen de la libertad encerrada en las expresiones de antaño como: *“queríamos no depender de nadie. Lo ideal sería eso, no tener que depender de nadie, pero eso es imposible. La libertad total no existe. En todo momento estás limitado a un otro. Siempre hay una cosa que te ata, que dependes de un otro, de una circunstancia”*; ahora no sólo la observación de los hechos, sino también su comentario por parte de los informantes, destaca cómo es el progreso económico lo que *“da una capacidad de libertad y de igualdad y de bienestar a la gente, que es más un abanico de oportunidades, [...] la dotación de servicios sociales a la gente, y eso ya implica un determinado tipo de capacidad de decisión [...] Ése es el ingrediente fundamental para hablar de una sociedad moderna: una sociedad controlada por los propios elementos, por tanto, que tienen libertad y que tienen igualdad y tienen una vida de bienestar y, por tanto, pueden decidir, tienen capacidad de decisión o de opción”*. El anterior énfasis en no depender de nadie no es sólo un pronunciamiento en un horizonte en cuyo seno el rango de alternativas a elegir era menor, y la diferencia entre alternativas, si no menos relevante, sí al menos mejor conocida. Estaba asimismo presuponiendo el peso de los lazos de una convivencia bajo el control moral de la comunidad local. El nuevo énfasis en la *elección* y la *decisión* se produce en un horizonte en el que hay más donde elegir y una mayor diferencia (o una diferencia peor conocida) entre las alternativas, tanto económicas como políticas, cuya producción sobrepasa el horizonte de la comunidad local.

Por otra parte, elegir ya no es algo que quepa eludir confiando en la inercia acrítica de una tradición conocida que simplemente haya que cumplir. La tradición se convierte en una carga ineficaz cuando en ella se busca ayuda para la decisión que hay que tomar frente a opciones inexistentes antaño. Y esto, en un contexto en el que el número de alternativas es mayor que el de las posibilidades efectivas. En tales situaciones, cuando las alternativas se perciben como un reto dada la limitación de las posibilidades, elegir implica renunciar y, en consecuencia, la experiencia

repetida de los actores moldea en su imaginario el carácter *disyuntivo* de la *libertad*. No poder tomar todos los caminos, o caminos que otros de sus iguales toman, intensifica, paradójicamente, la percepción de las limitaciones. A su vez, la disparidad de los caminos que ahora se recorren acaba produciendo mayor diversidad y pérdida de la igualdad. Es más, los iguales ya no se identifican solamente al ejercer sus diferencias personales en el seno de la familia, la amistad o la vecindad. Los viejos círculos de igualdad pierden parte de su potencia identificadora. El nuevo horizonte, por referencia al cual van cobrando sentido las diferencias, incluye un componente cualitativo de foraneidad debido su misma amplitud.

La ampliación de horizontes, la insuficiencia de la tradición, el incremento de alternativas y de la diversidad se suman al crecimiento de la pertenencia de los actores a nuevos grupos y redes sociales que, como ya apuntaron Simmel, Halbwachs y Ascher, acaban multiplicando las diferencias y la fragmentación del sujeto y, en definitiva, creando mayor complejidad. Si la cultura de los actores se caracteriza por una proliferación de círculos de igualdad, lo que la nueva situación plantea no es sólo un cambio en el tipo de asociaciones, redes o foros, sino que también reclama de los actores una ampliación de su horizonte que implica, además, un cambio de relaciones en las figuraciones del valor de la *igualdad* y de la *identidad*. Ya decíamos que los valores están todos ellos entrelazados. La diferencia entre familia, amistad o vecindad (y cuadrilla, agrupación musical, grupo festivo, comunidad, cofradía, peña, asociación deportiva, profesional, etc.), por una parte, y sindicato, partido, ayuntamiento o parlamento, por otra, supone que, mientras los primeros son círculos de igualdad en cuyo seno gana cada actor su identidad por el ejercicio de sus diferencias personales, los segundos son círculos a los que se accede no *para* ganar en ellos diferencias personales identificadoras al cumplir lo que la tradición les asigna, sino *desde* la identificación previa con unas diferencias ideológicas y programáticas, mediante el ejercicio del voto o de la militancia, y aunque en ocasiones una parte de los nuevos grupos y redes se nutra con elementos de los viejos, la diversidad interna de su composición final y los principios que rigen su propia atmósfera terminan creando realidades sociales distintas y con objetivos diferentes.

Es más, la ampliación del horizonte político y económico, aun cuando ensancha el abanico de opciones y alarga su alcance (más allá de la localidad, de la comarca, de la comunidad autónoma o de la nación), en la misma medida amplía el contexto y diversifica las ins-

tancias que marcan el paso que toma su historia. Instancias o retos cuya creación ya no depende de cada actor en el seno de sus círculos de igualdad tradicionales. En este sentido, el aumento de la *libertad* como elección, *disyuntiva*, se produce en un proceso histórico deseado, pero que provoca la sensación de una merma en la *libertad como independencia*, pues los círculos en los que se ejerce, aunque abarcan sólo una parcela de las acciones que identifican al actor, al crecer y diferenciarse multiplican la dependencia identitaria del sujeto moderno y la dificultad de una síntesis personal armónica. Así mismo, la autonomía de su acción personal no puede configurar los principios, la estructura y los objetivos de dichos grupos como en los tradicionales, pues en ellos la acción asume una regulación formal expresa. No se trata de que, con la modernización, el sujeto pierda posibilidades. En realidad las gana, pero al precio de una mayor sujeción de su autonomía, pues la extensión y complejidad de la cadena que une al sujeto y tan diversas posibilidades aleja y oscurece su eficacia personal. Se trata de un fenómeno que esconde una cierta *servidumbre voluntaria*⁴³, y que ha ido creciendo con la modernización, la profesionalización y la competitividad en el mercado. Cada vez son más los círculos (profesionales, políticos, de comunicación y de todo tipo) en los que los actores se integran libremente al elegir el ideario, el estilo o la línea que el grupo encarna, si bien cada vez más, y no sólo en las grandes empresas, esa integración se asemeja a los contratos de adhesión en los que no cabe proponer ni alterar las cláusulas no escritas que rigen la relación o las líneas básicas que tipifican al grupo. Ante tal proliferación de posibilidades, crece sin duda la *libertad electiva*, pero se trata de una libertad previa a la elección y que, en gran medida, si atendemos a la vivencia de los actores, se consume en su ejercicio. Una vez hecha la elección y adscrito el actor a sus nuevos y variados grupos, cuya pertenencia nace por contratación, afiliación, etcétera, tendrá que respetar el estilo, la línea editorial, ideológica, programática, etcétera, del grupo al que se adscribe, sin sobrepasar ni vulnerar aquellas líneas que identifican al grupo en medio de un mercado altamente competitivo. Es obvio que toda organización tiene sus reglas y propósitos, y que no cabe modificarlos con cada nueva integración en su seno, pero también eso evidencia énfasis y contrapesos distintos que se traducen en vivencias efectivas diferentes.

⁴³ Véase ÉTIENNE DE LA BOÉTIE (2008 [1553]).

El actor, en cualquiera de los contextos que comparamos, ha ejercido su libertad, esa libertad que Dahrendorf afirmaba única y sin adjetivos, pero que en los hechos es percibida por quienes la ejercen como una experiencia cualitativamente diferente. Si con el anonimato urbano y su identificación parcial en tan dispares círculos y redes se libra del control que el grupo tradicional ejercía sobre su persona, el nuevo logro tiene su coste. El actor moderno consume mucha libertad comprándola al precio exigido por el rigor de la competencia y pagándola con la tensa distribución de su autonomía personal entre distintos grupos de pertenencia. Así pues, la combinación de la *libertad electiva* con el aumento de las opciones que brinda el acceso a la abundancia acaba produciendo una multiplicación de las dependencias y una restricción de la *autonomía personal* como componente clave de su libertad. Conviene matizar que la pérdida de poder identificador de los círculos tradicionales (familia, cuadrilla, vecindad) no es, obviamente, total, sino relativa a su potencia anterior. Pierden su posición privilegiada como referentes de la identidad, teniendo que compartir su papel identificador con los nuevos (partido, sindicato, parlamento, redes). Al enriquecer el panorama de elementos que cada actor tiene que evaluar para formar los juicios recíprocos, no sólo resulta más compleja y difícil la síntesis moral sobre la persona, sino que el juicio mismo se percibe como un asalto impropio al nuevo espacio que la modernidad ha abierto en el interior del sujeto. Frente al juicio moral condensado en el uso tradicional de los viejos motes y apodos locales, hoy sienten los actores que “*en esta sociedad el juzgar es horrible, algo horrible ¿no?*”. En términos relativos a su tradición, evaluación, elección y decisión se enriquecen a la vez que se despersonalizan.

Cambios similares a los sufridos en las figuras de la *libertad* y la *identidad* los observamos en los valores de la *igualdad* y *solidaridad*. Si en el modelo tradicional la *libertad* era estimada como *independencia*, la *igualdad* operaba delimitando círculos de pertenencia en cuyo seno resultaba legítimo el ejercicio de las diferencias personales. El modelo de *igualdad* no era una homogeneidad anónima y uniformizadora, sino un modelo *personalista* que consagra el igual derecho de cada cual a su propia diferencia. Asimismo, la *solidaridad*, calificada incluso por los actores como *primaria*, aparece ahora contrapuesta a un tipo más complejo como el requerido por la organización en el seno de redes, partidos y sindicatos. La ampliación de horizontes que los cambios políticos y económicos plantean diversifica también los modelos

de valores presentes en el panorama de los actores. La solidaridad primaria es, ante todo, una *solidaridad ante* los otros que compromete y envuelve a la globalidad de la persona. A ella le reclaman su lealtad quienes forman el nosotros tradicional, y frente a ellos ejerce la libertad de su autonomía que resulta coherente con el modelo personalista e identificador de la igualdad. Por el contrario, la organización y disciplina de partidos, sindicatos, empresas, etc., configura una *solidaridad para* el logro de determinados objetivos, coherente con una igualdad de afiliación, adscripción o militancia que homologa a los actores más allá del horizonte local y que exige elegir y decidir como expresión de la libertad, pero que no abarca la integridad de la persona, como tampoco lo implica el modelo de igualdad correspondiente. Solidaridad e igualdad, en este caso, afectan a aspectos parciales y menos radicales del actor, constitutivos de algunos de los roles (políticos, profesionales, etc.) en los que se segmenta la imagen de los actores en una sociedad más compleja.

Con todo, la riqueza de matices producida por los actores no se ajusta dócilmente a los esquemas con los que intentamos apresarla. La complejidad del presente no anula la densidad y radicalidad del hecho personal de los actores, sino que *complejidad y persona* se tensan en un proceso de modernización que afecta internamente a la imagen antropológica de su identidad y que, por tanto, mueve el lugar interior desde el que el sujeto se imagina a sí mismo. Lo que llegamos a entender, al intentar interpretar este paso tan presente de su historia, no es sólo un cambio de valores, sino también del lugar en el que se ubica el sujeto y, por tanto, un cambio en la arquitectura interna de su imagen. Además, bajo la superficie del cambio subyace un aire de familia entre modelos que otorga continuidad cultural a pesar de la transformación. De ahí, por ejemplo, la crítica vertida por los informantes a la insolidaridad de los partidos, o a la desunión y oposición obstruccionista que, según ellos, paraliza la política económica en tantos municipios. Todo esto no sólo muestra lo difícil que resulta trasladar la tradición pactista de sus instituciones tradicionales a las nuevas. También nos hace ver cómo sigue operando, en el seno ahora de cada pertenencia o de cada militancia, la *solidaridad ante* los otros, en vez de la *solidaridad para* alcanzar un acuerdo que les una en un horizonte más amplio y diverso, cuyas diferencias ya no son personales, sino programáticas.

No sucede, sin embargo, lo mismo en el seno de sus tradicionales cooperativas. La copresencia de unas mismas imágenes de valor produce resultados diferentes. *“Fusión de empresas no, no. Lo que quie-*

ren en cada pueblo es tener su cooperativa, pero sí afrontar la venta de forma conjunta. Si aquí hay una cooperativa quieren tener su almacén y trabajarlo. Pero, una vez está la mercancía confeccionada y encima del camión, es cuando comienza a interesar unir; a partir de ahí, la venta. Una venta que la haga uno la de varios [...] Hay algunos sitios [...] que han hecho una Empresa de Interés Económico [y...] canalizan el 90% de la producción [...] de España. Y están muy contentos, o sea, han conseguido controlar la venta. Aun cuando cada uno se confecciona su campo, su almacén, [...] y aunque venda cada uno desde su cooperativa, siempre la factura se hace a través de la sociedad esta que reparte después el dinero. Son ideas que se hacen para poder afrontar esa gran concentración: las cadenas de supermercados que están produciéndose en Europa. No es lo mismo en lo de los cítricos. Aquí hay lo que se llama una cooperativa de segundo grado, e intenta hacer algo de eso. Y lo del albaricoque pasa por el estilo. Es una cooperativa de segundo grado, que está comercializando lo que confeccionan muchas cooperativas. Una cooperativa de segundo grado es una cooperativa de las propias cooperativas, pero lo que pasa es que no aportan la totalidad. Aportan un porcentaje. Las cooperativas intentan quedarse siempre una porción para poder ellos negociar y tener su comercialización por libre. El objetivo sería que todo se canalizase por allí, pero quizá no tengan la estructura comercial. El tema principal está en la comercialización y en la concentración de la oferta”.

El texto etnográfico no se aporta para discutir la calidad de sus juicios y decisiones desde el punto de vista de la Economía, sino en tanto permite apreciar la tensión entre imágenes de valor nuevas y tradicionales, capaces de producir, sin embargo, innovaciones organizativas y solidarias distintas en sus resultados a la desunión política de los municipios antes comentada. En el caso citado de las cooperativas, la *solidaridad* para afrontar la competencia de clientes monopolizadores de la demanda se alcanza con mayor eficacia porque subyace una *solidaridad* ante esos mismos demandantes foráneos. Una se consigue gracias a la otra porque, además, deja incólume la identidad e independencia de cada uno de sus segmentos (de sus cooperativas y, en el seno de ellas, de los propietarios). La dificultad irrumpe sin embargo cuando el proceso que amplía el horizonte de la solidaridad pretende anular la autonomía de los segmentos integrantes del círculo de iguales, dificultad que no aparece mientras se respete la independencia y el control de los

propios actores, coherentemente con la configuración tradicional de su sistema de valores. Así, aunque las innovaciones asociativas responden a la mayor amplitud del horizonte económico exterior, el horizonte de sus objetivos vitales, que opera como referente de su acción, sigue circunscrito al grupo local en el cual, tradicionalmente, han hallado la fuente de su identidad.

Encontramos un esquema similar de relaciones entre las mismas figuras de valor en el caso de los distritos industriales. Según los informantes, *“En Italia y aquí [...] se ha producido el triunfo, por ahora, contundente de las PYMES, de la pequeña y mediana empresa que forma una red. Es lo que se llama los Distritos Industriales, es decir, que en realidad el conjunto de esa industria sí que es una gran industria. Pensemos, por ejemplo, la industria azulejera [...]. Si tu juntaras toda ella, o la industria del zapato [...], o la industria textil, etc. Todo eso tu lo juntas y es una gran empresa en realidad. Tú tienes de pronto en una comarca 20, 30, 50 pueblos que todos ellos están dedicados mayoritariamente a producir lo mismo especializándose [...] esa red de empresas establecen una relación de cooperación y de enfrentamiento y de rivalidad entre ellas, en donde la tecnología, las operaciones financieras, la innovación, se transmite de una forma sui generis, por ejemplo: en un bar, en un restaurante, donde se ve la gente, porque hay profesionales que trabajan para unos y para otros. El distrito industrial, para que funcione, sólo puede hacerlo en una sociedad muy intercomunicada”*. Con todo, si bien la cifra resultante de la suma puede resultar equivalente al volumen de producción y capital de una gran empresa, el fenómeno posee una naturaleza y una estructura que lo convierten en algo diferente. También aquí, la respuesta adecuada a ese más amplio horizonte económico no anula la autonomía relativa de los distintos segmentos de tan singular cadena. El capital no llega a unirse en unas manos y la decisión se dispersa entre muchos actores, y si, según ellos, *“la economía funciona muy bien” es porque, “en ese sentido, ¡la economía es democrática!”*. Multiplicar los segmentos, coordinarlos para hacer frente a la ampliación del horizonte del mercado exterior, pero sin anular la autonomía de sus partes, y conservando como horizonte de sus objetivos vitales el marco local, confirma el uso de las figuras tradicionales de los valores estudiados, así como una manera similar de combinarlos que prueba la creatividad de su tradición. A la vez que se transforma en nuevas creaciones colectivas, conserva el aire de familia que nos permite recono-

cer una continuidad cultural. Lo observado en el campo de la política local y de la vida económica lo vemos confirmado en la pervivencia y revitalización de muchos ritos festivos tradicionales cuya expansión paralela al proceso de modernización conserva esa tensión entre solidaridad, igualdad y autonomía de sus unidades constituyentes.

Si España sufrió durante los años estudiados profundas transformaciones políticas y económicas que la han modernizado, y ello ha alterado las figuras de los valores vigentes en su imaginario colectivo, podemos comprender mejor el fenómeno antropológico si salimos de nuestro propio horizonte y comparamos nuestro caso con el de otras sociedades complejas actuales que también han sufrido cambios modernizadores. Como indicábamos más arriba, la elección de Rusia y Japón se justifica tanto por la calidad de los estudios antropológicos que se han realizado como por tratarse de tradiciones culturales muy diferentes a la española, y que han sufrido cambios en la misma dirección modernizadora. Por otra parte, los estudios elegidos comparten cierto espíritu científico común por enraizarse en una misma tradición: la de la Antropología Social Británica.

El caso ruso

El caso ruso ha sido estudiado por Caroline Humphrey, profesora de Antropología de la Universidad de Cambridge. Tanto en la vieja URSS como en Mongolia y Rusia, la profesora Humphrey ha realizado un largo trabajo de campo en distintas etapas, del que han surgido múltiples publicaciones. En este caso, me voy a centrar en un artículo premiado en el año 2009 por la American Philosophical Society que trata, precisamente, sobre los cambios en la figuración cultural del valor de la libertad. Humphrey inicia su reflexión preguntándose si al escuchar un ruso la palabra *libertad* en alguno de los discursos políticos occidentales entiende lo mismo que entendemos nosotros. En realidad, se trata de una pregunta que puede formularse no sólo entre áreas culturales tan amplias y distintas, sino que, de hecho, nos formulamos con frecuencia al estudiar los segmentos culturales que componen cualquier grupo humano en el seno de nuestras complejas sociedades actuales. La respuesta de la antropóloga de Cambridge no se limita a constatar la disparidad cultural entre emisor y receptor del término. Su familiaridad con los marcos del significado de la conducta y de los juicios de sus

informantes le permite matizar la respuesta reconociendo, al menos, tres grandes ideas (*svoboda*, *mir y voyla*) próximas a lo que en nuestro caso nos figuramos bajo el término *libertad* (*freedom*). Esto es, lo que los datos etnográficos ofrecen no constituye una sola figura de valor, sino tres modelos culturales distintos que, como concluye al final de su estudio, “han venido a ocupar universos de valor muy diferentes. Ninguno de ellos idéntico a las ideas occidentales de libertad”⁴⁴, y que a lo largo de los cambios sufridos han alterado su significado y su peso en el imaginario cultural ruso. Humphrey no usa el término *figura*, si bien señala que “la libertad puede ser tanto más una sensación o sentimiento que una idea”⁴⁵, con lo que viene a reconocer la compleja formación de lo que hemos llamado imágenes de los valores: representaciones culturales, en gran medida, implícitas, que integran ideas, sensaciones y sentimientos, la huella poderosa del recuerdo de experiencias cargadas de emoción compartida y que son evocadas al chocar con los hechos del presente en forma de sentida ausencia, de contraste entre el ideal que encarna la imagen y un presente que presiona con retos nuevos, ajenos a aquel mundo que ya era conocido.

La primera de las imágenes que comenta es una forma de libertad política, *svoboda*, que en tiempos medievales significaba “la seguridad y bienestar que resulta al vivir entre la propia gente [...] el conglomerado de prácticas de nuestro propio estilo de vida”⁴⁶ como distinto al de los enemigos, “imagen de un tipo social de libertad que no estaba centrado en el individuo aislado”⁴⁷. Al haberse gestado dicha imagen en el seno de una estructura política jerárquica, lograr *svoboda* era concebido como entrar en un estado político privilegiado de libertad. “En la época soviética vino a tener un doble sentido: ante todo independencia, no ser regido por extranjeros con un conjunto ajeno de valores, y en segundo lugar, estatus político privilegiado en una situación en la que parte de la sociedad [...] carecía de libertad”⁴⁸. En cualquier caso, *svoboda* aparece bajo la imagen de una libertad no universal, sino distinta según el *nosotros* del que, como sujeto colectivo, se predica. Esta imagen de la libertad, asociada a un nosotros independiente y con el aura del privilegio, fue utilizada en los discursos políticos para promover la identifi-

⁴⁴ HUMPHREY, C. (2007: 9).

⁴⁵ *Ibíd.*: 1.

⁴⁶ *Ibíd.*: 2.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*

cación política soviética y contraponerla con Occidente: “Mediante la colectivización [...] nosotros [...] saltaremos del mundo de la necesidad al reino de la libertad”⁴⁹. Se trata, por tanto, de una imagen que modifica su sentido tradicional con los cambios que la revolución soviética impulsó y que, a su vez, aprovechando la energía moral que esas mismas raíces aportan, se usa para legitimar e impulsar el desarrollo que permita liberarse de las limitaciones de la *necesidad* y alcanzar la *libertad*. Con ello, asociaban en sus discursos la libertad y lo contrario de la necesidad, creando así una nueva imagen ligada a la abundancia, un estado que caracteriza a la modernidad tanto tiempo esperada al otro lado de un *nosotros* dibujado con muros y telones.

La imagen cultural construida con la transformación soviética de *svoboda* se completa al unirse con otro de los términos que se refieren a la libertad y que se enraízan en el antiguo concepto ruso de *mir*:

“*Mir* significa el universo, toda la humanidad [...] y en el pasado también se refería a la comuna rural, al mundo social del campesino [...] No es tanto un concepto como un sentimiento de libertad [...] Ésta es la imagen idílica de la comunidad universalizada, que ignora su fatal contrapartida; digamos que si los individuos se subordinan a dicha totalidad pueden ser fácilmente manipulados por cualquier gobierno que proclame representarla [...] es esta estructura, en gran medida ilusoria, la que fue reestablecida por los soviéticos cuando sustituyeron las comunas-*mir* por granjas colectivas [...] El sujeto de *mir* es *nosotros*, no *yo* [...] Quizá solamente la penetración organizada del poder en todos los sujetos, la dependencia que resulta cuando virtualmente todos los adultos eran empleados del Estado, y [...] el hecho de no quedar nunca fuera de una colectividad de un tipo o de otro desde la guardería en adelante, pudo producir [...] la euforia del *nosotros* [...] de un nuevo tipo de sociedad, que es libre porque *nosotros* lo abarca todo [...] Aquí la libertad mezcla *svoboda* con *mir* produciendo una emoción de seguridad, calidez y expansividad que todavía hoy recuerda la gente mayor”⁵⁰.

Humphrey no aparta su mirada ni cierra sus oídos ante las confesiones de sus entrevistados, porque es con el contraste comparativo

⁴⁹ Ibid.: 3.

⁵⁰ Ibid.: 3-5.

como puede mover su propio horizonte y precisar el matiz diferencial que le permita comprender una vivencia humana en medio de la manipulación deshumanizante de la libertad:

“Espero que esto explique [...] que haya hoy rusos que identifiquen la libertad precisamente con el stalinismo [...Según sus informantes:] *Durante el tiempo de Stalin nosotros vivíamos mejor de lo que vivimos ahora. Todo el mundo era libre. Había de todo en todas partes. No es que se olviden del miedo sufrido. Reconocen que bastaba una palabra equivocada, y ellos te llevaban lejos en mitad de la noche. ¡Vivíamos amigablemente y con generosidad! Recuerdo cómo se llevaron a aquella mujer —por una pequeña rima— nunca regresó [...]* Desde ese punto de vista, el miedo era esencial —sin él hubiese habido inestabilidad [...y] desorden”⁵¹.

A los dos modelos, *svoboda* y *mir*; añade Humphrey, como tercer caso, *voyla*.

“*Voyla* significa voluntad así como individuo, libertad personal [...] *voyla* atañe al individuo. Es el estado de cumplimiento de los deseos que uno echa de menos cuando está en una situación de carencia de libertad [...] liberación sin ataduras, algo que uno experimenta aparte de la sociedad o de cualquier tipo de limitación [...] Pero *voyla* tiene también sus sombras oscuras [...] en la vida política puede haber una *voyla* que indique una despótica libertad de acción [...] Así los bolcheviques secuestraron *voyla* para sus propios propósitos [...] Aquí aparece la libertad como puro poder [...] las consecuencias psíquicas de una *voyla* irrestricta pueden ser destructivas para la persona”⁵².

Tras la interpretación de su etnografía, Humphrey destaca de los modelos estudiados “cómo cada uno de ellos se alcanzó a un alto coste —de distancia con la realidad, de miedo, o de angustia y aislamiento—”⁵³. Con el paso del tiempo, se transforman nuevamente las imágenes en las que desemboca su historia.

⁵¹ *Ibíd.*: 5. Las palabras de los informantes van en cursiva.

⁵² *Ibíd.*: 6.

⁵³ *Ibíd.*: 7.

“En la vida política *mir* se ha desvanecido [...] La libertad-*svoboda* tiene un nuevo contenido que se ve como venido de Occidente [...] está disponible para todo aquel que tenga riqueza y recursos para ejercerla. Pero [...] un gran número de pobres rusos son simplemente incapaces de tomar parte en la mayoría de estas libertades [...] garantizadas desde arriba [...] de hecho, favores”⁵⁴.

Es la del tercer modelo, la libertad-*voyla*, ausente hoy en la vida política pública, la que “todavía es deseada por cada uno de modo personal [...] *voyla* es frecuentemente evocada por la gente común [...] como un reto de autorrealización [...] en la esfera de la ética personal”⁵⁵, mientras que *svoboda* ha quedado en la esfera “de la acción eficaz aunque sea inmoral, asociada con el privilegio y la foraneidad”⁵⁶. De todo ello concluye que

“quizá en todas partes quepa entender la libertad no como un principio o una meta, sino más bien como un resultado [...] Se trata de diferentes clases de libertad [...] existentes en diferentes lugares [...] La gente puede encontrarse a sí misma en libertad, pueden localizarla fuera de sí mismos, mirar a un cierto tipo de libertad con desconfianza o suspicacia”⁵⁷.

Sin duda, en los distintos contextos de la observación, la tradición cultural, los modelos heredados y sus transformaciones ante los nuevos retos que apuntan en el horizonte acaban desembocando en determinados *resultados* en los que cabe una mayor o menor *libertad* marcada por esa específica historia, y todo ello puede ser sustantivamente diverso. Pero no creo que quepa olvidar por ello que en esos distintos *resultados* la libertad históricamente posible, por haber así resultado, deje de tener un carácter valorativo. Si no interpreto mal a Humphrey, su propuesta de ver la libertad como un *resultado* converge con mi formulación sobre la figura específica del valor real, del valor de hecho, del ideal *real* como distinto del ideal *ideal*, esto es, de aquella figura del valor que, de hecho acaban encarnando los actores en su conducta como

⁵⁴ Ibíd.: 7-8.

⁵⁵ Ibíd.: 9.

⁵⁶ Ibídem.

⁵⁷ Ibídem.

preferente. Sólo si detenemos nuestra observación ante el dintel del interior humano, y su correspondiente responsabilidad, tendremos que aceptar la libertad como una mera condición externa cuya posibilidad depende de cada situación histórica, como algo que resulta unas veces y otras no, esto es, como un estado de la situación resultante según atestiguan los hechos. Con todo, nos recuerda Lisón, “los hechos no sustituyen a los valores ni los sucesos a la intención; la vida interna real es inaccesible. Pero no del todo. Podemos acercarnos con cautela [...] desde la imaginación etnográficamente bien fundamentada”⁵⁸. Así detectó Ortega creencias implícitas en Descartes, al acercarse con cautela a sus propuestas metodológicas y descubrir “en él *una creencia* a pesar de que él no nos la declara o dice [...] podemos descubrir las creencias de otro hombre aunque él no se dé cuenta de que actúan en él”⁵⁹.

No pretendo, obviamente, negar las enormes dificultades sufridas para sostener la libertad. De hecho, la historia nos ha obligado a reconocer demasiadas veces cuán fácil es impedir el desarrollo de la libertad creando situaciones en las que su ejercicio resulta prácticamente imposible. Pero la historia también nos da, en esas mismas circunstancias, abundantes testimonios de la vivencia de la libertad como valor moral, como principio y meta, pues persiste agazapada en la memoria de quienes sufren agudamente su vulneración. En ese estado, la libertad sigue guiando como principio y sigue sugiriendo metas para una acción observable. Así lo reconocía, por ejemplo, el Dr. Frankl inmerso en la dura experiencia del campo de Auschwitz:

“Las experiencias de la vida en un campo demuestran que el hombre tiene capacidad de elección [...] puede conservar un vestigio de libertad espiritual, de independencia mental [...] recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba [...] ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas —la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias— para decidir su propio camino*”⁶⁰.

⁵⁸ LISÓN TOLOSANA, C. (2005: 185).

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J. (1983 [1940]: 51).

⁶⁰ FRANKL, V (1996: 69).

Frankl, y como él otros, encontró un pequeño espacio para seguir ejerciendo su libertad al sentir que, aun en medio de tanta limitación, podía elegir entre aceptar o no lo que de todos modos se le imponía. Así, cuando se le ofreció la oportunidad de huir del campo Frankl decidió no hacerlo: eligió quedarse con sus pacientes. “No sabía lo que me traerían los días sucesivos, pero yo había ganado una paz interior como nunca antes había experimentado”⁶¹. Frankl elige aceptando lo que percibe como una exigencia que él no ha buscado. No está convencido de que pueda sobrevivir, no es eso lo que espera. Su conducta responde al problema que se le plantea y opta por “cumplir las tareas que la vida asigna”⁶². Su conducta no sólo encarna los valores de la solidaridad y la libertad, sino también una manera de asumir los límites que implica toda una concepción antropológica.

Con todo, en condiciones menos extremas y, de ordinario, más frecuentes, contando con el carácter implícito y borroso de las representaciones de los actores, tampoco podemos obviar la naturaleza moral, como principio y meta, que se manifiesta en la creencia en el valor de la libertad. Humphrey no tiene espacio suficiente en su artículo para entrar en la discusión de la relación entre las representaciones de los actores y cuanto consta como *resultado* en su situación. No obstante, y sin abrir aquí una discusión teórica para la que no sería ésta la ocasión oportuna, sí cabe recordar que las situaciones las crean los seres humanos y que lo que en ellas *resulta*, aunque no sea una traducción literal de cuanto se representan como meta explícita de la acción, es fruto del total de las acciones, de acciones producidas persiguiendo preferencias apreciadas tras considerar cuanto es posible en sus situaciones. Así, *lo que resulta*, como previó Vico, viene a ser aquello que la propia sociedad no ha contemplado todavía, según los cánones y principios comunes de su cultura, como expresión de su propio espíritu, pero que, no obstante, todos sienten o sufren bajo la forma de *ambiente* en el que viven inmersos. Cada cual aporta la pequeña contribución de su acción, pero ve y vive inmerso en el conjunto total resultante de todas esas contribuciones. De ese modo, el *ambiente* acaba constituyendo ese estilo o *espíritu* de la época. Se trata de su cultura real, de su verdadero comportamiento, de lo que de hecho han valorado y que, una vez se encarna en imágenes como resultado, nos permite a los observadores

⁶¹ Ibid.: 63.

⁶² Ibid.: 79.

inferir las figuras concretas de sus informulas creencias morales. Al final, como señaló Ortega, en ellas estamos, aun sin darnos cuenta⁶³. No pensamos en el nivel que Jung llamó *inconsciente colectivo*, sino en algo más próximo a la tierra de la historia. Se trata, más bien, de las curvas y caminos que acaban resultando significativos y que son trazados a ciegas por las raíces en busca del líquido semántico que sostiene con su sentido la planta de la vida colectiva. Esa red de raíces que crece a ciegas y en pos de cuanto le es necesario, no es tan visible como las hojas y las flores con las que la sociedad se presenta a sí misma y da nombre a sus logros y acciones, pero es, sin duda, el instrumento que le alimenta, el sistema que mantiene en pie y da solidez a su tronco. Hemos de ahondar en la observación para hallarla tras la literalidad de los discursos, atender a los momentos de crisis, cuando el suelo de la vida cotidiana se resquebraja y quedan visibles las raíces antes ocultas, cuando la realidad era contemplada desde la categorización explícita de la sociedad sobre sí misma como única lente. Por eso esperamos mejorar nuestra visión al salirnos de la unicidad de uno u otro horizonte y ayudarnos con la luz del contraste comparativo.

El caso japonés

El contraste con el caso japonés es, si cabe, todavía más interesante en la medida en que el horizonte del Sol Naciente, aun abrazando un mundo más industrial y desarrollado que el ruso o el nuestro, resulta culturalmente más distante y extraño, tanto al conjunto del estilo occidental como en el caso específico de la figuración de la libertad. Esta percepción de una mayor alteridad en la cultura japonesa no es algo reciente. Como relata Lisón, ya en el siglo XVI lo refería el jesuita Alessandro Valignano: “las costumbres y calidades de los japoneses son tan contrarias a las nuestras que apenas después de muchos años se entienden”⁶⁴. Y, en coincidencia con el más reciente estudio de Alan Macfarlane⁶⁵ sobre Japón, concluye Lisón reconociendo cómo Valignano ya veía que: “lo que realmente distingue y separa a los japoneses de los europeos es la potencia e intensidad de su extraña e increíble cultura;

⁶³ ORTEGA Y GASSET, J., *op. cit.*, 1983 [1940]: 23-24.

⁶⁴ LISÓN TOLOSANA, C., (2005: 123).

⁶⁵ MACFARLANE, A. (2007).

ésta es la que fuerza a la adaptación, porque ellos no cambiarán”⁶⁶. También Ruth Benedict, aun sin haber podido trasladarse a Japón en la época de la Segunda Guerra Mundial, mediante el estudio de películas japonesas, abundante documentación y largas entrevistas a emigrantes japoneses, se dio cuenta de que “su confianza en el orden y la jerarquía y nuestra fe en la libertad y en la igualdad son dos polos opuestos”⁶⁷. Macfarlane, por su parte, tras quince años de observaciones y entrevistas, insiste en la cualidad de la diferencia:

“Obviamente, Japón no es una sociedad tribal, dado que posee muchas de las características de un mundo industrial [...] No obstante, bajo la superficie, parece que de algún modo ha conseguido que no haya ninguna esfera separada ni dominante o determinante como infraestructura [...] Esta simplicidad nos resulta chocante [...] pues] estamos acostumbrados a un mundo de separaciones, incluso de choques de lealtad e interés”⁶⁸.

En Japón, al estudiar las creencias, sigue Macfarlane, vemos cómo

“No hay otro mundo. No hay Dios. No hay cielo [...] No hay [...] brujería [...] Japón no es ni sagrado ni profano, ni secular ni religioso, ni encantado ni desencantado. Vive en otras dimensiones y con una mezcla que nuestras redes de comprensión no nos ayudan a captar”⁶⁹.

Por eso repite su visión de conjunto sobre la diferencia cultural:

“no me parece que los japoneses sean diferentes de Occidente o de otras civilizaciones de un modo trivial, sino diferentes en un nivel tal de profundidad que las herramientas mismas de intelección que normalmente usamos resultan inadecuadas. Los japoneses no encajan en nuestro conjunto de distinciones”⁷⁰. “Tenemos que abordar Japón como una civilización sin divisiones, teniendo en cuenta que hay alrededor de cien millones de habitantes en vez de unos pocos

⁶⁶ *Ibíd.*: 195.

⁶⁷ BENEDICT, R. (2003 [1946]: 52).

⁶⁸ MACFARLANE, A., *op. cit.*: 219.

⁶⁹ *Ibíd.*: 202.

⁷⁰ *Ibíd.*: 217.

miles [...] los japoneses no separan las cosas que nosotros clasificamos aparte en el pensamiento occidental. Natural y sobrenatural, individuo y grupo, mente y materia —todas las dicotomías que parten del pensamiento griego en adelante [...] se desvanecen”⁷¹.

Obviamente, Macfarlane recoge en su trabajo de campo testimonios de japoneses que perciben de modo recíproco esa extrañeza ante las distintas culturas occidentales, tanto europeas como americanas. Esa insistencia en la singularidad no ya de su cultura, sino del modo en que un conjunto cultural difiere de los otros es lo que le lleva a hablar de la “vía japonesa”. Tras sus años de investigación Macfarlane reconoce que “haber invertido el tiempo en el interior del espejo mágico de esa otra civilización insular me ha cambiado”⁷². Lo que corrobora aquella exigencia que planteaba Gadamer para comprender al ampliar el propio horizonte. Si finalmente, a pesar de tamañas diferencias, cabe entender, ¿qué es, pues, lo que comprendemos al comparar las imágenes culturales de la *libertad*?

El primer fruto del contraste es percibir que en los estudios antropológicos citados sobre la cultura japonesa apenas encontramos referencias a la *libertad*, *jiyū* (自由). Si las hay, como en el caso de Benedict, es para resaltar otras figuras de valor contrapuestas a la de la libertad. No es que los japoneses rechacen la libertad o no la aprecien; de hecho, su organización se sirve formalmente de un sistema democrático. Sin embargo, para observadores interesados en comprender la vida japonesa, el valor de la *libertad* sólo consigue iluminar su cultura detectando su menor relevancia. De hecho, al describir la propiedad y su relación con la familia, Macfarlane percibe la enorme libertad al designar heredero y, a la vez, el peso de las exigencias ideales asumidas en la cultura para lograr un heredero capaz de servir e incrementar la propiedad, con lo que, de acuerdo con nuestras imágenes del valor de la libertad, es difícil decir si el poder desheredar a todos los parientes y buscar un heredero ajeno a la familia es o no un rasgo indicativo de la libertad o, más bien, del peso del deber de servicio a esa propiedad que trasciende a la voluntad y afectos de quienes han sido sus titulares. De estas y otras observaciones similares concluye que “hay libertad, pero con tremendas constricciones”⁷³.

⁷¹ *Ibíd.*: 220.

⁷² *Ibíd.*: 230.

⁷³ MACFARLANE, *op. cit.*: 67.

Una fuente de dichas constricciones nace de un sistema productivo que, si bien es eficiente en el uso de sus recursos, lo consigue por la intensidad con que utiliza la mano de obra y sus habilidades, lo cual “refleja una isla densamente poblada con recursos naturales relativamente escasos [...] en contraste con el sistema americano ahorrador de trabajo pero agotador de recursos”⁷⁴. Una superficie equivalente a dos tercios la de España es ocupada por casi el triple de población. La sociedad japonesa necesita movilizar y organizar su abundante población en su fragmentado, montañoso y pequeño territorio. No cuenta con un horizonte al Oeste en el que pueda descubrir un nuevo mundo, ni una frontera que pueda empujar y poblar con recursos aparentemente ilimitados. La atención se vuelca sobre los propios contingentes que integran el grupo, de modo que “cada persona es como un espejo vacío, en busca de sí misma al reflejarse en los otros [...] esto es *kyo*, la capacidad de una persona de absorber las expectativas de los otros [...] Japón, en términos de David Riesman, es una sociedad básicamente orientada a los demás”⁷⁵. Ya lo señaló Ruth Benedict al subrayar cómo “toda persona ha de estar atenta al juicio de los demás sobre sus actos. Con sólo imaginar cuál será el veredicto, orienta su comportamiento en esa dirección”⁷⁶. Buscando una imagen que de un vistazo nos permitiera captar Japón, Macfarlane nos propone ver una sociedad constituida por colecciones de relaciones “porque las relaciones son más importantes que el individuo [...] y en cuyo seno] es difícil para el sujeto resistir la presión del grupo”⁷⁷. De hecho, ese es, según los intelectuales japoneses, “el peor aspecto de la sociedad japonesa [...] la abrumadora presión al conformismo”⁷⁸.

Esculpir ese tipo humano requiere una larga tradición y una eficaz educación. En este campo, todos los observadores coinciden al destacar una singular combinación entre la especial atención dada a la infancia, la libertad con la que crecen y, al mismo tiempo, la obediencia que les caracteriza. Según resume Kenichi la vida, en “la infancia es salvaje, libre; en la mitad es contenida, reprimida y abnegada. En la vejez y jubilación vuelve a ser libre y sin obligaciones”⁷⁹. Pero no sólo la edad

⁷⁴ *Ibíd.*: 71.

⁷⁵ *Ibíd.*: 79.

⁷⁶ BENEDICT, *op. cit.*: 219.

⁷⁷ *Ibíd.*: 80.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibíd.*: 94.

marca las diferencias, “la sociedad japonesa se forma como un pequeño edificio de bloques de superioridad e inferioridad entre individuos, lazos de lealtad entre estatus superiores e inferiores [...] incluso] el idioma japonés lleva en su seno de modo intrínseco esta desigualdad”⁸⁰. En consecuencia,

“el grupo tiende a reclamar su prioridad sobre el individuo [y] la sociedad es imaginada como un todo orgánico del que el individuo es una parte [...] sin gran significación si se le separa del todo. La vida japonesa se basa en una serie de grupos —familiar, social, político, escolar, sindical, de negocios. Los japoneses, se asume por lo común, tienen la civilización menos individualista del mundo [...] un ser humano es por definición una relación, no una unidad auto-suficiente. La idea misma de una 'persona' separada, autónoma, la premisa básica del pensamiento occidental y del individualismo occidental, falta en Japón”⁸¹.

Ante un edificio social tan diferente no es extraño que los observadores destaquen las “innumerables barreras [...] que] constriñen la vida”⁸², y cómo “todo japonés opera bajo un gran peso de obligaciones y presiones para comportarse según las más altas normas y modelos [...] aun sin un Dios observador, muchos japoneses tienen un agudo sentido de ansiedad interna”⁸³. También lo señalaba Benedict:

“Las tensiones generadas por todo ello son enormes [...] agotadoras para el individuo [...] pero la agresividad no surge cuando alguien desafía sus principios o su libertad, como les pasa a los norteamericanos, sino cuando se pecatan de un insulto o una difamación [...] Los japoneses han pagado un precio elevado por su manera de vivir. Se niegan a sí mismos las más mínimas libertades que los americanos encuentran tan naturales como el aire que respiran”⁸⁴.

Son los japoneses personas que “aprendieron a identificar esta jerarquía meticulosamente urdida con la salvación y la seguridad. Mien-

⁸⁰ *Ibíd.*: 101.

⁸¹ *Ibíd.*: 77.

⁸² *Ibíd.*: 167.

⁸³ *Ibíd.*: 190.

⁸⁴ BENEDICT, R., *op. cit.*: 281.

tras permanecían dentro de los límites conocidos, y cumplían las obligaciones conocidas, podían estar seguros de su mundo”⁸⁵. Así, cuando “actúan según lo ordena su 'lugar correspondiente', sus prerrogativas serán respetadas”⁸⁶. Obviamente, desde una perspectiva occidental nos resultaría difícil sentir lo que nosotros entendemos por *libertad* en el seno de sus normas y de su concepción del mundo, más aún cuando los informantes de Macfarlane, al preguntarse “¿cómo explicamos los japoneses el mundo?”, reconocen que “es incontestable. No cabe responder. Nosotros no tenemos visión del mundo. En todo empeño humano debe haber algunas cuestiones sin respuesta. Somos muy pequeños y la naturaleza nos hundirá al final”⁸⁷. Con todo, esa *no-visión* no constituye una concepción dramática del mundo. Los japoneses, según la *gestalt* que nos presenta el autor, “aceptan el azar, el capricho y el sinsentido del sufrimiento, el papel de la casualidad y la fortuna, de un modo que no he encontrado en otra parte. La volatilidad de su mundo físico —terremotos, maremotos, volcanes, inundaciones— se acepta como algo natural”⁸⁸. Posiblemente, una forma de entender su tan radical disparidad resida en considerar la cultura japonesa como una civilización no Axial, que ha mantenido su propia historia sin sufrir los cambios filosóficos y religiosos que K. Jaspers calificó bajo ese término. Coincidiendo con Eisenstadt y con Bellah, entiende Macfarlane⁸⁹ que Japón adaptó a su propia tradición las importaciones procedentes de las civilizaciones que se transformaron en la Era Axial, pero rechazando las diferenciaciones y separaciones entre lo trascendente y la realidad.

No parece, por tanto, que podamos encontrar en su cultura las mismas imágenes de *libertad* que en la cultura rusa o en la nuestra. A pesar de su *respeto* por los demás y su valoración de lo colectivo, ningún observador ha descrito imágenes que pudieran encajar en las estudiadas por Humphrey como *svoboda* o *mir*. Su visión de la jerarquía no supone el privilegio que Humphrey detecta en la imagen actual de *svoboda*. Su desigualdad es recíproca y cargada de un deber que se orienta hacia los demás tanto desde abajo hacia arriba como en sentido contrario. Por otra parte, la amplitud de *mir* sobrepasa con mucho el

⁸⁵ *Ibíd.*: 77.

⁸⁶ *Ibíd.*: 91.

⁸⁷ MACFARLANE, A., *op. cit.*: 192.

⁸⁸ *Ibíd.*: 185.

⁸⁹ *Ibíd.*: 194-197.

estrecho margen de maniobra con el que cada japonés cuenta dentro de su *lugar correspondiente*. Es más, aunque en *svoboda* y *mir* encontremos componentes de *seguridad, orden y estabilidad* como en el caso japonés, el resultado final del sistema de valores marca las vivencias de libertad en cada caso con claras diferencias culturales.

Es el espíritu o estilo cultural —que al final resulta vivencialmente diferente— el que cualifica la imagen de libertad en cada sistema. Por eso no sería correcto metodológicamente comparar, una con otra, imágenes aisladas. Al hacerlo olvidaríamos el todo cultural que da sentido a cada una de sus partes. De ahí que analizar los componentes semánticos del valor y estudiar el juego de relaciones en el seno del sistema de valores nos ayude, pero no nos libera de la interpretación final para mover nuestro horizonte hacia la comprensión. Cuando la alcanzamos, nos damos cuenta del proceso vital entre las partes y el todo de cada cultura, y entendemos la recíproca fecundación semántica entre el sistema de valores, como centro o principio unificador, y el todo cultural. Por eso vimos que, en la etnografía reunida en nuestro caso, a las variaciones de la *libertad* teníamos que sumar los cambios en los valores de la *igualdad* y de la *solidaridad* si queríamos entender las transformaciones de la modernización sufrida hasta los años noventa. Lo que sí resulta relevante es detectar que, en cualquiera de los tres contextos culturales estudiados, las distintas imágenes de *libertad* van siempre relacionadas con otras imágenes que integran ideas de *respeto*, de *seguridad*, de *orden* y de *estabilidad*, así como de pertenencia a un *nosotros* de distintas dimensiones y entidad. Quizá sea en *voyla* o en la concepción de la libertad como *autonomía* (*jishu*: ser señor de uno mismo) donde encontremos una vivencia más personal del sujeto, más próxima a la autenticidad de cada individuo y que en el caso japonés cabría aproximarla a *jiryū*, como proceder de uno mismo, sin obstáculos (*muge*). Con todo,

“dado lo difícil que resulta vencer la distancia normal y la etiqueta, beber juntos es muy importante en Japón. Suministra un tiempo y espacio sagrados para el relax en los que *‘lo incorrecto está bien’*. Uno puede mostrar en ese momento sus verdaderos sentimientos [...] Las formas más completas de liberación [...] las hallan en el silencio y la no comunicación. Los japoneses se envuelven en su propio sueño tan pronto pueden, viajando [...] en tren o en metro [...] Más extraordinarios todavía son los salones *pachinko* donde,

sumergidos en el sonido de la música de rock duro y del golpeteo de millones de bolas de billar de acero, más de veinte millones de japoneses se encuentran solos y libres de toda presión para hablar o interactuar”⁹⁰.

Esto es, la versión más personal de la libertad en un contexto cultural tan distante del individualismo occidental sólo aparece descrita por los antropólogos en la infancia, la vejez, al beber juntos, en el forzoso silencio bajo la intensidad del sonido o incluso en la suspensión de la alerta del sujeto bajo el sueño. Solo entonces cede la presión de las normas que delimitan el estrecho espacio del sujeto en su *lugar correspondiente* y se legitima su autonomía personal, sus sentimientos y subjetividad. Con todo, no es exótica ni caprichosa esa colección de edades y situaciones en las que la acción puede resultar más expresiva de la autenticidad del sujeto. En todos esos casos, el sujeto legitimado socialmente en su *libertad* queda limitado por la naturaleza. En realidad, la sujeción social sólo cede ante la más básica y radical sujeción de la naturaleza que limita al niño y al viejo, o se impone mediante el alcohol, el sueño o el sonido usando las leyes naturales que rigen nuestro organismo. En ninguno de esos casos la acción se produce de un modo ilimitado; la presión social puede ceder porque en ellos el sujeto queda remitido por su cultura a la naturaleza, que acoge la acción en el regazo de sus leyes. Es más, esa misma limitación de la naturaleza se canaliza a través de las pautas culturales de la crianza y la educación, del respeto a la edad o al nosotros de la amistad compartida.

Esta imagen de libertad que nos sugiere la cultura japonesa nos presenta un tipo humano capaz de liberarse de la constante presión de las obligaciones (*on, giri*) sólo de dos formas: remitiéndose a las inexorables leyes de la naturaleza o mediante el más exacto cumplimiento de dichas obligaciones. Así lo ve también el filósofo japonés Keiji Nishitani tras considerar las leyes naturales y el control que la ciencia busca, pues concluye que “la subordinación al control de la ley implica directamente liberarse de ella”⁹¹. Devolver lo debido, cumplir con esta obligación a esta persona en esta situación, libera de esta concreta obligación, si bien otra obligación se presentará de nuevo en la interacción social porque la pertenencia en la que nace el ser social no cesa. Naturaleza y socie-

⁹⁰ MACFARLANE, *op. cit.*: 162-163.

⁹¹ NISHITANI, K. (1999: 136-137).

dad se invisten así en su cultura *no-axial* de la fuerza que en las otras culturas posee el valor que trasciende al sujeto. Solamente en el campo de la experiencia interior cabe una efectiva liberación que relacione libertad y verdad. De la imagen *jishu* de libertad decía Rinzai que “ser señor dondequiera que estés es ser verdadero dondequiera que estés”⁹². Contemplando la realidad desde el juego de imágenes que opera como centro o principio unificador de su cultura, “todas las cosas [...] en su puro ser en el mundo, constituyen una unidad [...] de libertad básica e irreductible [...] Libre en el sentido de que cada ser está establecido como lo que es en sí mismo, y regulado en el sentido de que cada ser es como debería ser según la posición determinada para ello”⁹³. De nuevo, la observación de Macfarlane resulta acertada, pues en el caso japonés carecen de sentido nuestras contraposiciones entre libertad y obligación, mundo y trascendencia, naturaleza y cultura. Es en el interior, tras el entrenamiento Zen, cuando cabe alcanzar la liberación de la presión social y de su correlato en la conciencia. Como dijo Benedict de Japón,

“Al final han aprendido [...] han encontrado una salida. Están libres y por primera vez pueden saborear plenamente la vida. Son *muga*. Su entrenamiento en la maestría ha terminado con éxito”⁹⁴, “el *muga* [...] como alguien ya muerto, [...] ha rebasado la necesidad de pensar en cuál es el camino adecuado para la acción que va a emprender. Los muertos ya no devuelven *on*; están libres [...] significa la suprema liberación [...] Ahora todo es posible para mí”⁹⁵.

En nuestro caso

En nuestro caso y en nuestra época volvemos a encontrar distintas figuras de la libertad. Para las entrevistas y observaciones realizadas en el trabajo de campo en 2008 y 2009, hemos elegido actores que pertenecen al mismo tipo de “capas medias altas” que estudia François Ascher, y por sus mismas razones. Son

⁹² *Ibíd.*: 256.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ BENEDICT, R., *op. cit.*: 239.

⁹⁵ *Ibíd.*: 242.

“elementos que prefiguran en parte una nueva fase de la modernidad [...] estas capas medias altas están a la vanguardia de un doble proceso de individualización y socialización que es uno de los principales elementos estructurales del proceso de modernización que imprime carácter a Occidente desde hace varios siglos. La individualización es, en cierto modo, la ambición de [...] controlar de la forma más amplia su vida, su cuerpo, su tiempo y su espacio. Pero esta individualización va acompañada de [...] que cada individuo se integra al mismo tiempo en un sistema de vínculos sociales cada vez más complejos”⁹⁶.

Con esa elección pretendemos dirigir la observación hacia procesos de creación cultural en marcha, hacia conductas que despuntan en el horizonte de la época, que lentamente moldean figuras todavía imprecisas y que, en su relativa borrosidad, encarnan precisamente aquello que la propia sociedad no ha contemplado todavía, según los cánones y principios comunes de su cultura, como expresión acabada y reconocida de su propio espíritu, pero que, no obstante, estos actores ven como luz que alborea y recorta el invisible *skyline* de su mundo, como un ambiente que les atrae y acoge, y que constituye el horizonte que ellos mismos crean a medida que lo escrutan y empujan con sus pasos. Su valor etnográfico no se funda, pues, en su representatividad estadística, sino sintomática. A ello se refería Charles Taylor cuando analizaba los cambios sociales a finales del siglo XVIII y veía que “todas estas formas de imaginario social eran aún terreno exclusivo de las minorías: las élites sociales y los grupos de activistas. La mayor parte de la población [...] estaba todavía parcialmente inmersa en las viejas estructuras”⁹⁷.

Obviamente, la época difiere, y con ella el tipo de actores que encarnan los síntomas que nos permiten detectar el sentido de los cambios. Por eso nos hemos dirigido a esas capas medias altas, y en ellas a quienes se definen como “*la primera generación que a los treinta pues todavía estamos con un trabajo inestable, sin pareja definida, o sea, luchando y tal, y que nos sentimos superjóvenes todavía*”. “*Nuestra generación es la del cambio*”. Se trata de una época en la que la generación que empuja el horizonte ya no es aquella que vislumbraba el desarrollo, Europa y la Constitución como metas cuyo logro merecía

⁹⁶ ASCHER, F (2009: 33).

⁹⁷ TAYLOR, C., *op. cit.*: 169.

la entrega de las energías personales. Los nuevos actores, aun en medio de la presente crisis, viven en un mundo de abundancia y libertad. Su generación sustituye a aquella que recuerda Doris Lessing hablando de la Inglaterra de posguerra. En aquellos años encontró su país

devastado por la guerra; no era como ahora, tan alegre y colorido. Era muy oscuro, lleno de edificios agrietados [...] era desolador. Y era muy duro, muy duro, no había suficiente para comer, hacía frío. [Ahora, por el contrario] todo ha cambiado mucho [...] en general la gente tiene dinero, y está cómoda, y no tiene miedo. Y eso solía pasar, la gente tenía miedo: a perder el empleo, a caer enfermo... Este tipo de sociedad tan confiada en la que vivimos ahora debe de ser única en la historia”⁹⁸.

Entonces la libertad era *disyuntiva*. En cada decisión se apostaba por una alternativa con la angustiada responsabilidad de perder la deseada. Los actores participaban en un juego más dramático que lúdico. Por lo general, no había segundas oportunidades. El tiempo era vivencialmente histórico, irreversible, real. Cuando la libertad se encarna bajo una imagen *disyuntiva*, se despliega cerrando posibilidades a medida que se elige. Ese tipo de libertad se consume como la vida, a medida que se ejerce. Pero el contexto del nuevo siglo es muy distinto al de antes y después de la guerra, y no sólo por el consumo que, como ya vimos, era tan valorado por los informantes como base del bienestar, sino por la variedad y amplitud de las posibilidades que se han abierto en todos los campos de experiencia. El crecimiento no ha sido un fenómeno meramente económico, sino un complejo proceso de transformación social, política, cultural y religiosa. No sólo tenemos más bienes y más variados, otra sanidad y una mayor esperanza de vida, sino también más alternativas legales, recursos jurídicos, modos y vías de comunicación, más energía y contaminación, tipos distintos de familia y posibilidades de unión, separación y divorcio, nuevas profesiones, opciones políticas locales, regionales y estatales, diversidad y libertad religiosa; todo lo cual, además de los beneficios, ha producido efectos no deseados que reconocemos fácilmente en la inmensa burocracia que ralentiza la velo-

⁹⁸ CRUZ, J. (2007: 8).

cidad pretendida y merma la seguridad requerida, en la banalización de las relaciones humanas o en la pérdida de límites claros que den forma a las normas que hacen posible la educación de las nuevas generaciones.

También ayuda el crecimiento a detectar los límites de la segunda revolución industrial, a destacar los riesgos del cambio climático o de la crisis económica. Desde la limitación de la perspectiva antropológica elegida, no podemos dejar de apreciar el cambio en la coloración cultural de los valores involucrados en el proceso histórico actual. Si, según los expertos⁹⁹, son necesarias nuevas fuentes de energía renovable y edificios capaces de generar y almacenar esa energía, y coordinar todo ello con el desarrollo de las nuevas formas de comunicación, no es menos cierto que tanto los bienes alcanzados, los efectos no deseados o las crisis y las soluciones que proponen los expertos nacen y se expresan en el marco de los valores que estudiamos y a cuya composición y figuras acaban afectando. Así, en relación con la crisis económica actual no son pocos los expertos que cargan sus críticas con valoraciones de la conducta de los responsables financieros que giran en torno al olvido de límites tradicionales, a la ausencia de responsabilidad, a la falta de transparencia de los productos financieros y de regulación del mercado. No se trata sólo de ellos, sino de una más amplia élite social que ha visto legitimada su conducta en un ambiente cultural compartido por capas medias altas, en el que las imágenes ampliamente difundidas forman ese “trasfondo moral” del que hablaba Taylor: “Cada individuo o cada pequeño grupo actúa [...] de forma autónoma, pero con la conciencia de que su manera de mostrarse dice algo a los demás, que generará una respuesta en ellos y contribuirá a crear un ambiente o atmósfera compartida que teñirá las acciones de todos”¹⁰⁰. Así se han formado imágenes que son eficaces como sostén implícito de la conducta, en gran parte por mantenerse en ese estado ambiental en el que no alcanzan una formulación expresa. Con todo, no escapan a la entrenada observación de algunos artistas capaces de dar expresión a dicho fondo ofreciéndole un cuerpo observable de palabras e imágenes visuales. Así, por ejemplo, reconocen que

“la ligereza [...] se considera banal, pero es maravilloso ser así: abierto y libre [...] como un niño en algunos aspectos [...] La gente

⁹⁹ RIFKIN, J. (2007).

¹⁰⁰ TAYLOR, C., *op. cit.*: 196.

cree que tienes que ir definiendo y cerrando quién eres. Yo lo veo completamente diferente. La vida te va deshaciendo los límites. Es una decisión cuántas facetas quieres explotar y cuántas no. Y yo las quiero todas [...] Tengo una curiosidad insaciable [...] Me despierta curiosidad ver hasta dónde llega mi capacidad [...] tomas una decisión fundamental respecto a tu gusto: o lo cierras o lo abres. Yo aposté por abrirlo [...] me gusta la verdad. Pero también me seduce la idea de que mi imaginación no tenga límites”¹⁰¹.

La imagen que nos ofrece en sus palabras no sólo valora positivamente lo banal, sino que asocia la libertad a la apertura ilimitada, con un claro rechazo al proceso de cierre progresivo que tipificaba la imagen de la libertad *disyuntiva*. El objetivo de tan ambiciosa libertad no es algo que se elige de lo ofrecido, sino la totalidad. Ésa es, según Ascher, “la ambición moderna por excelencia: ‘Hacer lo que quiera, con quien quiera, cuando quiera, donde quiera’...”¹⁰². Esa imagen es la que comparten los informantes entrevistados: “*Para mí es bueno el que tú bagas lo que te apetece [...] que te quedes a gusto porque tú has hecho un acto que has querido hacer [...] a cada cual [...] como le dé la gana*”. Es más, la voluntad se ejerce, según reconocen, en un panorama de abundancia: “*lo que pasa es que ahora tenemos muchas más opciones y no nos conformamos. Antes eran más conformistas*”. En situaciones de escasez, reconocen los actores, “*no tienen posibilidades, lo que pasa es que nosotros en Europa no lo vivimos [...] yo creo que también hay un amplio abanico de gente joven que en realidad estamos siendo conscientes en esta generación —y yo creo que generaciones inmediatamente anteriores no lo eran— de lo que es disfrutar de la vida ¿sabes? Y de las posibilidades que tiene la vida*”.

Obviamente, se trata de un contexto en el que la abundancia configura un imaginario diferente y en el cual se nos propone una imagen cultural en la que la libertad se ejerce como un juego sin pérdida verdadera, una libertad ilimitada en la que al escoger no *es-cogemos* sino que tan solo *cogemos* una cosa tras otra, sumando sin perder, creyendo que no desechamos lo no elegido, imaginando que se guarda en la reserva de esa eterna segunda oportunidad asociada en el imaginario a una

¹⁰¹ Testino, M., en *El País Semanal*, 20-IX-2009: 20-21.

¹⁰² ASCHER, E., *op. cit.*: 34.

juventud impermeable al tiempo, sin percibir la sombra de la finitud y la muerte que cada paso proyecta sobre el suelo de la realidad, en la dirección del tiempo, sin la añoranza del ser que, al no elegir aquello, jamás seremos porque creemos que siempre podremos ser y serlo todo. La polifacética Miranda July lo expresaba recientemente con gran claridad: “Hace muchos años que tomé la decisión de elegir no elegir, de que no iba a escoger [...] todas estas cosas están muy relacionadas y no quiero sentirme atrapada en una sola [...] creo que se debe hacer de todo”¹⁰³. Esa misma expresión está presente en el texto de Jack White en *The Root*: “Ya no tenemos que escoger. Por fin podemos asumir nuestra condición de americanos sin traicionar nuestra condición de negros”¹⁰⁴. Fuera del campo del arte, en el de la política, “*Yes, we can!*” es una expresión que resume y representa la esperanza y la fuerza de una legítima convicción generadora de una gran energía hacia el futuro, pero su formulación e insistencia en que “todo es posible”¹⁰⁵ se apoya en un imaginario colectivo en cuyo seno se asocian la libertad, los logros y la abundancia. Se trata de una plenitud de lo posible muy diferente a la comentada por Benedict como fruto de la ascesis Zen en Japón. Como señala Castoriadis: “hoy hemos entrado en una época de falta de límites en todos los terrenos y tenemos el deseo de infinito [...] El imaginario de nuestra época es el imaginario de la expansión ilimitada”¹⁰⁶.

Ya no hay que elegir en la era de la abundancia. En ella se basa la nueva fe desde la que todo parece posible. Esa amplitud de la libertad que nos propone la cultura contemporánea es una cualidad del valor *libertad* en el imaginario colectivo, lo cual no significa que esa cualidad se dé también en los hechos cotidianos de los actores de las sociedades desarrolladas. La observación crítica de la realidad puede constatar fácilmente las diferencias que existen entre las libertades legalmente establecidas, la desigual vivencia de las mismas —según la posición de cada ciudadano, su historia y su circunstancia— y, por otra parte, las imágenes que la cultura esculpe en el imaginario con la ayuda del cincel anónimo y ciego de la historia que entre todos manejamos.

Una libertad lúdica y desdramatizada, *aditiva* en vez de *disyuntiva*, abierta a la amplitud de lo posible, no es una imagen incompatible con

¹⁰³ ALTARES, G. (2009) “El juego de Miranda July”, *El País*, Babelia, 10 y 11-IV-2009: 4.

¹⁰⁴ NAIM, M. (2009) “Un 'tsunami' de lágrimas de emoción”, *El País*, 21-I-2009: 7.

¹⁰⁵ OBAMA, B. (2008) “El discurso de Obama en Grant Park”, *El País*, 6-XI-2008: 6.

¹⁰⁶ CASTORIADIS, C. (2002: 32-33).

la inseguridad que atestiguan los informantes: *“Es más juego, más tal, menos implicación [...] hay mucha inestabilidad hoy en día porque la gente no sabe qué es lo que quiere, qué es lo que se busca... ahora hay un lío total [...] la gente está liada [...] hay una libertad total [...] ahora tienes más libertad [...] pero se desconfía, se desconfía [...] Hay mucha desconfianza, sí, por el tema de la libertad, por las mil y una opciones, la gente desconfía, claro [...] ya no se confía tanto en la gente [...] porque, claro, ¡como hay tantas opciones! [...] Antes había más confianza”*. Como señalaba E. Bloch:

“El hombre es aquello que tiene todavía mucho ante sí [...] Lo verdaderamente propio no se ha realizado aún ni en el hombre ni en el mundo, se halla en espera, en el temor a perderse, en la esperanza de lograrse. Porque lo que es posible puede igualmente convertirse en la nada que en el ser; lo posible es [...] lo no cierto. Precisamente por ello [...] lo que hay [...] es tanto temor como esperanza, temor en la esperanza, esperanza en el temor”¹⁰⁷.

Esa figuración de la libertad, lúdicamente abierta ante lo posible, une efectivamente temor y esperanza, desconfianza y arriesgada apuesta. “La modernidad se opone fundamentalmente a la tradición, es decir, a las prácticas basadas en la repetición”¹⁰⁸. Es más, *“como ahora no hay censura [...] o, bueno, mucho menos o diferente, [...] te da como una libertad para poder jugar [...] ahora hay mucho de juego y de diversión y de 'sin reglas' [...] les encanta provocar [...] en plan rebelde [...] eso actualmente provoca mucho morbo”*. Como vemos a partir de sus palabras, la libertad que esgrimen frente a las normas tradicionales la valoran como el logro de *“muchísima más naturalidad y muchísima más capacidad de decisión [...] Ahora todo es más espontáneo”*. Esa vivencia de una mayor libertad, espontaneidad y naturalidad va unida a la transgresión de la tradición y a una ubicación de la atención del sujeto desde un punto de conciencia diferente. En palabras suyas: *“hay un cambio de conciencia realmente [...] un cambio de conciencia [...] porque siempre nos han impuesto una serie de creencias”*. Por eso afecta también a la autoimagen, a la identidad o a la figura antropológica que lentamente se difunde y legitima.

¹⁰⁷ BLOCH, E. (2004 [1959]: 292-293).

¹⁰⁸ Ascher, F., *op. cit.*: 78.

Uno de los correlatos del proceso es un énfasis en la distinción entre el interior personal del nuevo sujeto y el exterior, o lo colectivo, lo que Ortega llamaba *la gente*. De ahí que, ante la nueva conciencia, insistan los informantes en que “*el despertar de ahora no tiene que ser colectivo, sino individual. En cuanto empieza a ser colectivo... cuando se hace colectivo ¡la fastidiamos! Al final la masa... Tenemos tendencias e instintos positivos e instintos negativos, cuando nos juntamos unos cuantos, o estamos muy alerta o los negativos empiezan a crecer... Yo desconfío de cualquier cosa que me den masticadita, es decir, tengo que descubrirla yo, y tengo que hacerlo yo... Lo que te han impuesto lo intentas rechazar para ver tú y tu búsqueda en lo que tú eliges*”. Si tenemos en cuenta lo sobreentendido en las conversaciones mantenidas con los informantes, el marco compartido en la interacción, el conjunto de la observación y, más allá de su literalidad, atendemos a cuanto condensan en sus palabras, veremos que no sólo valoran la elección como clave de la libertad, sino también que ésta sea algo alcanzado de modo autónomo y tras el rechazo tanto de lo impuesto como de lo colectivo. Esa visión negativa que une lo impuesto y lo colectivo acaba afectando a buena parte de lo recibido como normas de la tradición, de ahí su transgresión, pero igualmente supone una afirmación del sujeto individual frente a la presión colectiva del grupo al que pertenece.

Se trata, por tanto, de un tipo de libertad con un sujeto distinto de *svoboda* o *mir*, así como del caso japonés, frente a cuyo conformismo valoran, por el contrario, “*no dejarte llevar. La sociedad es un poco dejarte llevar ¿sabes? [...] que no te influya tanto lo que diga el resto, o sea, buscar tu propio camino [...] no quiero dejarme llevar por la corriente*”. La sociedad, la corriente, lo colectivo, la tradición, lo repetitivo, lo ven como una cómoda rendición a lo fácil, a lo que se recibe ya hecho, mientras que el propio camino es algo que sólo uno puede hacer, y lo presentan con el halo positivo del esfuerzo, de modo que sólo lo individual puede resultar heroico: “*lo individual jes muy fastidiado! Es el camino más difícil. Es mucho más fácil que llegues a un sitio y te digan: mira, la vida es así: pim, pam, pam, al nivel que sea, espiritual, profesional, que te digan una fórmula de la vida que tú te la creas, te la comas, y ya no te haces esas preguntas*”. La fórmula dada y la ausencia de las preguntas, “*eso me parece superaburrido ¿no te parece que sería superaburrido tener la respuesta? Y ¿para qué estamos aquí? Yo creo que la esencia de la vida es la curiosidad, que te sorprenda la vida*”.

Guiado por esa nueva imagen, el sujeto busca en todo cuanto transgrede, y persigue el límite que escapa al negarle a las normas tradicionales su prestigio y su fuerza. “*Abí cada uno tiene que ver sus posibilidades y sus dones*”. De ese modo, busca un nuevo límite hasta el extremo en el que vuelva a sentir la diferencia entre lo posible y lo imposible. En esa imagen se desliza una sutil sustitución de la tensión entre las categorías de lo *debido* e *indebido* por la existente entre lo *posible* y lo *imposible*. El límite normativo tradicional se sustituye en el imaginario por un límite fáctico, que imaginan como propio de la naturaleza de las cosas, cuya fuerza ya no deriva de disposiciones sociales desprestigiadas en cuya elaboración no ha participado el sujeto y que, a su juicio, arrastran la huella de desigualdades ajenas a su mundo y su tiempo. La naturalidad de lo *imposible* dota al nuevo límite de un valor positivo y queda investido de autenticidad. El límite que busca el sujeto moderno al suprimir en su imaginario las viejas delimitaciones normativas es uno capaz de mostrar un perfil cuya verdad derive de la necesidad y fuerza de las cosas, esto es, un límite que recupere para el actor una vivencia de alteridad independiente y segura, basada en la comunidad que, al margen de deseos e intereses parciales, integre a todos bajo la naturaleza de los hechos.

Se trata de una búsqueda que parte de un imaginario marcado por la vivencia de la abundancia. En ella se alejan los límites de las necesidades y se acercan los de la organización y la burocracia y, en gran medida, los impulsos que de aquéllas nacían se sustituyen con la creación de otros artificiales. Estímulos y burocracia coinciden en su naturaleza artificiosa y cambiante con la imagen tan moderna y valorada del mecanismo, del automatismo construido por el hombre y, aunque el proceso social que crea dichos límites sea legítimo, no deja de presentarse en el imaginario como fruto de la elección que los crea. Por eso mismo pierde en el imaginario el halo de imperiosa alteridad que todavía pervive en la imagen de la naturaleza, en pos de cuyos límites ahora se reacciona. Confiar en los propios *dones* y agotar las propias *posibilidades* amplía las opciones de la libertad para quien busca ese total de su energía cuya exigencia percibe en la expectativa social de eficacia. Con todo, la transgresión que implica una búsqueda tan radical salta el control normativo y mina su legitimidad. Una vez sancionada y difundida la imagen de una libertad ilimitada, es difícil evitar que incida en ámbitos no previstos o preservados en su privacidad del control normativo. No es ajeno este proceso a la lenta y silenciosa gestación de la crisis económica en tiempos

de bonanza y desregulación del mercado. De hecho, así lo ve el Nobel de Economía Joseph E. Stiglitz cuando afirma que “se ha torcido nuestro sistema de valores”, y que “se ha puesto en riesgo la economía global a fuerza de avidez y miopía”¹⁰⁹.

Ese cambio de conciencia en el trasfondo moral que crea el nuevo ambiente opera y se manifiesta, por tanto, en casi cualquier ámbito de conducta, desde el interior de la conciencia del sujeto hasta el mercado económico, la educación escolar y familiar, el lenguaje de la política o el arte contemporáneo. Sin duda, esa valoración de la libertad como plenitud de lo posible se expresa más claramente en el campo del arte y, sobre todo, en los relatos fantásticos. Tanto en el relato como en el cine contemporáneo podemos apreciar la alta valoración de la superación mágica de toda limitación. Pero también lo observamos en la estimación del dinero por la universalidad con que traduce y equipara cualquier posibilidad en todo campo de conducta. En realidad, se trata de una imagen recurrente en el campo de la moda o en todo el ámbito de la sensualidad. La comparación de las conductas observadas en campos tan dispares conduce, por inferencia, a la imagen de valor que les otorga una común apreciación positiva, y permite percibir la coherencia entre conductas tan distintas al comprender la confluencia de sus significados en una misma dirección. El aire de familia que comparten cualifica el estilo de vida de hoy en día en las sociedades occidentales, abiertas a esa libertad que se imagina *aditiva* e ilimitada, afirmativa de una eterna segunda oportunidad, porque todo es posible todavía.

Ese ejercicio de la libertad que empuja los límites más allá, alcanza incluso a la propia identidad, y lo observamos al menos en dos tipos de conducta que seleccionamos por su valor sintomático: la ocultación en el anonimato y el silencio como rechazo de las delimitaciones tradicionales de la identidad y de la interacción cara a cara entre sujetos, por una parte y, por otra, la multiplicación de la identidad mediante el uso de alias en la comunicación a distancia. En el primer caso, observamos conductas similares a las descritas en Japón por Macfarlane, pues también se reúnen los actores de nuestras sociedades en salas en las que el volumen del ruido y de la música impide la comunicación verbal. De ese modo abren una oportunidad para un tipo de comunicación a-discursiva que, a la vez que desde el silencio y el desconoci-

¹⁰⁹ STIGLITZ, J.E. (2009) “Borlaug y los banqueros”, Madrid, *El País Negocios*, 11-X-2009: 18.

miento de la identidad social del otro se guía por la naturaleza, exige de los actores una retracción de su atención hacia el interior de sí mismos. Por otra parte, nuestras sociedades dependen de la amplitud de sus conexiones en la globalidad, sin más límites que los que la ciencia encuentra al aplicarse y chocar con la alteridad de la naturaleza. De la comunidad cara a cara se ha pasado a la globalización de la red informatizada. Se interactúa en ella con un sinfín de aportaciones anónimas, y son muchos los actores que sondean más posibilidades multiplicando su identidad bajo la máscara de alias que la ocultan.

Cualquiera de ambas estrategias, como dicen los informantes: *“te da la libertad de mostrarte tal cual, porque como no te conocen no te van a juzgar [...] te da como una libertad para poder jugar, para poder maniobrar [...] en ese momento no tienes una identidad [...] Hay mucho de juego. A la gente le gusta jugar, crearse historias [...] Tu sabes que dentro de ese juego, de internet, en esa máscara, no te van a juzgar porque no saben quién eres [...] aquí me muestro tal cual soy [...] Detrás de las historias de internet también está la diversión de 'me invento una identidad' o muestro lo que me apetece de mí, pero lo muestro de esta forma porque sí, porque es un juego [...] te puedes crear un personaje y etc., etc., e inventarte todo sobre ti [...] o sea, [como ya vimos] ahora hay mucho de juego, de diversión y de 'sin reglas'”*. En resumen, señalan que *“existen sitios o entornos donde tú no tienes que ser tú [...] no seas tú mismo porque si eres tú mismo, eso, [...] el que es él mismo tiene muchos más problemas que el que va disfrazado de algo, muchos más [...] Si tú eres tú mismo eso tampoco se va a ver bien. Si eres otro ¿quién eres? ¿a quién eliges ser?”*.

Según se representan el tema, no sólo imaginan identidades elegibles, sino que reconocer la propia identidad implica cargar con problemas inútiles para interactuar con libertad. En el marco de la globalización, con la amplitud de los nuevos foros, no ven posible seguir interactuando con la carga moral del total de relaciones que especifica la identidad, aquella que en la comunidad tradicional se condensaba en el uso de un *apodo* creado por los iguales, los amigos y vecinos. En la red, el *alias*, por el contrario, lo crea el propio usuario para evitar precisamente la densidad de aquella información moral que condensaban los iguales en el *apodo* tradicional¹¹⁰. Si la pertenencia a múltiples gru-

¹¹⁰ Para un estudio más amplio del uso de apodos véase SANMARTÍN, R. (1999).

pos divide la moderna identidad, el uso de *alias*, personajes o el simple anonimato multiplica con la ficción las posibilidades de la interacción, si bien al coste de perder la gravedad que estabiliza al sujeto en una única identidad responsable. La ligereza de cada porción identitaria aumenta la velocidad de la interacción, que se convierte en algo tan lúdico como un juego, tan abierto como una diversión sin reglas, sin límites normativos explícitos hasta el límite de lo posible. Frente a la tradición la estrategia resulta engañosa, pero es más relevante que no pese ese juicio en su conducta tanto como la ganancia de opciones que permite. Limitarse a *ser uno mismo* en este ámbito de la modernidad, renunciando al pluralismo identitario del juego de la interacción, es visto negativamente porque restringe las oportunidades de exploración del medio social, y el nuevo sujeto perdería movilidad y quedaría fuera del juego social. Se trata de un paso más en la dirección que ya operaba en la liberación de las normas que controlaban la integridad de la persona al limitarse a una interacción parcial de rol a rol. Ahora, en estos casos, el sujeto moderno ya no tiene que sostener la imagen del rol que efectivamente le identifica socialmente, sino que elige, crea una imagen para sí mismo o simplemente silencia todo discurso y abre su atención y energías en un juego a-discursivo que empuja al interior la concienciación de sus operaciones.

Los bienes escasos que las viejas normas protegían son ahora abundantes. El juego de la interacción ya no tiene, en su imaginación, los viejos riesgos. Pero, si todo es posible, ¿dónde está lo imposible que marque el límite del ámbito dentro del cual quepa ejercer con algún sentido la libertad? En realidad no abarcamos lo ilimitado. El nuevo sujeto sigue empeñado en esa búsqueda porque el límite, al encarnar la finitud humana, otorga relevancia a sus opciones. Sólo cuando no todo es posible importa acertar con lo que efectivamente lo es. La distancia entre lo *posible* y lo *imposible* marca una diferencia semántica mínima, una jerarquía entre ambas básica para distinguir su valor y poder elegir. Por otra parte, al ser lo *imposible* un límite hallado en el intento, en situaciones en las que se prescinde de la identidad convencional, su encuentro otorga una vivencia de alteridad frente a la que cabe reconocer el lugar dentro de sí al que se ha trasladado su concienciación. A la vez que es tan elemental, la estrategia resulta segura e independiente de la desprestigiada intervención social.

La anhelada autenticidad se nos desvela en este aspecto del imaginario contemporáneo tan radical como simple, si bien el cambio de

fuelle entre los viejos y nuevos límites, del *deber* al *poder*, es un cambio moralmente ambiguo, pues, a la vez que expresa el descrédito de una parte de la tradición, todavía reconoce una fuente superior al sujeto como origen de la significación. Persiste en ese descrédito un afán purista que restaure la sinceridad —el bien de la verdad— en la conducta, pero al mismo tiempo no alcanza, como veía Taylor, al conjunto de la sociedad, y sin diálogo ni discusión pública explícita el nuevo consenso ambiental queda como mera atmósfera sin formulación expresa, como un logro colectivo *deshumanizado*, en términos de Ortega¹¹¹; más aún cuando la autoría de la gente se pluraliza y divide en una creciente heterogeneidad, sin alcanzar un *nosotros* comparable a los casos ruso o japonés. Por ello se percibe *autoridad* en el límite natural, un límite independiente de cualquier interés y partidismo, un límite imaginado común para tan heterogénea composición social, un límite —por las mismas condiciones de su naturaleza— tan seguro que resulte irrefutable, tan indiscutible que ya no requiera discusión moral para ser establecido como *deber* y siga siendo mero *poder*; carente de aquella carga de dignidad que siempre distinguió al bien del mal. Aunque sólo en parte sea post-nietzscheana la cultura de las sociedades occidentalizadas, la valoración de la naturalización de los límites que se produce en ella nos desvela un profundo cambio en la imagen de lo humano.

Cabría entender que preferir la limitación de la naturaleza a las convenciones sociales obedece a esa búsqueda de la autenticidad en la conducta, si bien, al confiar en la naturalidad del límite, también queda el sujeto liberado de tener que elaborar una respuesta a la pregunta que su conciencia le formula demandándole un sentido para su existencia. Más allá del ámbito de las relaciones personales, nuestra época, más que confiar en la transparencia de la naturaleza, parece confiar en la luz de la ciencia, como si ésta pudiese certificar la única alternativa real. En coherencia con la creencia, el rango de la libertad se limitaría hasta la obviada de la adhesión. El problema, sin embargo, no queda resuelto. Aunque la naturaleza sea inexorable, la ciencia aleja una y otra vez el límite de lo *imposible*, y siempre queda abierto e indefinido el ámbito de lo *posible*. De hecho, es esta valoración de la apertura infinita de lo *posible* la que encarna más fielmente la figura de la libertad en el imaginario cultural de la sociedad de la abundancia, solo que en esa imagen no

¹¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. (1994 [1958]: 178).

consta la cualidad del bien, o el distinto grado en el que cada posibilidad encarna el bien, y cobra por ello un significado existencial diferente.

La naturalización de los límites de la conducta no contempla esas diferencias de significado, y de ese modo sólo aprecia alternativas homogéneas en su mera posibilidad. Las opciones *posibles* constan en el imaginario como equivalentes en su posibilidad, pues lo que de ellas se valora es su amplitud y su viabilidad. La *libertad* que se ofrece en dicha imagen queda desnortada al faltar la guía de un bien distinto de la mera amplitud de lo *posible*. En todo caso, en medio de la abundancia, la naturalización del límite de la conducta —su mera imposibilidad natural— pretende justificar al sujeto como auténtico al arrancarle, paradójicamente, toda responsabilidad, esto es, su autenticidad es meramente negativa, pues al naturalizar el límite entre lo *posible* y lo *imposible*, se niega la posibilidad misma de juzgar su conducta como inauténtica. Dicha imagen de la libertad resulta paradójica porque, a la vez que parece encarnar la más amplia de las libertades, exime al sujeto de su responsabilidad personal: frente al límite de lo *imposible* no cabe otra responsabilidad que la que deriva de elegir entre aceptar la propia figura o estrellarse fracasando contra él. Cuando flota en el ambiente la imagen de que *todo es posible*, su inabarcable apertura rompe el horizonte dador de sentido y se nubla la discriminación semántica ante opciones equivalentes en su viabilidad. El imaginario cultural que sostiene esa figuración de la libertad nos muestra una densa oscuridad en la imagen antropológica actual, a la vez que nos plantea una nueva pregunta ¿queda remitido el límite de lo posible solamente al dictamen de la ciencia?

En realidad se trata de una imagen cultural que oculta su propia raíz social: la tensión entre el poder y la impotencia en la que se gesta. Lo *posible* no es en dicha imagen sólo aquello que podemos hacer según lo permiten la ciencia y la naturaleza, sino sobre todo aquello que, en la concreción de nuestra situación y con nuestras capacidades, derechos, recursos e información, podemos hacer efectivamente. Hay, por tanto, en ese paso de lo *debido* a lo *posible* una rendición ante el estado de las cosas, una aceptación de la propia impotencia que sigue siendo ambigua, pues si bien parece conformismo, también parece realismo, esto es, aceptación de la verdad que resulta al atenerse a la forma que el límite otorga. Ese paso sigue siendo un movimiento moral porque requiere la intervención del sujeto que busca a oscuras su autenticidad. La ambigüedad se resuelve en función de a qué distancia del límite se rinde el sujeto, esto es, si ha agotado o no sus *posibilidades*, si se rinde

antes o en el mismo límite, si alcanza o no el límite, porque sólo en su límite adquiere la forma, adquiere la verdad de su figura antropológica. Quien persigue el límite está buscando en realidad saber quién es, está reconociendo en su conducta en qué medida su ser depende de su propia creación, y en tanto esa manera de conducirse se encarna en modelos y estilos reconocidos y esperables, nos permite apreciar la crisis de identidad que late en el ambiente dentro del horizonte cultural de la modernidad.

Libertad e identidad

La libertad y la identidad están estrechamente entrelazadas, tanto en el ámbito personal como en el colectivo. Ya vimos el papel de la independencia del sujeto como el medio necesario para que éste alcanzara ante sus iguales el mérito que se condensaba en su identidad social, o cómo se asociaba la imagen rusa de la libertad-*svoboda* con el nosotros de la comunidad. Asimismo, Lisón, en su estudio de la identidad aragonesa¹¹², destaca el papel singular que en ella alcanza la libertad del sujeto, su independencia y su plasmación en logros institucionales como la figura del Justicia, defensor de las libertades fundamentales de los aragoneses ante todo abuso y restricción por parte de los poderosos y las autoridades políticas. El caso aragonés se acercaría al estudiado por Humphrey si cupiese unir las figuras *svoboda* y *voyla*. En ambos surge la imagen de la libertad unida a experiencias de su carencia que han impulsado, como reacción, su repetida exigencia y defensa. Con todo, las diferencias hay que entenderlas en el seno del conjunto histórico y cultural que da a cada caso su específico significado. Precisamente es esta inserción en el conjunto del *ethos* cultural lo que otorga a cada acción el estilo específico en el que se funda la imagen final del todo social. La identidad cultural, por tanto, no sólo se aprecia a través de símbolos diacríticos explícitos, sino también en el pormenor de la conducta que encarna día a día el juego único y peculiar del conjunto entrelazado de sus figuras de valor. Ahí es donde apreciamos la impronta de imágenes de la libertad culturalmente diferentes.

¹¹² LISÓN TOLOSANA, C. (1992).

Pero también cabe observar en las palabras de los informantes una continua referencia a la libertad como condición de su más personal existencia. Lograr ser quien uno es no es algo que a sus ojos pueda hacerse sin libertad. Si algo echan de menos los informantes al comparar su experiencia con la de quienes han crecido en países del Norte de Europa es cierta “*independencia familiar emocional*”, una menor protección familiar ante la alteridad de la sociedad de la abundancia, esto es, un mayor grado de libertad. La razón de esa preferencia estriba en lo que la libertad permite conocer y en cómo se conoce. Es aquí donde entendemos que aquel rechazo a lo colectivo y recibido no era sino una condición para “*pensar [...] Pero luego estás tú que eliges: voy por aquí o no voy por aquí. Compruebo: me va bien o no me va bien [...] y lo compruebas [...] pero es que hasta ahora no te hacían comprobar nada [...] Es por el autoconocimiento*”. Esto es, la libertad que deja solo al actor ante la alteridad brinda la oportunidad de que se manifiesten los límites que dan forma simultáneamente al sujeto y su mundo. El roce entre ambos, al desvelar la propia finitud del sujeto y sentir su inseguridad, lleva al pensamiento, y es éste el que descubrirá críticamente las opciones que retan a su libertad pidiendo una respuesta. “*Es como reflexionar sobre lo que ves [...] es el observar cómo ves las cosas, no sé, no sé, buscar; buscar [...] Está claro que lo primero que tenemos que hacer es cuestionarnos y ver la realidad ¿cuál es la realidad?*”. Pero el conocimiento en el que fundan su libertad es el que se alcanza por propia experiencia, al *comprobar* cuanto es posible.

Con todo, encontramos aquí un matiz que diversifica la figuración de la libertad. A la imagen de lo *posible* se suma una evaluación de la distinta bondad de cada opción, y ese juicio nace, precisamente, al formular su crítica a la sociedad de la abundancia. Como señalan los informantes, “*nos estamos concienciando en muchísimas cosas trabajando unos con otros [...] está surgiendo una nueva conciencia [...] y a mí me da esperanza [...] Necesitamos esa realización personal*” que inicia el *cuestionarse* a uno mismo en pos del *autoconocimiento*. Esta actitud crítica valorada por una parte de los actores enriquece el panorama de figuras de la libertad. Junto a la figuración lúdica de una libertad *aditiva* en la que lo *posible* naturalizaba sus límites, caben, en la complejidad de nuestras sociedades, otras figuras que recuperan un componente moral más allá de la mera posibilidad, y que nacen justamente de la crítica a aquella abundancia que propició la naturalización de los límites de lo posible.

Se trata de una crítica que va unida a la exploración interior, y en cuyo esfuerzo podemos observar una figura antropológica construida como un espacio que el sujeto puede recorrer si gana para sí una nueva libertad. Con ella decide en qué lugar de sí mismo ubica la atención desde la que toma conciencia de su circunstancia. En esta figuración antropológica, la imagen resultante del sujeto ya no es la que sostiene la constancia y homogeneidad del punto de vista de la razón discursiva, según la tradición del racionalismo científico. El sujeto gana posibles lugares dentro de sí como posiciones de la atención y, obviamente, la relatividad de lo contemplado desde ellas enriquece el horizonte de lo posible. Sin duda, la práctica actual de disciplinas —tradicionales o modernas— religiosas, filosóficas, psicológicas y artísticas (distintos tipos de meditación, yoga, zen, oración, *mindfulness*, etc.) es otro índice expresivo de esa libre exploración. Pero también lo es, en medio de una gran borrosidad, la inmersión grupal en potentes ambientes musicales o en experiencias sensuales, con la ayuda incluso de sustancias que alteran la conciencia y empujan la atención más allá de aquella unidad racional con la que se identificaba tradicionalmente el sujeto. Sin duda, cada tipo de ascesis o de inmersión se enmarca en distintas concepciones de la vida, e implica creencias y talentos morales bien diferentes. No pretendo sugerir semejanzas inexistentes en dichos contenidos. Sin embargo, el hecho de que todo eso sea observable en nuestro tiempo entre actores que comparten el horizonte de una misma época indica que, más allá de sus diferencias, dichas prácticas configuran una imagen antropológica en la que el sujeto multiplica sus lugares interiores, como base de su atención y conciencia, a la vez que mantiene su identidad.

Lograr mover uno mismo su atención como sujeto entre esos lugares es una muestra de la libertad alcanzada muy similar a la comentada por Benedict, Nishitani y Macfarlane en el caso japonés en el ámbito de la práctica Zen y que también hallamos difundida en Occidente. Los informantes que han seguido alguna de dichas prácticas hablan de que *“lo que nos ha dañado es la sociedad y la mentalidad [...] Hay dos vertientes: lo interior y lo exterior”*. Esa categorización responde a una búsqueda liberadora de *“ese pequeño mundo”* ante el que siente el informante que *“necesito todo el rato salirme, salirme, para encontrar sentido, porque si no, si no hago eso [...] me pierdo, y creo que todos nos perdemos”*. Para conseguirlo *“te trabajas a ti mismo, cada uno como quiera”*. Así logra su *“crecimiento personal”*. Esa mayor complejidad interior es fruto de una práctica que *“te modifica. Cambias tú y*

cambia el otro [...] Y en la medida en que tú vas haciendo ese camino personal, eh..., vas buscando tus cómplices". Resulta, según otros informantes, que *"ese crecimiento personal, lo que te hace también es fomentar un estado de conciencia que te hace despertar y te hace elegir, y saber ir un poquito más a lo concreto y al foco, y quiero esto y no quiero esto [...] te nace aquí dentro, a ti, a cada uno le nace aquí ¿no? O sea, [...] meterse en sí mismo"*.

Ese interior más complejo desde el que eligen constituye un cambio valorado positivamente, pues *"está fenomenal que de repente tenemos esa visión, porque hace poco no la teníamos"*. Según lo ven los actores, su transformación consiste en un crecimiento de la complejidad del sujeto cuya identidad no es solo exterior. La conciencia de sí les descubre una pluralidad de espacios del exterior al interior como focos desde los que pueden atender a la experiencia, despertar y percibir de un modo nuevo y más concreto, más intenso, su propia voluntad, el querer que está en la base de la elección. Si su búsqueda persigue *"saber lo que quieres [...] cuestionarnos y ver la realidad ¿cuál es la realidad? ¿cuáles son nuestros deseos de verdad?"*, nos muestra que hay un *querer*, pero que puede o no *saberse*, esto es, que preexiste un *querer* no sabido o escondido para la anterior conciencia del sujeto tradicional, un *querer* propio del sujeto pero al margen de su razonamiento discursivo, y a cuya búsqueda se encaminan sus ejercicios. Es esto lo que nos descubre la interna complejidad del sujeto moderno: hay otros lugares más hondos en los que brota el *querer* cuyo ejercicio encarnará su auténtica libertad. Pero ese lugar no se alcanza sin esa salida crítica del mundo exterior, cuestionando la sociedad y la mentalidad y preguntándose a sí mismo. Por eso resulta problemático. El sujeto baja a ese más hondo nivel para tomar toda la energía de su querer que de ese modo alcanza, aunque para ello empuje el horizonte normativo tradicional, pues esa nueva energía la necesita precisamente para poder ver de otro modo el mundo, *"pues [...] si no haces nada es sólo un discurso"*, esto es, para salir de la discursividad y ver la unidad de un nuevo horizonte en cuyo seno se redefine su identidad, para categorizar sus circunstancias y encontrar el sentido de todo ello.

Ese lugar al que el sujeto ha de llegar para reunir toda su energía cambia con la historia, porque la historia cambia la cantidad y el tipo de energía que exige en cada pertenencia y ámbito de experiencia, cambia las circunstancias que se han de categorizar de nuevo, y ubica los retos y preguntas que plantea al sujeto en un foco distinto de su mora-

lidad. Cada sociedad opta ante el reto y elige un mayor o menor rango para la libertad, la estabilidad, el orden, la conformidad, la innovación, la estimación de la independencia del individuo o la fidelidad al grupo, tal como hemos visto en los ejemplos del caso español, ruso o japonés. En el ámbito moderno de la tradición occidental, las conductas observadas que encarnan una nueva imagen antropológica coinciden, desde campos distintos de experiencia, en dirección a una libertad que imaginan *ilimitada*, aunque en las situaciones que resultan no la alcancen, pues al figurarse en el imaginario como ilimitada su vivencia la mantienen en estado de posibilidad. La cultura acoge un tipo de libertad siempre insatisfecha, cuya búsqueda impulsa la acción y da sentido a múltiples esfuerzos, algunos de gran exigencia: en la investigación científica, en la creación artística, en la ascesis religiosa, en el empeño empresarial, en la superación deportiva, en el sostén de las instituciones desde la familia al Estado; y en otros con el riesgo incluso del propio equilibrio: en el campo de la sensualidad o con la alteración química de su percepción y conciencia. Si el peso de la imagen es tan amplio, no podemos dejar de reconocer su eficacia al impulsar esa *prospección* de la energía del sujeto.

Ese énfasis en la apertura, inacabamiento, estado de proceso y posibilidad nos muestra el sentido de esta imagen de la libertad. Vemos que el sujeto se ve llevado a un estado de permanente búsqueda, y ello redundando en una dinamicidad de la acción que no ha tenido igual en la historia. Gran parte de las imágenes de la modernidad adoptan formas aerodinámicas; las ideas de velocidad, juventud e inmediatez impregnan no solamente los objetos que producen las sociedades modernas, sino sobre todo las actitudes y expectativas de la conducta que rigen, más allá de la propia economía, la vida cotidiana. Todas esas imágenes (*todo es posible, sin reglas, juventud, sensualidad, energía, intensidad, velocidad, dinamismo, inmediatez, mecanismo, automatismo, a-discursividad, silencio, anonimato, cambio, prisa, estrés*) están relacionadas, se presuponen y refieren entre sí, refuerzan sus efectos en distintos campos de experiencia, confluyen en el imaginario y figuran la libertad. “*En base a esas pequeñas cosas [...] a nivel general, están generando una opinión pública con otra conciencia [...] estamos mucho más concienciados [...] Creo que ahí ya hay una opinión pública*”. Su efecto impulsor lo prueba también el menor desarrollo alcanzado por aquellas sociedades que han impedido ese despliegue de la libertad en la conciencia del sujeto. No es ése el caso japonés, pues, como ya

vimos, la presión de las obligaciones (*on*, *giri*) no ahoga al liberado *muga*, ni carga el interior de la conciencia con restricciones religiosas. Con todo, la clave de su diferencia está en esa distinta imagen del sujeto como *relación* antes que como *persona individual*. Si cabe bajo la imagen *jishu* ser señor de uno mismo, también se siente seguro y con garantías en el despliegue de su conducta si todos ocupan su *lugar correspondiente*. Bajo modelos de sujeto y de libertad diferentes, Japón alcanza logros equivalentes a los de Occidente.

En nuestro caso, a la imagen de la libertad que observamos corresponde una figura antropológica, una arquitectura del sujeto con la pluralidad de focos o lugares ya indicados que también resultan coherentes con la multiplicación de los círculos de pertenencia del sujeto moderno. Como señalan los informantes, *“hay muchos focos, o sea, se dispersa un poco donde pones la fe: la pones en el trabajo, la pones en las personas que hay a tu alrededor, la pones en tu pareja, la pones en la familia, la pones en la vida”*. El sujeto se mueve ubicando su atención hacia la vida desde cada lugar, con la distinta conciencia que cada foco le otorga, *“buscando algo en ti [...] una felicidad plena, interior, la que me hace estar en paz con el mundo [...] buscando] que el proceso tenga sentido [...] que tenga sentido hoy ya”*. Para ello necesita una libertad plena e inmediata como un medio necesario para hacer viable el tipo de vida que comparte en su sociedad. *“Esos cambios sociales son muy lentos [...] pero] creo que se está generando una nueva opinión pública y una nueva gente con conciencia [...] Eso va a ser muy lento[...] el cambio de ahora mismo ya no es, aquí, de una revuelta [...] el cambio está en cada uno”*.

La idea de libertad

La libertad tiene que ver con el *querer*, el *poder* y el *deber*. Si soy libre, podré vivir y ser como quiera; si soy libre, podré elegir, podré expresarme, podré asociarme, etc. De ahí que hablemos de la libertad en plural, de las libertades: la libertad de asociación, de expresión, de elección, etc. No podemos, pues, sin más, identificar directamente la elección con la libertad. Elegir es una de las versiones de la libertad y, en realidad, es una consecuencia del hecho de ser libre. En la libertad única de la que hablaba Dahrendorf encontramos ese poder que permite elegir, que capacita al sujeto para expresarse, para asociarse, etcétera,

pero que tampoco se resume en mero poder de acción. La vivencia de la libertad, tal como la encontramos al escuchar y observar a los actores, implica sentir que el *querer* se corresponderá con el *poder*. De ahí que la vivencia de la libertad conlleve confianza, seguridad. Por eso, cuando ambas faltan queda afectada la libertad. La confianza en que el *querer* se realizará tampoco nos permite concluir que la esencia de la libertad resida en el mero *querer* del individuo. Ya hemos visto que el sujeto de la libertad es concebido de diversos modos según los contextos culturales. Del *yo* a distintos círculos del *nosotros* cabe un amplio abanico de realizaciones culturales, incluso si limitamos la comparación a los tres casos contemplados. La libertad siempre es del sujeto. El valor lo pierde o lo gana el sujeto. Es él quien es o no libre, aunque siempre lo sea en medio de circunstancias más o menos desfavorables. Con todo, el medio de alcanzarlo, según los contextos culturales estudiados, nos indica que unas veces se es sujeto de la libertad en tanto se pertenece o no a un determinado *nosotros*, mientras que en otros casos el sujeto vive su libertad no ya en función de su pertenencia, sino de su autonomía personal. Es claro que, desde el punto de vista del reconocimiento de la libertad, siempre estará implicado un grupo de pertenencia que sanciona la libertad del sujeto, incluso cuando ésta toma la forma de su más íntima autonomía.

Esta constante no debe, sin embargo, equivocar nuestra percepción de las diferencias culturales, pues los casos estudiados nos han permitido comprobar cómo, más allá de la presencia universal del grupo, el sujeto acaba viviendo experiencias distintas: mientras bajo la imagen *berliniana* de la *libertad negativa*, o de la tradicional *libertad disyuntiva*, el sujeto vive su libertad sin que esta penda del reconocimiento del grupo, o incluso frente a todo grupo, bajo la unión de las imágenes *svo-boda* y *mir* sólo se vive eficazmente la libertad a través de la pertenencia al *nosotros*. Por otra parte, con las transformaciones de la historia vemos cómo cambia la identidad de la persona en tanto que sujeto de la libertad, esto es, el modo como imagina la arquitectura espiritual de su propio ser y dónde en ella se ubica la fuente de su voluntad. El lugar interior desde el que el sujeto toma conciencia del nacimiento de su *querer* no es el mismo en todos los casos. Según se transfigura dicha imagen antropológica, cambia no sólo su identidad, sino la calidad de su *querer*; la contemplación moral de su voluntad, de esa que, aun en silencio o desde el proceso a-discursivo de su conciencia, bajo las máscaras con las que se presenta, o mediante formas y grados distintos de ano-

nimato, toma decisiones, elige, interacciona libremente o acepta la contundencia de los hechos, la inexorabilidad de la leyes naturales o la silenciosa grandeza de su más íntima nada. Ese lugar desde el que el sujeto ve nacer su voluntad y su autenticidad cambia con la modernización y afecta, por tanto, a ese componente básico de la imaginación antropológica de la libertad.

Obviamente, también cambian los demás componentes. El *poder* cambia en función de las condiciones sociales que delimitan el marco en el que tendrá que ser viable su coordinación con el *querer* del sujeto. De ahí que todos los observadores hayan estudiado los grandes cambios estructurales, tanto en las fuentes de energía como en las formas políticas de los tres países comentados. Es éste el componente que ha sido más estudiado en nuestras ciencias y en el que, por ello, no voy a entrar. Sólo quisiera subrayar un aspecto menos atendido del modo como se representa la libertad en el imaginario cultural. Así, en el estudio de Humphrey sobre Rusia, vimos cómo concluía preguntándose si no sería más eficaz entender la libertad como un resultado que se alcanza en distintos grados en cada situación. En su caso, centraba la atención en las condiciones sociales que históricamente rodean al sujeto. Las imágenes rusas de la libertad presentan el *poder* entendido desde la memoria, la imaginación y la vivencia del sujeto ante las cambiantes situaciones de su historia. Del mismo modo lo habíamos presentado en nuestros primeros trabajos de campo sobre los valores tras la integración en Europa y la consolidación de la transición, y tal es el caso de Benedict y Macfarlane en Japón. En todos esos estudios se reconocen los dos lados de la libertad: el del sujeto y el de su situación. En el caso de la libertad ilimitada, podemos entender mejor la composición en dos lados de dicha figura.

En situaciones de abundancia en las que hemos visto crecer el peso de esa figuración de la libertad, queda claro para los actores el valor ideal de la imagen de “*todo es posible*”. De ahí su valor estimulante y orientador de la acción. Pero es en su uso, en la observación de su conducta, donde entendemos la distinción que subyace de hecho entre la parte de la imagen que corresponde al sujeto y la que corresponde a la situación. Cuando el sujeto moderno afirma que “*todo es posible*”, en realidad proclama la ausencia de toda limitación en él mismo, no en la situación. No es la afirmación de un mero deseo, sino de una manera de ver la figura del hombre, su estructura y su dinámica vital. Las limitaciones de la situación se presentan con la fuerza de la alteridad, como *imperi-*

dad de lo real. De ahí, más que de un ámbito normativo externo en el que el sujeto no ha participado, es de donde percibe la legitimación de su fuerza, aunque esto lleve a una cierta *naturalización* de esos límites. Frente a esos límites reales sigue la *libertad* empujando el horizonte, cambiándolos con esfuerzo tras reconocerlos. Para ello, el sujeto necesita percibir sin traba alguna esa verdadera voluntad que sólo encuentra tras descender al lugar en el que efectivamente nace. Por eso la libertad es el valor-guía en ese paso continuo de la atención del sujeto entre el exterior y el interior, entre la realidad de la situación y el fondo de sí mismo, dondequiera que en cada época o grupo humano esté, el valor que deja sólo al actor frente a la alteridad de su circunstancia, y así le capacita para reconocer los límites que la perfilan. Es el valor que cuida el flujo del sujeto hacia la vida, desde el interior del querer al exterior del poder, el que lleva el querer al límite del poder.

Al *querer* y al *poder* hemos de añadir el *deber* como tercer componente de la idea de libertad. Con ello nos referimos a un elemento que aparece siempre en la observación. Los actores sienten la presencia de un componente en su vivencia de la libertad que les trasciende. De ahí nace la poderosa energía que comporta la vivencia de la libertad como valor. Es, en realidad, el elemento que transforma la idea en creencia, la idea en valor. La libertad se ha caracterizado como “la ambición moderna por excelencia: Hacer lo que quiera, con quien quiera, cuando quiera, donde quiera”¹¹³. Con todo, se trata de una ambición motivada por algo previo que nos mueve a querer. En realidad, esa amplia capacidad y posibilidad de *hacer* está al servicio del *ser*: Si se pretende hacer todo eso es como medio para realizar el ser de cada cual. Como nos recordaba Ortega, el ser humano está pendiente de su propia realización. Es el valor que ubica al sujeto donde se asienta su conciencia, su atención y su verdadera voluntad; por eso es el valor que permite a cada cual ser quien es. Es este radical desarrollo del ser el que impulsa las imágenes de la libertad. Por eso los actores perciben en la libertad algo que les trasciende, algo que les resulta tan irrenunciable como la vida, algo dado y superior a su mero querer, algo aureolado con la plenitud de la dignidad humana y que les impulsa, aun bajo la imagen de lo *posible*, a agotar hasta el límite sus posibilidades. Los seres humanos buscan su propia realización, un camino que sólo pueden trazar

¹¹³ ASCHER, F. (2009: 34).

con sus propios pasos si al andar encuentran un sentido, y esa búsqueda sólo pueden desarrollarla enteramente desasidos, desde la soledad radical en la que les deja la libertad, al encarar como sujetos la pregunta vital que les formula su existencia. Por eso perciben un deber en la libertad, una exigencia que les sobrepasa. Su necesidad de responder para ser, para poder ser, nace sin su consentimiento. Impedir esa respuesta, o cegar la escucha que le precede, queda fuera de lo propiamente humano. Por esa dignidad natural que llena de vida cualquier figura de la libertad, la reacción ante su daño nace siempre cargada de indignación. Es la energía semántica del valor de la libertad que estalla al negarle su expansión, al intentar impedirle el *poder* del *querer* que se le *debe* para que la vida sea humana.

BIBLIOGRAFÍA

- ASCHER, F. (2009), *Diario de un hipermoderno*, Alianza, Madrid.
- BELLAH, ROBERT N. (2003), *Imagining Japan*, Berkeley, University of California Press.
- BENEDICT, R. (2003 [1946]), *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Alianza Editorial, Madrid.
- BERLIN, I. (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- BLOCH, E. (2004 [1959]), *El principio esperanza* [1], Ed. Trotta, Madrid.
- BOÉTIE, ÉTIENNE DE LA (2008 [1553]), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Ed. Trotta, Madrid.
- CASTORIADIS, C. (2002), *La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Daniel Mermet, Octavio Paz, Alain Finkielkraut, Jean-Luc Donet, Francisco Varela y Alain Connes*, Trotta, Madrid.
- DAHRENDORF, R. (2009), *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Trotta, Madrid.
- DILTHEY, W. (1944 [1883]), *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, F.C.E., México.
- DURKHEIM, E. (1911), "Juicios de valor y juicios de realidad", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 19.
- EINSENSTADT, S.N. (1996), *Japanese Civilisation*, University of Chicago Press.
- FRANKL, V. (1996), *El hombre en busca de sentido*, Ed. Herder, Barcelona.
- GADAMER, H.G. (1984), *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- (1992), *Verdad y método II*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- GEERTZ, C. (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona.
- HALBWACHS, MAURICE (1992), *On Collective Memory*, Chicago (IL), The University of Chicago Press.

- HUMPHREY, C. (2007), "Alternative Freedoms", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 151, n.º 1, marzo.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1971), *Antropología Social en España*, Siglo XXI, Madrid.
- (1992), *Aragoneses (Políptico desde la Antropología Social)*, Colección de Antropología Aragonesa, Diputación General de Aragón, Zaragoza.
- (2005), *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Akal, Madrid.
- MACFARLANE, A. (2007), *Japan Through the Looking Glass*, Profile Books Ltd, Londres.
- MALINOWSKI, B. (1973 [1922]), *Los argonautas del Pacífico occidental*, Ed. Península, Barcelona.
- MORRIS, C. (1956), *Varieties of Human Value*, University of Chicago Press.
- NISHITANI, K. (1999), *La religión y la nada*, Siruela, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J., (1983 [1940]), "Sobre la razón histórica", *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, Madrid.
- (1983 [1958]), "Goethe-Dilthey", *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, Madrid.
- (1993 [1940]), "Ideas y creencias", *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, Madrid.
- (1994 [1958]), "El hombre y la gente", *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, Madrid.
- (2004), *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- PITT-RIVERS, J. (1979), *Antropología del Honor o Política de los sexos*, Crítica Grijalbo, Barcelona.
- RIFKIN, J. (2007), *La economía del hidrógeno*, Paidós, Barcelona.
- SANMARTÍN, R. (1999), *Valores culturales*, Comares, Granada.
- SIMMEL, GEORG (1986), *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid.
- TAYLOR, C. (2006), *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona.
- VICO, G. (2002), *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona.
- WEBER, M. (1997 [1922]), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu S.A., Buenos Aires.
- YUNUS, M. (2007), *¿Es posible acabar con la pobreza?*, Editorial Complutense, Madrid.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

POR EL

EXCMO. SR. D. CARMELO LISÓN TOLOSANA

ACADÉMICO DE NÚMERO

SESIÓN DEL DÍA 23 DE FEBRERO DE 2010
MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



Sr. Presidente
Corporación académica
Amigos y colegas
Señoras y señores

La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas me concede dar la bienvenida al nuevo académico, honor y oportunidad que he aceptado con verdadera satisfacción pues no sólo se trata de recibir a alguien con quien he compartido muchos años de trabajo académico dentro y fuera de la Universidad, siempre en el ámbito de la Antropología social y cultural, sino también de dar la bienvenida ritual a un antropólogo excepcional. Digo ritual porque es, en realidad, lo que él, la congregación académica en pleno, vestida en gala, ustedes todos y yo estamos solemnemente escenificando en este rito de transición en sus fases formales y universales de separación, transición, ontologización e incorporación, formuladas en idioma simbólico.

El iniciando Sanmartín se ha quedado previamente solo, aislado, fuera, en la periferia, separado de todos en el despacho del Presidente; dos académicos han ido a buscarle, le han guiado a esta sala y le han mostrado el sitio que le corresponde. Esta estancia en la que estamos, perlada de rojo —antiguo color de la realeza— es la más noble en la Academia, reservada para realzar grandes ocasiones; estoy seguro de que todos ustedes han apreciado también que el iniciando ha subido un peldaño, elevándose y separándose de ustedes al tiempo que ha cruzado la frontera, bien marcada por la barandilla, que delimita dos espacios, el del auditorio y el académico, y ha entrado en un ámbito privilegiado, reservado a los ya iniciados que le esperan formalmente vestidos. Pero, curiosamente, el espacio que ocupa está ritualmente acotado, realzando que, en realidad, ni es el del público ni el académico; está entre, en transición, en el espacio híbrido del novicio. Y, como todo

novicio en circunstancias rituales, Ricardo Sanmartín ha estado sometido a pruebas, ha tenido que patentizar públicamente, con un discurso ad hoc, su valía profesional, discurso que ustedes han refrendado y ratificado con la participación que les corresponde, escuchando y aplaudiendo.

¿Ha substanciado el profesor Sanmartín su preparación académica para ocupar un sillón en esta Real Academia? Voy a proporcionarles datos para que se formen una figura intelectual del, muy pronto, nuevo académico. Nació en Valencia en 1948, comenzó su andadura escolar en el Colegio San José de los Jesuitas, pasó a la Universidad de Deusto, en la que se licenció en Derecho, y de ahí a la Universidad Comercial de Deusto, donde obtuvo, en 1972, la segunda licenciatura, esta vez en Ciencias Económicas con un estudio dirigido por el profesor Juan Manuel Eguiagaray, titulado *Convergencia de sistemas económicos*. En esa cátedra comenzó su experiencia docente. Amplió su formación con las aportaciones de D. José María de Areilza, compañero que fue nuestro, y con las de Caro Baroja, que regularmente conferenciaban en el Colegio Mayor Deusto, lo que incitó a Sanmartín a familiarizarse con obras de Sociología y Antropología; esta última disciplina le cautivó de tal manera que le hizo aparcar las lecturas jurídicas y económicas y dedicarse a las etnográficas y antropológicas. En 1973 vino a verme a Madrid en el despacho que tenía en el Instituto de la Opinión Pública, creado por nuestro compañero Manuel Fraga y dirigido por Salustiano del Campo. Por su seriedad, cortesía, dignidad y contorno físico me dio la impresión que había salido de un cuadro del Greco. Le sugerí Cambridge para su formación antropológica; nuestras universidades carecían en su currículo de nuestra disciplina. Becado por el British Council, se instala en el King's College de la Universidad de Cambridge, cuyo Provoost era el gran antropólogo Edmund Leach. En 1979 volvió a España con su MPhil bajo el brazo, avalado por los cursos impartidos por Meyer Fortes, J. Goody, S. Hugh-Jones, A. Macfarlane, C. Humphrey, Clifford Geertz y Jurgen Habermas, todas indiscutibles figuras señeras.

Se doctora en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia en 1976; el catedrático V.L. Montés Penadés facilitó que una tesis en la Facultad de Derecho se fundamentase en la etnografía recogida, durante veintisiete meses de trabajo de campo en convivencia con los pescadores de la Albufera, que yo mismo seguí desde Madrid. Su formación en Estadística e Informática le permitió idear un modelo estadístico, lévi-straussiano, mediante una simulación por ordenador que llevó a cabo en el Centro de Cálculo de la Universidad Complutense.

Trabajo único, pionero en la Antropología española y uno de los primeros sobre el parentesco en la comunidad científica internacional, que en 1983 alcanzó las páginas de la prestigiosa *Revista MAN*, del Royal Anthropological Institute, bajo el título *Marriage and Inheritance in a Mediterranean Fishing Community*. El estudio se incluyó en su monografía *La Albufera y sus hombres*, y esta innovación contribuyó a que varias universidades en Puerto Rico y Francia le invitaran como profesor para ampliar el modelo estadístico y su simulación informática. La monografía constituye además un estudio de comunidad que va más allá de las aplicaciones estadísticas e informáticas, centrándose en el universo de la cultura. En la línea de la Antropología del Mediterráneo, en la que tantos discípulos de Evans-Pritchard hemos trabajado, inserta la etnografía en un marco histórico más amplio. Desde esta perspectiva justiprecia no sólo las raíces históricas de la cultura local sino también la dispar duración de instituciones y procesos que presentan distinta sensibilidad al cambio social. El criterio de la filiación, la herencia y el matrimonio como estrategias de reproducción y defensa de unos derechos de uso del lago durante siglos ha marcado el origen y las peculiaridades culturales de una comunidad que, en esas fechas, sufría la crisis ecológica como resultado del crecimiento industrial y urbano del país. En esta primera monografía, y al hilo del análisis de la estructura social y de la historia, de la creatividad normativa y del proceso ritual, inicia Sanmartín el estudio de los valores centrales de la cultura —es lo nuestro— que van a guiar toda su investigación posterior.

Ha publicado hasta la fecha siete monografías en español, 41 artículos y 42 capítulos en libros en español, catalán, inglés, francés e italiano y 11 recensiones, y ha realizado una filmación. Ha enseñado Antropología Social en las universidades de Valencia y Complutense, en la que obtuvo su cátedra en 1983, y ha actuado como profesor invitado en las universidades de Río Piedras e Interamericana de Puerto Rico, Guadalajara en México, Aix-en Provence, Burdeos, Perugia y La Sapienza en Roma. Es responsable científico del proyecto internacional de cooperación didáctica y de investigación entre los departamentos de Antropología de La Sapienza y la Complutense; ha sido Director del Departamento de Antropologías durante ocho años, vocal del Comité Interno de Evaluación en la titulación de Antropología y director de la *Revista de Antropología Social* durante nueve años; y ha sido miembro de la Comisión de la *Ecole des hautes Études Hispaniques et ibériques* de París.

Quiero destacar que, además de pertenecer al consejo asesor de varias revistas españolas, pertenece también a los de varias extranjeras como *Europaea*, *Journal des Européanistes*, *Instituto Superiore Regionale Etnografico*, *Nuoro* y *Société des Européanistes*. Su currículo, fundamentado siempre en largas estancias, no siempre fáciles, de trabajo de campo, ha contado siempre con el apoyo de su mujer, Amparo, y con su sensibilidad literaria.

No voy a pormenorizar el resto de sus muy penetrantes y originales monografías antropológicas, pero sí a señalar que en el conjunto de su obra se puede apreciar el desarrollo direccional en tres sentidos: primero, de un inicial estudio de comunidad, en sus facetas más fundamentales y constituyentes, se desliza a un estudio de área cultural; segundo, transita de la etnografía enraizada en un espacio bien específico a una etnografía multisituada, y tercero, ensancha la investigación de los campos clásicos del parentesco y del ritual, profundizando con claridad sintética y precisión analítica en el estudio de los valores culturales, en la creación simbólico-artística y en la investigación de la naturaleza de las creencias; en una palabra, nos lleva desde los aspectos más fundamentales y básicos de la vida al horizonte de la época y a las creaciones más fascinantes del espíritu. Pero no quiero dejar de mencionar al menos su obra *Observar, escuchar, comparar y escribir*, publicada en Ariel en 2003, *pianoforte* de la práctica de la investigación cualitativa en Antropología que rezuma sutileza cognitiva e inmediatez empática, por una parte, y el compromiso, por otra, de todo antropólogo de recrear interpretativamente su experiencia de los hechos etnográficos observados y vividos, proceso triangular en zigzag entre la experiencia de campo, la imagen del hombre y el horizonte de la época. Si la Antropología estudia cómo cumplen los hombres su condición humana en épocas y culturas dispares, es ésta en la que vivimos la que más nos atañe e interesa comprender tanto desde el trabajo de campo como desde la comparación intercultural.

Para encontrar atisbos de respuesta a esa radical pregunta antropológica, Sanmartín ha encarado conductas extremas que dibujan un arco de posibilidades humanas de difícil comprensión, pero que, por su misma tensión, abren una vía de investigación hacia ese fondo humano que tipifica nuestro tiempo. De ahí su repetido esfuerzo en escrutar el terrorismo de ETA o el islamista y sus relaciones con dos tradiciones religiosas diferentes; o, en el extremo opuesto de logros humanos, ha buscado indagar la poesía mística y el expresionismo abstracto, con-

cretamente las obras clave de Velázquez, Goya o Antonio López, y el cine de Buñuel, de Kubrick y de Ang Lee. De la investigación entre campesinos y pescadores ha pasado a trabajar con Ramón Gaya, José Ángel Valente, José Hierro, etc., y a encerrarse en zendos y monasterios para observar y entrevistar a los creyentes y conversos, y recoger en vivo el testimonio de sus experiencias. En esta Antropología integral, el nuevo académico intenta captar en la obra de todos estos creadores los retos morales que inquietan al hombre de nuestro tiempo, a la vez que su papel cincelador de la figura antropológica que, al intentar responder, acaban creando. Todos sus informantes hablan de nuestra sociedad y nuestro tiempo. Todos ellos, en sus entrevistas o con sus obras, encarnan, desde su respectivo extremo, una denodada búsqueda de cuanto pueda llenar de humanidad sus propias vidas. De hecho, ésa ha sido la pregunta que recorre e impulsa todavía hoy su trabajo: ¿cómo es la figura antropológica que alumbra la sociedad moderna en la cultura que compartimos? De ahí que la etnografía que ha ido reuniendo en sus trabajos de campo se haya centrado en los valores y creencias, en el modo como unos y otras, a la vez que caracterizan el imaginario cultural compartido, intervienen en la gestación de la identidad del sujeto.

La experiencia alcanzada con su trabajo favoreció que el *Social Science Research Council* de Nueva York le invitase a participar en un proyecto de investigación sobre la transformación del Sur de Europa tras los procesos de modernización política y económica que los países del arco Norte del Mediterráneo habían sufrido, investigación que desarrolló en los años noventa. La etnografía recogida entonces la analiza e interpreta en su libro *Valores culturales. El cambio social entre la tradición y la modernidad*, de 1999.

A lo largo de esas dos décadas, y en la misma área de campo, entró en contacto con escritores y artistas plásticos que, tanto en su obra como en las reflexiones desplegadas durante largas entrevistas, encarnaban un sistema axiológico cuya figuración completaba, como contrapunto crítico, lo observado en los otros campos de su investigación. Al etnografiar el arte contemporáneo, nuestro académico no sólo encontraba un campo de investigación cuya especificidad requería un estudio por sí mismo. A la vez abría una puerta de acceso privilegiado al imaginario cultural de nuestro tiempo. Su investigación le desveló la investigación que de hecho llevan a cabo los artistas sobre la creación de la figura humana que, de un modo colectivo, emprende la historia. Al etnografiar la mirada del arte sobre el horizonte de la época, San-

martín capta en la obra de los creadores los retos morales que inquietan al hombre de nuestro tiempo y su papel cincelador de la figura antropológica que, al intentar responder, acaban creando. En *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en Antropología del Arte* (Trotta, 2005), nos muestra esa figuración antropológica, tanto en casos históricos como en el presente.

Investigar, desde la observación participante y la entrevista en profundidad, estilos de vida entregada como los de los artistas y creyentes, le ha llevado a encarar el reto del contraste entre lo etnografiado en esos casos, siempre marginales, y la cotidianidad de nuestra época. Se trata, como vemos, de un amplio recorrido: desde los cambios de la modernidad y la figuración de los valores colectivos en el imaginario cultural hasta la interna estructuración de la identidad y la inexplicita fe de nuestros contemporáneos. Una investigación que, al buscar la figura antropológica que anida en la cultura de nuestro tiempo, se ve llevada a no detener su recorrido en el ámbito colectivo del conocimiento, ni en el evaluativo, y siente la necesidad de entrar, con la ayuda de los informantes, en la estructuración interna de la identidad del sujeto.

El discurso que acabamos de escuchar es un ejemplo de ese complejo recorrido; no es una decisión irrelevante iniciar la presentación desvelando la raíz histórica desde la que se contempla la realidad social, pues es parte esencial del anclaje de la mirada, de la interpretación hermenéutica y del ejercicio artesanal antropológico. Nos da, a la vez, otra pista sobre la apreciación de esa pequeña escala de la dimensión de los hechos humanos, de esa trama en la que el saber se desvela con la lentitud del diálogo y se alcanza el peso específico de la verdad conquistada como fruto del encuentro. Se ha centrado en su discurso en la concreción histórico-local, discursiva y significativa de la vida de las personas, vida que investiga en cada horizonte cultural configurado por los valores en los que descubre los temas centrales hacia los que gravita la imaginación colectiva de cada grupo en cada época. Para lograrlo, desplaza el retículo de su propio horizonte cultural hasta alcanzar el otro horizonte, el horizonte del Otro, con el fin de integrar ambos en cuanto versiones de lo humano. Pone frente a frente las configuraciones del valor de la libertad en tres contextos etnográficos: España, Rusia (según Humphrey) y Japón (según Macfarlane) en las últimas décadas, para concluir que son tres los componentes de la idea de libertad: querer, poder y deber como cualidades que humanizan a los hombres.

De una primera imagen *negativa* de la libertad, en la que los actores de una sociedad tradicional estimaban su autonomía personal frente al control de la comunidad local, nos muestra la prevalencia de una libertad *disyuntiva* en el marco democrático de una España que siente todavía el esfuerzo de los logros recién logrados. Esta nueva imagen va acompañada de otros valores, como la igualdad y la solidaridad. Con todo, sólo cabe ahondar en dichas imágenes si se comparan con los instrumentos que otros actores emplean, con similar propósito, en sus respectivos universos culturales. Rusia nos muestra tres imágenes de libertad (*svoboda*, *mir* y *voyla*) diferentes y con distintas implicaciones para quienes sufrieron el terror staliniano. En el caso japonés, y debido al carácter no axial de su cultura, el peso de sus obligaciones (*on*, *giri*) y el estrecho margen para lo que nosotros tenemos como libertad, destaca su extrema diferencia cultural con los demás casos, tanto en los ámbitos de la libertad como en la imagen de la persona entendida como relación más que como sujeto individual. Es entonces cuando apreciamos los valores y creencias de nuestra juventud de la clase media alta en nuestros días.

Al final del discurso nos ha dibujado una sociedad moderna inmersa en un imaginario —a pesar de la crisis— caracterizado por la abundancia, pero una sociedad alejada de la libertad *disyuntiva* tanto en la vida privada como en el ámbito de la economía, en el de la creación artística, del cine y de la educación, en los cuales emergen formas de libertad *aditivas* o *ilimitadas* que implican bien el paso de lo debido a lo posible, o bien una crítica de lo tradicional. Bajo esta forma *crítica* o *prospectiva*, termina con una sutil y lúcida reflexión sobre la estructura de la figura antropológica. El discurso dice mucho más de lo que parece.

Augura, por otra parte, el perfil humanístico, integrador, de las aportaciones que el nuevo académico puede realizar en nuestras sesiones al reflexionar sobre los problemas morales y políticos que nos plantea el hombre de nuestro tiempo. Es, desde luego, un placer y un honor dar la bienvenida en nombre de la Corporación a persona de tantas partes.

Pero permítanme, señoras y señores, volver al ritual. Dentro de unos instantes el Presidente de la Real Academia va a declarar con una fórmula mágica, sí mágica, la integración del iniciando en la selecta cofradía de los académicos, lo que implica que va a añadir a su persona otro yo, a añadir a su ser otra ontología, sutil aunque invisible —tal es

la fuerza de la palabra presidencial—, elevándolo legítimamente a otra categoría, esta vez visible y oíble, a la de Excmo. Sr. Pero todavía no hemos terminado. Es a ustedes a los que al final, y como coparticipantes activos en este ritual, les corresponde corroborar, dar fe, ser testigos y remachar la acertada elección de la Academia con un aplauso. Por el momento quiero decirles —y agradecerles— que han cumplido muy bien su rol, por su presencia elegante, digna y formal y por su atención respetuosa. Señoras y señores, gracias mil.