

LA SUPRESIÓN DEL PUDOR,
SIGNO DE NUESTRO TIEMPO Y OTROS ENSAYOS

JACINTO CHOZA

LA SUPRESIÓN DEL PUDOR,
SIGNO DE NUESTRO TIEMPO
Y OTROS ENSAYOS

Cuarta edición



THÉMATATA

SEVILLA • 2020

Título: *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*

Primera edición: 1980.

Segunda edición: Diciembre 1990.

Tercera edición: 1998.

Cuarta edición: abril de 2020

© Jacinto Choza.

© Editorial Thémata 2020.

EDITORIAL THÉMATA

C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción

41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: editorial.themata@gmail.com

Web: www.themata.net

Diseño de cubierta: Editorial Thémata S.L.

Maquetación y Corrección: RTB y ICh.

ISBN: 978-84-120032-3-9

DL: SE: 860-2019

Imprime: Ulzama (Navarra)
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN.....	9
PRÓLOGO.....	11
Capítulo I. LA SUPRESIÓN DEL PUDOR, SIGNO DE NUESTRO TIEMPO.....	15
1. Fenomenología del pudor	16
2. Intimidad y vivienda.....	18
3. Intimidad y vestido	20
4. Intimidad y lenguaje	22
5. Sentido antropológico del pudor	24
6. La supresión del pudor y la reedición de la mística dionisiaca	25
Capítulo II. LA AMENAZA DEL ABURRIMIENTO	30
1. La jornada laboral y el «tiempo libre».....	30
2. Aburrimiento y diversión	35
3. Novedad y juventud	39
Capítulo III. INFLUJO DE LA LITERATURA EN LAS ACTITUDES HUMANAS	45
1. La polémica sobre el arte y la vida.....	45
2. El arte como potenciación de la vida	48
3. Renovarse para participar	49
4. Evasión y nihilismo en la literatura contemporánea.....	51
5. La verdad del arte.....	54
6. Novela y vida	54
Capítulo IV. ELOGIO DE LOS GRANDES SINVERGÜENZAS.....	57
Capítulo V. INMORTALIDAD Y SUICIDIO	61
1. Método y mentalidad	61

2.	Filosofía y método	63
3.	Pensamiento y realidad.....	64
4.	La muerte como fin y la muerte como término	66
5.	Inmortalidad y espiritualidad del «yo».....	67
6.	El yo, algo irrepentible	68
7.	El querer posterior al ser.....	70
8.	Inmortalidad y suicidio.....	71
Capítulo VI. PERSONA Y FECUNDIDAD		75
1.	Vida biológica y Vida biográfica.....	75
2.	Comportamiento reactivo y comportamiento efusivo.....	77
3.	Creación y libertad	78
4.	Comportamiento reactivo	79
5.	Comportamiento efusivo	80
6.	La traición a la fecundidad	80
7.	Belleza y fecundidad.....	81
8.	La parálisis de la tristeza	83
Capítulo VII. DIMENSIONES ANTROPOLÓGICAS DEL DOLOR		85
1.	El dolor como fenómeno vital.....	85
2.	Los métodos para el análisis del fenómeno.....	86
3.	Fenomenología y ontología del dolor	90
4.	La analítica etiológica del dolor	96
5.	Las interpretaciones filosóficas del dolor	100
6.	Los límites de las interpretaciones filosóficas del dolor.....	102
Capítulo VIII. RADICALES DE LA SOCIABILIDAD		105
1.	La semántica del término «cultura»	105
2.	La disociación entre «natura» y «cultura» y entre los tres factores de la cultura.....	108
3.	El fundamento «natural» y la dimensión práctica	110
4.	La constitución de la sociedad y los radicales de la sociabilidad	112
5.	Los radicales de la sociabilidad como radicales de la moralidad	117
Capítulo IX. NOTA SOBRE LA PERCEPCIÓN EN LA FILOSOFÍA VITALISTA		121

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN ESPAÑOLA

En este libro se recogen los primeros artículos y ensayos del autor, publicados en la década de los 70, que son análisis fenomenológicos de diferentes aspectos de la situación espiritual y sociocultural del momento. La primera edición salió en marzo de 1980 y la segunda en diciembre de 1990. Una tercera edición parcial salió en Lisboa en 1997 (*A supressao do pudor, sinal do nosso tempo*).

Desde 1980 se han hecho ediciones legales de los diferentes capítulos de este libro, de las que consta una en Venezuela, y otras ilegales, y se han realizado numerosas glosas y citas de ellos, especialmente de “La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo”, de “Elogio de los grandes sinvergüenzas”, y de “Dimensiones antropológicas del dolor”.

También han sido glosados y citados pasajes de otros estudios como “La amenaza del aburrimiento”, “Influjo de la literatura en las actitudes humanas”, “Inmortalidad y suicidio”, “Persona y fecundidad” y “Radicales de la sociabilidad”.

Los análisis realizados en ellos tienen perenne actualidad, porque examinan desde el punto de vista antropológico y ético, situaciones permanentes del ser humano, de desasosiego y de incertidumbre, para las que casi siempre resulta oportuna la ayuda de una reflexión filosófica, ética, antropológica y estética.

Después de estar ausente del mercado editorial y librero durante casi 30 años, y después de seguir viéndolo citado de diversos modos hasta el momento presente, el libro se da a la imprenta en esta cuarta edición, con el propósito de que siga prestando la misma ayuda y los mismos apoyos que en años anteriores.

Sevilla, 6 de febrero de 2020

PRÓLOGO

La idea de recoger en un volumen una serie de ensayos y artículos publicados entre 1971 y 1979 no fue originariamente mía. Me había sido sugerida varias veces por diversos amigos en los últimos años, y si finalmente me he decidido a realizarla, ha sido por estimar que el libro resultante podría tener un interés efectivo para un sector no restringido de público.

Así pues, vaya por delante que no se trata de un libro para filósofos profesionales, y ni siquiera para el sector de los estudiantes de filosofía. Su destinatario es más bien lo que, en términos de promoción publicitaria, se denomina «público culto en general» o «todo tipo de público». Tal denominación es excesivamente halagadora para un autor: en ella va implícito que se es capaz de tratar problemas de interés general en modo tal que se sintonice con todo tipo de mentes humanas. Creo que muy pocas personas pueden preciarse de poseer dotes tan maravillosas, y yo, desde luego, no me cuento entre ellas. No es la presunción el móvil de que estas páginas sean dadas a la imprenta. Si lo es el que los temas tratados continúan siendo de palpitante actualidad, que siguen siendo controvertidos y que el modo de analizarlos contribuye a su esclarecimiento de una manera útil. Aunque la denominación «cuestiones controvertidas de actualidad» conferiría cierta unidad a una colección de ensayos, la colección presente tiene una unidad menos vaga. Se trata de cuestiones antropológicas que están en la base de otras tantas cuestiones éticas.

Podría haber agrupado estos ensayos en dos bloques: los que se refieren a cuestiones históricosociológicas, por una parte, y los de índole biopsicológica, por otra, pues están escritos desde una u otra de esas dos perspectivas. Pero he preferido mantener, simplemente, el orden cronológico de publicación y dejarlos con la unidad que ya así tienen de suyo, a saber, la de fundamentación antropológica de cuestiones de relevancia ética.

El primero de los ensayos es una fundamentación antropológica del sentimiento y del hábito del pudor. En él se intenta mostrar que no se trata de un convencionalismo de raíz puritana, sino de la expresión de lo que es constitutivamente el ser humano en tanto que persona. Quizá sea éste el ensayo de más difusión. ha tenido varias ediciones españolas, una italiana, una mexicana y una venezolana (al menos, que a mí me consten). Por eso aparece como título del libro, y también por que he recibido peticiones de ese ensayo que no he podido atender por encontrarse todas las ediciones agotadas.

La amenaza del aburrimiento, que se tradujo también al italiano, es un estudio sobre la necesidad que el hombre tiene de la diversión y del goce en su forma de ocio contemplativo. Está inspirado en el cpúsculo de J.Pieper sobre el ocio, pero mientras que Pieper desarrolla lo que significa es ta actividad en tanto que contraria al trabajo, aquí se considera en tanto que contraria al aburrimiento.

En el tercer ensayo, que fue igualmente traducido al italiano, se retoma la vieja polémica sobre la primacía del arte o la primacía de la vida, para poner de manifiesto de qué modo la literatura modula positiva o negativamente las actitudes humanas, y llamar la atención sobre el enorme potencial que tiene el arte en orden a la educación de pueblos y sociedades enteras.

El Elogio de los grandes sinvergüenzas es un pequeño divertimento sobre la sociedad permisiva en el que se intenta mostrar, en forma completamente desenfadada, el tedio que caracteriza desde lo más profundo a una sociedad en semejante situación.

Los tres ensayos siguientes, Inmortalidad y suicidio, Persona y fecundidad y Dimensiones antropológicas del dolor, son de enfoque bio-psicológico: fruto de mi colaboración con diversas facultades de medicina españolas. En el primero de ellos intentaba mostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma a estudiantes y cultivadores de las ciencias médicas, y, más en concreto, de la fisiología, que probablemente es el saber que más obstaculice la comprensión del hombre como ser espiritual. En el segundo pretendía poner de relieve la correlación existente entre la fecundidad biológica y la fecundidad espiritual. En el tercero -que quizá resulte el de más difícil lectura de Todo el libro -, tras analizar las diversas interpretaciones filosóficas en

las que se intenta dar con el sentido del dolor, se apela a la perspectiva teológica como la única en que resulta posible en contrar dicho sentido.

Radicales de la sociabilidad es una ponencia que presenté en el XX Convegno di Universitari d'Europa, celebrado en Como, Italia, en agosto de 1978, y que fue publicado en italiano en las actas correspondientes. Ahora aparece en lengua castellana por primera vez. Se trata, más que de un ensayo, de un muy ambicioso proyecto de trabajo sobre los fundamentos antropológicos de la sociedad y de la moralidad social.

Aunque por su título parezca un asunto excesivamente técnico, el tema de la percepción en la filosofía vitalista permite abordar, en diálogo con corrientes actuales de pensamiento, el problema de la constitución y del conocimiento del yo, o dicho en términos más afines al lenguaje ordinario, el problema de si el hombre es radicalmente un impulso vital ciego cuyo destino es la extinción, o bien si su destino es mantenerse como singularidad cognoscente.

Con esto puede verse que el hilo conductor que confiere una cierta unidad a todos los ensayos, es el análisis del fundamento antropológico de problemas hondamente vividos por el hombre contemporáneo.

Los seis primeros trabajos aparecieron en la revista «Nuestro Tiempo», y quiero dejar aquí constancia de mi agradecimiento a su equipo directivo por las facilidades que me ha dado para la publicación de este libro. El estudio sobre el dolor apareció en el «Anuario filosófico» de la Universidad de Navarra en 1977. Los dos últimos son ponencias o comunicaciones a diversos congresos. También quiero agradecer aquí las facilidades que se me han dado para la publicación de los últimos tres ensayos.

Si este libro llega a tener la utilidad que inicialmente he supuesto y que me ha llevado a publicarlo, es una cuestión que los hechos se encargarán de dilucidar.

Jacinto Choza

CAPÍTULO I

LA SUPRESIÓN DEL PUDOR, SIGNO DE NUESTRO TIEMPO¹

Es un tanto arriesgado hablar del pudor en un momento en que la sociedad parece hacer gala de haberlo superado. Pero precisamente lo que nos proponemos es dilucidar el significado que tiene su olvido²

El pudor, tradicionalmente considerado como una virtud cristiana, por obra y gracia de las modas – también de las modas intelectuales –, ha venido a interpretarse recientemente como un «condicionamiento social», entendiéndose por ello «costumbre que tiene como fundamento la arbitrariedad del gusto o la espontaneidad de la manía».

Muy plásticamente expresa André Maurois este punto de vista sobre el pudor en su novela *Viaje al país de las artículos*. El viejo novelista francés nos introduce en una comunidad humana, ubicada en un marco insular con clima paradisíaco, cuyos miembros viven desnudos en estrecho contacto con la naturaleza. Un brazalete de pocos centímetros de anchura es su única prenda de vestir y, naturalmente, el pudor se manifiesta en el cuidado que todos los individuos ponen en cubrir con él los correspondientes centímetros cuadrados de su cuerpo. Jamás ninguno de estos singulares personajes sintió la menor vergüenza por tener el resto del cuerpo completamente desnudo. La tesis sería ésta: es la costumbre ancestral y el mimetismo lo que causa en las personas el sentimiento del pudor, y lo que indica cuál debe ser el objeto del mismo.

1 *Nuestro Tiempo*, núms. 205-206, julio-agosto 1971, pp. 5.19.

2 El presente trabajo constituye un resumen para un público amplio de un estudio sobre el sentido antropológico del pudor, inédito por el momento, realizado desde la perspectiva formal de la metafísica.

En este sentido, ya Ana Freud comprobó la fuerza de los condicionamientos sociales. Observó, en los bombardeos de Londres durante la segunda Guerra Mundial, que los niños sentían pánico tan sólo al presenciar el terror de sus mayores, y que sin este factor de entorno aterrizado, o bien se mantenían indiferentes, o bien experimentaban una sensación de curiosidad o incluso de regocijo.

Efectivamente, tales criaturas experimentaban el miedo tan sólo por un condicionamiento de su entorno social.

Este ejemplo puede servirnos para modular el fervor iconoclasta que respecto de las costumbres aflora en tantas mentes deslumbradas por la literatura psicosociológica: «si las costumbres no tienen otro fundamento que los condicionamientos sociales arbitrarios, ninguna razón hay para con servirlas. Más aún, su supresión equivale a liberar a la sociedad de un prejuicio».

No es éste el marco adecuado para la elaboración de una «metafísica de las costumbres», pero al nivel en que se hilvanan estas ideas sí cabe decir lo siguiente: si los condicionamientos sociales fueron la causa de que los niños ingleses se instalaran en los refugios antiaéreos, el privarles de tales condicionamientos hubiera sido una liberación excesiva: la lenta y persuasiva labor de un psicoanalista puede liberar a una persona de algunos de sus prejuicios, pero una V-2 la libera de todos.

Antes, pues, de que decidamos liberarnos y liberar a los demás del prejuicio del pudor, vamos a detenernos en ver qué sentido tiene, porque puede ocurrir que sea, como en el caso de los bombardeos, expresión de aspectos importantes para la vida humana. Nos detendremos, en primer lugar, en una descripción del pudor, para poder llegar ulteriormente a una definición satisfactoria del mismo.

1. Fenomenología del pudor

En una primera aproximación podemos decir que el pudor es la tendencia y el hábito de conservar la propia intimidad a cubierto de los extraños. El lenguaje coloquial está lleno de expresiones que ilustran esta afirmación.

Se dice de una persona que no tiene pudor cuando manifiesta en público situaciones afectivas o sucesos autobiográficos íntimos, y en general, cuando se comportan en público de la manera en que las demás personas suelen hacerlo solamente en privado. Así, hay determinadas normas de comportamiento que se consideran anormales en la vía pública y se consideran adecuadas dentro del recinto doméstico, y otras que ni siquiera se consideran correctas dentro del recinto doméstico en presencia de «los íntimos», y requieren la soledad más estricta. Por ejemplo, para llorar, una persona preferirá su casa a la calle, y, aún más, antes que la sala de estar elegirá la soledad de su habitación. Del mismo modo, un sujeto normal no puede pasearse en pijama por la vía pública sin que resulte chocante para él mismo, y sí puede hacerlo por los pasillos de su casa. Sin embargo, en el momento de desnudarse, tampoco éstos resultarán adecuados, y elegirá la soledad más estricta.

Se podrían seguir amontonando ejemplos, pero con los aducidos hasta ahora es suficiente para percartarnos de que «pudor» es «tendencia a mantener la propia intimidad a cubierto de los extraños».

La «intimidad» puede quedar protegida o desamparada en función del lenguaje, del vestido y de la vivienda. La metáfora coloquial «desnudarse delante de todo el mundo» para designar el hecho de que una persona refiera en público acontecimientos o situaciones de su intimidad biográfica, es esclarecedora.

El tema del pudor nos queda, pues, referido a otro que reviste caracteres muy vidriosos en el contexto de la antropología filosófica contemporánea; a saber, el tema de la intimidad. Hemos dicho que la intimidad puede quedar protegida o desamparada en función de la vivienda, del vestido y del lenguaje. Nos toca examinar ahora en qué medida se encuentra este trinomio relacionado con la intimidad, y en qué medida cada uno de sus elementos la protegen o la desamparan. Para no perdernos en los vericuetos de la alta especulación filosófica, apelo provisionalmente a la noción intuitiva y espontánea que el lector tiene de la intimidad. De momento, continuaremos en el más estricto plano de la descripción fenomenológica.

2. Intimidad y vivienda

Cuando el hombre se encuentra a la intemperie (puede considerarse indistintamente el hombre primitivo o el hombre de la moderna civilización europea), una de sus primeras preocupaciones es acotar un espacio donde pueda «estar», donde pueda descansar. Puede tratarse de un árbol, de un conglomerado de peñascos, de una gruta, o en el mejor caso, de una vivienda, es decir, de algo que constituye protección.

Para Marshall McLuhan la vivienda es una prolongación del sistema térmico corporal de un grupo de personas: «si el vestido es una prolongación de la piel destinada a almacenar y canalizar nuestro calor y energía, la vivienda es un medio colectivo de lograr el mismo fin para la familia o el grupo».³ La vivienda sería, en este caso, una especie de piel o vestido colectivo.

Sin embargo, no es razón suficiente de la vivienda la protección contra el frío, por la sencilla razón de que también surge en los medios cálidos, como una manifestación específicamente humana. «En el mundo tribal –lo mismo que en la China y en la India de hoy– la ciudad y el hogar se aceptan como encarnaciones iconográficas de la palabra, el mythos divino, la aspiración universal. Para las sociedades tribales y no letradas, la vivienda era imagen tanto del cuerpo como del universo. La construcción de la casa, con su hogar en forma de altar del fuego, estuvo ritualmente asociada al acto de creación»⁴

La vivienda es la intimidad misma del dios, en la cual el hombre se siente protegido y seguro en su descanso. Este carácter «protector» de la vivienda se conserva bien en las palabras germánicas *Bauen* (construir) y *Wohnen* (habitar, vivir), tal como lo ha puesto de manifiesto Heidegger: «La raíz primitiva de *Bauen* es la palabra gótica *wunzan*, que significa «estar en paz», «estar a gusto», «estar tranquilo», «estar protegido» de daño, estar amparado... El carácter fundamental

3 Marshall McLuhan, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, Ed. Diana, México, 1969, p. 159.

4 M. McLuhan, *op. cit.*, pp. 160-161.

del *Wohnen* es la protección: sentirse protegido en la tierra; su estancia en la tierra la siente el hombre segura, amparada, protegida»⁵

La casa es el lugar de la protección, del amparo, y es también el lugar de la compañía.

El motivo dominante por el que los hombres construyen casas no es defenderse del clima o de los animales: el hombre construye casas porque necesita proyectar espacialmente su intimidad: mi casa es intimidad, mi lugar íntimo, y cuando invito a un amigo a mi casa lo invito a mi intimidad, lo invito a estar íntimamente en mi compañía.

La soledad aparece cuando el hombre se da cuenta de que no basta que el «donde» para estar sea un «espacio», sino que ha de ser también el espacio de otra u otras personas. Es decir, el «donde» *que el hombre* necesita para estar no es solo su propia intimidad -o su proyección espacial- sino también la intimidad de otras personas. Cuando la casa es la proyección espacial de varias intimidades, es el lugar de la compañía, porque entonces varias intimidades se resuelven en una misma proyección espacial.

Vivir con otras personas, en la misma casa, es, por consiguiente, vivir en otras personas, compartir la intimidad. Considerando la casa desde este punto de vista como proyección espacial de la intimidad, se echa de ver que cuidar el buen aspecto interior de la misma –la decoración, la limpieza, el orden, etc...-es eo ipso cuidar el carácter armónico y acogedor de la propia intimidad. Cuidar la casa de forma que resulte acogedora para los demás tiene el mismo sentido que el esfuerzo ascético encaminado a obtener una intimidad armónica y grata para el prójimo. Así, el carácter hosco o cordial, armónico o distorsionado, suave o estridente de la propia intimidad se proyecta espacialmente en la disposición acogedora o fría armónica o desordenada de los elementos decorativos y funcionales de la vivienda. Cuando alguien ha decorado y amueblado personalmente su casa, ha realizado, de un modo más o menos perceptible, un test proyectivo.

La tendencia o el hábito de cuidar la limpieza, el orden, y el ambiente acogedor de la vivienda para que resulte grata a las amistades es el pudor.

5 M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, en *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 2ª. ed. 1959, p. 149.

Cuando se invita a un amigo a la propia casa, se le invita a compartir la intimidad, y se quiere que aquello que se da a compartir sea grato, porque dar algo a compartir es entregar algo. Si se trata de la propia intimidad, entonces lo que se entrega es uno mismo. Por eso la murmuración posterior por parte del visitante se vivencia como una traición.

La ausencia de pudor referida a la vivienda es descuido de la propia intimidad. En este caso, la intimidad no es poseída y controlada desde una instancia personal; no se da a compartir, y, por tanto, no se entrega. En todo caso, se abandona.

3. Intimidad y vestido

No agota la comprensión del vestido su consideración como una prolongación del sistema térmico corporal. Es obvio que cumple la función de proteger del frío, pero ello no da razón suficiente de la aparición de semejante elemento entre los hombres. Si el vestido es un uso común de la humanidad, su razón de ser habrá que buscarla en factores constitutivos de la esencia humana. Concretamente, en la vanidad y en el pudor.

Si la vanidad y el pudor son hábitos *naturales* o *culturales* (condicionamientos del entorno social), es una cuestión muy debatida a nivel psicológico, aunque no lo sea tanto a nivel metafísico.

Los psicólogos son más propensos a admitir que las costumbres sociales son fruto de los condicionamientos del entorno sociogeográfico, y sienten cierta alergia por la noción de *naturaleza humana*. Los metafísicos, en cambio, admiten que si el entorno sociogeográfico puede fundamentar algunas costumbres, con mayor motivo puede hacerlo la esencia humana: si el hombre está condicionado en su comportamiento por su medio ambiente, también puede estar condicionado en su actuación por *lo que él es*.

El tema de la vanidad no vamos a tocarlo. Entre otras razones, porque es comúnmente aceptado como *natural*. El hecho de que el pudor no sea aceptado como *natural* por la conciencia común de nuestros contemporáneos y la vanidad sí lo sea, no se debe en modo alguno a la arbitrariedad:

La vanidad es un defecto, y todos nos sentimos aliviados si lo consideramos inevitable. El pudor es una virtud, y por tanto un deber, y todo el mundo se siente aliviado si se le exime del mismo, es decir, si se considera como un puro condicionamiento social. Es por eso por lo que la literatura psico-sociológica — dispuesta a agradar al público, como toda literatura— tiende a considerar como condicionamientos sociales preferentemente los hábitos llamados *virtudes*.

Hemos dicho antes que el pudor es el hábito o tendencia a mantener la propia intimidad a cubierto de los extraños. El análisis del pudor en función de la vivienda, considerada como proyección espacial de la intimidad, nos añade algo a aquella primera definición:

El pudor, por ser aquella actitud espiritual que nos inclina a mantenernos en posesión de la propia intimidad, y a mantener ésta en buen estado, es también aquello por lo cual nuestra propia intimidad es nuestra y no de todo el mundo, y por consiguiente, es aquello por lo cual nos es posible hacer entrega de la misma a una determinada y concreta persona con la cual queremos compartirla.

Aplicados ahora al vestido estos presupuestos se obtiene el siguiente resultado: el pudor en cubrir el propio cuerpo significa que el propio cuerpo se tiene en posesión, que no está a disposición de nadie más que de uno mismo, que no se está dispuesto a compartirlo con todo el mundo y que, por consiguiente, se está en condiciones de entregarlo a una persona o de no entregarlo a nadie. Este es el sentido que tiene el celo que manifiesta el marido o el novio por la decencia en el vestir de su esposa o de su prometida.

El pudor corporal se ve frustrado cuando una persona toma posesión de la corporalidad-intimidad de otra sin que haya mediado la entrega voluntaria por parte de ésta. Miguel Hernández ha captado bien este fenómeno:

Te me mueres de casta y de sencilla.
Estoy convicto, amor, estoy confeso
de que, raptor intrépido de un beso,
yo te libé la flor de la mejilla.
Yo te libé la flor de la mejilla
y desde aquella gloria, aquel suceso,

tu mejilla, de escrúpulo y de peso,
se te cae deshojada y amarilla.
El fantasma del beso delincuente
el pómulo te tiene perseguido
cada vez más patente y negro y grande.
Y por las noches, amor, celosamente
me vigilas la boca, con qué cuidado,
para que no se vicie y se desmande.

El cuerpo no es la proyección espacial de la intimidad, pero tampoco es algo meramente externo y yuxtapuesto. Es también mi propia intimidad en la medida en que yo soy también mi cuerpo⁶.

4. Intimidad y lenguaje

La intimidad, por último y en sentido más propio, engloba también el conjunto de emociones, sentimientos y estados de ánimo que constituyen la vida afectiva de un sujeto.

Es común la experiencia del «no sé lo que me pasa» en relación con estados afectivos, y la consiguiente incomodidad. El «no sé lo que me pasa» indica que *no se posee objetivamente* la propia intimidad. La posibilidad de expresión verbal del estado de ánimo, y, por consiguiente, la posibilidad de comunicación o de entrega de lo que se posee.

El pudor, referido al tema del lenguaje, es la tendencia y el hábito de conservar en posesión plena y en plena disposición la propia intimidad, a cubierto de los extraños, y, por consiguiente, lo que permite darla a compartir, entregarla a una persona (comunicación interpersonal) o no entregarla a nadie.

Así, el pudor se ve frustrado cuando otra persona ha adivinado nuestro estado afectivo íntimo, porque en ese mismo momento la otra

6 No es éste el marco adecuado para detenernos en este punto. El lector interesado por la relación yo-corporalidad-intimidad, puede acudir a Gabriel Marcel y a Merleau-Ponty que han tratado detenidamente el tema.

persona ha tomado posesión de nuestra intimidad sin que en modo alguno haya mediado nuestro consentimiento o nuestra entrega.

Cuando se dice de una persona que no tiene pudor porque refiere indiscriminadamente aspectos íntimos de su vida afectiva, se quiere indicar que la intimidad de esa persona es del dominio *público*.

El lenguaje, en virtud del cual nos posesionamos de nuestra intimidad, es, en último término, lo que nos da la posibilidad de compartirla; por él aquella se hace comunicable.

No hay que pensar, sin embargo, que el lenguaje acoge sin residuos la propia intimidad. El lenguaje es un medio que reviste carácter de universalidad —y de comunicabilidad, por consiguiente—, y por ello lo absolutamente singular e irrepetible, el yo, que constituye la raíz primera de la intimidad, no es traducible a lenguaje: se desfiguraría en el intento; se escapa a la expresión verbal (*individuum est inefabile*). El yo, el núcleo más radical de la persona, lo que constituye la intimidad en su sentido más pleno y fuerte (puesto que lo más cercano a mí y lo más mío soy yo mismo), es en sí mismo inviolable, no «poseionable» por otros, y su comunicación sólo es posible en la personal e *inefable* entrega amorosa:

Cállate, por Dios, que tú
no vas a saber decírmelo.
Deja que abra
todos mis sueños
y todos mis lirios.
Mi corazón oye bien
la letra de tu cariño.
El agua lo va temblando
entre las flores del río;
lo va soñando la niebla,
lo van cantando los pinos
y la luna rosa,
y el corazón de tu molino.
No apagues, por Dios, la llama
que arde dentro de mí mismo.
Cállate, por Dios, que tú

no vas a saber decírmelo.

Juan Ramón Jiménez expresa en este poema el carácter inefable de la entrega del yo. En este ámbito, el pudor no puede quedar frustrado porque el yo es inviolable. Más aún, el pudor no va referido al yo, sino que éste es raíz y condición de posibilidad de aquél. El pudor emerge como «arco voltaico» entre el yo y su *intimidad*.

5. Sentido antropológico del pudor

Después del análisis fenomenológico realizado estamos en condiciones de establecer con mayor precisión y nitidez las características esenciales del pudor y una definición cabal del mismo.

El pudor es el hábito y la tendencia a mantener la posesión de la propia intimidad desde la instancia más radical de la persona (el yo), y a mantener dicha intimidad en el estado de máxima perfección posible, con vistas a una entrega por la cual se trasciende la soledad y se autoperfecciona el sujeto.

El carácter moralmente obligatorio del pudor queda puesto de manifiesto por el hecho de que es inherente a la persona humana el deber de autodesplegarse lo más perfectivamente posible, conservando la plena posesión de sí mismo, en una relación de comunicación (de entrega) perfecta. Más aún, la persona se define precisamente en estos términos: «ser suyo», «ser de uno mismo», «disponer de sí»⁷.

Ahora puede verse también la irrelevancia de la cuestión acerca del carácter *natural* o *cultural* del pudor. El pudor, antes que carácter natural o cultural, tiene carácter estricta y genuinamente personal: *el pudor es el modo según el cual la persona se posee a sí misma y se entrega a otra concreta*. Por eso la entrega a otra persona se quiere siempre que tenga carácter privado: se evita la participación de los extraños, porque se vivenciaría como una participación de sujetos ajenos a la donación, la cual tiene como destinatario un sujeto único e irrepetible.

⁷ Cfr., por ejemplo, X. Zubiri, *En torno al problema de Dios, en Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

La supresión del pudor, después de lo que llevamos establecido hasta aquí, indicaría que la persona no mantiene una actitud de posesión cuidadosa de la propia intimidad, que la propia intimidad es *res nullius*, y que el sujeto en cuestión no se entrega, *se abandona*.

Veamos, pues, hasta qué punto la supresión del pudor es una característica indicativa de la personalidad contemporánea.

6. La supresión del pudor y la reedición de la mística dionisiaca

Es comúnmente admitido que el conjunto de los rasgos característicos de la sociedad contemporánea son la masificación, la soledad, el nihilismo, la falta de ideales de tipo espiritual, el tedio, el materialismo, el aburguesamiento, la incomunicabilidad, etc...⁸ Vamos a ver en qué medida todas estas características se relacionan con la supresión del pudor, es decir, con la *procacidad*. La supresión de la intimidad personal es *eo ipso* procacidad.

Las angosturas, soledades, estrecheces, dolores morales, aburrimientos y angustias que padece el hombre contemporáneo, pueden llegar a hacerse tan insoportables que la oclusión de la propia intimidad, la «evasión», la alienación, se vivencie como una liberación purificadora. Se busca la comunicación y la superación de la soledad en la anulación de la intimidad personal, y, en ese mismo momento, el pudor ha quedado suprimido. Nos encontramos entonces ante una nueva edición de la *mística dionisiaca*.

Hay en la mística dionisiaca tres modos muy característicos de conseguir la liberación purificadora por disolución de la intimidad personal, y los tres tienen gran vigencia en nuestra época:

1. La embriaguez alcohólica.
2. El orgasmo sexual.
3. La exaltación de la ira.

⁸ Cfr. por ejemplo, las descripciones que hacen Geoffrey Barraclough en su *Introducción a la Historia contemporánea*. Ed. Gredos, Madrid, 1965, pp. 289-330, y Phillipp Lersch en *El hombre en la actualidad*, Ed. Gredos, Madrid, *passim*.

Estos tres estados psíquicos son los que producen un mayor estrechamiento del campo de conciencia. Son los que producen con mayor intensidad el estado que llamamos de ofuscamiento o alienación.

Dichos estados pasionales han sido utilizados, a lo largo de la historia, como sustitutivo de lo que hoy llamamos anestesia: su poder alienante es tan fuerte que no sólo impiden la atención a lo que ocurre en el propio ánimo, sino que incluso impiden la percepción del propio dolor físico. No es necesario recurrir a la historia de la medicina para verificarlo: la experiencia de no sentir el dolor ni la sangre de la herida hasta después de la pelea es bastante común entre los niños.

La superación de la soledad y, en general, de los estados negativos de la intimidad propia es alcanzada por cualquiera de estos tres modos. Por ejemplo, la experiencia de la «exaltación de la amistad» es bastante común en la embriaguez de los adultos.

En nuestra época, estas tres formas de la mística dionisiaca comunitaria han cobrado especial relevancia, dado que se cuenta con más medios:

1. La ebriedad místico-comunitaria puede conseguirse, además de por el alcohol, por los hipnóticos y alucinógenos.
2. La sexualidad místico-comunitaria cuenta, sustancialmente, con los mismos elementos.
3. La ira místico-comunitaria alcanza una especial resonancia en ciertos fervores revolucionarios tan intensos en la actualidad.

Estas formas místico-comunitarias de cuño dionisiaco, están especialmente vivas en las comunidades *hippies* en sus formas de ebriedad y sexualidad, y en los militantes de los movimientos revolucionarios más fervorosos y extremistas en su forma de violencia.

Pues bien, en todas estas formas místicas el pudor carece de sentido por completo. La procaz impudicia de los individuos de las comunidades *hippies* es un dato tan insoslayable como la de las milicianas de las guerras civiles, por ejemplo.

Pero esta impúdica procazidad no es simplemente una cuestión de hecho. No es que no haya pudor *de hecho*, es que no lo puede haber de ninguna manera porque no hay intimidad que se posea desde una instancia personal.

La falta de pudor en la mística dionisiaca, o lo que es lo mismo, entre los *hippies* y algunas masas revolucionarias, se manifiesta en la indiferencia tanto respecto del vestido como respecto de la vivienda. Estas dos protecciones de la intimidad carecen de sentido.

La indiferencia respecto del vestido, y el gusto por vivir sin casa, en medio de la calle y al aire libre que manifiestan los *hippies* y muchos místicos de la guerrilla tampoco son puramente hechos: son resultados que se deducen de la oclusión de la intimidad personal y de ese afán *religioso* de «fundirse con la naturaleza».

Es, por demás, sintomático que las religiones hacia las que las comunidades *hippies* se sienten más «irresistiblemente» atraídas sean el *budismo* y el *Zen*: formas de religiosidad mística en las cuales la salvación se alcanza por la anulación de todos los contenidos de conciencia y por la disolución del yo en el *Gran Uno Opaco*.

Junto a la masificación y a la soledad que —leemos por doquier— se encuentran entre las más llamativas características de la sociedad contemporánea, se percibe también una marcada tendencia al «comunitarismo»: es el intento de superación de la soledad que aqueja al hombre masificado. La mística dionisiaca es la superación de la soledad por el comunitarismo: se supera la soledad la incomunicabilidad de la persona, en función de la comunicabilidad de la naturaleza, es decir, mediante la entrega a los impulsos naturales e instintivos del individuo.

En la mística dionisiaca *yo* no estoy *solo* por la sencilla razón de que *yo no estoy*, *yo* me he disuelto. Esta disolución del *yo* —anulación de la intimidad personal— es la «fraternidad universal» la «unión en el amor» y la «caridad» de que hablan los comunistas y los partidarios de la «purificación por el amor libre». Desde estos presupuestos, el pudor sexual carece de sentido.

Si el sexo se asume desde una instancia personal para entregarlo a otra persona (o incluso a Dios), entonces el pudor sexual tiene sentido, y puede realizarse, en función del sexo mismo, una entrega de la propia intimidad que supere la incomunicabilidad de la persona.

Si el sexo no se asume desde una instancia personal, entonces también es un factor de comunicación, pero no de comunicación de personas, sino de comunicación de naturalezas, de fusión y disolución de los individuos en el gran flujo cósmico panvitalista (panteísmo).

El pudor sexual carece de sentido porque la intimidad personal ha quedado disuelta y fundida con las fuerzas cósmicas. Desde estos presupuestos las relaciones sexuales no constituyen una *entrega de la intimidad*, sino un *abandono del cuerpo*, que como *res nullius*, queda a merced del primero que lo recabe para sí.

Con la exaltación del comunitarismo el pudor puede quedar considerado en todas sus formas –incluso el pudor sexual– como una manifestación de egoísmo, y la procacidad de la mística dionisiaca como la expresión de una auténtica caridad y fraternidad universales. (Nunca la caridad y la fraternidad cristianas podían haber llegado a menos).

Es sintomático en este sentido el anatema lanzado por la crítica marxista contra los llamados «poetas intimistas» (contra Juan Ramón Jiménez, por ejemplo) y su consideración del «cultivo de la intimidad» como «egoísmo burgués». En esta misma línea se inserta la rotunda negación de la intimidad que se encuentra en la moderna filosofía de cuño positivista.

Desde la perspectiva del «comunitarismo», del marxismo y del positivismo, la intimidad viene negada rotundamente. Desde la perspectiva del existencialismo nihilista, la intimidad viene interpretada como un núcleo de negatividades que debe ser superado.

En cualquier caso, y teniendo en cuenta que estas ideologías, o bien actúan como presupuestos configuradores de la mentalidad del hombre contemporáneo, o bien son reflejos emergentes de dicha mentalidad, resulta lógico que el pudor carezca de sentido para una buena parte de los hombres de hoy.

En esta situación, la mística dionisiaca se presenta como la religión que libera y purifica, la religión por la que supera la soledad, la angustia y el aburrimiento: la disolución del yo y de la intimidad es el destino de la persona humana. Y aquí tenemos otra de las características de la sociedad contemporánea, comprensible también desde la procacidad, a saber, el ateísmo. Si la intimidad personal está disuelta, el ateísmo es inevitable: porque el encuentro con Dios se realiza siempre en el centro mismo de la intimidad personal.

La supresión del pudor es un signo de nuestro tiempo porque implica la supresión de la intimidad: la masificación, la disolución de la persona.

CAPÍTULO II

LA AMENAZA DEL ABURRIMIENTO¹

1. La jornada laboral y el «tiempo libre»

Hace relativamente pocos años que se ha puesto en circulación uno de los mitos más fervorosamente acogidos por la sociedad actual: el de que caminamos inexorablemente hacia un futuro en el que el trabajo ocupará una porción relativamente pequeña del tiempo total de la vida humana.

Se han dedicado bastantes kilos de papel a difundir estas ideas, y puede afirmarse que todos los que practican el entretenido deporte de «estar al día» conocen varias publicaciones en las que se fundamenta, con hechos y con estadísticas, el carácter inevitable de tan delicioso futuro.

Uno de los primeros profetas del paraíso del ocio, como de tantos otros aspectos de lo paradisiaco, fue Karl Marx, que adjudicó precisamente a la técnica el papel de reducir al mínimo la mano de obra. La técnica misma tendría carácter mesiánico, pues al reducir la mano de obra agudizaría el problema del paro, e incrementaría la masa de proletarios cada vez más desesperados y, por tanto, más dispuestos a poner en marcha la revolución.

Muy poco después de la primera guerra mundial, Aldous-Huxley se sintió arrebatado por otro carisma profético, y con un sarcasmo digno de la «pérfida Albión», dibujó sobre las páginas de su novela «Un mundo feliz» otro paraíso del ocio, también hecho posible por la

1 *Nuestro Tiempo*, núm. 220, octubre de 1972, pp. 31-45.

técnica, pero sin necesidad de recurrir a expedientes revolucionarios, tan molestos para el espíritu inglés.

Fue al terminar la segunda guerra mundial cuando el automatismo se disparó vertiginosamente. A partir de entonces las profecías han aparecido en los escenarios culturales con un maquillaje de estadísticas y una orquestación de cifras tan atractivas, que hacen prácticamente imposible sustraerse a su embrujo. Cuando la sociología va enjaezada con el boato de las estadísticas, la opinión pública tiende a considerar que sus dictámenes son formu[aciones «ex cathedra».

Pues bien, para obviar esta extraña seguridad, vamos a aducir un texto por el que queda claro que, lejos de ser inapelable, la estadística no está exenta de coquetería ni de versatilidad. El texto es de una de las primeras autoridades mundiales en materia de demografía económica:

«Opinión.— *El automatismo de las fábricas va a reducir de forma sustancial el número de empleados, ya que 10 personas, apretando botones, van a bastar para hacer funcionar una fábrica de 500 obreros.*

El automatismo, llamado automatización en sus primeros tiempos, es un movimiento de gran importancia. Nunca es fácil predecir el porvenir, pero esta vez disponemos de un buen testigo. Existe un país que en este sentido lleva un adelanto de 10 años, si no de 20, con respecto a nosotros. La automatización comenzó en Estados Unidos hacia 1948-1950, hace veinte años, y, a pesar de los temores y las lamentaciones, ha realizado hazañas extraordinarias. Veamos cuánto ha disminuido el número de empleados desde entonces.

De 1950 a 1969 la población con empleos civiles *ha aumentado* de 58.915.000 a 77.325.000, es decir, un aumento de 19 millones, mayor que el aumento de la población en edad de trabajar.

Consideremos el caso de una presa hidroeléctrica: todos los años proporciona millones de kilowatios-hora, al tiempo que ocupa un número de personas extraordinariamente pequeño, lo que representa, en relación con el trabajo manual de antes, una multiplicación del rendimiento de varios millares. Pero, a consecuencia de esa producción de corriente, trabajan millares de distribuidores, de constructores de líneas, de consumidores industriales o comerciales, etcétera.

Además, el número de empleos militares ha aumentado de 1.650.000 a 3.528.000 (...) El número total de empleos ha aumentado

en Estados Unidos de 60.564.000 a 81.853.000 desde los comienzos de la automatización, es decir, más de una tercera parte. Pero ninguna publicación se atreverá a reproducir esa información»²

Estos datos no se aducen con el fin de probar que el automatismo y la técnica —al menos en ciertos sentidos— crean más trabajo del que eliminan, ni tampoco para probar que en este punto —como en tantos otros— *los acontecimientos se han desarrollado justamente al contrario de como Marx había predicho*. No se reproduce este texto, por último, para descalificar los estudios encaminados a reducir la jornada laboral o a mostrar que es posible hacerlo, sino, simplemente, para atemperar la exultación triunfalista de cuantos se ven ya flotando en una civilización de la holganza (nótese que no se dice «holgazanería»), y, sobre todo, para mostrar que, si la reflexión sobre el ocio tiene carácter perentorio, lo tiene al margen completamente del hecho, por lo demás problemático, de que dentro de pocos años el tiempo que sobre a la humanidad nos vaya a ocasionar algunas dificultades.

La reflexión sobre el ocio tiene carácter perentorio porque sólo la reflexión, filosófica por supuesto, nos permitirá conquistarlo desde dentro. Esta última expresión implica, naturalmente, que no lo poseemos, y puede implicar también que ya ni siquiera sabemos lo que es.

Nuestra visión sería hartamente superficial si creyéramos que la conquista del ocio es la conquista del «tiempo libre». La reducción de la jornada laboral, meta loable y por la que realmente vale la pena esforzarse, es una conquista que pertenece al frente de la técnica, de la economía y de la administración pública, pero que en ningún caso es condición suficiente para el ocio, y en algunos ni siquiera necesaria.

Radicalmente, la conquista del ocio sólo es posible en el frente de la reflexión filosófica. ¿Es que «tiempo libre» o «sobra de tiempo» significa inmediatamente ocio? Ni mucho menos: porque puede significar también “ociosidad” en el sentido de «holgazanería», y, sobre todo, puede significar «aburrimiento». «No basta una posibilidad

2 A. Sauvy, *La rebelión de los jóvenes*. Dopesa, Barcelona, 1971, p. 115.

meramente externa de holgar; ésta solamente llegará a dar fruto cuando el hombre sea capaz por sí mismo de *ejercitarse en el ocio*»³

Si entendemos el ocio en el sentido usual de esparcimiento del espíritu, de actitud festiva interior y de momento en que el alma se solaza, entonces estamos en condiciones de desarrollar con Pieper el sentido del ocio no como «carencia de esfuerzo», sino como «lo contrario del esfuerzo». Pero como Pieper ya ha elaborado magistralmente el sentido del ocio dentro de esta perspectiva, nosotros, partiendo de la misma concepción usual, vamos a considerar su sentido en otra dirección.

La definición descriptiva que hemos dado puede revelarnos al ocio como *lo contrario del esfuerzo*, pero, analizada atentamente, nos lo revela también no ya como lo contrario del trabajo, sino como lo contrario del aburrimiento. Considerado desde esta perspectiva, resulta inmediato que la reducción de la jornada laboral no implica de suyo ocio, y, por otra parte, que el trabajo tiene carácter neutro, puesto que es compatible tanto con el aburrimiento como con la actitud festiva interior por la que el alma se solaza.

El trabajo no es nada que «le suceda» al hombre como el aburrimiento o la jovialidad y la alegría. Estos estados humanos pueden sobrevenir con relativa independencia de la actividad que se esté desarrollando; por eso el ocio hay que incardinarlo en ellos, en lo más íntimo y específicamente personal. Considerado exclusivamente en relación a la distribución de un horario o al trabajo como función del proceso productivo, el ocio no aparece en su más íntima esencia. Lo comprenderemos bien si nos percatamos de este hecho: si el trabajo que yo realizo consiste únicamente en dar cumplimiento a lo que, *en general debe ser realizado*, entonces mi trabajo lo puede realizar cualquiera. Si se trata de obtener un rendimiento, entonces no es necesario que sea yo quien lo obtenga: cualquiera puede ocupar mi lugar. En cambio es evidente que nadie puede disfrutar en mi lugar, ni descansar, ni tan siquiera aburrirse⁴.

3 J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*. Rialp, Madrid, 1962, p. 65.

4 Desde esta perspectiva se comprende bien que, en última instancia, si la fórmula «el hombre se realiza en el trabajo» tiene sentido, lo tiene exclusivamente entendido, de un modo bien diverso a como la entiende el marxismo, en relación con el carácter personal e irreplicable del hombre concreto.

Ya tenemos, pues, delimitado el ámbito de lo estrictamente personal como aquel en el que tienen lugar el ocio y el aburrimiento, y bien distinguido de aquel otro ámbito, por así decir «externo», en el que se sitúa el trabajo entendido como «función productiva». Si queremos conquistar el ocio hemos de hacerlo, pues, al margen de las estadísticas y de la administración pública, por la meditación filosófica, que es la única vía para acceder desde dentro al sentido de las actitudes personales íntimas.

Antes de pasar adelante, y para evitar objeciones inoportunas que puedan interferir perjudicialmente la atención que el tema requiere, conviene que dejemos bien claro que no se pretende, en ningún momento, descalificar el trabajo considerándolo como una actividad extrínseca a la persona humana, sino declarar irrelevantes para la cuestión que nos ocupa aquellas concepciones usuales del mismo que lo contemplan al margen de la irrepitibilidad del hombre concreto. Por otra parte, no es este el lugar más a propósito para criticarlas, ni tampoco para iniciar una investigación acerca de la articulación exacta entre persona y trabajo.

2. Aburrimiento y diversión

Si hemos de considerar el ocio como lo contrario del aburrimiento, importa mucho poner en claro qué sea este último.

El aburrimiento es algo que acontece en el núcleo más íntimo de la persona; es una vivencia en la que, cuando tiene carácter profundo, se abarca la totalidad de lo real, «todo lo que hay», como anodino, indiferente y trivial, y en ese momento, se vivencia también el vacío en la expresión «todo lo que hay me aburre y no hay nada más».

Heidegger lo expresa así: Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces—, nos sobrecoge este «todo», por ejemplo, en el *verdadero aburrimiento*. Este no es el que sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquel ocio. Brota cuando «se está aburrido». El aburrimiento profundo va rodando por las simas de

la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia»⁵

Heidegger parece creer que el aburrimiento desencadena toda su virulencia preferentemente en los momentos de desocupación, aunque no excluye que pueda sobrevenir también cuando estamos «ocupados» en el mundo.

Gabriel Marcel señala también la existencia de un «horror vacui», no de carácter psíquico, sino de carácter existencial, es decir, de un aburrimiento agresivo que asalta al hombre tanto en el trabajo como en el descanso⁶. Este horror al vacío del aburrimiento es lo que provoca la fuga de sí mismo y del propio vacío hacia la diversión.

«Como he indicado anteriormente, parece que la vida cotidiana, tal como se está obligado a vivirla para poder subsistir, se presenta en cualquier caso al hombre de las grandes ciudades como con menos posibilidades de poder vivirse, quiero decir como comportando cada vez menos su propia justificación. De una manera general, incluso para creyentes auténticos, esta vida cotidiana depende cada vez menos de un más allá pensado escatológicamente, pero sí cada vez más de la idea de un ocio a cuyo favor el individuo volvería a encontrarse, ya se trate del asueto semanal, de las vacaciones anuales o del tiempo de la jubilación, en que se habrá descargado ya del agobiante fardo de la profesión. Pero la cuestión central que se plantea aquí a la reflexión es saber si en estas condiciones la palabra «encontrarse» tiene algún sentido. Muchos de nosotros saben por experiencia lo que puede ser el reencuentro de sí mismo en la calma y en la soledad. Ahora bien, esto supone una cierta permanencia interior. Y es obvio que las condiciones actuales de la vida, principalmente a causa de la radio, la televisión, etcétera, tienden a obstaculizar una permanencia de este orden y, como lo vio claramente Max Picard, a sustituirla por una discontinuidad que, si al principio es quizá soportada, terminará, por el contrario, siendo exigida. ¿Por qué motivo? Porque cada cual desea ante todo

5 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Trad. X Zubiri, Ed. XX, Buenos Aires, 1967, p. 88.

6 No hace mucho tiempo, el profesor Rof Carballo afirmaba desde las páginas de «ABC» que «el mal de nuestro tiempo se puede traducir en dos actitudes perfectamente definibles: el aburrimiento y la agresividad», p. 88.

estar distraído. Es la atención lo que se pretende desviar. Pero ¿de qué? Decir que de sí mismo sería probablemente erróneo. Yo diría más bien que de un cierto vacío que se experimenta de forma angustiada como la anticipación de la muerte. Por supuesto que aquí se encuentra, apenas traspuesta, la idea pascaliana de diversión. El ocio esperado, si no se colma, amenaza con desembocar en un vacío temible. Así se explica el hecho, sorprendente sólo para un observador superficial, de que las gentes en vacaciones parezcan experimentar la necesidad de aglutinarse los unos con los otros, sin buscar en absoluto la calma, el silencio y la soledad»⁷.

Naturalmente, no podemos decir que «diversión», en este sentido en que Marcel emplea el término, signifique inmediatamente ocio, y no lo podemos decir porque también en la diversión nos puede sobrecoger el aburrimiento.

«Divertirse», en su sentido etimológico, y según el uso que hacen del término nuestros clásicos del Siglo de Oro, significa «referirse a algo diverso», «entretenerse con algo distinto de aquello en lo que estaba prendida nuestra atención»⁸.

Correspondería con nuestro actual «despistarse» en cuanto que «perder la pista de aquello a lo que se está atento». El punto de enlace entre nuestro actual «divertirse» y el «divertirse» clásico podemos encontrarlo en el referirse a «lo distinto».

Referirse a lo «distinto» es abandonar el «siempre lo mismo», lo aburrido; por tanto, es referirse a «lo nuevo», y lo nuevo es lo que nos puede sorprender y, por tanto, lo que nos permite estrenar dimensiones inéditas de nuestro vivir. El hechizo que ejerce sobre nosotros «lo nuevo» está bien explotado por la psicología publicitaria; piénsese, por ejemplo, en la cantidad de bebidas y productos en general que pretenden ejercer sobre nuestra atención el derecho de acapararla en virtud de ser algo «nuevo», «distinto», «diferente» o «exótico».

7 Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis* Ed. Guadalrama, Madrid, 1971, pp. 202-203.

8 Santa Teresa emplea el término «divertirse» exclusivamente y siempre en este sentido.

«Divertirse», para nosotros, significa pasarlo bien, no aburrirse, y, en determinados contextos, significa disfrutar sin inhibiciones de todos los placeres.

Sin embargo, cualquier persona dotada de un mínimo de sensibilidad ha experimentado un hastío más o menos profundo en medio de la diversión: cuando se vivencia que también «*todas* las diversiones son lo *mismo*». El aburrimiento profundo, como expresa Heidegger, se refiere a *todo*, también a la diversión. En este sentido, es de un patetismo gigantesco el testimonio que ha dejado Baudelaire en su *Diario Intimo*: «hay que trabajar, si no por gusto, por desesperación. Ya que, en resumidas cuentas, el trabajo es menos aburrido que el placer».

Así pues, no sólo la diversión puede verse afectada por el aburrimiento, sino que incluso es mucho más vulnerable por él que el trabajo, ya que en éste, o al menos en determinadas formas del mismo, siempre queda abierta una posibilidad para lo nuevo: el trabajo creador es el que lo instaura y permite el gozo subsiguiente o concomitante.

Ahora podemos ya caracterizar el aburrimiento como la exclusión del *novum*, como la permanencia perpetua en lo mismo, como la imposibilidad radical de «más» y de «mejor», como rotunda negativa a un progreso infinito. El que conozca la historia de la filosofía moderna advertirá enseguida que esta descripción del aburrimiento coincide estrictamente con el sistema filosófico de Nietzsche. Con su concepción de la totalidad de lo real como un proceso en el que se verifica perennemente el eterno retorno de lo mismo, Nietzsche ha formulado la más nítida expresión de lo que es el aburrimiento puro⁹.

Con esta concepción, evidentemente, tendríamos que creer, por ejemplo, que todas las novelas que se publiquen el mes que viene, y, en general, todo lo que se diga o se haga *después* de ahora será nuevo. La consideración del *novum* en relación con el binomio *antes-después* no nos dice nada relevante sobre ello. A lo más, podrá servirnos para decir algo sobre el proceso de las modas — también sobre el de las modas

⁹ Por supuesto, que todo ello tiene bastante que ver con la famosa expresión nietzscheana «Dios ha muerto.» Heidegger ha expuesto muy bien estas concepciones de Nietzsche en *Sendas perdidas* y en *Qué significa pensar*.

intelectuales —, proceso por lo demás compatible con el eterno retorno de lo mismo, y que a veces puede resultar exasperantemente aburrido.

Lo «nuevo» no se contrapone a lo «mismo» porque se le encuentre en sus entrañas un «después», sino porque le corresponda un «más» y un «mejor», ya que el «después» es compatible con un «peor».

Ahora estamos ya en condiciones de abordar la noción de ocio en relación con «lo nuevo».

3. Novedad y juventud

Acabamos de decir que lo peculiar del «*novum*» es que entraña un «más» y un «mejor». Puede parecer extraño que refiramos el ocio a estos dos adverbios, que en el lenguaje coloquial connotan un cierto esfuerzo. Es necesario, para evitar estas resonancias de trabajosidad, que consideremos todavía el «*novum*» en su carácter más profundo.

Lo nuevo se contrapone a lo viejo, pero lo viejo no es lo cronológicamente anterior. Lo viejo es lo gastado, lo inservible, lo que ya no da «más» de sí. Cuando lo cronológicamente anterior no contiene ninguna de estas características, no se dice de ello que sea viejo; al contrario, se dice que «todavía está nuevo». Pues bien, lo nuevo, radicalmente, es lo que no se gasta nunca porque siempre da «más» *de sí mismo*.

En este sentido, cabe decir, en consecuencia, que las sinfonías de Brahms, por ejemplo, y el Quijote, son «más nuevos» que los últimos festivales de San Remo o que muchas novelas actuales: porque Brahms y Cervantes siempre dan más de sí mismos, y en cambio ocurre harto a menudo que determinadas producciones artísticas actuales, cuando han sido gustadas una vez, *ya no dan más de sí*.

Lo nuevo es lo que siempre da más desde sí mismo, de tal modo que si lo *mismo* ofrece siempre en su seno un «más», entonces es lo perpetuamente nuevo; por eso es también imprecisa e insuficiente la consideración de lo nuevo como lo distinto cuando se entiende por lo *distinto*, *lo otro*: lo nuevo no tiene por qué implicar mudanza o cambio.

Este carácter del *novum* como lo que perpetuamente ofrece más desde su seno, se capta bien en la experiencia amorosa, en la que, por otra parte, el «más» no connota trabajosidad ni esfuerzo.

En el vertice de la experiencia amorosa, se expresa el deseo de que esa situación se perpetúa conjurando la posibilidad de mudanza con un «para siempre», que significa anhelo de habitar definitivamente en el otro, de tal forma que la propia vida quede.

«puesta ya toda a salvo
de otro amor y otra vida
que los que vivas tú»¹⁰

No es necesario abundar en el hecho de que esta permanencia en lo mismo excluye rotundamente el aburrimiento y el esfuerzo —basta recurrir a la experiencia personal—, Y los excluye porque permite estrenar continuamente dimensiones inéditas del vivir, porque arrastra hacia un «sin fondo» infinitamente alto, perpetuamente nuevo y —ahora el término adquiere su matiz fuertemente luminoso— *divertido*.

Henos aquí ya ante la quintaesencia del ocio: actitud festiva interior, actividad solazante del alma que, en cuanto que insustituible, disfruta de lo nuevo y se regocija en ellos lejos del aburrimiento y de la «trabajosidad».

No se piense que este modelo del ocio, trazado en función de la experiencia amorosa, sólo sirve para ella. Si se considera atentamente se observará que es perfectamente aplicable, además, a la actitud del que se entrega al goce estético y cultural, del que participa en las fiestas e incluso del que es asiduo a la práctica deportiva.

Podría pensarse que, con relación a esta última, hablar de ausencia de «trabajosidad» es más que incongruente; pero téngase en cuenta que en la práctica deportiva, lo que se consigue precisamente es asumir determinado tipo de esfuerzo en un gozo y jovialidad interiores, de tal forma que en modo alguno aparece como «trabajosidad» molesta y descompensada, antes al contrario, se amortigua y se supera ampliamente en el gozo.

10 Pedro Salinas, *La voz a ti debida*. Aguilar, Madrid, 1956, p. 149.

A tenor de todo lo expuesto, se advierte con claridad que si el aburrimiento puede anidar tanto en el trabajo como en la diversión, el ocio puede hacerlo igualmente. El trabajo se puede vivir con el mismo temple que la práctica deportiva, se puede vivir con actitud amorosa o festiva, e incluso con la actitud del que se entrega al goce estético. En este sentido es altamente revelador el testimonio de Juan Ramón Jiménez en su conferencia «El trabajo gustoso»¹¹. El poeta no se refiere al trabajo del artista, pues los ejemplos que pone son de un jardinero, un hortelano y hasta un mecánico. Se refiere a una cierta actitud interior según la cual el trabajo se vive como una actividad íntimamente personal, en la que el sujeto no es «recambiable», que si bien se da en especial relieve y frecuencia entre los andaluces, pertenece a la esencia universal del hombre

Ahora hemos tocado lo que podríamos llamar el polo subjetivo del ocio. Este requiere que aquello sobre lo que recaiga entrañe una inextinguible potencia de novedad, pero implica, por otra parte, una cierta capacidad de gozo en el sujeto.

Para asegurar lo primero, Pieper hace depender directamente el ocio de la fiesta, y a ésta del culto. «La fiesta es el origen íntimo y fundamental del ocio», y «lo que da a la fiesta su íntima posibilidad es el culto», es decir, la divinidad, pues no hay fiesta sin culto ni culto sin dioses. En este sentido, el ocio es una apertura y una comunicación del hombre con lo divino¹², es decir, con lo siempre nuevo.

11 J.R. Jiménez, *El trabajo gustoso*, Ed. Aguilar-México, 1961, pp. 21-28. Esta conferencia, por su cadencia poética, es imposible de resumir sin que pierda su significado. El tiempo que se dedique a leerla y a meditarla será una de las mejores inversiones que pueda hacer un lector.

12 «El ocio —no sólo en él, pero innegablemente también en el ocio— se protege y salva lo verdaderamente humano precisamente porque siempre se trasciende alguna vez el terreno de lo propiamente humano, no con el esfuerzo extremado de quien quiere alcanzar algo, sino con una especie de arrobamiento (arrobamiento, por supuesto, «más difícil» que la tensión extrema y activa; «más difícil» porque está menos a nuestro alcance; el estado de tensión extrema es más fácil de producir que el estado de relajación y abandono, por más que éste no implica esfuerzo; tal es la paradoja de la realización del ocio, que es un estado humano y sobrehumano a la vez). Aristóteles dice del ocio: «Así, no puede vivir el hombre en cuanto que es hombre, sino en cuanto que algo divino mora en él». (*Ética a Nicómaco*, 1177). Pieper, op. cit., p. 51. Señalemos de pasada que la patrística griega habla siempre de Dios como lo constantemente nuevo y lo perpetuamente joven.

Por lo que se refiere a la capacidad de gozo en el sujeto, hay que afirmar que se trata de otro requisito indispensable para que se dé el ocio. Sin ella, lo perpetuamente nuevo puede no percibirse en absoluto, y cualquier situación es inevitablemente tediosa. Pues bien, la capacidad de gozo en el sujeto diremos con Aristóteles que estriba en un «algo divino que mora en nosotros», y con Peter Wust añadiremos que ese «algo divino» que nos permite gozar de lo nuevo es la juventud¹³ es «Juventud, divino tesoro», efectivamente; pero no caigamos en la trivialidad de entender la juventud como una etapa de un proceso biopsicológico. Aquí importa considerar la juventud como un valor, y si hay un método especialmente inadecuado para captar la esencia de un valor es la referencia del mismo a una sucesión cronológica. Juventud es capacidad de asombro, es posibilidad de estrenar continuamente la propia vida y posibilidad de asumir al universo entero y a todas las personas dotándolas de un vivir *nuevo*, a saber, el que uno mismo estrena. Juventud es capacidad de asombro, de admiración, o, lo que es su forma más alta, *actitud adorante*. Adorar es algo que compete estrictamente a la juventud; más aún, adorar es ser joven; adorar es tributar el propio vivir a lo adorado, es —si fuera posible hablar así— hacer una transfusión de la propia vida para potenciar el vivir de lo adorado. En este sentido, un poeta, por ejemplo, puede adorar una flor: «De rodillas, mortal: aquí hay violetas»; una madre puede *adorar* a su hijo, y *hacerle fiestas*, un adolescente puede *adorar* a una chica, y cualquier persona puede adorar a Dios (aunque en este último caso adorar tiene unas peculiaridades especialísimas).

Las situaciones descritas tienen características notablemente diversas entre sí, pero hay un elemento común a todas ellas que es precisamente la actitud festiva interior, el regocijo espiritual del sujeto que disfruta en el acto de admirar y de adorar lo que —aunque en sentidos diversos— es *siempre nuevo*: las violetas, el niño, la mujer, Dios.

La persona que tiene capacidad de admirar y adorar, de percibir lo perpetuamente nuevo, es la persona que no está «gastada», que

13 Peter Wust habla más bien de «infancia» y de «piedad». Desarrolla sus ideas a este respecto en *Naivitat und Pietat*, reseñado y comentado por Gabriel Marcel en su obra «La Piedad según Peter Wust», recogido en el libro de Gabriel Marcel, *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971.

siempre puede «dar más de sí», es decir, la persona que es a su vez «nueva» o que es —con el término equivalente que se emplea para las personas— «joven». No tiene capacidad de asombro, de captar lo nuevo, la persona que no puede dar más de sí, es decir lo que llamamos una persona vieja. Una persona o una cosa «viejas» son aquéllas en que no hay ejercicio de esa generosidad en que consiste el «*dar más de sí*». El término «viejo», referido a las personas, tampoco significa, pues, anterioridad cronológica.

Ahora ya tenemos en presencia los factores que constituyen el ocio en su más íntimo núcleo: «novedad» en aquello que se disfruta y «novedad» («juventud») en el sujeto que disfruta. Sin que nos adentremos en la consideración estrictamente metafísica del *novum*, dejaremos señalado de pasada que la calidad de *novum* y la posibilidad de renovación constante le corresponde a lo real por estar implantado en Dios(lo perpetuamente nuevo) o, como diría Zubiri, por su carácter de «religado».

Henos, pues, en el término de nuestra reflexión. Podría pensarse que no era necesario irse tan lejos o haber desplegado tantos medios para una empresa al parecer tan trivial como la conquista del ocio, de esos momentos de recreo, muchas veces llenos con actividades tan intrascendentes como reconfortantes. Podría pensarse así, en efecto, pero el esfuerzo no era un lujo: era una necesidad. Los pasatiempos tan intrascendentes como reconfortantes son gratos solamente si hemos conjurado el aburrimiento. Es decir, lo intrascendente divierte y entretiene si tenemos —por decirlo de alguna manera— las espaldas cubiertas por lo trascendente. De este modo, el vacío no nos asalta con su patencia y ni el trabajo ni la diversión se transmutan en formas de fuga.

Probablemente no somos capaces de sostenerle la mirada por mucho tiempo a las raíces del *novum* por carecer de fuerza y juventud suficientes. En este sentido, el verso de T. S. Eliot es certero: «El género humano no puede soportar demasiada realidad». Pero es necesario que sepamos que esas raíces están. A su sombra podemos entregarnos ya festivamente al ocio, en actitud completamente indispensable para la diversión, para el descanso e incluso para el sueño.

Ahora el ocio sí es un momento en que el hombre puede encontrarse a sí mismo y sentirse a gusto, sin necesidad de huir de sí mismo ni de su vacío.

Capítulo III

INFLUJO DE LA LITERATURA EN LAS ACTITUDES HUMANAS¹

No es nuestra intención recorrer el itinerario histórico por el que transcurrió uno de los más apasionados debates de la época contemporánea. Es más bien considerar la pregunta «¿qué relación hay entre el arte y la vida?» como preludeo y marco de nuestras reflexiones

1. La polémica sobre el arte y la vida

La secular polémica entre el arte y la vida por el primer puesto en la escala de valores humanos, tal vez no sea dirimible de un modo definitivo, pero ello indicará, más que la insuficiencia de nuestros juicios, la perenne fecundidad de las cuestiones verdaderamente nucleares, capaces siempre de prestar savia a nuevos y enjundiosos desarrollos del pensamiento.

La expresión más fuerte y rotunda de la primacía de la vida sobre el arte —a mi modo de ver— puede encontrarse en el epigrama 100 de Goethe (Venecia, 1790), en los siguientes términos²:

1 .*Nuevo tiempo*, num. 225, marzo de 1973, pp. 65-78

2 J.W. Goethe, *Poesías*, versión, prólogo y notas de Carmen Bravo-Villasante. Col. Adonais, nº 98. Ed. Rialp, Madrid, 1953, p. 55. Aunque en el mismo autor pueden encontrarse formulaciones de sentido distinto, hay bastantes pasajes en la misma línea de este epigrama en sus *Máximas y reflexiones*. (Cfr el vol. I de sus *Obras Completas*, editadas por Aguilar). Vaya por delante la advertencia de que no pretendo encuadrar a Goethe en ninguno de los dos bandos de la polémica, cosa que, atendiendo a la plurivalencia de su pensamiento, me parece difícil. Tomo este poema como el mejor ejemplo de una posición, pero sin pretensiones de situar a su autor en ella.

*¡Qué triste, oh rey Midas, fue tu suerte cuando sentiste entre tus manos,
pobre anciano hambriento, el peso de los manjares transformados!*

*En caso semejante, a mí me va mejor, pues todo lo que toco al punto se me
vuelve, entre las manos, un ligero poema. Maravillosas musas, no me opongo;
mas no me transforméis a la amada, cuando esté entre mis brazos, en leyenda.*

Desde esta perspectiva, la primacía de la vida sobre el arte es invulnerable. El vivir se yergue como un diamante concluso y sin resquicio, desde el que se puede contemplar desdeñosamente el quehacer poético y cualquier quehacer intelectual.

Hay una posibilidad para la poesía de escapar a esta situación de destierro. Relegada a la condición de sucedáneo quimérico y deficientemente compensatorio, el poetizar se conquista un enclave si no primordial, al menos paritario respecto del vivir, con otra expresión poética, de difícil exégesis:

...¿Y tú me lo preguntas?
Poesía eres tú.

Poetizar es vivir, y poesía es ahora la más radical de todas las realidades: «TU», lo más alejado de cualquier abstracción, de cualquier sucedáneo quimérico³.

Pero todavía no tenemos aquí la función de poetizar respecto del vivir destacada con nitidez. Más bien parece que las diferencias se han borrado: por eso queda aún flotando inquietante la duda: «¿para qué poetizar?».

En esta línea de consideraciones puede tener significado esclarecedor una reflexión del propio Goethe: «Es un acontecimiento tan trágico que ni siquiera precisa componerle una tragedia». Aunque esta formulación puede ser interpretada a beneficio de cualquiera de

³ He calificado de difícil la exégesis de esta expresión de Bécquer porque, tanto en las *Rimas* como en las *Cartas literarias a una mujer* —que es donde se concentra la mayor parte de su poética—, el autor sevillano oscila entre las dos posiciones divergentes ardevida. En el caso de Bécquer me parece menos arriesgado afirmar que él se inclina por la identidad de poesía y vida, aunque esta afirmación sería muy matizable y creo que no se puede hacer sin reservas.

las dos posiciones señaladas, es igualmente posible desarrollarla en un tercer sentido que nos coloque en otra perspectiva. Concretamente, en la perspectiva de Oscar Wilde.

Oscar Wilde se sitúa, rotunda y definitivamente, en la posición del que mantiene la supremacía del arte. Son sobradamente conocidas sus máximas «la naturaleza imita al arte» y «la vida imita al arte», en abierta oposición a la vieja fórmula de Aristóteles: «El arte imita a la naturaleza». Pero Wilde interpreta de forma muy peculiar su propia expresión. La naturaleza imita al arte — dice —, significa, por ejemplo, que la niebla no existía hasta que los pintores impresionistas la inventaron⁴.

No cabe duda de que, radicalmente, lo primario es siempre la realidad: «Tú», «esta niebla vivida» «esta esperanza afirmada» «este dolor presente», «la amada entre los brazos». Bien, pero ¿qué importancia tiene todo eso si es ignorado? ¿de qué manera enriquece el vivir si se desconocen sus mejores dimensiones? Dicho de otra manera, ¿qué ocurre en nuestra vida si no le descubrimos a las vivencias un potencial significativo inagotable? Lo que ocurre entonces es que la vida se torna opaca y anodina.

¿Sabemos del hastío de un vivir monótono? Pues si sabemos algo sobre este vivir, podemos encontrar en la expresión de Wilde «La vida imita al arte» una clave interpretativa para superar la disyunción antagónica vida-arte.

«La naturaleza imita al arte» y «La vida imita al arte» significa, por ejemplo, que nosotros no hemos *sabido vivir* en la niebla hasta que los pintores impresionistas nos la mostraron, que no *sabíamos vivir* en la nostalgia o en la esperanza, en el dolor o en la lucha, hasta que los poetas y los literatos (también los filósofos y los teólogos) nos enseñaron los mejores modos de vivirlos.

Poetizar es proyectar un cono de luz intensa que haga acogedora y bella la realidad que vivimos o hemos de vivir. Es *redimir* lo vivible

4 La estética de Wilde se encuentra, en gran parte, en su ensayo *La decadencia de la mentira*. Ya el mismo título revela el grado de exageración y de cinismo característicos de su autor, lo cual no quiere decir que, aplicado el necesario «coeficiente de reducción», no se encuentren en él valiosas aportaciones para el tema que nos ocupa.

de su opacidad –como diría Heidegger⁵ –humanizarlo, hacerlo habitable, o para expresarlo con Gabriela Mistral, «embellecerlo todo, en una inmensa misericordia»⁶.

«La vida imita al arte» significa que *el arte hace posible el paso de la monotonía opaca a la novedad radiante*; el arte ilumina dimensiones de la realidad aún no estrenadas. nótese que el arte, así considerado, asume y contiene una concepción del mundo y de la vida, y, por tanto, va co-implicado con filosofía y religión, como más adelante veremos, porque también filosofía y religión cumplen el cometido de posibilitar el tránsito de la monotonía opaca a la novedad radiante.

Descendamos ahora al vivir concreto para comprender esta función del arte.

2. El arte como potenciación de la vida

La monotonía y el hastío aparecen cuando «lo que» vivo no satura mi capacidad de vivir, y cuando esta capacidad de vivir, que excede «Lo que» vivo, aflora a la conciencia nos encontramos ante fenómenos como el *anhelo*, la *nostalgia*, que constituyen una petición de más, una declaración de insuficiencia dirigida contra «lo que» hay. Esta petición de *más*, como dice Spranger, es en cierto modo una «ampliación del alma» (habría que decir, más exactamente, de la intimidad), y es el motor de lo que llamamos fantasía o imaginación creadora. La fantasía crea o *des-cubre* un «lo que» vivir que satisface en algo el *anhelo*.

La sucesión hastío-anhelo es un fenómeno que se manifiesta en todo ser humano, pero cobra un especial relieve en los adolescentes. En los adultos el anhelo o la nostalgia pueden surgir como una situación inmediata «a quemarropa» del aburrimiento. En los adolescentes no hay aburrimiento previo, sino, que de pronto, la intimidad hace eclosión, y la fantasía se desencadena en un proceso de elaboración creadora.

5 No entro ahora a considerar el desarrollo heideggeriano de esta expresión, profunda y sugerente, aunque no me parece del todo aceptable. Por otra parte, mis discrepancias no son del caso en este momento.

6 Nota final a «Poemas de las Madres», en *Desolación*.

E. Spranger lo expresa en los siguientes términos: «La fantasía que se proyecta anhelosamente en las cosas es un medio de *ampliación de las almas*. Con la creciente madurez, la función de ese órgano va quedando, por ende, en segundo término. Cuando el hombre ha acabado de formarse, este órgano se halla casi moribundo, y va solo de noche al teatro o al concierto, para tomar de prestado algo de la ajena abundancia y movilidad de vivencias, porque «de dentro» ya no brota nada. Sólo en las naturalezas que tienen un rico desarrollo permanece la fantasía largo tiempo viva, y sobreviven entonces renovadas pubertades».⁷

3. Renovarse para participar

No obstante, la posibilidad de participación en lo nuevo ajeno, exige también una cierta capacidad de renovación propia, como el mismo Spranger señala: «y si un día el propio *interior* está vacío, inmóvil e inerte, también la naturaleza se presenta de súbito totalmente desnuda, ‘muda’, insensible, repelente, infinitamente extraña y lejanas...» (op. cit. pág. 64). Este fenómeno de vacuidad interior ha sido captado y descrito por muchos autores, desde Platón mismo, que afirma en *El Sofista*: «Los ojos de las almas vulgares son incapaces de sostenerle la mirada a lo divino». La vacuidad interior se ha considerado por diversos modos como signo del «hombre vulgar», como aburrimiento, como vejez, etc.⁸

Pues bien, supuesta en cada hombre esa capacidad de renovación propia, de «vivir más», el arte lo que proporciona es, precisamente, cauces por los cuales puede desplegarse esa capacidad. Esto se cumple con relevancia notoria en los adolescentes: «El adolescente no considera el drama desde el punto de vista meramente estético, sino, ante todo, en cuanto presenta imágenes de la vida humana, que permiten a la fantasía —que se proyecta simpáticamente— imaginarse a sí misma en las situaciones más diversas, compartirlas interiormente y ensanchar

7 E. Spranger, *Psicología de la edad juvenil*, Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1960, p. 61.

8 He dedicado a este tema el estudio *La amenaza del aburrimiento*, publicado en «Nuestro Tiempo», nº. 220, octubre, 1972, pp. 31-45.

así el círculo de la vida psíquica propia. La significación del teatro, para el desarrollo espiritual del joven, reside en lo que le da participación en formas de la existencia que nunca entrarían realmente en su esfera, estrechamente limitada. El adolescente vive en el teatro, más aún que en la lectura de novelas, una vida rica y varia. Aprende a ver la vida desde los caracteres más diversos, con los cuales simpatiza internamente con mucha más intensidad que el espectador maduro, el cual experimenta quizás el supremo goce artístico cuando todas las figuras han retrocedido al plano objetivo en que las simpatías y las antipatías del espectador sólo pueden resonar en completa lontananza»⁹

Creación artística es, por tanto, posibilidad de «más vivir», para el adolescente, pero también para cualquier persona, en tanto que se le muestran dimensiones de la realidad en las que no había reparado y, en consecuencia, no las había «vivido». Este es el sentido común que tienen las expresiones «la vida imita al arte», «el arte redime lo real, lo hace habitable», y este es el sentido que damos a la expresión «el arte potencia la vida la amplifica».

El arte puede descubrir nuevos modos según los cuales es también habitable o «vivable» el dolor y la lucha, la nostalgia y la esperanza, el amor y la muerte. ¿Por qué nos gustaba Becquer en la adolescencia? Porque ante sus poemas podíamos decir «esto es exactamente lo que a mí me pasa». En esta expresión va contenido el paso de la experiencia del «no sé lo que me pasa» (muy característica del adolescente) a la experiencia «lo que me pasa es esto que está dicho aquí».

En la experiencia del «no sé lo que me pasa», se vivencia oscuramente algo que, precisamente por no saber lo que es, nos domina, envuelve y aprisiona. Un poema de Becquer, por ejemplo, puede sacar al sujeto de esa situación y hacerle exclamar: «lo que me pasa es que estoy enamorado». A la vez esos mismos poemas de Becquer indican modos de proseguir la vida a tenor de esa situación vivencial de enamoramiento y, todavía más, salvan aquella situación vivencial de su carácter temporal y transitorio. Es decir, lo que yo viví, Becquer lo ilumina, lo hace *permanentemente habitable*, lo reduplica y lo pone a mi disposición «liberándome» de ello. Aquí el arte ha abierto cauces

9 Spranger, *Psicología de la edad juvenil*, Cit., pp. 68-69.

para *vivir lúcidamente lo que oscuramente se vivenciaba*; ha posibilitado, como decíamos, el paso de la monotonía o de la opacidad a la novedad radiante.

El influjo de la literatura en la configuración de las actividades humanas es este precisamente: hacerlas más conscientes, iluminarlas, simplificarlas y darles cauces para su desarrollo.

Observemos ahora, sobre el planteamiento realizado, el carácter problemático de la relación arte-vida. Si las obras de arte no tienen nada que ver con lo que a mí me pasa, o, en general, con lo que les pasa a los hombres, puede ocurrir que no gusten o que se diga de ellas que «no tienen nada que ver con la realidad». Para este último caso, nuestra época ha acuñado el término «arte de evasión», «literatura de evasión», etcétera, que implica la consideración del arte como factor de fuga. Detengámonos un momento en el análisis de este fenómeno.

4. Evasión y nihilismo en la literatura contemporánea

La consideración de la literatura como factor de huida es notablemente Lempobrecedora tanto para el vivir como para la literatura misma.

En primer lugar dejemos bien asentado que creación artística no implica «irse de donde se está», abandonándolo, sino iluminar bien aquello «en lo que se está», descubrir aspectos «nuevos» de la misma realidad (téngase en cuenta que la novedad absoluta es imposible — contradictoria — e escala humana, pues su condición de posibilidad sería la nada) . El problema interesante que plantea el análisis de la literatura contemporánea — o al menos un amplio sector de ella — es que «ilumina» las oscuras vivencias de la angustia y del hastío, y abre cauces hacia la desesperación y el nihilismo, Buena parte de la literatura contemporánea pretende, precisamente, hacernos habitar eso: la angustia, la desesperación, etc. . . Y todavía resulta más interesante, el hecho de que ese tipo de literatura «gusta»; ante él, muchas personas pueden exclamar: «esto es lo que a mí me pasa».

Es conveniente hacer notar ahora que la relación entre «lo que me pasa» y «lo que me gusta», muy bien puede tener sentido inverso al que acabamos de describir: Puede ocurrir que una novela «guste» porque

refleja lo que al hombre le pasa (el arte imita a la vida), y también que al hombre le pase algo porque le gusta (y aquí «la vida imita al arte»).

La tan traída y llevada «sociedad de consumo» no se caracteriza sólo por lanzar a disposición del público automóviles o electrodomésticos: lanza también tipos humanos para que el consumidor elija. El efecto es fulminante; sobre todo para cuantos practican el deporte de «estar al día», se llega a producir una verdadera «homogeneización de las actitudes humanas», más o menos planificada por los productores. *Estar al día «en literatura», por ejemplo, es, en cierto modo, tener planificadas las lecturas por los directores de publicaciones de las diversas editoriales.* (No pocas veces un bestseller es un manuscrito respaldado por los millones de pesetas que pueden invertirse en publicidad, es decir, en hacer que el producto «guste»)

En lo que se refiere a televisión, cine, «fotonovelas», etcétera, el fenómeno está bastante estudiado: es el famoso tema de la «cultura de masas», «subculturas» como se le quiera llamar. Que la «alta cultura» esté o no sometida a las leyes de los productos de consumo no interesa ahora, ni tampoco que sea o deje de ser «conciencia histórica».

La literatura puede ser perfectamente «conciencia histórica» a la vez que un sistema de condicionamientos, y no hay por qué caer en el histórico pavor de ver amenazada la libertad personal: un sistema de condicionamientos es *eo ipso* un sistema de posibilidades. Naturalmente, las posibilidades son limitadas, lo cual no significa sino que la libertad humana es finita, cosa sabida desde siempre.

Lo que nos interesa dilucidar mediante estas reflexiones es *cuáles* son esas posibilidades que la literatura ofrece como «vivibles».

Si el adolescente de que antes hablamos, con su oscura vivencia del enamoramiento, en vez de contemplarse en Becquer se contempla en Freud por ejemplo, sacará una idea bien diversa de «lo que le pasa», y los cauces iluminados y ofrecidos como posibles itinerarios para su vivir serán igualmente muy distintos.

En el tema estricto de la literatura, me parece observar que hay —entre otros— dos tipos humanos en los que muchos contemporáneos se contemplan y son, por tanto, objeto de consumo. Los simbolizaría en el *Mercucio* de *Romeo y Julieta* y en la *Sonia* de *Crimen y Castigo*. Que Shakespeare y Dostoyewsky puedan ser considerados «conciencia de

nuestra época» resulta bastante divertido, pero tiene su explicación. Mercurio es el hombre que camufla una desesperación absoluta con aventuras Jocosas y que, después de reírse de su vida, concluye riéndose a carcajadas de su propia muerte; es el desesperado que juega a divertirse a costa de lo que sea. Y este Mercurio ha sido expuesto al consumidor muchas veces, y de forma magistral por Jean Paul Belmondo¹⁰. Sonia es una criatura angelical, que no pierde su carácter seráfico cuando el amor y las circunstancias la llevan a la inmoralidad¹¹ y esta Sonia también ha sido encarnada, en mayor o menor grado, y con maquillajes diversos, por protagonistas de novelas y de cintas cinematográficas.

No voy a cansar al lector enumerando tipos humanos que nuestra literatura ofrece al hombre actual. Basta con señalar que buen número de esos tipos tienen en común los rasgos de las actitudes angustiosas, desesperanzadas y nihilistas, y que «gustan» al público.

Probablemente sea cierto que estos tipos humanos «gusten» porque muchos hombres concretos se vean reflejados en ello, y, en consecuencia, consideran que la literatura que se los brinda es es «auténtica y real». Correlativamente, la literatura que no expone tipos con esos rasgos, puede ser considerada como «inauténtica e irreal», es decir, como «arte de evasión».

Ahora nos encontramos en una perspectiva según la cual la literatura que no contiene dimensiones de angustia y nihilismo es «de evasión» y es «de evasión» porque no nos pone ante lo «real», ante «lo que nos pasa». Pero obsérvese que esto implica una concepción del hombre y de la vida —en conexión con filosofía y religión, como dijimos—: *implica precisamente aquella concepción según la cual «lo real» es justamente —por paradójico que resulta— la nada.*

Desde la perspectiva en que estamos situados ahora, se considera que el arte es verdadero (o *auténtico*) cuando se corresponde con la

10 También otros autores lo han hecho, pero, a mi modo de ver, el citado es quien encarna con más «garra» al hombre que más allá de toda norma moral, tiene como objetivo supremo —ya que está desesperado—, divertirse.

11 Es un personaje muchísimo más complejo, que merecería un estudio aparte. El lector que lo haya meditado creo que podría encontrar muchas actitudes y rasgos de *Sonia* entre las jóvenes actuales.

realidad de mi situación. He aquí la definición de verdad de la filosofía clásica, aplicada al arte; podemos, pues, pasar a la última fase de nuestra reflexión.

5. La verdad del arte

La definición de *verdad* de la filosofía clásica es, en efecto, adecuación de lo expresado objetivamente con la realidad. Pero ocurre que en la filosofía clásica esta definición de verdad se aplicaba al conocimiento especulativo y científico en general, pero no al arte. *¿Qué es entonces la verdad del arte?*

Decir que la verdad del arte es la *evasión* suena contradictorio: suena como decir que la verdad del arte consiste en ponernos ante lo irreal de nuestra vida. Pero, ¿es qué sabemos, *exhaustivamente*, cuál es la realidad de nuestra vida y cuál va a ser la realidad de nuestra vida? Evidentemente, no; y, desde esta perspectiva, carece de sentido aplicar la etiqueta «de evasión» a una literatura «irreal».

Nos encontramos aquí ante un planteamiento paradójico, y nada mejor para resolverlo que recurrir al que es primer maestro de la paradoja en la literatura contemporánea: Chesterton.

«La gente se maravilla de que la novela sea la forma más popular de literatura; la gente se maravilla de que se lea más que los libros de ciencia o que los libros de metafísica. Es muy sencilla la razón: es porque la novela es más verdadera que esos libros... Nuestra existencia nunca deja de ser una novela. En el ígneo alfabeto de toda puesta de sol está escrito: «continuará el día siguiente». Si tenemos intelecto suficiente, podemos contemplar una deducción filosófica y exacta con la certeza de que la contemplamos bien. Con una adecuada potencia cerebral, podemos completar cualquier descubrimiento científico, con la certeza de que la completamos bien». Pero no es posible hacer lo mismo con una novela. «Esto es porque la novela tiene tras sí, no solamente el intelecto, que es parcialmente mecánico, sino la voluntad, que es su esencia divina. El escritor narrativo puede enviar a su héroe a galeras, si así le place, en el penúltimo capítulo de la novela. Puede hacerlo así por análogo divino capricho por el cual él, el propio autor,

podrá ir a galeras, y después al propio infierno si así lo eligiera. Y la misma civilización, la caballerosa civilización europea que afirmó el libre albedrío en la decimotercera centuria, produjo en el siglo XVIII eso que se llama *novela*... si queremos que la vida sea un sistema, puede constituir un suplicio».¹²

6. Novela y vida

En relación con la vida de cada hombre concreto una novela es «más verdadera» que un tratado científico, y es «más verdadera» porque –independientemente de que refleje o no refleje «lo que nos pase»– se corresponde con un aspecto radical de nuestra biografía: su indeducibilidad. Una novela es verdadera, no porque diga «lo que me pasa», sino porque dice que aquello que me puede pasar es imprevisible. ¿Qué es «más verdad» los postulados de Euclides o el hecho de que ignoro lo que me pueda ocurrir dentro de 10 años? ¿Qué es «más verdad», los postulados de la geometría o el hecho de la libertad humana?

A este respecto hay un testimonio tan elocuente como divertido, y que corresponde a un personaje altamente pintoresco: Augusto Comte. «En el *Prefacio personal* de 1842 al último volumen de su *Curso de Filosofía Positiva*, Comte admite que evitó la lectura de Vico, Kant, Herder y Hegel para no perjudicar la consistencia y pureza de su propia concepción. Habiéndose impuesto durante veinte años esta *higiene cerebral*, la halló a veces inconveniente, pero, con más frecuencia, saludable».¹³

El resultado de esta «higiene cerebral» de Comte fue que, desde el siglo XIX hasta el momento actual, las dos corrientes de pensamiento que pueden considerarse más fuertes y más influyentes son la que parte del mismo Comte (sociologismo y positivismo) y la que parte de Hegel

¹² G K. Chesterton, en *Obras Completas*, Ed. J. Janés, Barcelona, 1952, vol I, pp. 424-425.

¹³ K. Lowith, *El sentido de la historia*, Ed. Aguilar, Madrid, 1956. Nota (2) de la página 99.

(marxismo). Como es obvio, que unas ideas sean «más influyentes» y configuren la mentalidad de las sociedades no quiere decir que sean más verdaderas. Unos enunciados filosóficos son verdaderos o falsos independientemente de que se los crean o no muchas personas. En arte, sin embargo, no ocurre igual.

¿Que era más verdadero en 1800, el expresionismo o el cubismo? ¿Qué era más verdadero en el siglo XX, la literatura del absurdo o la literatura nihilista? Lo más verdadero entonces, igual que ahora, es el hecho de la libertad humana, el hecho de que el futuro no se puede deducir.

La verdad de la novela es la libertad humana, el futuro humano, y no la angustia. Lo «real» no es «la nada», es el futuro. Mercucio y Sonia no son más reales ni más verdaderos que D. Quijote y Penélope, por ejemplo, pero sí son dos cauces «iluminados» y «abiertos», mientras que los dos últimos pueden considerarse como «oscurecidos» y «poco transitados».

Si la literatura contemporánea ilumina la monotonía y la opacidad del vivir humano en cuanto monotonía y opacidad, no resulta por eso más real: resulta más monótona y opaca; resulta incluso aburrida, y el lector ve reflejado en ella su propio aburrimiento o su propia desesperación como proseguibles, no como superables.

Si la verdad de la literatura es el hecho de la libertad, ese hecho es el que hará «verdaderas» — posibles y reales — nuevas formas del vivir humano, más allá del nihilismo y de la angustia, proporcionados por aquellos espíritus que, practicando esa «higiene cerebral», eviten esa hipoteca de su libertad que consiste en encauzar su vida y su arte por unos itinerarios sin salida, por lo demás bastante gastados. Literatura «auténtica» no es la que ilumina lo peor de «lo que le pasa» al hombre y la que encauza hacia lo peor que le puede pasar. El hombre es mucho más rico y profundo que todo eso, y —es de esperar— la capacidad creadora del espíritu humano nunca puede considerarse ni puede estar agotada para abrir caminos nuevos, para posibilitar el paso de la monotonía opaca a la novedad radiante.

CAPÍTULO IV ¹

ELOGIO DE LOS GRANDES SINVERGÜENZAS

Hace unos cuantos años que vengo notando en nuestra sociedad la falta de unos elementos claves para la buena forma psíquica de todos sus ciudadanos. Antes de que comenzase la floración literaria sobre los rasgos neuróticos de nuestro tiempo venía sintiendo una nostalgia imprecisa, que por fin he logrado saber a qué se refería: lo que nos faltan son grandes sinvergüenzas. Es lamentable, pero es así.

Si me dedico a escribir estas líneas es porque no se ha reconocido aún que los grandes sinvergüenzas han desempeñado en la historia un papel altamente benéfico. Digamos que escribo por una deuda de gratitud hacia ellos, por un «deber de justicia». Cuando faltan grandes sinvergüenzas, como es nuestro caso, la salud psíquica de los pueblos parece que se resiente de un modo alarmante.

Para no herir susceptibilidades, me voy a situar en el siglo XVI, que, sospecho, queda lo suficientemente lejano como para no desatar pasiones. Por ejemplo, una cuestión sucesoria puede tener tal efecto, pero si se trata de la sucesión de Felipe el Hermoso, cualquier contemporáneo podrá considerarla sin que se altere su ritmo cardíaco.

Pues bien, yo siento nostalgia de formidables sinvergüenzas como Lope de Vega y Felipe II. Fueron grandes sinvergüenzas y fueron *inauténticos*: mejor aún, en su inautenticidad estribaba su grandeza, De ninguno de ellos puede decirse que obrara siempre de acuerdo con sus convicciones más íntimas y sus más básicos principios, que es lo más definitorio de la actitud ética contemporánea llamada autenticidad.

Es grato, por demás, que nuestra época tributa culto a los hombres auténticos por serlo, pero es ingrato que deteste a otros por

1 *Nuestro tiempo*, núms. 229-230, julio-agosto de 1973, pp.83-87.

lo mismo. Si nos atenemos a lo que significa «ser auténticos», tanto como Che Guevara lo fue don Adolfo Hitler y el señor Faruk. No logro explicarme por qué, siendo tan democrática e igualitarista la sociedad contemporánea, goza con un culto tan arbitrariamente unilateral.

Volvamos a nuestro siglo XVI. En él cabe admirar a Felipe II y a Lope de Vega porque eran inauténticos, y sobre todo, porque lo eran en ese aspecto tan trascendental de la vida de un hombre que es su relación con la mujer; mejor dicho, con las mujeres.

El magnífico Lope no abandonó el ejercicio de su ministerio sacerdotal porque lo creyera imprescindible para alcanzar la plenitud de esa madurez humana de la que tanto se habla hoy, o porque considerase que debía comportarse así en virtud de sus principios básicos. No señor. El gran Lope abandonó su ministerio porque, descuidando el fervor por el que mantenía la vista alzada al cielo, la dejó resbalar hacia la tierra, y comprobó que el animal racional femenino continuaba siendo una criatura fascinante.

Efectivamente, las mujeres pueden contarse entre las criaturas más hermosas de la tierra –sobre todo algunas– y sólo su belleza hace comprensible muchas locuras, a condición de que realmente la posean. Lope era un apasionado de la belleza y era un hombre. Hubiera sido una falta de galantería, e incluso de virilidad, basar su conducta en otros principios que no fueran la belleza de sus damas. Lope, que era un hombre y un esteta, no tuvo necesidad de inventar ningún principio psicológico ni teológico: las amó, sencillamente, porque eran hermosas; y por ellas abandonó sus principios más íntimos y sus convicciones más básicas.

Felipe II es, con todo, el más genial de los grandes sinvergüenzas, y, por consiguiente, aquél hacia el que deberíamos dirigir nuestra gratitud en mayor medida. Lo entenderemos bien si lo relacionamos con su colega Enrique VIII de Inglaterra.

El rey Felipe no era un hombre tan seco y adusto como nos ha hecho creer Tiziano. Era amante de la buena mesa y del buen vino, tenía en su dormitorio un cuadro de las tres gracias, y disfrutó de las mujeres más hermosas. En esto no actuaba el rey Felipe según las convicciones más básicas y los más íntimos principios de su Serenísima Majestad Católica. No era *auténtico*; pero para resolver sus incongruencias se

sometía al juicio y a las amonestaciones de un sencillo fraile que le absolvía de sus pecados.

Su colega Enrique VIII, tal vez porque contaba con más cortesanos y con menos damas, tuvo que exigir el beneplácito de toda una «Conferencia Episcopal» para disfrutar de una sola mujer lo que Felipe disfrutó de muchas, sometiéndose luego a las recriminaciones de un solo presbítero.

El bueno de Enrique no quiso obrar en contra de sus más íntimas convicciones y de sus más básicos principios — que eran, por lo demás, los de todos sus compatriotas— y en aras de la «autenticidad», para evitar que sus deseos fueran deshonestos, convirtió en honesto lo que deseaba. Para ello tuvo que hacer pasar por entre las dos sábanas de su lecho las conciencias de todos sus compatriotas, pero la autenticidad lo exigía. Enrique no quiso ser un sinvergüenza inauténtico, y se convirtió en un auténtico sinvergüenza. Ahí empieza a deteriorarse la salud mental de un pueblo.

Que un hombre abandone sus principios básicos por una mujer, dejando los principios básicos donde estaban, es reprochable, pero dice bastante en favor de ese hombre — y mucho en favor de esa mujer — ese hombre podrá volver a sus principios cuando quiera, porque seguirán estando donde los había dejado.

Que un hombre lleve consigo sus principios, haciéndolos cambiar con sus deseos, dice poco en favor de la mujer, a la que ya no se ama por una cuestión de belleza, sino por una cuestión de principios, y dice menos en favor del hombre: porque el que se lleva consigo sus propios principios, en lugar de abandonarlos, nunca podrá volver a donde los había dejado, sencillamente, porque ya no están en ninguna parte.

A partir de ese momento, seducir damas recién casadas o novicias, abandonar el ministerio sacerdotal por una mujer, o cobijar en el regio tálamo a un sinfín de ellas, es una vulgaridad al alcance de cualquier mediocre: sencillamente, porque las han «convertido» en acciones indiferentes.

Los grandes sinvergüenzas podían arriesgar su alma a sabiendas por una mujer hermosa, pero tenía que serlo en grado sumo; les cabía la posibilidad de condenarse por un acto arriesgado y voluntario, pero sobre todo, les cabía la posibilidad de arrepentirse. A los

auténticos sirvergüenzas no les cabe más que condenarse por acciones vulgares, después de haberse cortado a sí mismos la retirada hacia el arrepentimiento.

Los grandes sinvergüenzas nunca pretendieron justificar sus acciones, pero todos las comprendemos. Para seducir a una fémia jamás necesitaron el apoyo de los teólogos salmantinos: se apoyaron exclusivamente en su galantería. Y en la aventura que ellos sabían reprobable y arriesgada brillaba el vigor de su carácter y el romanticismo de la gran pasión.

Sabían que obraban mal, pero el arrepentimiento y la absolución tenían para sus almas un efecto tan saludable como un buen baño, un buen almuerzo y una buena siesta para sus cuerpos. Su salud psíquica era envidiable. Los auténticos sinvergüenzas han echado a perder la salud de los pueblos.

Una mujer hermosa hace comprensibles muchas locuras — dije— pero no todas: hace comprensible que un hombre abandone sus principios, pero no que los borre. La supresión de los principios tiene la ventaja de que ya no es posible hacer el mal, pero tiene el inconveniente de que tampoco se puede hacer el bien. Si ninguna acción es reprobable, por el mismo motivo ninguna es enaltecible. La supresión de los principios es la supresión de las lealtades, y si nada se prescribe, ni siquiera el amor es meritorio: en el caso de Lope, esto significa que abandonar los principios por la mujer no es mejor ni peor que renunciar a la mujer por los principios. Cuando todo es indiferente, la vida de los hombres y de los pueblos se estanca en esa terrorífica enfermedad que es el aburrimiento puro, porque el heroísmo y el riesgo son ya imposibles.

Los grandes sinvergüenzas, con su inautenticidad, contribuyeron a mantener la salud psíquica de los pueblos. Nuestra gratitud hacia ellos es un «deber de justicia»: porque dejaron la verdad donde estaba, su autenticidad era virtud; su inautenticidad, pasión; sus amoríos, pecados; sus amadas, hermosas; su arrepentimiento, salvación; y su vida, una emocionante aventura que, al menos no dejaba resquicios para el hastío y la indiferencia.

CAPÍTULO V

INMORTALIDAD Y SUICIDIO¹

1. Método y mentalidad

Los métodos, en el ámbito de la ciencia o en el ámbito general de los saberes, suelen ser el modo de acceso, la herramienta que se utiliza para incrementar nuestro conocimiento en un determinado campo. Implican que uno se sitúa en una determinada perspectiva y va obteniendo el saber con la herramienta que puede.

Vamos a considerar unos cuantos ejemplos de método, de acceso a la realidad, y, sobre todo, vamos a considerar cómo un método puede configurar lo que en el lenguaje coloquial llamamos mentalidad de una persona. En el lenguaje coloquial se utiliza el término mentalidad para decir: este sujeto tiene mentalidad de ingeniero o mentalidad de abogado o tiene mentalidad de filósofo o mentalidad de químico.

¿Qué quiere decir mentalidad? Mentalidad quiere decir un modo de enfocar los problemas o un modo de preguntar por las realidades, implicando una posición en el sujeto que pregunta. Es decir, una perspectiva, un punto desde el cual tomando como presupuesto algo, se dirige la pregunta.

Consideremos ahora lo que podríamos llamar la mentalidad métrico-cuantitativa, que es una de las más corrientes en nuestra época, porque da la casualidad de que es el método científico más difundido y más utilizado. Y lo vamos a hacer refiriéndonos a un problema muy concreto, que es el siguiente: el tiempo, ¿es homogéneo o no? La pregunta pretende averiguar si todos los momentos de tiempo, todos

¹ Conferencia pronunciada en la cátedra de Fisiología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra y publicada en *Nuestro Tiempo*, núm. 232, octubre de 1973.

los períodos de tiempo que uno considere, son iguales. Esta pregunta, formulada a cualquier persona de la calle, a cualquier sujeto del siglo XX, obtendrá una respuesta afirmativa. El interrogado dirá:

«Naturalmente que sí; todo el tiempo es homogéneo, porque todas las horas son iguales, porque todas las horas tienen los mismos minutos y todos los minutos tienen los mismos segundos». Pero si *nos fijamos* bien en esta respuesta, podemos percatarnos de que ha sido dada teniendo a la vista un tiempo que nos hemos inventado nosotros: ¿es que las horas, los minutos, los segundos, no nos los hemos inventado nosotros? La unidad de medida del tiempo, ¿no nos la hemos inventado nosotros? Naturalmente que sí, una hora es algo que nos hemos inventado. Y ¿por qué decimos que el tiempo es homogéneo? Porque todo intento de medir la realidad, para que se logre, ha de tener como requisito una unidad de medida que se pueda reiterar y que, por consiguiente, arroje siempre cantidades homogéneas. Es decir, una hora tiene que ser siempre la misma tomada como unidad para que sirva para medir muchos tiempos: 40 horas, 50, lo que sea; pero tiene que haber una homogeneidad; si no, no hay medida.

Ahora bien, ocurre que cuando se pregunta si el tiempo es homogéneo o no, se responde normalmente en función de un tiempo que no es el tiempo real, sino la medida que nosotros hemos inventado para el tiempo. La hora es *la medida que nosotros* hemos inventado para medir el tiempo, pero la hora no es el tiempo.

Tenemos ya la mente tan configurada por nuestros propios métodos de medir, que creemos que la realidad y los métodos que nosotros hemos inventado para medirla son lo mismo.

Para los pueblos primitivos, por el contrario, el tiempo no era homogéneo, en absoluto; ni para ellos ni—como nosotros pensamos ahora— el tiempo duraba por sí mismo. Esto resulta a veces chocante para la mentalidad actual, y precisamente por eso sirve para constatar que las mentalidades cambian. Cambian por abuso de los métodos, o, más que por abuso, digamos que por un uso tan exclusivo y continuado, que hace que el método en cuestión se funda con el pensamiento y configure la mente de tal forma que piense de una determinada manera sin advertirlo.

Es muy obvio que no en todas las épocas de la historia se ha pensado del mismo modo, pero frecuentemente se olvida. Otro ejemplo: es una idea bastante común en la actualidad que la filosofía no sirve para nada, y además a muy pocos se les ocurrirá discutirlo. Pero, ¿por qué no sirve para nada? Probablemente pocos han reflexionado o han llegado a averiguar por qué. Pero, sin embargo, la conducta de muchas personas está absolutamente condicionada por esta convicción. ¿En qué sentido cabe afirmarlo? En el sentido de que un sujeto absolutamente convencido de ello, nunca se planteará el problema de estudiar o no filosofía. Lo descarta de entrada. Esto es lo que se llama en lenguaje común un *prejuicio*. ¿Qué quiere decir prejuicio? Prejuicio quiere decir *juicio previo*, es decir, anterior a la reflexión crítica. Ciertamente, esto condiciona muchísimo el comportamiento de una persona.

2. Filosofía y método

Lo que sucede con la filosofía también ocurre con respecto a los métodos: las mentalidades condicionan el modo que tiene una persona de concebir la realidad. ¿De qué manera? Se da el fenómeno curioso, a veces incluso cómico —y que se puede observar entre muchos científicos— de considerar que aquello que no se puede obtener con el método de estudio propio, no es real. Los más condescendientes dicen: es real, pero no es científico.

Consideremos por último la mentalidad métrico-cuantitativa respecto de otro problema: el color. Si a un físico se le preguntase qué es el rojo, diría: «el color rojo es un tipo preciso de vibración de una determinada longitud de onda». Y si se le preguntara: «¿Nada más que eso?», diría: «Pues nada más, el color rojo es eso, un tipo de vibración de una determinada longitud; ya está». Ese «ya está» es muy peligroso; refleja la peculiaridad de la mentalidad métrico-cuantitativa que considera que «todo lo demás», lo que no se puede establecer métrico-cuantitativamente, es irreal. Ahora bien, ¿un ciego de nacimiento entendería lo que es el color rojo si se le explicara que es un tipo de vibración de tal longitud de onda? , o, ¿qué idea podría formarse del rojo, y en general de los colores, un ciego al que se le explicasen los

colores en términos de longitud de onda? Probablemente se haría una idea de lo que son los colores, pero esa idea tendría muy poco o nada que ver con la que tienen del rojo las personas que ven. Y es que no es lo mismo saber abstractamente que el rojo es una vibración de una determinada longitud de onda que ver el rojo, o que saber lo que es el rojo porque se ve.

3. Pensamiento y realidad

En este mismo sentido, se podría formular la pregunta, ¿qué es el pensamiento? Los fisiólogos serían capaces de contestar así: «El pensamiento es un proceso fisiológico» y alguno a lo mejor añadiría, «y nada más», y entonces nos encontraríamos en situación análoga.

Se trata ahora de establecer qué es lo que se puede averiguar acerca del pensamiento utilizando un metro como herramienta (una unidad de medida cualquiera, llámese longitud de onda, lo que sea), ¿Qué es lo que se puede averiguar del pensamiento humano, utilizando como herramienta el metro? O, por ejemplo, ¿podría responderse a la pregunta qué es el yo con un metro en la mano? Probablemente no.

Normalmente ahora se consideran científicas las investigaciones que pueden ser satisfechas con respuestas métrico-cuantitativas, y las demás se suele considerar que no lo son. Habría mucho que hablar sobre lo que es ciencia y sobre la noción misma de ciencia, pero ese no es el objeto de nuestro tema.

Todavía es posible plantear otra cuestión. Si por ejemplo, la física, la química e incluso la fisiología, utilizan como herramienta de trabajo fundamental la medida, podría preguntarse, ¿qué es medir o qué es la medida? Esta pregunta, ¿es científica? ¿Tiene interés? ¿Merece la pena abrir una línea de investigación para satisfacerla? Si se considera que sí, entonces, en ese mismo momento, se está en el camino de lo que llamamos filosofía.

A propósito de los diversos métodos y puntos de partida para comprender la realidad, A. Eddington observa lo siguiente en su libro *The Nature of the Physical World*:

«Cuando pensamos en las olas espumosas como agitadas por «la risa», desde luego atribuimos un significado a la escena que ésta no posee. Los elementos físicos del agua — las fugaces cargas eléctricas — no intentan dar la impresión de que están alegres, pero tampoco tienen la intención de dar la impresión de substancia, de color, o de forma geométrica de las olas. Si puede, en rigor, atribuírseles alguna intención, es la de satisfacer ciertas ecuaciones diferenciales y eso porque esos elementos son las criaturas del matemático, el cual manifiesta marcada predilección por esas ecuaciones. Ni el significado físico, ni el matemático están ahí; ese significado está *aquí*, en la mente.

Nuestra concepción del mundo depende, en gran parte, de los órganos sensorios que nos sea dado poseer. ¡Cómo ha de haber cambiado el mundo desde que el hombre ha debido atenerse más a sus ojos que a su nariz! Supongamos que alguien se encuentra a solas en la montaña, envuelto en el mayor silencio; más provéasele de un órgano sensorio artificial y sucede, entonces, que el éter se convierte en algo odioso, porque transmite las notas estrepitosas de alguna estación radiodifusora. Pero, en cambio, escuche al poeta:

La isla está llena de sonidos, de rumores
y aires suaves que dan alegría y no hieren.
A veces mil vibrantes instrumentos
Zumban en mis oídos; a veces, voces

En lo que concierne a las características generales, «*sólo percibimos de la Naturaleza lo que en ella buscamos o lo que estamos capacitados para buscar*»²

Tras estas consideraciones el acceso al problema de la muerte y de la inmortalidad, al tema de la espiritualidad del «yo», con el método filosófico — es decir, sin utilizar un metro para responder a las preguntas —, se manifiesta como legítimo, posible, interesante. Y no sólo eso, sino también queda patente que con un metro es absolutamente

2 A Eddington, *La naturaleza del mundo físico*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires. 2.^a ed., 1952, p. 346.

imposible dirigirse por el camino marcado por la pregunta «¿qué es el yo?».

4. La muerte como fin y la muerte como término

Se consideran como sinónimas las palabras «fin» y «término». Los griegos, en vez de utilizar las palabras «fin» y «término», utilizaban la palabra «télos» para la nuestra «fin», y para la nuestra «término» utilizaban la palabra «péras». Veamos qué sentido tenía cada una.

Cuando un griego decía que algo tenía «télos», que un proceso tenía «télos», quería decir que aquel proceso llegaba un momento en que estaba absolutamente completo, que caminaba hacia su culminación, y que entonces, en el momento en que estaba totalmente completo y, por así decirlo, clausurado, alcanzaba su fin. Esa es la noción de fin como «télos».

«Término», lo que los griegos llamaban «péras», indica que algo se termina, no porque esté completo, sino porque de hecho se acaba. Se termina, no porque haya alcanzado el máximo de plenitud y porque ya no pueda progresar más — «télos» sí quería decir que ya no puede progresar más — sino porque aquello se interrumpe, y, por lo tanto, se termina.

Con esta distinción entre los términos se puede responder a esta pregunta: ¿La vida humana tiene «télos», tiene un fin? Distingamos todavía entre «vida biológica», la que se refiere a unos procesos naturales estudiados por los biólogos, y lo que podríamos llamar la «vida biográfica». Y ahora preguntemos ¿la vida biográfica tiene «télos»? Es decir, ¿un sujeto se muere porque ha llegado a su plenitud absoluta? ¿porque ha dado de sí, en cuanto hombre, todo lo que podía dar? Es demasiado obvio que la vida biográfica no tiene fin. La muerte ¿es fin de la vida humana? En absoluto; la muerte no es fin de la vida humana, la muerte es *término* de la vida biográfica. La muerte no implica que yo me he acabado, en el sentido de que yo me he perfeccionado absolutamente. La muerte no es fin de la vida humana; la muerte es término. La muerte es que me interrumpen, no que yo me acabo.

En este sentido se puede decir que la muerte siempre nos sorprende a traición. Gabriel Marcel lo expone de un modo muy gráfico: «la muerte ocurre siempre como un acontecimiento dentro del ámbito de unas leyes físicas que no tienen nada que ver conmigo...Bueno, no es que no tengan nada que ver conmigo, sino que no me tienen a mí en cuenta»³

Cuando ocurre la muerte, ocurre en un ámbito donde rigen una serie de leyes biológicas o físicas que no me tienen en cuenta a mí en el sentido de que yo les importo nada, y que mi biografía les trae absolutamente sin cuidado. Por lo tanto, ocurre aquí algo que supone la interrupción de la vida. En este sentido es en el que se puede decir que la muerte nos coge siempre a traición, por detrás. La muerte es eso, no es que yo me acabo, es que me interrumpen, que no me dejan seguir.

Quizá ahora se pueda entender que la muerte sí es «término», interrupción de la vida humana y no «fin» de la vida humana, y quizá se pueda entender también que siempre que se muere, se muere por causas extrínsecas al «yo», por causas, digamos, ajenas a la propia biografía.

5. Inmortalidad y espiritualidad del «yo»

Ahora estamos en mejores condiciones para abordar el tema de la inmortalidad y espiritualidad del «yo». Probablemente una de las mejores vías de acceso es el análisis del fenómeno de la «automuerte», es decir, lo que llamamos comúnmente el suicida. Cuando un sujeto se suicida, lo hace no porque quiera morir, sino, radicalmente, porque no quiere «ser».

El suicida querría no haber nacido, no haber sido y, por lo tanto, quiere no ser. Es decir, no es un sujeto que quiere la muerte, es un sujeto que quiere la aniquilación. Naturalmente, las nociones de «muerte» y de «aniquilación» hay que considerarlas como distintas.

³ Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadarrama (1971); cfr. pp. 157-173.

Veamos qué consigue el suicida. El suicida es un sujeto que no quiere ser. Analicemos ahora el significado de la expresión «yo no quiero ser». Si le sostenemos la mirada a estas dos palabras: «yo quiero», aparece lo siguiente: cuando digo «yo quiero», yo no soy mi querer, sino que mi querer es mío, pongo; digamos que es un acto mío, pero yo no soy mi querer. Del mismo modo, yo pienso, pero yo no soy mi pensar, sino que el pensar es mío. Yo quiero y yo pienso, pero yo no soy mi querer y yo no soy mi pensar, sino que el pensar y el querer son míos, son del yo. El «yo» es «más»; no se agota en pensar ni en querer. Se trata ahora de captar bien lo que significa este «yo».

Hay diversos modos de tratar filosóficamente el tema del yo. Para los que no tengan mentalidad filosófica, y por tanto no estén familiarizados con el método filosófico, lo más procedente sería recurrir a la intuición, incluso a la intuición poética.⁴

6. El yo, algo irrepitable

¿Qué quiere decir ser absolutamente irrepitable? Una excelente exposición de lo que es el «yo» y el «tú» irrepitibles puede encontrarse en los dos libros de Pedro Salinas, «La voz a ti debida» y «Razón de amor». He aquí una pequeña muestra:

Yo no necesito tiempo
para saber cómo eres:
conocerse es el relámpago,
¿Quién te va a ti a conocer
en lo que callas, o en esas
palabras con que lo callas?
El que te busque en la vida
que estás viviendo, no sabe
más que alusiones de ti,

⁴ Recurrir a la intuición poética no quiere decir que la filosofía sea literatura, este recurso está motivado por razones didácticas, no por razones filosóficas. No es que no haya otros modos de referirse al «yo», pero probablemente para un profano en filosofía el camino más rápido es el Intuitivo.

pretextos donde te escondes.
Ir siguiéndote hacia atrás
en lo que tú has hecho, antes,
sumar acción con sonrisa,
años con nombre, será
ir perdiéndote. Yo no.

Es difícil obtener una idea de ese «yo» irrepetible, porque una de sus características es la de no poderse definir: no hay un adjetivo que corresponda a una persona solamente, que exclusivamente y únicamente se refiera a una persona. Toda denominación, toda calificación, tiene las características de la universalidad; es abstracta, es algo tan abstracto como la medida.

Nunca se acabará de definir al individuo concreto; lo que se diga por definición será bastante general, no ayudará a nadie a tener un conocimiento de cómo es una persona tan ajustado como el que pueda tener quien ha convivido con ella. Es lo mismo que decíamos de los colores. A un ciego de nacimiento se le podrán explicar los colores en términos cuantitativos, pero no sabrán lo que son; lo mismo sucede con respecto al «tú».

El «tú» es una realidad absolutamente irrepetible e insustituible. Ese núcleo de la persona que es el «yo» y que se capta de un modo muy directo en la experiencia amorosa, eso es lo que un filósofo puede llamar alma, lo que un filósofo puede caracterizar como espiritual.

El centro íntimo de todo tipo de actividad es lo que aquí estamos llamando «yo». Nótese que el «yo» es absolutamente irreductible a toda abstracción. No sólo el yo sino que cualquier actividad es irreductible a la abstracción. Cuando se mide una actividad, se queda uno con su propia medida pero la realidad activa, la actividad, se le escapa. ¿Por qué? Por definición. La actividad es algo dinámico, singular y concreto. Nadie puede pensar una actividad abstracta. Una actividad abstracta es contradictorio. Nadie puede considerar que la vida es una abstracción. La vida como abstracción es algo perfectamente contradictorio, la vida es una actividad real, la vida es mi vida o no existe, la vida o es la vida de un viviente concreto o no existe.

Supongamos que hemos alcanzado una comprensión satisfactoria del «yo». Más que explicar lo que es el «yo», lo que intentamos es situarnos en una perspectiva, en una posición desde la que se vea el yo. Si se tiene una noción intuitiva del «yo» podemos pasar a considerar el otro término que habíamos utilizado: el «quiero». Vamos a considerar el «yo quiero»; luego consideraremos el «no ser» de la expresión «yo no quiero ser».

7. El querer posterior al ser

Lo que hay que decir respecto del quiero es que es eficaz, que tiene eficacia respecto del «yo» en un sentido muy preciso. ¿Qué quiere decir que el quiero es eficaz respecto al yo? Pues quiere decir que el quiero afecta al hombre, que cuando yo quiero y me decido, esa decisión me afecta. Si el quiero no afectara para nada al hombre entonces daría exactamente igual que quisiera como que no quisiera. No tendría ningún sentido estudiar el «quiero» como algo humano, como algo propio del hombre. El quiero afecta al hombre porque cuando el hombre se decide, por así decirlo, el «yo» se embarca en el «quiero». El quiero o la decisión normalmente consiste en entregarse a un destino. Filosóficamente se puede ver que, en un sentido radical, es absolutamente imposible no querer (no querer es querer que no), y, por lo tanto, que al hombre le es absolutamente imposible no entregarse. Ya tenemos, pues, un sentido en el que el quiero afecta al yo. Afecta al «yo» en el sentido de que el «yo» se embarca en el quiero y se lanza a un destino. Esto es lo que llamamos hacer la propia biografía.

La vida biográfica de cada hombre es absolutamente irreplicable porque cada sujeto embarca su «yo» en «quieros» que constituyen cauces diversos, los cauces que él mismo se ha puesto. Y en ese sentido el «quiero» afecta al «yo»: lo configura biográficamente. El «quiero» es la posibilidad que el «yo» tiene de configurarse biográficamente.

Ahora vamos a considerar un límite en el «quiero». El «quiero» es eficaz respecto a la configuración biográfica del «yo». Pero, ¿el «quiero» es eficaz respecto al ser «yo»? ¿Atendemos cuidadosamente a la pregunta? Nótese bien: ¿el «quiero» es eficaz con respecto al ser del «yo»? No, de

ninguna manera. ¿Por qué? Porque el «quiero» presupone siempre que «yo soy». Eso es inmediato, es decir, si yo no soy no puedo querer, no puedo querer ni no querer. No puedo querer eso ni lo otro, no puedo preferir, no puedo elegir. De tal forma el «quiero» presupone siempre el «yo soy», que no es eficaz de ninguna manera respecto al ser del «yo». ¿Qué significa esto? Significa que el suicidio es un intento que se frustra siempre.

Se frustra siempre porque el «quiero» no tiene ninguna eficacia respecto al ser del «yo». «¡ Ya! — se me dirá — pero es obvio que el suicida es un sujeto que se quita la vida. Sí, pero, ¿qué significa eso? ¿Qué posibilidades tiene el suicida de poner término a su vida? Tiene una: dinamitar los procesos físicos que constituyen, por decirlo así, un requisito de su vivir.

8. Inmortalidad y suicidio

Si se ha captado lo que hemos dicho hasta ahora, puede observarse que la acción suicida tiene eficacia respecto de la vida biológica, porque la destruye, y, en cierto modo, también sobre la vida biográfica, porque la interrumpe. Ahora bien, la acción suicida ¿tiene eficacia sobre el ser del «yo»? ¿Es que el «quiero» tiene eficacia sobre el ser del «yo»? El «quiero» no puede tener eficacia sobre el ser del «yo» en el sentido de conseguir su aniquilación, porque si el quiero pudiese aniquilar el yo, con el mismo motivo podría crearlo.⁵

Nótese que la capacidad de autoaniquilarse es la misma que la de autocrearse. ¿Qué implica? Implica una especie de prioridad del quiero sobre el ser del yo. Implica que el «quiero» tendría que persistir por su cuenta para aniquilar el ser del «yo». Pero ¿cómo va a persistir el «quiero» sin el ser del «yo». ¿Es que es posible querer sin ser? Si el «quiero» no tiene poder sobre el ser del «yo» no es posible la autoaniquilación. Hemos dinamitado la base biológica, ¿pero nos asegura eso que hemos aniquilado el ser del «yo» si tal aniquilación

⁵ Adviértase que la autoaniquilación es tan contradictoria como su autocreación; ambas nociones son reductibles a la de *causa sui*.

se vislumbra como contradictoria? ¿Es que yo soy mi cuerpo? No, del mismo modo que yo no soy mi pensamiento, sino que mi pensamiento es mío, y yo no soy mi voluntad, sino que mi voluntad es mía, yo no soy mi cuerpo, sino que mi cuerpo es mío. Si puedo decir que mi cuerpo es mío, lo puedo decir desde una instancia que no es la estrictamente corporal. Esa instancia, que no es estrictamente corporal, que es el núcleo último de todo tipo de actividad, que es el ser del «yo», eso es lo que los filósofos llaman «alma» o núcleo activo radical desde el que se pone en marcha absolutamente todo tipo de actividad humana, el pensar, el querer y los procesos fisiológicos. Ahora se puede entender que el yo es absolutamente inviolable, absolutamente inmanipulable o absolutamente inalterable en su ser por mi voluntad. Y, por lo tanto, es absolutamente inalterable en su ser por cualquier causa mecánica o física. Es decir, si el yo es invulnerable por mi querer, el yo también es invulnerable, en lo que se refiere a su ser, por la voluntad de los demás. Y, naturalmente, el yo es invulnerable en su ser, no ya por parte de la voluntad de los demás, sino también por parte de los microbios que puedan estar dentro del organismo o por parte de un accidente de tráfico. Pues bien, si ese centro de actividad del cual dimana el querer es invulnerable por éste, si el «quiero» es una actividad que no tiene eficacia respecto a su mismo foco —piénsese que es contradictorio, que es imposible— entonces hay que admitir que el suicidio afecta al cuerpo pero no al ser del yo, y que, por lo tanto, la muerte, cualquier tipo de muerte, afecta al elemento material, biológico, digamos, del hombre, pero no al ser del «yo». Cualquier muerte afecta al elemento material, pero no al ser del «yo». Esto es lo que filosóficamente se puede llamar inmortalidad del «yo».

Todavía se puede preguntar: ¿qué le pasa al yo después de la muerte? Este es también un problema filosófico. Filosóficamente se puede demostrar que el yo es inviolable en su ser. Se puede demostrar luego que el yo, inviolable en su ser, pero reducido estrictamente a su ser, queda imposibilitado para realizar operaciones, que no puede progresar. Eso se puede ver filosóficamente.

Y poco más. Desde el punto de vista filosófico poco más se puede decir respecto de lo que se llama la situación del alma en estado de separación. A partir de aquí ya no hay más datos que manejar para

saber qué pasa en el alma después de la muerte. Simplemente se sabe que está, que queda, que no puede progresar.

A partir de aquí el campo en el que sí se puede progresar realmente es en el de la teología, porque ya se cuenta con el dato revelado. La Revelación aporta muchísimos elementos para desarrollar científicamente. El teólogo también trabaja científicamente, pero sus métodos tampoco son medidas. A partir de los datos de la Revelación se puede averiguar más acerca de lo que pasa con el alma: tenemos el dato de la resurrección de la carne, el de la visión beatífica, y varios más que pertenecen estrictamente a la teología.

Por otra parte, tampoco hemos agotado el tema desde un punto de vista filosófico. También la ética tendría mucho que aportar sobre la vida biográfica y la muerte. Digamos que aquí hemos establecido de modo escueto y firme, uno de los principales puntos de apoyo sobre los que se desarrolla la investigación antropológica, ética y —a su modo— la especulación teológica.

CAPÍTULO VI

PERSONA Y FECUNDIDAD¹

1. Vida biológica y vida biográfica

La distinción entre vida biológica y vida biográfica, que utilizaba profusamente Ortega y Gasset, se aprecia ya intuitivamente como fuerte. Decir «vida biológica» y «vida biográfica» es enunciar dos dimensiones de la persona bastante distintas. Se puede considerar la vida biológica humana, y estudiarla desde un punto de vista comparativo con la vida biológica de los restantes animales —que por lo demás no tienen otro tipo de vida— Pero el sujeto humano, además de vida biológica, tiene lo que se puede llamar y se llama biografía, que es algo radicalmente distinto de lo que se entiende por el término vida aplicado a los demás seres del reino animal. Ningún animal tiene biografía; la biografía de un animal de cualquier especie es igual que la de los demás animales de su especie. No existe, propiamente, una biografía en los animales.

Pues bien, ¿qué tiene que haber en el sujeto humano —qué características ha de tener— para que en él pueda darse, además de la vida biológica normal, lo que llamamos vida biográfica? Lo que tiene que darse en el sujeto humano para que, además de una vida biológica, pueda hablarse de una vida biográfica, es lo que se designa con el nombre de *persona*. El sujeto humano, además de ser un animal es *persona*; y ahora veamos qué significa persona.

A lo largo de la historia de la filosofía se han dado bastantes definiciones de *persona*. Una de ellas, que nos puede poner de inmediato sobre la pista de lo que buscamos, es la que caracteriza a la persona

1 *Nuestro Tiempo*, núms. 241-242, julio-agosto de 1974, pp. 27-36.

como «ser suyo», como un ser que se posee, que surge y que en su propio surgir se mantiene y permanece cabe sí. ¿Qué significa «ser que en su propio surgir se mantiene y permanece cabe sí»? Con otros términos más familiares, ser persona significa ser en intimidad o poseer intimidad. Intimidad significa poseerse.

Resulta difícil sin embargo entender lo que significa intimidad, porque es algo tan inmediato tan propio, tan «de suyo evidente», y estamos tan acostumbrados a manejar el término y a pensar que sabemos lo qué significa, que se torna arduo expresarlo ajustadamente y resbalamos hacia descripciones redundantes. Y así respondemos: «Intimidad quiere decir interioridad, lo propio de uno, lo íntimo», etc.

Esta dificultad tiene su explicación, y es que nos resulta imposible imaginar que no hubiera intimidad. Y nos resulta imposible imaginarlo, porque nos resulta imposible pensar que no pensásemos.

Es imposible imaginarnos que no imaginamos nada porque ya estamos imaginando, y es imposible pensar una situación en la cual no hubiese intimidad porque si la pensásemos lo haríamos desde nuestra propia intimidad.

La gran dificultad para pensar y expresar la intimidad estriba, precisamente, en la imposibilidad de pensar que no la haya. Sin embargo, no todos los seres vivos tienen intimidad, o lo que es lo mismo, no todos los seres vivos son personas; no en todos los seres vivos acontece un permanecer cabe sí o para sí. Por eso, más arduo aún que expresar la intimidad humana, resulta imaginar cómo sería la intimidad de unos animales, sencillamente porque los animales no la tienen.

En los seres que sólo tienen vida biológica, no se da una permanencia acumulativa de lo vivido de forma que enriquezca de un modo *original* la propia vida; esto es, precisamente *biografía*. Biografía es una acumulación de lo vivido, de otra manera, es el encauzamiento del vivir por un camino y una dirección inédita, de un modo *original* y acumulable en el mismo ser del sujeto. ¿Qué quiere decir *original*? Que es *propio* en cada ser vivo. He aquí lo que se entiende por biografía. La biografía de cada persona se puede escribir, es radicalmente distinta de la biografía de cualquier otra. Dicho de otra forma, el sujeto humano tiene la posibilidad de vivir de una manera tal que se encauce a sí mismo

por un camino inédito, por la sencilla razón de que su vivir no está dado de antemano en la forma de «código biológico de comportamiento».

2. Comportamiento reactivo y comportamiento efusivo ²

Veamos ahora de qué modo se puede establecer una diferencia en lo que podríamos llamar la permanencia de la vida biológica y la permanencia de la vida biográfica; de qué modo se puede decir que el ser vivo, con la sola dimensión biológica del vivir, permanece. Es muy elemental.

La permanencia biológica necesita el recurso a elementos extraños al ser vivo, que han de ser asimilados mediante una actividad. Esto en terminología filosófica se llama inmanencia operativa: El ser vivo necesita incorporarse, asimilar una serie de elementos extraños, para asegurar su permanente biológica. ¿Qué es eso? Pues pura y simplemente la alimentación. La vida biológica no se mantiene sin el acopio y sin el recurso a fuerzas o a elementos energéticos ajenos al ser vivo, que él se incorpora mediante una actividad propia y que transforma en energía autónoma para sí mismo. Ocurre entonces el curioso fenómeno siguiente: que el ser vivo necesita la asimilación de lo otro para mantenerse (por ejemplo necesita alimentarse) . Pues bien, el mantenimiento, el persistir del ser humano en la *dimensión que no es la biológica*, se caracteriza justamente por la no necesidad de asimilar un elemento extraño a sí mismo.

Si un ser necesita de elementos ajenos a sí mismo para *subsistir*, su actividad fundamental será la asimilación de tales elementos, puesto que en ellos le va la vida. Si resulta que yo, para subsistir, necesito asimilar elementos ajenos a mí, entonces mi actitud está determinada por lo que necesito y por lo tanto se dirige, ante todo y sobre todo, a apropiármelo. Pero si resulta que hay una dimensión de mi ser, según la cual para mantenerme *siendo* no necesito la incorporación de lo ajeno (el ser que

² Las ideas desarrolladas en este epígrafe, están inspiradas en Max Scheler y en Leonardo Polo; sobre todo en el trabajo de este último *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en «Palabra», nº 54. Madrid. Febrero 1970.

existe así es el que cumple la definición de *persona*), entonces puedo relacionarme con el mundo, de una manera completamente distinta de aquella que consiste en satisfacer mis necesidades. Si el mantenimiento en la existencia de este ser – de la persona – está asegurado al margen de la satisfacción de necesidades, entonces la relación de la persona con el mundo no es fundamentalmente una relación de satisfacción de necesidades. ¿Qué tipo de relación es aquella que no se define en términos de satisfacción de necesidades? La que se muestra en un comportamiento expansivo, no determinado por una necesidad previa, es decir, una pura efusión, y esto es lo que significa estrictamente libertad, que es la característica fundamental de la persona.

3. Creación y libertad

Un comportamiento libre se caracteriza fundamentalmente por su capacidad para la suscitación de algo nuevo. La persona irrumpe en el mundo aportando novedades. ¿Por qué? Justamente porque no necesita del mundo *fundamentalmente*, o sea, para subsistir en tanto que persona. La relación de la persona con el mundo, no es la de *fundamentación* de su subsistencia. Esa relación la puede haber en cuanto a la dimensión de vida biológica del sujeto humano, pero no en cuanto a su dimensión más radicalmente personal de la vida biográfica. Por tanto, si persona significa comportarse de un modo fundamentalmente efusivo, gratuito, no determinado por una necesidad de asimilación, sino por la pura espontaneidad efusiva, entonces persona significa libertad, *liberalidad*, persona significa creatividad, creación, y *persona significa fecundidad*

Estos dos tipos de comportamiento, que hemos caracterizado más bien abstractamente, podemos designarlas como *comportamiento reactivo* a uno y como *comportamiento efusivo* al otro.

4. Comportamiento reactivo

El comportamiento reactivo es el que consiste en la respuesta o *reacción* ante un estímulo. Estímulo puede ser el hambre, la sed, el frío, el miedo, etcétera... Respecto a estímulos distintos (hambre o miedo por ejemplo) , el animal se comporta de diferente manera, pero lo hace de manera semejante ante estímulos semejantes, y en ausencia completa de estímulos no hay comportamiento animal se comporta de diferente manera, pero lo hace de manera semejante ante estímulos semejantes, y en ausencia completa de estímulos no hay comportamiento animal. Pues bien, ¿es el hombre un sujeto susceptible de definición y de estudio según un modelo de comportamiento reactivo? Radicalmente no, aunque se le puede hacer funcionar eventualmente según un modelo de comportamiento reactivo Como ocurre por ejemplo en el caso del método de la praxis revolucionaria, de la dialéctica revolucionaria marxista.

En la dialéctica de la lucha de clases subyace una consideración del hombre según el esquema del comportamiento reactivo. Se puede hacer funcionar al hombre según un esquema de comportamiento reactivo, y de hecho funciona. Consideremos un ejemplo de la vida real: en una Facultad universitaria se distribuye un «panfleto» para remover a una masa de alumnos, a los cuales se les considera y se les llama «borregos», «burgueses» «sujetos inertes», etc.

Un escrito de esas características, si está bien hecho, puede surtir el efecto que el autor o autores se hayan propuesto: hacer *reaccionar* a una masa mediante un insulto. Efectivamente el hombre puede actuar por reacción a un insulto (hace falta ser muy libre o estar muy triste para no *reaccionar*). Lo que ocurre entonces es lo siguiente: supongamos que efectivamente se logra el objetivo, que el hombre reacciona ante un insulto. Bien, pero ¿es que el modo humano de actuar es el de la reacción por el hecho de ser insultado? ¿Es que el modo específicamente *personal* y *humano* de actuar es el de la reacción ante un insulto? ¿Es que la capacidad creadora del hombre sólo se desencadena y salta por el hecho de ser insultado? Evidentemente *no*.

5. Comportamiento efusivo

Yo puedo crear independientemente de ser insultado o no. Es más, si soy insultado y reacciono, naturalmente reacciono en el sentido que viene ya determinado por el estímulo, de tal forma que si se da una conducta reactiva, ésta es determinada por lo previo: por la necesidad, por el insulto, por el temor, y este comportamiento respecto de lo previo, es un comportamiento completamente *condicionado*. ¿Es que la capacidad creadora del hombre sólo se desencadena en función de un estímulo? No, evidentemente no. El hombre no necesita ser insultado para crear. El hombre no necesita ser insultado para pintar un cuadro, para escribir poesía, para componer música o hacer ciencia, ni tampoco para ser justo. Por contraste con este ejemplo se puede advertir que el comportamiento de tipo efusivo, es el que no viene determinado por una necesidad previa, y es aquél cuyo resultado precisamente es la ciencia, el arte, la técnica, y, en general, la historia.

Ninguna creación es resultado de un comportamiento reactivo; la creación es una efusión del espíritu humano, de la persona. Es la manifestación de esa capacidad para poder *dar de sí mismo*, sin ninguna determinación previa de necesidades, que se designa con el término libertad. Creatividad —fecundidad—, es libertad, espontaneidad, aportación de novedades, y lleva implicada la indeducibilidad del comportamiento (indeducibilidad en términos matemáticos) porque implica la capacidad innovadora de la decisión. Una decisión es una fuerza innovadora; una invención, una ocurrencia, es una innovación, es la suscitación de algo nuevo. *Lo más característico y definitorio de la persona humana es la fecundidad, la capacidad creadora.*

6. La traición a la fecundidad

Ahora veamos si el hombre, la persona humana, tiene posibilidad de encadenar su potencia creadora, si puede inhibir su fecundidad natural y cómo.

Resulta obvio que gracias a la fecundidad personal, a la posibilidad creadora y de innovación del ser humano, existe lo que llamamos

cultura y lo que llamamos historia. En los animales, con su exclusiva dimensión de vida biológica, no existe la historia, porque la historia es la vida biográfica a nivel colectivo; el correlato de vida biográfica personal, a nivel suprapersonal es lo que llamamos historia. Pues bien, ¿existe alguna posibilidad de que no se dé la cultura o la historia, existe alguna posibilidad de que la persona no sea fecunda, hay alguna posibilidad de cerrar la espontaneidad creadora del ser humano absolutamente? Consideremos más detenidamente qué es la efusión personal.

Lo que nosotros llamamos efusión creadora, Platón lo designó con el nombre de Eros, que hemos traducido normalmente por amor, y que con frecuencia usamos en la expresión «amor platónico», con un sentido que remotamente alude a Platón. El filósofo griego define al amor así: «Amor es afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma»³. Analiza el afán de engendrar en la belleza, aclara por qué el afán de engendrar sólo brota *ante la belleza*, dedica escasa atención al afán de engendrar en la belleza *según el cuerpo*, y se centra sobre el afán de engendrar en la belleza *según el alma*. El amor es un anhelo de engendrar en la belleza —dice— porque, si no se da la belleza, la persona no engendra. Platón establece por qué engendrar según el alma es una actividad superior a la de engendrar según el cuerpo. Y lo hace poniendo de manifiesto que engendrar según el alma es crear cultura, o lo que es lo mismo *educar*.

Educación es crear formas de vida y expresiones nuevas, es crear leyes, arte, ciencia, esto es, crear un ámbito nuevo en el que pueda existir mejor el hombre, y enriquecer la intimidad de cada hombre *engendrando* en ella los más altos valores.

7. Belleza y fecundidad

Platón es uno de los filósofos griegos que mejor ha vislumbrado la relación entre persona y fecundidad, y el carácter fecundo de la persona y del amor: tanto es así que define el amor como afán de crear. No obstante esto, hay o puede haber momentos en que el afán

3 Cfr. Platón, *Banquete*, pp. 205-206.

creador se paralice. ¿Qué es lo que puede hacer que de hecho, en algunos momentos, la persona no cree, no sea efecunda? En definitiva, ¿qué puede hacer que la persona actúe negándose del modo más radical posible a ser conforme a lo que es de suyo, es decir, que exista negándose a la fecundidad? Si la persona es fecundidad, que la persona exista negándose a la fecundidad es que la persona exista negándose a ser persona. ¿Qué es lo que puede hacer que esto ocurra? Responde Platón: si amor es afán de engendrar *en la belleza*, lo que puede hacer que la persona exista negándose a la fecundidad es la ausencia de belleza la lejanía de la divinidad, dado que para él la belleza es la divinidad o, más, exactamente, el resplandor de la divinidad.

«El ser que quiere crear, cuando se aproxima a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae entristecido en sí mismo, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad... Pues no es el amor, amor de la belleza, sino amor de la generación y del parto en la belleza»⁴

Hay una oculta referencia a la actividad docente en esta descripción; en concreto, a la del propio filósofo. El afán creador que lleva en el alma el que enseña (enseñar es engendrar según el alma) se paraliza ante la fealdad y no engendra; aflora la decepción en esta frase: «es que no merece la pena enseñar a esta persona».

En otra de sus obras Platón declaraba: «Yo te enseñaré mientras tu alma tenga la disposición de hacerse mejor»⁵. La actividad creadora docente se refuerza y abrillanta a tenor del empeño y viveza que ponga el discente en acogerla; si la actitud de éste es la displicencia o el cinismo, el impulso comunicativo se desluce y se torna mortecino, porque se percibe ya como inútil. Pero si se percibe anhelo por aprender, el brío de la actividad docente se incrementa.

4 Cfr. *Banquete*, p. 206.

5 Cfr. *Alcibiades*, p. 132.

8. La parálisis de la tristeza

Lo que hace que el ser que de suyo es fecundo no cumpla su fecundidad es encontrar una especie de parálisis en los otros, lo que equivale a no encontrar la belleza, el resplandor de lo divino. Entonces el movimiento creador se estanca o se paraliza también. Y esta parálisis del movimiento es lo que Platón y otros filósofos han definido como *tristeza*. En griego «tristeza» (*anía*), deriva del vocablo *anienai*, compuesto de la partícula privativa *an* y del verbo *íenai*, que significa ir. Tristeza (*anía*) significa «lo que impide moverse», «lo que impide ir», es decir, *parálisis*. Lo que impide a la persona cumplir su fecundidad es la tristeza.

Obsérvese que de otro modo no es posible la parálisis de la persona, la infecundidad: ¿cómo sería posible que la ciencia no progresara, que la educación no se cumpliera, que la historia no prosiguiese? El modo en que es posible el incumplimiento de la fecundidad, el estancamiento de la historia o de la comunicación, rotundamente, es la tristeza, cuya forma más radical es precisamente ésta: «es que no vale la pena crear», o «¿crear, para qué?», «¿ciencia, para qué?», «¿hijos, para qué?»...

La esterilidad, a cualquier nivel (incluido el matrimonial), es estrictamente *tristeza*, que también ha sido definida como la quietud o el reposo en el malestar.⁶

La esterilidad «según el cuerpo», la voluntaria infecundidad del matrimonio, tiene, en el fondo la misma causa: la tristeza. Porque si no hay tristeza, lo que brota es anhelo de crear, anhelo de transmitir, anhelo de dar. En este caso, no hay parálisis, y por lo tanto no hay esterilidad: la persona se cumple y se despliega conforme a lo que es de *suyo*, conforme a lo que como ser existente significa; es decir, se cumple y se despliega como fecundidad.

6 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1-11, q. 25,a. 1c.

CAPÍTULO VII

DIMENSIONES ANTROPOLOGICAS DEL DOLOR¹

1. El dolor como fenómeno vital

Enfrentarse con la tarea de esclarecer intelectualmente la realidad que llamamos dolor, tiene la enorme ventaja y el terrible inconveniente de situar el pensamiento ante un fenómeno inmediato, primario y universal, que precisamente por serlo es notorio para todo ser humano, y arduo de dilucidar para cualquiera que lo intente. Es un fenómeno con características semejantes al color rojo, al movimiento o al tiempo —inmediatez y primariedad— en virtud de las cuales todo el mundo sabe lo que son mientras no lo piensen. Respecto de lo que es el tiempo decía San Agustín: «si no me lo preguntan, lo sé; si me lo preguntan, no lo sé». Algo semejante cabe decir acerca del color rojo, aunque, siendo la difusión de los conocimientos físicos y fisiológicos mayor que la de los filosóficos, es más amplio el número de personas que creen saber lo que es el color rojo, y que formulan su definición por recurso a la física y a la fisiología, en términos de vibraciones, longitudes de ondas y transmisiones nerviosas. Sin embargo, basta caer en la cuenta de la imposibilidad absoluta que un ciego de nacimiento tiene para imaginarse el color rojo por mucha física y fisiología que supiera, para advertir que el color rojo es un dato inmediato y primario en el acontecer vital de una intimidad, y que en cuanto tal no se deja derivar ni constituir a partir de unos elementos más simples y anteriores como pudieran ser las vibraciones y las transmisiones ondulatorias a través de un medio. No se trata de que estas realidades no existan *antes* que el color rojo, y no se trata tampoco de negar que estas realidades

1 *Anuario Filosófico*. Volumen X-2. 1977.

constituyan condiciones de posibilidad para que el color rojo se vea. Se trata, simplemente, de que el color rojo, como fenómeno vital, es una realidad de *índole cualitativa*, realmente distinta de las realidades de índole cuantitativa con las que operan la física y la fisiología, y por tanto irreductible a ellas.

Decir que el color rojo es un fenómeno primario e inmediato significa que no puede ser definido en función de otro fenómeno anterior y más simple. Decir que es un fenómeno vital significa que es real en cuanto que es vivido, o dicho de otra manera, que una cámara fotográfica lo registra, pero no lo ve, no lo vive.

En este sentido cabe afirmar que el dolor es un fenómeno vital, inmediato y primario. Incluso esta afirmación es mucho más obvia y menos problemática respecto del dolor que respecto el color rojo porque desde determinados puntos de vista puede plantearse la pregunta sobre qué sea el color rojo al margen de una subjetividad vidente mientras que la cuestión de un dolor al margen de la subjetividad que lo padece, la pregunta sobre qué sea el dolor en sí, es informable desde el momento en que se manifiesta como obvio que no hay ningún dolor en sí, que el dolor es siempre de una subjetividad, y, más en concreto, de una subjetividad consciente.

Estas consideraciones resultarían ociosas si no existiese una vasta producción científica en el campo de la fisiología del dolor y una amplia difusión de ella. Pero dado que existe, se hace necesaria esta puntualización porque cada especialista, después de mucho tiempo de trabajo con un determinado método de investigación, tiende a pensar que la esencia del fenómeno estudiado es la que puede establecerse desde su posición metodológica. Cuando, como en el caso del dolor, se aborda el fenómeno desde diversos métodos, es conveniente aclarar los límites y el alcance de cada uno de ellos, si es que se quiere obtener una comprensión lo más completa posible.

2. Los métodos para el análisis del fenómeno

Aunque los métodos para estudiar el hecho del dolor son muy variados, y los modos en que cada estudioso los utiliza, más variados

todavía, cabe reducirlos a tres especies de métodos fundamentales: el análisis experimental fisiológico, el análisis fenomenológico y el análisis ontológico.

Si se tiene en cuenta que el dolor es, ante todo, un hecho en el acontecer vital de una intimidad, en cuanto intimidad consciente y corpórea, y que la intimidad consciente es inaccesible a la fisiología, se echa de ver inmediatamente que el análisis experimental fisiológico accede a la dimensión más extrínseca del dolor.

El análisis fisiológico llega a establecer el circuito del proceso doloroso en los siguientes términos: el primer momento corresponde a la recepción y transmisión de los impulsos algógenos; el segundo, a la elaboración de dichos estímulos en la médula espinal y el bulbo raquídeo; el tercero, a la percepción primaria en el tronco cerebral (subcortical), y el cuarto, a la percepción y valoración consciente en la corteza cerebral, más concretamente, en la circunvolución posrolándica en el lóbulo parietal y en el lóbulo frontal.

Los análisis fisiológicos tienen un interés práctico inmediato: el conocimiento de los mecanismos del sistema nervioso permite prevenir un dolor y curarlo mediante la introducción de factores que modifican, corrigen o paralizan un mecanismo (por ejemplo, analgésicos químicos, acupuntura, etc.) Pero además, tiene un interés teórico de capital importancia: verificar o descalificar algunos resultados del análisis ontológico, como más adelante veremos.

Por otra parte, los análisis fisiológicos resultan inviables sin la referencia al análisis fenomenológico, es decir, sin referencia al análisis del dolor tal como es vivido desde la conciencia. Teniendo en cuenta que si el dolor no es conscientemente sentido no existe como dolor (pues es contradictoria la noción de un dolor que no es sentido) y que el análisis fenomenológico es el análisis de los fenómenos tal como aparecen en la conciencia, resulta que sería completamente imposible establecer la correlación entre un mecanismo fisiológico y un dolor si no pudiera considerarse el fenómeno desde fuera de la conciencia (fisiología) y desde dentro de ella (fenomenología). Esto significa el uso simultáneo o alternativo de dos métodos que son irreductibles entre sí, y que acceden a objetos cuyo estatuto gnoseológico es heterogéneo: el dolor en cuanto que conscientemente sentido no aparece en ningún

análisis fisiológico, y el mecanismo fisiológico en virtud del cual el dolor se produce no aparece como conscientemente sentido en ningún análisis fenomenológico.

Así pues, la proposición «el cólico renal produce un dolor de los de mayor intensidad», sólo puede formularse desde la simultaneidad de los análisis fisiológico y fenomenológico (aunque esta simultaneidad requeriría un tercer método que sintetizara a los otros dos).

Desde esa misma simultaneidad se puede establecer la división entre dolor protopático (difuso y difícilmente discriminable) y dolor epicrítico (localizado y discernible con facilidad), y establecer el correlato fisiológico de cada uno.

Desde el análisis fenomenológico exclusivamente se puede establecer una clasificación del dolor según su intensidad y según la tonalidad afectiva que lleva consigo, pero desde esta posición metodológica resulta difícil establecer la naturaleza, el origen y el sentido del dolor en la economía de la vida humana. Por ejemplo, se hace difícil determinar si el dolor es una sensación o un sentimiento, y se hace muy difícil establecer con exactitud la estructura de la subjetividad humana y la incidencia del dolor en sus diversos elementos estructurales.

Desde el análisis fenomenológico se pueden establecer las insuficiencias del análisis fisiológico, pero no pueden remediarse todas ellas. Se suele decir que el dolor no tiene primordialmente ni siempre una función de defensa del equilibrio biológico, y para ello se aduce una serie de razones que pueden resumirse en las siguientes,

1. Porque no hay proporción entre la gravedad del peligro y la intensidad del dolor.
2. Porque hay peligros graves sin dolor alguno (por ejemplo, en algunas enfermedades mortales, como la leucemia)
3. Porque hay dolores intensos sin que se dé peligro alguno e incluso en situaciones beneficiosas (por ejemplo, en la erupción dentaria)
4. Porque órganos vitales de primer rango como el cerebro, pueden ser manipulados quirúrgicamente Sin acusar dolor, mientras que otros órganos de inferior rango no toleran el menor estímulo doloroso.

Estas contradicciones surgen en una precaria interpretación de la teleología, la cual, por otra parte, suele ser rechazada por los fisiólogos, pero partiendo de estas observaciones razonadas se concluye, justamente, que el dolor no puede ser explicado tan sólo como una función de la economía biológica, y que para su cabal comprensión hay que apelar a la afectividad y al alma. Efectivamente hay que apelar a esas instancias, pero la fenomenología es una apelación insuficiente, porque para saber qué y cómo es el alma no basta atenerse a lo que aparece como vivido en la conciencia de la subjetividad. Hay que tomar lo que aparece en los análisis fenomenológicos, y esgrimir la siguiente pregunta: ¿cómo tiene que estar constituido el ser humano, cómo tiene que ser la estructura de la subjetividad, para que se produzcan todos estos hechos y para que se produzcan de estas maneras? El intento de responder a esta pregunta puede llamarse análisis ontológico o también — en algunos casos — análisis trascendental.

El análisis ontológico tiene como presupuesto inicial que lo real es comprensible, que tiene una naturaleza propia, que en su propia estructura constitutiva es coherente, que no es irracional o carente de toda lógica, y por tanto que la pregunta formulada puede ser respondida.

No obstante esto, es imprescindible hacer una salvedad antes de pasar al análisis ontológico del fenómeno que nos ocupa. Si se tratara de un fenómeno de otro tipo, cabría iniciar semejante análisis con la esperanza de culminarlo correctamente, pero tratándose del dolor, hay que iniciarlo con la certeza de que tal culminación no es posible. Las cuatro razones aducidas para indicar la imposibilidad de explicar cumplidamente el dolor en base a la fisiología, dan pie para indicar la misma imposibilidad respecto de la ontología. El dolor no puede ser suficientemente explicado desde la fisiología ni desde la ontología, no por insuficiencia metodológica de estas dos ciencias, sino por insuficiencia lógica y ontológica del dolor mismo. Dicho de otra manera, el dolor no es un fenómeno que corresponda siempre al dinamismo lógico de la naturaleza humana, sino que frecuentemente corresponde a un dinamismo ilógico, es decir, a un dinamismo de una naturaleza deteriorada, y por lo tanto no se puede pretender que una

lógica natural dé razón cumplida de fenómenos irracionales (y menos aún se puede pretender realizarlo con una lógica «irracional»)

Para expresarlo finalmente de un modo drástico: el mal no es un fenómeno de índole exclusivamente lógico-natural, y en la medida en que el dolor es un mal, no puede ser cumplidamente explicado de un modo lógico-natural a nivel fisiológico y ontológico, como puede serlo por ejemplo el proceso metabólico nutritivo, v si se pudiera llegar a ello el dolor sería un fenómeno tan excelente y natural como la nutrición. En consecuencia, no queda descalificada la fisiología porque aparezcan esas ilógicas desproporciones, ni la ontología porque no logre reducirlas. La insuficiencia queda, por tanto, referida al origen del mal, al deterioro de la naturaleza humana, sobre lo que volveremos al considerar los límites de las interpretaciones filosóficas del dolor.

3. Fenomenología y ontología del dolor

El análisis ontológico de una realidad cualquiera viene dado en la respuesta a la pregunta *qué* es. Y una vez contestada puede pasarse a considerar cuántos tipos de realidades hay que sean así y cómo pueden diferenciarse unos tipos de otros. ¿Qué es el dolor?, ¿cuántas clases de dolor hay? Este es el primer estadio del análisis ontológico de una realidad: su definición y su división. El segundo estadio corresponde a lo que se llama analítica causal o análisis etiológico, y viene dado por la pregunta *por qué*: cuáles son las causas y cuáles son los efectos de la realidad definida.²

¿Qué es el dolor? Antes que nada hay que decir que es un acto de la subjetividad corpórea consciente. Establecido esto se puede preguntar: ¿a qué instancia operativa de la subjetividad pertenece dicho acto? El análisis ontológico permite establecer en la unidad del ser humano una pluralidad de instancias operativas (concretamente, 17) y formular la

2 Nótese que no es la pregunta lo que especifica el método, porque el análisis etiológico es un procedimiento común a la fisiología, a la fenomenología y a la ontología.

diferencia y la articulación unitaria de unas con otras.³ La pregunta prosigue ahora en estos términos: el dolor, ¿es un acto de una instancia cognoscitiva o de una instancia afectiva? O, tal como es formulada desde la psicología fenomenológica, el dolor, ¿es una sensación o un sentimiento?⁴

Desde el análisis ontológico la respuesta es la siguiente: el dolor es un acto de una instancia afectiva, y, por tanto, un sentimiento⁵. El análisis fenomenológico es mucho más preciso que el ontológico en la descripción de los datos, pero el ontológico lo es más en la determinación de su estructura real. Respecto al problema que nos atañe, desde el análisis ontológico cabe la respuesta dada porque previamente cabe la distinción neta de un número concreto de instancias operativas, mientras que la misma distinción resulta difícilmente practicable desde el análisis fenomenológico. Pero en este punto, como dijimos antes, el análisis fisiológico viene a corroborar lo establecido desde el plano de la ontología.

La interrupción de las conexiones entre el lóbulo parietal y el lóbulo frontal hace desaparecer el componente afectivo del dolor⁶. En esta situación el sujeto siente el dolor que le produce una llama al quemarle la mano, pero no retira el miembro porque es incapaz de captar el significado que para él tiene esa sensación. En el fenómeno descrito, hay un dolor que es pura sensación táctil sin significado. ¿Cómo llega a establecerse el significado de una sensación táctil? En función de una instancia afectiva de índole psicósomática. El análisis ontológico revela la existencia de una instancia afectiva de esa índole en función de la cual se capta el *significado* beneficioso o perjudicial para el organismo

3 El análisis ontológico más completo y más congruente con la fenomenología que se ha realizado hasta la fecha es el llevado a cabo por Tomás De Aquino en *De anima y Summa Theologiae* I parte, qq. 75 a 102 y II parte completa. Si no se dice otra cosa, la expresión «análisis ontológico» se refiere a los estudios realizados por él.

4 F. J. J. Buytendijk, *Über den Schmerz*, Hans Huber Verlag, Bern, 1948 Trad. cast. de Fernando Vela, *El dolor*, «Revista de Occidente». Madrid, 1958, pp. 161-182. Recoge los diversos planteamientos y tanteos de soluciones ante este dilema.

5 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1-11, q. 35, a I.

6 Cfr. Farreras-Rozman, *Medicina Interna*, tomo 2, Ed. Marín, Barcelona, 1975, pp. 80 ss.: autotopagnosis, síndrome de Gertsmann, síndrome del lóbulo parietal y síndrome del lóbulo frontal.

del objeto de una sensación, pero también revela que dicha instancia está despojada de cualquier función cognoscitiva. Desde el mismo plano ontológico se establece también con nitidez la existencia de otra instancia cognoscitiva, de índole igualmente psicósomática, capaz de articular unitariamente (casi en forma de juicio) la sensación táctil con la instancia afectiva, estableciendo el significado que la primera tiene para la segunda. El análisis ontológico había determinado el carácter somático de esas tres instancias, y sus funciones en el fenómeno del dolor. La fisiología va estableciendo sus localizaciones cerebrales y sus interconexiones a nivel de sistema nervioso.

Ahora se puede establecer que el dolor, propiamente, es un acto de una instancia afectiva, porque sólo por referencia a ella se puede determinar el significado benéfico o nocivo de las sensaciones táctiles. No obstante, para que se produzca el acto de esa instancia afectiva, se requiere la actividad de otras dos instancias cognoscitivas.⁷

Por un fenómeno patológico, puede darse un dolor como sensación pura, por ruptura de la instancia cognoscitiva articulante, pero entonces no se capta la nocividad de la sensación dolorosa. Hay dolor, pero sin significado; la subjetividad no está haciéndose cargo de la totalidad del organismo biológico; se ha producido una desconexión ilógica entre el alma y el cuerpo.

Establecido, pues, que el dolor es un acto de una instancia afectiva, la pregunta por las clases de dolor que hay resulta solidaria de la pregunta por el número de instancias afectivas. Esta pregunta abre de modo completo el tema de la estructura de la subjetividad, que fundamentalmente es abordable desde la fenomenología y desde la ontología. Probablemente la dilucidación más completa de la estructura de la subjetividad que se ha realizado desde el plano fenomenológico sea la de Max Scheler, cuya obra está a la base del amplio desarrollo que en el siglo XX ha adquirido la antropología de los estratos.⁸

⁷ La conciencia es requisito, pero no causa del placer o del dolor. Cfr S Th , I-II, q. 35, al. ad 2.

⁸ Max SC Heler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916). Han seguido la línea de la antropología de los estratos, en distintas direcciones, Buytendijk, Muller, Lersch , K. Schneider, Rumke, P. Schilder, Rothacker, Hoffmann, Steinbüchel, Klages, N. Hartmann y otros.

Scheler distingue cuatro estratos en el ser humano, en función de los cuales establece cuatro tipos de sentimientos: 1º. Estrato somático y sentimientos sensoriales. 2º. Estrato somático-vital y sentimientos corporales y vitales. 3º. Estrato psíquico y sentimientos del yo. 4º. Estrato espiritual y sentimientos de la persona⁹.

Scheler articula su análisis fenomenológico con su propio análisis ontológico, para formular una concepción antropológica que progresivamente muestra un irreductible dualismo de espíritu y vida¹⁰. Y es esta contaminación de la antropología dualista, de amplia tradición en el racionalismo oderno, lo que interfiere su finura analítica como sentimiento sensorial (primer estrato), que está referido al yo (tercer estrato) pero no a la persona (cuarto estrato) .

Estas conclusiones de los análisis schelerianos fueron puestas en duda entre otros por F. J. J. Buytendijk, al señalar que la caracterización del dolor como sentimiento sensorial, que hace referencia al yo pero no a la persona, es aceptable tan sólo para el dolor transitorio y poco intenso, pero resulta insostenible cuando se analizan los efectos del dolor corporal intenso y prolongado.¹¹

En el análisis fenomenológico del dolor intenso se pone de manifiesto la mayor congruencia de este fenómeno con la tesis de la unidad substancial del hombre tal como la estableció la ontología clásica, que con la tesis de la unidad dinámica del ser humano característica de la ontología de Scheler.¹²

En el momento de establecer una clasificación del dolor, es conveniente contar con una determinación de la estructura entitativa y operativa del ser humano, sin lo cual resulta difícil determinar con

9 M. SCHELER, *Der Formalismus...*, Francke Verlag, Bern und München, ed , 1966, pp. 331-346. Trad. cast. «Revista dc Occidente», 1941, tomo II, pp. 110-119.

10 Este dualismo queda manifiesto en *Der Formalismus...*(1913-1916), continúa en *Wesen und Formen der Simpathie* (1923) y en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), y de un modo claramente inequívoco en *Tod und Fortleben* (ed. póstuma de 1933 en *Schriften aus dem Nachlass*, Band I).

11 Buytendijk, *El dolor*, cit., pp. 169-173.

12 Sobre el rechazo scheleriano de la unidad substancial y su concepción de la unidad dinámica, cfr. Héctor D. Mandrioni, *Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires, 1965, p. 317.

precisión cuántas y cuáles son las instancias desiderativas o afectivas del hombre.

Desde el plano de la psicología fenomenológica los intentos de clasificar el dolor en relación de contrariedad con el placer, se han visto a veces envueltas en serias dificultades. El hecho de que el dolor puede ir acompañando a actividades biológicamente beneficiosas y el placer a otras perjudiciales, el hecho de que lo placentero para una tentencia ouede ser nocivo para el sujeto, el que se pueda desear a la vez algo por una parte placentero y por otra doloroso, y otros fenómenos semejantes, ha conducido en algunos momentos a la afirmación de que placer y dolor no pueden considerarse como los contrarios de un mismo género¹³. Sin embargo, procediendo correctamente en los análisis fenomenológico y ontológico, la conclusión a que conduce el hecho de la apetencia simultanea de placer y dolor no es a negar que sean los contrarios de un mismo género, sino a afirmar que dicha apetencia simultanea no es un *acto* de una *misma instancia apetitiva*, sino *dos actos de dos instancias apetitivas irreductibles*.¹⁴

Al clasificar el dolor, hay que prescindir inicialmente de la instancia desiderativa que tiene como función específica soportarlo y vencerlo, tanto más cuanto que dicha instancia tiene su fundamento en la apetencia general de placer y es subsidiaria de ella.

Aunque en la actualidad no se cuenta todavía con una síntesis plenamente satisfactoria de los análisis ontológicos y fenomenológicos, pues dichos análisis no han sido articulados entre sí mediante la corrección de sus incompatibilidades, se pueden establecer en el ser humano tres dimensiones cuya determinación es compatible en principio con los análisis fenomenológicos y con los de la ontología clásica, en función de los cuales se pueden fijar tres especies de dolor. Estas tres dimensiones son cuerpo, alma y espíritu, y las tres especies

13 Es típica en este sentido la *Psychologie générale* (I, pp. 101 ss.) de Pradines.

14 Este hecho es el que llevó a Tomás de Aquino en su análisis ontológico a admitir la existencia, junto a la apetencia general de placer, de otra instancia desiderativa diferente a la que llamó *apetito irascible* (cfr. S. Th, I, q. 81, a. 2), que corresponde *grosso modo* a lo que en la moderna psicología recibe el nombre de *agresividad*, y cuya función es soportar el dolor y vencerlo. Y este hecho es el que llevó también a Max Scheler a distinguir los estratos afectivos (cfr. *Der Formalismus...*, cit., p. 343).

de dolor respectivamente correspondientes son dolor corporal, dolor interior y tristeza.¹⁵

A tenor de lo dicho se puede establecer con carácter provisional la siguiente clasificación del dolor, congruente tanto con el análisis ontológico de Tomás de Aquino como con el análisis fenomenológico de Max Scheler.

Análisis ontológico		Análisis II- Fenomenológico		
<i>1. Dolor corporal</i>	Sentido del tacto	<i>Cuerpo</i>	Estrato somático	<i>Sentimiento sensorial</i>
<i>2. Dolor interior</i>	Sensibilidad interna	<i>Alma</i> <i>Instancias afectivas</i>	Estrato somático-vital	<i>Sentimientos corporales</i> <i>Sentimientos vitales</i>
			Estrato psíquico	<i>Sentimientos del yo</i>
<i>3. Tristeza</i>	Instancia cognoscitiva espiritual	<i>Instancia afectiva</i> <i>espiritual</i>	Estrato espiritual	<i>Sentimientos de la persona</i>

Por dolor corporal hay que entender aquí el que se produce en función del sentido del tacto y que es directamente atentatorio contra el cuerpo. Por dolor interior, el que se produce en función de las instancias cognoscitivas de la sensibilidad interna, y que es directamente atentatorio contra la apetencia general de placer. Por tristeza, el dolor que se produce en función de la instancia cognoscitiva espiritual (exenta

15 La delimitación de esas tres dimensiones antropológicas y las especies de dolor correspondientes en el análisis ontológico de Santo. Tomás puede encontrarse en S Th, I, q. 97, a. 3c y I-II, q. 35, a.7.

de toda dimensión orgánica), y que es directamente atentatoria contra la instancia afectiva espiritual.

Operando sobre esta determinación de la estructura de la subjetividad se pueden resolver algunas dificultades de las que surgen en el intento de clasificar el dolor en base exclusivamente al análisis de la psicología fenomenológica. Al distinguir diversas instancias afectivas y cognoscitivas, cabe la simultaneidad de placer y dolor en un mismo sujeto, pero en distintas instancias afectivas, puesto que entonces placer y dolor no son contrarios de modo específico, sino sólo genéricamente, en cuyo caso cabe la simultaneidad. Esta clasificación es del todo congruente con los hechos, y, en concreto, con el hecho de que cualquier placer de una de esas instancias alivia el dolor de cualquiera de las otras dos, como por ejemplo una bebida alcohólica alivia la tristeza del espíritu y una bella melodía alivia el dolor físico, siempre que tal dolor y tal tristeza no hayan producido previamente por su intensidad una enajenación de la persona.¹⁶

Todavía queda una última puntualización en orden a la clasificación que nos ocupa: una misma instancia afectiva es capaz de placer y dolor por referencia a dos realidades contrarias entre sí. Por ejemplo, la alegría ante el triunfo de un amigo no sólo es compatible con la tristeza ante su fracaso, sino que la implica.

Una clasificación completa del dolor, requiere, por tanto, no sólo el discernimiento de las diversas instancias afectivas y el conocimiento de la articulación entre ellas, sino también la determinación de las relaciones de contrariedad que se establecen entre las realidades que afectan a cada una de esas instancias.

4. La analítica etiológica del dolor

Hay una sorprendente congruencia entre la casi totalidad de los análisis fenomenológicos y ontológicos en la determinación de la apetencia general de placer o amor en el sentido más amplio

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, S. Th, 1-11, q. 38, a. 1; Max Scheler, *Der Formalismus...*, cit., p. 343.

del término, como causa del dolor en cualquiera de sus formas. Es el dinamismo de los impulsos vitales lo que causa el dolor, de forma que no cabe ningún tipo de dolor sin la actividad tendencial del ser viviente. En el plano de los análisis ontológicos acordes cabe mencionar entre otros a Tomás de Aquino¹⁷, Kant¹⁸, Schopenhauer¹⁹, H. Bergson²⁰ de los análisis de psicología fenomenológica a v. Weizsäcker y Buytendijk²¹

Dentro de este acuerdo general entre los metafísicos, las diferencias se establecen en el momento de determinar cuáles y cuántas son las instancias operativas.

Tomás de Aquino señala la apatencia general de placer y el anhelo de unidad o amor como causas del dolor, ya que éste es, en frase de San Agustín, «un sentimiento que resiste a la división»²². Y añade también como causa la dimensión de agresividad del espíritu y del organismo: la resistencia de la voluntad y de la sensibilidad a una fuerza de potencia superior causa dolor, porque si tal fuerza tuviera la potencia suficiente para transformar el impulso de resistencia volitivo o sensitivo hasta el punto de cambiarlo de signo, la resistencia se convertiría en cesión y consentimiento, y el dolor habría dejado lugar al placer²³

En este mismo sentido, Bergson señala que «todo dolor es una reacción local impotente», «un esfuerzo impotente». «La tendencia a la huida que provoca el estímulo doloroso está enlazada con la *incapacidad* de sustraerse en *realidad al dolor*, de quitárselo de encima. En esto se patentiza el verdadero carácter del dolor, que acosa de muchos modos

17 S Tb , 1-11, q. 36, a. 2, 3 y 4.

18 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Ed. de la Academia de Berlín, reimpresión de 1963, vol 7.0 , 1ª parte, libro 3. 0 , pp. 251-282.

19 A Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S:amtliche Werke, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 3 ed , 1972. Zwetter Band, caps. 44 a 49, pp. 607-736. Trad. cast. de E. Ovejero, El Ateneo, Buenos Aires, 1950, tomo 2 pp. 589-712.

20 H Bergson, *Matière et mémoire*, Oeuvres, Ed. du cen tenaire, PUF, París, 1970, pp. 202-207.

21 Buytendijk, *El dolor*, cit., pp. 171 ss.

22 S. Agustín, *De libero arbitrio*, libro III, cap. XXIII, n. 0 69. Obras, vol. III, BAC, Madrid, 1951, p. 509 (ML 32, 1305).

23 Cfr. S. Th., 1-11, q. 36, a. 4. Piénsese, por ejemplo, en las perversiones sadomasoquistas. Esta consideración de la resistencia como causa del dolor es del mayor interés para enjuiciar la ética budista y la interpretación filosófica que hace Schopenhauer del dolor en esa misma línea.

al sujeto en su corporeidad, de suerte que su vivencia encuentra su adecuada expresión en el grito; de hecho, un 'esfuerzo impotente'²⁴.

Los factores causales que cabe considerar en orden al dolor no quedan agotados en el análisis de la apetencia general de placer, del amor y de la agresividad, pero estos tres son los que han de ser tenidos más en cuenta al considerar las interpretaciones filosóficas de los procesos dolorosos.

Por lo que se refiere a los efectos del dolor, hay que señalar la misma concordancia general que en el análisis de sus causas. La definición del dolor de San Agustín como un «sentimiento que resiste a la división» es absolutamente certera. La resistencia a la división surge a quemarropa, fulminantemente, al vivenciarse la amenaza contra la unidad, por lo cual el dolor corporal intenso patentiza en la interioridad de la conciencia la unidad substancial del ser humano, el carácter de constitutivo intrínseco que tiene la corporalidad para la esencia del hombre.

En la medida en que el dolor o la tristeza son más intensos la subjetividad se crispa sobre sí misma, y el intercambio con la realidad extrasubjetiva se atenúa y obstruye. La atención no es capaz de trascender hacia el exterior, la totalidad de las instancias operativas se debilitan en su eficiencia, y el alma misma, cuando ya no puede resistir a las fuerzas disolventes de su unidad –desesperación– se entrega a la ruptura, se rinde a la disolución, capitula ante su propio enajenamiento.

Se suele decir que, precisamente por estos efectos, el dolor juega un papel primordial en la maduración de la conciencia del yo. El llanto infantil contribuye reforzar la conciencia de la propia identidad a través del tiempo porque haber sufrido no pasa jamás. Esto es cierto como un *hecho* que se revela en el análisis fenomenológico, pero no queda explicado en la mayor parte de los análisis ontológicos del dolor y de su función en la vida humana, porque no se han analizado suficientemente las condiciones de posibilidad de ese hecho, sino que, en cuanto tal, ha sido tomado como si se tratara de una ley del dinamismo ontológico de los seres vivientes.

24 Buytendjik, *El dolor*, cit , p. 182.

El dolor, como todos los estados negativos de la afectividad, es un fenómeno de «reflexividad originaria»²⁵, es decir, un acontecimiento de la vida espiritual consciente en el que sujeto y objeto no se dan como separados, un fenómeno en el que el trascender naturalmente propio de las instancias cognoscitivas y afectivas del yo queda retrotraído sobre el propio yo y por lo tanto no se produce. Pero semejante retrotraimiento no es natural, porque lo natural es lo contrario, y por tanto requiere una explicación.

El retrotraimiento de las instancias operativas del hombre sobre el propio yo, la imposibilidad de despegarse estáticamente de él, es un mal, y en esa situación se puede vivenciar también la existencia misma del yo como mal, como negatividad. Ahora bien, el orden ontológico de estos dos males es inverso al descrito: sólo si primeramente hay una dimensión de negatividad o de mal en el mismo yo, puede producirse el segundo mal del retraimiento de las instancias operativas sobre su fundamento, lo que da lugar a la vivencia consciente de la dimensión de negatividad del propio fundamento. Todo esto son *hechos*, y por eso constituye un despropósito conferirles estatuto de ley ontológica para afirmar que el dolor es necesario en la adquisición y maduración de la conciencia del yo. Sería así si no pudiera acontecer de otra manera, pero si puede acontecer de otra manera entonces eso no es una necesidad, sino un hecho, y, en cuanto tal, indigente de explicación. Y más indigente todavía si se considera que el primer mal, la dimensión de mal en el mismo yo, raíz V fundamento del segundo, de ninguna manera pertenece de modo necesario a la esencia humana. Por eso la pregunta fundamental es ¿cómo aparece el mal en la misma naturaleza humana siendo así que ella en su esencia ni lo contiene ni lo exige? Sólo después de responder a esta pregunta puede darse una interpretación cabal del dolor.

Las interpretaciones filosóficas del dolor que se han dado hasta la fecha, excepto algunas de las inspiradas en la fe católica, no han tenido

25 Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 346-363. Conviene advertir que si los estados negativos de la afectividad son aquellos en los que propiamente se da la reflexividad originaria, tal reflexividad no es originaria en sentido ontológico, puesto que no lo es la negatividad.

en cuenta esta pregunta; no la han respondido y, en la mayoría de los casos, ni siquiera la han formulado. Por eso resultan insuficientes.

5. Las interpretaciones filosóficas del dolor

La variedad de interpretaciones filosóficas que se han formulado sobre el dolor pueden reducirse a tres prototipos: la interpretación pesimista de Schopenhauer, la interpretación heroica de Nietzsche y la interpretación dialéctica. La interpretación inspirada en la fe católica es más una interpretación teológica que filosófica, y su consideración corresponde a otro tratamiento distinto del tema.

La interpretación pesimista de Schopenhauer, a la que con más o menos matizaciones pueden asimilarse otras anteriores como las de Epicuro, Lucrecio y la mística budista, se basa en la consideración de la apetencia general de placer o del amor en su sentido más amplio, como carente de todo correlato real cuya posesión pudiera satisfacer al hombre en términos de reposo contemplativo. Es cierto que la causa del dolor es, como hemos visto, la apetencia general de placer y el amor, pero no es cierto que esas tendencias carezcan de finalidad adecuada. Al establecer esto último y al determinar que felicidad y placer carecen de positividad y que consisten tan sólo en la ausencia de dolor, la única felicidad posible hay que buscarla exclusivamente en la línea de impedir el deseo, de anular el amor en su mismo punto de partida, de vetar cualquier efusión en la raíz misma de la subjetividad. Ese es el modo de evitar cualquier enfrentamiento –cualquier dolor– con las fuerzas naturales extrasubjetivas. El programa de la mística budista de hacerse uno con la naturaleza (entendiendo por naturaleza cosmos estático y determinado, y no *physis* en sentido griego, porque en este sentido, al haber movimiento en la naturaleza habría también dolor), tiene como presupuesto ese pesimismo ontológico y antropológico. Disolver la propia subjetividad, anular la diferencia entre naturaleza y yo a beneficio de la naturaleza, elimina el dolor por el procedimiento de aniquilar al hombre.

Este planteamiento está en contradicción con los hechos porque hay un correlato real del amor y porque felicidad y placer son realidades

dotadas de positividad, pero cabe acogerse a él cuando se afronta la realidad desde una situación previa de tristeza desesperanzada; y es la generalización de esta situación lo que podría explicar el éxito de la mística budista en el occidente contemporáneo.

Esta interpretación del dolor es falsa, pero dicha falsedad no puede advertirse si no hay un destello de esperanza, pues sin tal destello la tristeza, como hemos dicho, mantiene a la subjetividad crispada sobre sí misma impidiendo la referencia a la realidad extrasubjetiva.

La interpretación heroica de Nietzsche es el polo opuesto del replegamiento schopenhaueriano. Si se mantiene que la causa del dolor es la energía apetitiva de la subjetividad y que no hay correlato real ni finalidad para dicha apetencia, puede decretarse también que finalidad es la constitución con carácter absoluto la propia energía volitiva. Esto no altera la naturaleza ni la existencia del dolor, pero es una declaración,

al menos programática, de la superioridad energética de la subjetividad apetente sobre el conjunto de las fuerzas cósmicas. Esta interpretación tiene el inconveniente de que no puede superar nunca el estatuto de declaración meramente programática, y no sólo porque aboca de modo inevitable a la misantropía y al pesimismo, como certeramente observa Max Scheler²⁶, sino también porque semejante actitud requiere una unidad y una energía en el yo volente que sólo se puede mantener mientras el dolor y la tristeza no superen una determinada intensidad, pero que superada producen inexorablemente una disolución de la unidad energética del ser humano que le despoja de su capacidad para mantener la actitud inicial de entereza. Dicho de otra manera, el programa de Nietzsche es una épica y una lírica de la patología que, en el fondo, no puede ser vivido. Ni siquiera en los espíritus puros degradados al estatuto diabólico cabe semejante programa.

La interpretación dialéctica, que es en fondo inspiradora de la de Nietzsche, al igual que ésta se opone diametralmente a la de Schopenhauer. Considera que el dolor sólo no es un mal que debe

²⁶ Max Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, en *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Band 9, Francke Verlag, Bcm, 1963, pp. 52-55. Trad. Gúst. de Ansgar Klein, *El sentido del sufrimiento*, en *Amor y conocimiento*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960, p. 69.

ser evitado a toda costa, sino que es un mal que resulta necesario para el incremento y la constitución del bien, y que por tanto es en último término un bien. La interpretación dialéctica del dolor es en algunos casos indiscernible de diversas interpretaciones cristianas, no sólo porque la dialéctica, tal como ha sido legada por Hegel a la edad contemporánea es de inspiración cristiana —es una interpretación racionalista del cristianismo también porque no todas las interpretaciones cristianas del dolor alcanzan a comprenderlo partiendo de la no necesidad de su existencia. En este caso se encuentra el mismo Buytendijk, por muy patentemente que por otra parte conste su cristianismo y su rechazo de la dialéctica hegeliana.

Ante el fenómeno del dolor, Schopenhauer decreta el carácter absurdo de la totalidad de lo real y se repliega hacia la nada. Nietzsche afirma el carácter omnipotente y absoluto del propio querer y se precipita en la locura. La dialéctica pretende la racionalización completa del dolor pero ello sólo puede lograrlo a costa de decretar su carácter de bien por *el mismo título lógico* por el que el placer lo es.

6. Los límites de las interpretaciones filosóficas del dolor

La fisura de la interpretación dialéctica, el carácter contradictorio de su pretensión, está en abordar el problema sin advertir su dilema capital:

1. Si el dolor, o el mal, es un fenómeno que no pertenece de modo esencial y necesario a la naturaleza humana, no puede ser interpretado ni superado según el «logos» de la naturaleza humana. Por tanto, según ese «logos» es incomprensible.

2. Si el dolor, o el mal, se interpreta y se supera según la lógica de la naturaleza humana, como un requisito necesario para el incremento y la constitución del bien, entonces, es un bien y es comprendido como un bien. Por tanto, según esa lógica el dolor, o el mal, es incomprensible porque no puede diferenciarse suficientemente del bien ni para ser mal ni para ser comprendido como mal.

En resumen, para que el dolor pueda ser comprendido como distinto del bien, es decir, como mal, y pueda descubrirse su sentido,

es necesario instalarse en un plano lógico distinto del plano lógico del bien propio de la naturaleza humana, porque en este plano todas las interpretaciones incurren en contradicciones internas y en contradicción con los hechos. Dicho de otra manera, la filosofía es incapaz de dar una interpretación comprensible del dolor; lo más que puede hacer es, tal como procede Schopenhauer, declarar que no tiene ningún sentido. La única ciencia que opera en un plano lógico superior al del bien propio de la naturaleza humana es la teología, que opera precisamente en el orden sobrenatural, en el cual es posible encontrarle un sentido al dolor y al sufrimiento de la naturaleza humana.

En consecuencia, las expresiones tales como «la liberación se consigue mediante el dolor», sólo tienen sentido en función de dos hechos inaccesibles a la filosofía: el pecado original, o acto originante del mal, y la elevación al orden sobrenatural y la redención, o acto por el cual el dolor y el sufrimiento son mediatizados para el bien según un procedimiento que excede la lógica de la naturaleza humana.

El pecado original, la elevación al orden sobrenatural y la redención, son misterios, es decir, escapan a la razón humana, y precisamente por eso pueden hacer *en cierta manera* comprensible el sentido del dolor.

En términos exclusivos de naturaleza es imposible mediatizar y comprender el dolor, porque en tales términos no tienen sentido. El dolor sólo puede mediatizarse en términos de sobrenaturaleza. De la naturaleza lo más que puede decirse es que no hace imposible esta mediatización, pero no cómo la hace posible, porque probablemente no la hace posible la naturaleza, sino la sobrenaturaleza, y el cómo pertenece también al misterio.²⁷

27 No se quiere decir que el dolor no pueda enaltecer a muchos seres humanos ajenos al cristianismo, o que el sufrimiento no pueda tener un valor purificador y liberador para todos los hombres independientemente de que compartan o no la fe católica. Se quiere decir que tales hechos no pueden ser explicados en toda su radicalidad real sin tener en cuenta el pecado original y la redención. Dicho de otra manera, el dilema de si el sufrimiento es purificante y liberador porque mediante él se realizó la redención, o si la redención se realizó mediante el sufrimiento porque éste es de suyo liberador y purificante, creo que debe resolverse —a reservas de una palabra teológica más autorizada— en el primer sentido de la alternativa. Dado el pecado original, el sufrimiento puede corregir el desorden, pero esa posibilidad, ¿viene dada de suyo en la misma esencia del sufrimiento? Seguramente dicha posibilidad viene dada más bien por la articulación de la esencia humana con el orden sobrenatural.

Apelar al progreso espiritual que en ocasiones surge del sufrimiento no resuelve nada, porque eso es precisamente lo que se trataría de comprender. Aceptar eso como explicación en el plano fáctico, como si fuera una ley necesaria, equivale a aceptar una interpretación dialéctica del dolor y de la redención, lo cual, como hemos visto, no es ninguna explicación. Sencillamente, desde el punto de vista filosófico no es posible explicar por qué la redención fue realizada precisamente mediante el sufrimiento, y no cabe una interpretación dialéctica de la redención. Al llegar a este punto, el saber filosófico enmudece y cede respetuosamente la palabra a la suprema sabiduría teológica.

CAPÍTULO VIII

RADICALES DE LA SOCIABILIDAD¹

1. La semántica del término «cultura»

Es frecuente encontrar, entre los ensayos que versan sobre la cultura en la sociedad actual, una contraposición entre ver, oír y leer, por una parte, y *pensar* por otra. Esta disyuntiva se continúa en la consideración de la cultura como un producto de la sociedad de consumo, como un instrumento de las ideologías que están en el poder o que quieren alcanzarlo, y frente al cual hay que defenderse. Entonces se inicia la marcha hacia la reconquista de una cultura que no esté mediatizada por intereses políticos o económicos, es decir, hacia la reconquista de una cultura que sea estrictamente saber, *sabiduría*, o lo que es lo mismo, se inicia una indagación intelectual que ponga de manifiesto la verdad del hombre, la verdad de lo real o, si se quiere, la verdad del ser.

¿Qué sentido tiene, dentro de este contexto general, interesarse por los radicales de la sociabilidad? Averiguar las características de la dimensión práctica de la cultura, o, dicho de otra manera, averiguar cuál es el poder configurador del orden social que la verdad posee.

Como es sabido, «cultura» no es un término que el occidente haya heredado de la Grecia clásica. Proviene del mundo latino. Es en ese ámbito en el que surge el verbo «colere» con su triple sentido: físico (cultivar la tierra), ético (cultivarse, según el ideal de la «humanitas») y religioso (dar culto a Dios). No importa ahora si este último sentido

¹ Ponencia presentada en el XX Convegno di Universitari d'Europa. Como, Italia, 1978.

engarza con el primero mediante la conexión — más o menos estrecha — entre tierra y divinidad.

El conjunto de estas tres actividades, y, más específicamente, el resultado de ellas, es lo que se denomina «cultura» y lo que se estudia en contraposición a lo que se denomina «naturaleza» como articulación entre «lo innato» y «lo adquirido» en el ámbito de la sociología, la psicología, la antropología, etc.

Aunque en el campo de la sociología y la antropología el término cultura tenga un sentido propio, distinto del que le confiere el uso ordinario del lenguaje, tal sentido sin embargo conserva las tres dimensiones del «colere» clásico. En el plano socio-antropológico «cultura» designa un conjunto de tres factores: el instrumento técnico o, en general, la técnica (agricultura, ganadería, caza, pesca, etc.), la regla (costumbres, instituciones, normas éticas y jurídicas) y la representación simbólica (lenguaje, mito, religión). Estos tres factores de la cultura se pueden designar también con tres verbos de rancio abolengo en occidente: *hacer, obrar, saber* (*facere, agere, scire*).

El conjunto de estas tres actividades, y, más específicamente, el resultado de ellas, es lo que se denomina «cultura» y lo que se estudia en contraposición a lo que se denomina «naturaleza» como articulación entre «lo innato» y «lo adquirido» en el ámbito de la sociología, la psicología, la antropología, etc.

«Cultura», tal como se suele emplear en el lenguaje ordinario, se entiende habitualmente con el sentido del tercer factor del «colere», es decir, como conjunto de representaciones cognitivas de orden ideal (filosóficas, artísticas, etc.). Es de esta «cultura» de la que habla cuando empleamos expresiones del tipo «un hombre culto», «tener cultura», «cultura de masas y de élites», «defenderse de la cultura», «mediatización ideológica de la cultura», etc.

En su sentido socio-antropológico, «cultura» significa aquello que es irreductible al orden biológico y que, en cuanto tal, modula dicho orden. La contraposición entre «natura» y «cultura» no es sin embargo el resultado de decisiones metodológicas tomadas por modernas disciplinas científicas para llevar a cabo sus investigaciones. Se encuentra establecida con todo su rigor y profundidad en el *Protágoras* de Platón: ese es el contenido del mito de Epimeteo y Prometeo tal

como se narra en el mencionado diálogo. Después que Epimeteo hubo repartido todos los dones, habilidades y destrezas entre las diversas especies del género animal, se encontró con que el hombre quedaba completamente desvalido e inerte, sin fuerzas y sin recursos de ningún tipo que le permitieran subsistir en el conjunto de los vivientes que poblaban el planeta. Fue entonces cuando Prometeo consiguió una chispa de la inteligencia de los dioses y se la confirió al hombre, convirtiéndolo así en el animal más excelente de todos los animales, en el animal que *podía saber*.

Y bien, ¿cuáles serían los objetos de ese poder y cuáles serían los beneficios de ese saber? En primer lugar, vivir, y, en segundo lugar, el mejor vivir.

Ciertamente el estudio sobre las deficiencias del hombre en el plano estricto de la biología, de modo sistemático y amplio, se debe a ciencias modernas (sociología, antropología, psicología). En 1936 Marcel Mauss publicó *Las técnicas del cuerpo*, estudio en el que ponía de manifiesto cómo el ser humano tenía que aprender a usar su propio cuerpo como un instrumento técnico: aprender a estar de pie o sentado, a caminar o a correr, a tirar una piedra o a comer. Posteriormente, muchos estudios se han realizado en el campo de la psicología, la sociología y la etología, para mostrar, en la misma línea iniciada por M. Mauss, que, desde el bipedismo hasta el lenguaje, lo característico del hombre es la modulación cultural de lo biológico, y que lo biológico solo, dejado a su espontáneo dinamismo, no da lugar a ninguna característica humana. (Todavía tiene interés, en este sentido, el estudio de Lucien Malson *Les enfants sauvages* (1964) sobre los 53 casos conocidos hasta esa fecha. Aunque sus presupuestos teóricos sean muy discutibles, la aportación documental mantiene todo su valor).

La tesis de que lo biológico del hombre requiere siempre la modulación de lo cultural es válida no sólo a nivel de individuo singular, sino también a nivel de configuración de la sociedad.

2. La disociación entre «natura» y «cultura» y entre los tres factores de la cultura

Si a nivel de programación filogenética no hay nada que determine el estilo de vida individual y social del ser humano, entonces se puede aventurar la hipótesis de que el estilo de vida es algo plenamente cultural, que carece de toda base en la naturaleza (adviértase la identificación que se lleva a cabo entre «naturaleza» y «programación filogenética»). Es esta la hipótesis que ha inspirado al culturalismo norteamericano (R. Benedict, R. Linton y singularmente, M. Mead). Es cierto que la etología anglo-alemana (Tinbergen, Lorenz, Eibl Eibesfeldt) ha replicado al relativismo culturalista desde el propio plano de la biología, pero no nos interesa ahora detenernos en los avatares de esta polémica. Lo que importa señalar es el hecho mismo de que esté en cuestión la articulación entre «naturaleza» y «cultura» y el hecho de que resulte problemática la fundamentación de la cultura en la naturaleza. Ello indica que se ha producido una disociación entre los dos factores, y que tal disociación no es sólo una decisión metodológica (lo que equivale a una ficción científica), sino que es algo vitalmente experimentado por el hombre de la calle.

Por otra parte, el hecho de que el uso ordinario del lenguaje retenga como significado del término «cultura» únicamente su tercer aspecto de «representaciones ideales», y el hecho de que se registren fenómenos de contestación y rechazo de la cultura a diversos niveles y por diversas motivaciones (movimientos hippies, literatura del absurdo, etc.), ponen de manifiesto que el saber, o al menos determinados saberes, se experimentan como irrelevantes para la vida, como carentes de sentido. *La crisis de la ciencia europea*, publicada por E. Husserl en 1938, es una formidable denuncia de este fenómeno y un penetrante análisis de sus causas. Lo que Husserl señala es precisamente la disociación de los diversos factores de la cultura entre sí.

Estos fenómenos de disociación no han acontecido propiamente en nuestra centuria. Vienen de más atrás, lo mismo que los intentos de articular lo disociado. Lo más característico de nuestra centuria es que asistimos al fracaso de esos intentos.

El intento marxista consistió en postular que el primer factor de la cultura era el *hacer*, la *técnica* (*facere* latino, trabajo-praxis en sentido marxista). El trabajo, la técnica, emerge espontáneamente de la naturaleza animal, es decir, de la necesidad biológica de alimento, vivienda y vestido, y funda los otros dos factores de la cultura (el ético-jurídico y el filosófico-religioso) originando así y dirigiendo toda la dinámica social.

El intento freudiano consistió en postular que el primer factor de la cultura era *la regla* (la norma ético-jurídica), que se articula con la naturaleza (biológica) en la forma de reprimir el deseo erótico fundamental (prohibición del incesto) y funda los otros dos factores de la cultura (el técnico y el simbólico-religioso) dando lugar a la dinámica social.

El intento idealista consistió en postular que el primer factor de la cultura era la idea, que funda a los otros dos factores (técnica y ética) desde su posibilidad lógica, y a la naturaleza misma (entendida en sentido biofísico). Este intento fue cronológicamente el primero, y quedó descalificado por los otros dos dentro, de la pasada centuria.

¿Por qué se han realizado esos intentos? ¿Por qué han tenido cierta vigencia y aceptación? ¿Por qué se han abandonado posteriormente y su desenlace ha sido el fracaso?

Se han realizado esos intentos por la insoslayable exigencia de unidad que hay en el hombre: exigencia de unidad del saber y el vivir. Se han aceptado porque prometían satisfacer esa exigencia de unidad. Se han abandonado, finalmente, porque han defraudado, y han defraudado porque tomaron un camino falso.

La falsedad de las respuestas intentadas fue puesta de manifiesto, en el *plano teórico* por la crítica de la filosofía analítica y positivista, cuya escolástica impera con más fuerza que ninguna otra en nuestros días, y en el *plano vital* por los fenómenos registrados de rechazo de la cultura. Los movimientos hippies, pink, etc., y el arte nihilista, a los que ya hemos aludido, incluyen también a esos intentos en el objeto de su contestación.

3. El fundamento «natural» la dimensión práctica de la cultura

¿Dónde está el fallo de los intentos analizados? ¿Por qué esas vías estaban equivocadas? Volvamos al mito que se narra en el Protágoras. Platón refiere que Prometeo obtuvo una chispa de la inteligencia de los dioses y la confirió al hombre constituyéndolo como tal. Con ello se significa que el intelecto (el *nous*) es también *natural*, y que la identificación entre naturaleza humana y biología es un reduccionismo arbitrario.

Si la cultura es un producto humano (lo que hay que admitir para no caer en la noción de *causa sui*), y es preciso por tanto buscarle un fundamento en el hombre, hay que ampliar la noción de naturaleza humana allende la biología. Una noción de naturaleza humana suficientemente amplia y capaz de hacerse cargo de cualesquiera formas culturales es la de *animal racional* (*Zoón logistikón*). Esta formulación de la noción de naturaleza humana no es ciertamente latina, sino griega, y, concretamente, aristotélica, pero obsérvese como engarza con los tres factores (técnico, ético y religioso) del *colere* latino.

El *logos* aristotélico tiene tres factores, tres órdenes de actividades específicamente diversas. En cuanto *logos poietikós* su actividad propia es el hacer (*facere, poiesis*) v su producto específico la *techné*, los instrumentos técnicos y lo elaborado con ellos (*prágmata*). En cuanto *logos praktikós* su actividad propia es el obrar (*agere, praxis*), y su producto específico la norma (ética y jurídica). En cuanto *logos theoretikós* su actividad propia es el saber (*scire, theorein*), y carece de producto específico: se refiere a lo que ya es, a lo que es siempre, a lo que permanece de la misma manera (la realidad física, la realidad humana, la realidad divina: mundo, hombre, Dios).

La tesis aristotélica es que la naturaleza humana es también espiritual. Ello significa que la indeterminación natural-biológica es cubierta por la capacidad de autodeterminación natural-espiritual, capacidad que Aristóteles designa con la palabra *libertad* (*eleuthería*). La libertad aparece así como el *fundamento natural de la cultura*. Que la libertad sea natural significa que se distingue de la arbitrariedad, del

azar, lo cual lleva consigo que las formas culturales no son indiferentes, no son irrelevantes para el vivir humano.

Si hay una naturaleza del hombre en tanto que animal y en tanto que racional, los tres factores de la cultura son *naturales*: saber, obrar y hacer son el trayecto del hombre hacia la culminación de su propia naturaleza, y son tendencias naturales abiertas indefinidamente, es decir, radicadas en la libertad.

Y bien, ¿cuál es el primer producto de ese plexo operativo humano? El primer producto es, simultáneamente, el lenguaje y la sociedad (recuérdese la etimología latina de *pro-ducere*: llevar hacia adelante y también sacar de sí). La sociedad es algo *obrado-hecho*, es algo *cultural*, algo que surge de la naturaleza del animal racional. Las formas en que se constituye la sociedad humana no dependen en modo alguno de ninguna programación filogenética (ni las distintas formas del lenguaje tampoco). Por tanto, depende del logos, es decir, lo que constituye a la sociedad en cuanto tal es ya cultura. Esta es la dimensión práctica de la cultura. Cultura es configuración, organización del vivir humano, y la afirmación anterior de que la cultura no es arbitraria significa aquí que la sociedad es natural.

Que la sociedad es natural quiere decir que se funda en y que surge de tendencias biológico-rationales moduladas racionalmente (por favor, no se entienda este adverbio en sentido racionalista). Todas esas tendencias, consideradas en su conjunto, es lo que cabe llamar *sociabilidad* del hombre, y el conjunto de cada una de ellas es lo que cabe llamar *radicales de la sociabilidad*.

El fundamento de la sociabilidad, de los radicales de la sociabilidad, es el hecho de que el hombre desarrolla su vivir y alcanza su mejor vivir (también su culminación en plenitud), por referencia a otras personas (a otras personas humanas y a Dios en tanto que persona o, mejor dicho, Personas). Este «hecho» pertenece a su propia esencia, lo cual quiere decir que no se trata de un hecho, sino de algo constitutivo de su naturaleza).

El interés que tiene buscar los radicales de la sociabilidad cuando se indaga acerca de una cultura «verdadera» (o si se quiere «natural») estriba en que si un conjunto de formas culturales o una cultura toda, con su consiguiente poder de configuración social, no se ajusta a esos

radicales, entonces la cultura actúa como factor distorsionante de la sociedad, y la sociedad que acoge esa cultura persiste en la forma de violentar sus propias raíces, es decir, persiste en la forma de autodisolución. Que esto último sea un rasgo propio de la sociedad y la cultura contemporáneas lo prueba el acontecimiento a que asistimos (¿y que protagonizamos?) de indiferencia o de rechazo ante la cultura o, al menos, ante determinados aspectos o manifestaciones de ella en sus tres factores (técnico, ético-jurídico y teórico).

4. La constitución de la sociedad y los radicales de la sociabilidad

Obviamente no resulta posible aquí trazar un esquema, ni siquiera somero, de las diversas teorías sobre la constitución y la dinámica de la sociedad humana. Tampoco resulta necesario, puesto que las que han obtenido mayor difusión son generalmente conocidas en mayor o menor grado. En el presente contexto basta con señalar que todas ellas toman en consideración factores reales de la dinámica social y reglas que constituyen el orden de la sociedad.

En efecto. La necesidad económica y el trabajo como factores dinámicos y la propiedad como institución son constitutivos de la realidad social, aunque no lo sean en un sentido tan absoluto como pretenden los marxistas. La sexualidad, la prohibición del incesto y la familia como institución son constitutivos de la realidad social, aunque no lo sean en el sentido en que lo pretenden Freud v Lévi-Strauss. La voluntad de poder v la necesidad de ser reconocido por los demás, junto con el dominio y la autoridad institucionalizados, también son constitutivos de la realidad social, aunque no lo sean de un modo tan radical lo consideran Nietzsche y Hegel respectivamente, El afán de seguridad v el miedo que su carencia implica, junto con los pactos que se establecen para garantizarla, también son constitutivos de la sociedad, aunque no lo sean en un sentido tan absoluto como Hobbes sostiene.

Las críticas que cabe dirigir a esas teorías v a otras similares no es que hayan afirmado la realidad de una tendencia y de la institución o instituciones ligadas a su despliegue, sino que hayan absolutizado

esa tendencia y *esas* instituciones negando la existencia de las demás o intentando explicarlas deductivamente a partir de la que se afirma con carácter absoluto.

Volvamos de nuevo al pensamiento clásico para ver cómo ha tratado el tema de las tendencias sociales, es decir, para ver cómo ha desarrollado su investigación sobre los radicales de la sociabilidad.

La investigación sobre los radicales de la sociabilidad se encuentra desarrollada por el pensamiento clásico como estudio de las *virtudes sociales*. ¿Por qué lo hicieron así? Aristóteles define la virtud como el incremento de una tendencia natural hasta su *maximum* de alcance posible. Por lo que se refiere a las tendencias sociales, estudiar la forma en que adquieren mayor alcance es estudiar las formas potenciadoras de la mejor vida individual y social. Esto es lo que recibió el nombre de *virtudes sociales*.

Entre los clásicos que más amplia y lúcidamente se han ocupado de este tema hay que mencionar a Aristóteles, que lo estudia preferentemente en la *Ética a Nicómaco* (libros IV, VIII y IX), a Cicerón, que lo desarrolla siguiendo a Panecio y Posidonio en el *De Officiis* (*De los deberes sociales*), y a Tomás de Aquino, que recogiendo las elaboraciones de Aristóteles V Cicerón asigna una parcela de la *Suma Teológica* para el *Tratado de las virtudes sociales* (11-11, 101-119).

Tomás de Aquino, basándose en Aristóteles y Cicerón, aísla 9 radicales de la sociabilidad y los estudia según sus desarrollos óptimos y según sus desarrollos distorsionados hasta un total de 19 factores de conducta social. Veamos ahora de modo enumerativo y esquemático tan solo, esos 9 radicales de la sociabilidad elaborados por el pensamiento clásico, y sus correspondientes tematizaciones en el pensamiento moderno y contemporáneo.

1. *Pietas*. Con este término se designa la óptima referencia al origen, a lo que es principio del ser, del vivir y del saber de cada individuo, es decir, la referencia a Dios, a los padres, a la sociedad y a la tierra, en virtud de los cuales cada hombre es como tal. Los factores dinámicos cuyo *optimum* se designan con el término *pietas* reciben los nombres de *religiosidad*, *amor filial* y *patriotismo*. Estos términos carecen de resonancia viva en la «cultura» contemporánea, en su lugar tenemos otros que recogen parcialmente el contenido de aquéllos y cuya resonancia vital

es fuerte. Lo que ahora se significa cuando hablamos de «la voz de la sangre» y «la voz de la tierra» recoge parte del contenido de la *pietas clásica*.

En el mundo clásico Virgilio designa casi siempre a Eneas con el apelativo de *pius*. *Pius Eneas* es el hombre cuya pasión dominante fueron sus progenitores y su patria, y cuyo poder creador estuvo completamente volcado en esa dirección. El patriotismo, el amor a la República, es la gran pasión de Cicerón. y es la fuerza (la *virtus*) que él desea hacer crecer en su hijo Marco.

Una forma distorsionada de la *pietas* se encuentra, a nivel teórico, en el *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau, de 1853-55. Es la absolutización de la voz de la sangre. Su correlato en el plano sociológico vital fue la difusión del racismo, cuyas manifestaciones en el siglo XX son bien conocidas.

El debilitamiento y la anulación de las tendencias englobadas en el término *pietas*, es el fenómeno actual que denominamos *desarraigo*, y la persistencia de tales tendencias (en lo que se pone de manifiesto su carácter «natural») se manifiesta en lo que llamamos «búsqueda de las propias raíces». Heidegger ha dedicado unas páginas maravillosas a la fenomenología de la casa, del hogar, como principio del saber (*Holzwege*).

En la consideración de la complejidad y riqueza que se encuentra bajo el término clásico de *pietas* como referencia al origen, se pone de manifiesto cuán parcialmente está tematizada dicha referencia en la noción psicoanalítica de «complejo de Edipo».

2. *Observantia*. Se designa con este término el *optimum* de referencia a la autoridad legítima, es decir, a lo que el romanista Alvaro d'Ors na con el nombre de *Potestas*.

El estudio de la tendencia natural comprendida bajo esta noción ha sido llevada a cabo, entre otros autores contemporáneos, por Eibl Eibesfeldt en el campo de la etología humana, y le ha dado el nombre de tendencia natural (biológica) a obedecer.

La anulación o negación de esta tendencia, en el plano teórico, ha sido llevada a cabo por autores como Bakunin, Proudhon, etc., y su represión en el plano práctico mediante la absolutización de la fraternidad (igualitarismo) ha corrido a cargo de los movimientos

socialistas y anarquistas. Es la absolutización de esta otra tendencia real (la fraternidad) con la consiguiente marginación de las otras, lo que cabe señalar como una de las causas del ya mencionado fenómeno del «desarraigo».

3. *Honor*. Designa la admiración y el reconocimiento tributado a los mejores (referencia a lo que el romanista Alvaro d'Ors llama *auctoritas*) Es por referencia a esta tendencia como el mundo griego concibió el fin último del hombre: la fama.

Es esta tendencia a reconocer a los mejores y a ser reconocido por los demás la que Hegel considera, absolutizándola, como fundamento de la constitución y del dinamismo de la sociedad (dialéctica señor-siervo). También, desde otro punto de vista, está tematizada por Carlyle en su concepción del culto a los héroes como fundamento del orden social y por Spranger en su teoría sobre la fuerza educativa de los modelos vivos. Igualmente, es la dinámica de esta tendencia la que entra en consideración en lo que la sociología moderna llama «sociograma» v en el concepto de «líder».

Es preciso señalar aquí que la Revelación cristiana establece el fin último sobrenatural del hombre (la gloria) por referencia a esta tendencia. En efecto, la gloria (*clara notitia cum laude*) es lo que se le promete al hombre como premio máximo, es decir, la fama, ser famoso ante Dios, ser reconocido y alabado por Dios mismo. Y precisamente la fórmula evangélica de la reprobación es «no os conozco». Dicho de otra manera, el premio es: «te has llevado a ti mismo hasta tu culminación, has desarrollado bien tu naturaleza, has hecho fructificar tus talentos». Eso es la virtud, y, en frase de Aristóteles, «el honor es el premio de la virtud». La reprobación es: «No te conozco. Has distorsionado tanto tu naturaleza que la has falseado. Y la has falseado hasta tal extremo que tú mismo eres falso, tanto que Yo, que he sido quien te ha hecho, no te conozco, no te reconozco. Eres mentira, te has hecho hijo del padre de la mentira».

Naturalmente, estas consideraciones no agotan, ni mucho menos, todos los aspectos sobrenaturales implicados en la salvación eterna del hombre. No obstante, son útiles para poner de manifiesto que si el honor designa también la tendencia del hombre hacia su fin último sobrenatural, quizá sea ésta la más fuerte de todas las tendencias

sociales y, en tal caso quienes la absolutizaron (los griegos y Hegel) cometieron el error más disculpable.

Las formas distorsionadas de esta tendencia entran en lo que se designa con la expresión vanagloria o vanidad, cuyo contenido está parcialmente tematizado por Sartre en la fenomenología de la fama contenida en *El ser y la nada*.

4. *Obedentia*. Es la tendencia a observar lo mandado (no a obedecer al mandante), o tendencia a acatar la norma. Es lo que Lévi-Strauss llama «necesidad de orden», y lo que Hobbes llamaba «afán de seguridad». La convicción de que esa tendencia opera en todos los individuos proporciona la seguridad y confianza en el orden social. El debilitamiento o anulación de esta tendencia es unas veces causa y otras, efecto de lo que llamamos «pérdida de la seguridad jurídica» «terror» y «terrorismo», cuyas manifestaciones en la sociedad contemporánea no es preciso señalar.

Omito la consideración de los radicales 5. *Gratitudine* y 6. *Vindicatione* (venganza).

7. *Veritas*. Es la tendencia a manifestar lo que es (especialmente la propia subjetividad) como es. En el pensamiento actual es designada con el término *autenticidad*, y fue tematizada en primer lugar por Kierkegaard, considerándola en sus formas distorsionadas. Fueron los análisis sobre la situación del yo que se confunde con su *status* o con su *rol* y que quiere ser precisamente su función social (*La enfermedad mortal*). Kierkegaard denuncia también el estilo cultural de una sociedad que favorece dicha confusión en el individuo. La denuncia del filósofo danés mantiene su vigencia en nuestra época como en cualquier otra, pues las formas distorsionadas de la veracidad (Tomás de Aquino las denomina *mentira, hipocresia, v jactancia*) están presentes en todas las culturas. Sin embargo, es preciso señalar, como característica de nuestra sociedad, que la absolutización de esta tendencia, la absolutización de la autenticidad, se ha realizado a costa de debilitar otras tendencias legítimas.

8. *Afabilitas seu amicitia*. Es lo que en lenguaje ordinario se designa con términos tales como cordialidad, jovialidad, y otros cuyas áreas semánticas son oscilantes. Está tematizada por Max Scheler en su *Esencia*

y formas de la *sympatía* como uno de los componentes fundamentales de la sociabilidad.

9. *Liberalitate*. Es la tendencia a dar de lo que se tiene. Está tematizada entre otros por Marcel Mauss en el *Essai sur le don* (1925), y definida por él como tendencia natural a dar.

Las formas distorsionadas de esta tendencia están designadas por Tomás de Aquino con los términos «avaricia» y «prodigalidad».

5. Los radicales de la sociabilidad como radicales de la moralidad

Los radicales de la sociabilidad quedan sistematizados y caracterizados como *tendencias* sumamente plásticas e indefinidamente abiertas, relacionadas entre sí en un plexo de equilibrio inestable. Al advertir que cabe un *maximum* de potencia para cada tendencia aparece la noción de virtud, y con ella la noción de *deber*. Es decir, los radicales de la sociabilidad entran de lleno en el ámbito de la moralidad.

¿Qué quiere decir aquí deber? ¿a quién se le debe? Se le debe a la naturaleza del sujeto individual y a la naturaleza de la sociedad. Y, ¿qué se le debe? Su *maximum*.

Si en el plano teórico y en el plano práctico, se desarrolla unilateralmente e incontroladamente uno de estos radicales marginando a los demás, el equilibrio de todo el conjunto tendencial se rompe, y la sociedad va no se da a sí misma lo que se debe. La cultura moderna ha potenciado en forma exclusivista radicales diversos (Gobineau, Hegel, Proudhom, etc.), tanto en el plano teórico como en el plano práctico, lo que significa que la cultura moderna se ha desarrollado, en varios de sus aspectos, en forma atentatoria contra la sociedad. No se quiere decir con ello que no haya ocurrido lo mismo en épocas pasadas: aquí no se trata de distinguir una época de otras en base a la calificación vaga y genérica de «buena» y «mala»; se trata de establecer las bases para caracterizar una época, determinando en concreto qué radicales de la sociabilidad atenta su cultura o por qué puntos en concreto se ha roto el equilibrio del conjunto de esos radicales.

Hemos dicho que cada radical tiene su *maximum*, y lo mismo el conjunto de todos ellos, lo que significa que cabe determinar su *deber*

ser, puesto que el fundamento último de todas esas tendencias es la libertad. Veamos, pues, la correlación que cabe establecer entre estas tendencias y las normas morales de rango máximo, es decir, el decálogo.

1. Los radicales 1 , 2, 3 y 4 constituyen la referencia al origen, es decir, al principio del ser, de la vida, del orden y del saber. Su *deber ser* está indicado en los cuatro primeros preceptos del decálogo: honrar a Dios, a los padres, a la patria, a la autoridad, a los maestros. Las formas posibles de manifestación y desarrollo de estas tendencias son indefinidas, como lo atestigua la antropología cultural.

2. El radical 8 (afabilis seu amicitia) es la tendencia a *dar de lo que se es*, y sus formas posibles son también múltiples. Su *deber ser* está indicado *negativamente* en los preceptos del decálogo 5. 0 (amar la vida y, negativamente, no privar de ella a nadie, no atentar contra ella), 6º y 9º (amar lo que es principio de la vida individual y de la vida social, es decir, amar la unión sexual y la familia, y, negativamente, no atentar contra ellas).

3. El radical 9 (liberalitate) es la tendencia a *dar de lo que se tiene*, y también sus formas de manifestación y de desarrollo son múltiples. Su *deber ser* está indicado negativamente en los preceptos del decálogo 7.0 y 10.0 (no despojarse uno de lo necesario, no despojar a otro de lo que tiene y no desear despojarlo).

4. El radical 7 (*veritas*, veracidad), es la tendencia a manifestar lo que es (especialmente la propia subjetividad) como es, y sus formas son igualmente múltiples. Su *deber ser* está indicado negativamente en el 8.º precepto del decálogo (*no mentir, calumniar, difamar, etc.*)

Naturalmente, el contenido de cada tendencia y de cada precepto no se agota en estas correlaciones de unos con otros. Esta correlación es útil para mostrar la dimensión social del decálogo, y también para advertir algunas características de las relaciones entre sociabilidad y moralidad, que vamos a ver a continuación.

Como puede observarse, la norma moral tiene en la mayoría de los casos una formulación negativa, que es lo característico de las normas penales. ¿Por qué? Porque la fórmula negativa es la que menos determina la acción.

El sentido de la norma negativa no es oponerse a una tendencia natural ni reprimirla (pues la tendencia natural es principio de la

acción), sino señalar el límite traspasado el cual la acción atenta contra su propio principio y, en último término, contra la naturaleza del hombre y contra la naturaleza de la sociedad. El sentido de la norma negativa es, pues, dejar *totalmente abierto* el campo de la libertad humana, no poner vallas a la infinita fecundidad del logos en cuanto que fundamento de la cultura, y marcar solo el límite cuya violación empobrecería la libertad misma y recortaría cada vez más el alcance del logos.

Más allá de ese límite, las formas positivas de la moral y de la cultura son infinitas: cada individuo y cada pueblo tiene su estilo moral y cultural, su «genio» fecundo.

¿Cómo evitar que un individuo, un pueblo o un conjunto de pueblos (Europa, por ejemplo) se estanquen en una parálisis cultural y en un empobrecimiento moral? O, ¿cómo recuperar la fecundidad si ese estancamiento se ha producido ya en algunos sectores? La respuesta a estas preguntas es ya objeto de otro tema, el tema de la praxis ética y la praxis política. Ahora se trataba de trazar el camino para la búsqueda de una cultura «verdadera», o sea, de una cultura que respetara y potenciase al máximo la naturaleza humana, que satisficiera la exigencia de unidad del vivir y del saber inherente al hombre, una cultura para Europa. Una de las vías para encontrarla es indagar los radicales de la sociabilidad y de la moralidad: una cultura que se ajuste a ellos es la cultura que se buscaba. Encontrarla y realizarla es el cometido de la praxis sapiencial (teoría, sabiduría), de la praxis ética y de la praxis política. De ello no vamos a ocuparnos ahora, pero sí sería conveniente terminar con una advertencia a este respecto: las formas de la cultura que se busca son infinitas, como lo es la libertad y, por tanto, la historia. Ello significa que si la praxis ética y la praxis política caen en la tentación de planificar la historia, o en la ilusión de tenerla programada de antemano, y obstaculizan o impiden las formas morales y culturales que excedan lo programado, atentan contra la naturaleza libre del hombre, es decir, contra la moralidad, que no es otra cosa que la garantía última de la libertad humana. Desde este punto de vista se advierte con nitidez que la moralidad es irreductible a cualquier ideología, y que es justo de las ideologías constringentes de lo que hay que defender al hombre y a la sociedad.

La historia no es un caballo que pueda domarse y dirigir luego por un camino trazado de antemano. Y no lo es, no por el desbocamiento de las «fuerzas del mal»: tal desbocamiento es lo que a la larga esclaviza al hombre y lo reduce a una parálitica sumisión (y de ello hay ejemplos en la historia contemporánea), que se presta perfectamente al dirigismo. La esclavitud —se puede decir con palabras de Tácito— degrada tanto a los hombres que llegan incluso hasta amarla. La historia no es domesticable, no por la presencia de las fuerzas del mal, sino por la presencia de las fuerzas del bien: es la bondad del espíritu, la fuerza creadora de la libertad, en su fecundidad infinita e imprevisible, lo que hace indomable a la historia.

CAPÍTULO IX

NOTA SOBRE LA PERCEPCIÓN EN LA FILOSOFÍA VITALISTA¹

Para un tema que ocupa un lugar de relevancia en la psicología empírica y en la psiquiatría, como es el de la percepción, los análisis realizados por la filosofía vitalista adquieren un interés particular. No sólo el interés que la perspectiva filosófica reviste para cualquier tema, a saber, el de su consideración más radical o fundamental, sino, más en concreto, el que reviste una filosofía que, como la vitalista, hace de la biología y de las anomalías psíquicas punto de partida para el esclarecimiento de la realidad humana. Es este modo filosófico de proceder el que permite situar, en una misma línea de la filogénesis filosófica, a Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Con Nietzsche que — no está de más recordarlo — es de profesión filólogo, el interés por la biología se anuda con el interés por el lenguaje, y la articulación de ambos factores sobre los presupuestos suministrados por Schopenhauer constituyen un nuevo itinerario que posteriormente Freud desarrollará con matices propios.

Naturalmente estos autores no agotan el cuadro de lo que se denomina filosofía vitalista. Esta denominación evoca inmediatamente también los nombres de Dilthey —que contemporáneamente a Nietzsche dedicó una esmerada atención a la psicología— y de Bergson —que en simultaneidad con Freud estudió asiduamente la biología y la psicopatología—, pero ni a ellos ni a otros pensadores vitalistas alude el presente trabajo.

Para Schopenhauer, Nietzsche y Freud se puede proponer una definición genérica de percepción suscribible por todos ellos y que

1 *Comunicación al VI Congreso Nacional de Psicología*. Pamplona, 1979.

pone de manifiesto la inspiración común de sus planteamientos: *la percepción es una construcción de una representación (intelectiva, imaginativa o lingüística) que constituye una cifra de determinados impulsos o fuerzas biológicas. La ruptura de la constancia y regularidad en la correspondencia entre representación e impulso constituye la genialidad o la locura, y permite atisbar el más profundo fundamento de la realidad humana.*

Esta definición de percepción deja el tema del conocimiento de la realidad sumido en una situación problemática, y esta problematicidad se mitiga o se agudiza según se desarrolle la tesis en un sentido o en otro. Nietzsche, como es sabido, la radicaliza en sentido nihilista, Freud la desarrolla en un sentido agnóstico-positivista, y Schopenhauer la encuadra en un más amplio contexto metafísico en el que también tienen acogida los otros dos desarrollos.

Para Nietzsche, cualquier noción abstracta deriva de formaciones lingüísticas, de palabras que no son otra cosa que metáforas elaboradas imaginativamente, a instancia de los instintos, a partir de percepciones acústicas y visuales. La designación es pues, una imagen lingüística que expresa sólo la relación de la cosa con nosotros, y las palabras son sólo metáforas sobre las cosas «que no corresponden en nada a su esencia natural»²

La noción de verdad carece de sentido porque las percepciones sólo expresan la relación de la cosa con nosotros, y su combinatoria imaginativa está determinada por la dinámica de la afectividad. «*Verdadera percepción* querría decir esto: la adecuada expresión de un objeto en un sujeto: una contradicción absurda» porque entre sujeto y objeto «no hay casualidad, no hay ley, no hay expresión, sino, a lo sumo, un proceso 'estético', es decir, una transmisión interpretativa»³. La percepción de cada cosa es la captación del aspecto de ella más relevante para la afectividad del sujeto, aspecto en base al cual se construye una palabra para designar la cosa toda. «Por consiguiente, ¿qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas,

2 F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im ausermoralischen Sinne. Werke*, ed. de Colli y Montinari. Walter de Gruyter, Berlín, 1967-1972, vol. 111, 2, p. 373.

3 *Ibid.*, p. 378.

que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética nos parecen canónicas y obligatorias».⁴

Es la utilidad y la conveniencia en primer lugar, y, en segundo término, la costumbre, lo que consolida un tipo de percepciones con preferencia a otros, y es esta consolidación y uso regular de las representaciones lo que da lugar a la creencia en la ciencia, en la verdad y en la lógica. «Desde hace miles de años hemos mirado el mundo con preferencias morales, estéticas, religiosas, con una ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos nutrido de las impertinencias del pensamiento ilógico, y este mundo 'se ha hecho' poco a poco tan maravillosamente coloreado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores; pero hemos sido nosotros los que los hemos puesto: la inteligencia humana, a causa de los apetitos humanos, ha hecho aparecer esta apariencia' v ha transportado a las cosas sus concepciones erróneas fundamentales»⁵. Es decir, la inteligencia se tiende a sí misma la trampa de dotar de valor extramental a sus representaciones y creer en ellas, siendo así que su único valor real es el de impulsos biológicos cifrados.

El modo en que la mente pueda liberarse de un sistema de percepciones esclerotizadas es el retroceso hasta el momento en que ese sistema no estaba aún consolidado, v las vías para ese retroceso son el sueño el arte, fenómenos que guardan la máxima afinidad con la locura. «El hombre despierto sólo se da cuenta de que está despierto por ese tejido regular y simétrico de los conceptos, y cree que sueña cuando el arte desgarrar ese tejido».⁶ El arte y el sueño retrotraen al hombre al estadio más primitivo de la humanidad, en que la diferenciación entre realidad y fantasía no estaba aún esbozada: es el estadio en el que se encuentran aún pueblos primitivos actuales, en los que la mitología y las creencias religiosas son indiscernibles del símbolo onírico.⁷

En términos bastante afines a los de Nietzsche explica Freud la creencia en la verdad y en la realidad extramental en función de

4 *Ibid.*, p.374.

5 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliche* aforismo 16.

6 F. Nietzsche, *Über Wahrheit...*, p. 381.

7 F. Nietzsche, *Menschliches...* aforismos 12, 13.

procesos fisiológicos y afectivos, por una parte, y representaciones imaginativas y lingüísticas, por otra. En concreto, las representaciones verbales — imágenes construidas con elementos acústicos y visuales — son las que convierten los procesos interiores en percepciones. «Es como si hubiera de demostrar el principio de que todo conocimiento procede de la percepción externa. Dada una sobrecarga del pensamiento, son realmente percibidos los pensamientos como desde fuera, y tenidos así por verdaderos».⁸

Tanto Nietzsche como Freud desarrollan una arqueología del sujeto humano para establecerse en una hipotética situación originaria, más acá del bien y del mal y más acá del principio de placer, en la cual, por no haberse aún consolidado ningún tipo de percepciones, no se habían determinado las nociones de verdad y falsedad, bien y mal, realidad y ficción, normalidad y demencia. Sólo con posterioridad a la consolidación de estas nociones, es decir, con posterioridad al establecimiento del sistema cultural es posible *hablar* de fenómenos patológicos, porque sólo entonces es posible *que acontezcan*. El fenómeno patológico es una estridencia dentro del sistema cultural establecido, que corresponde a un momento anterior en el proceso evolutivo del equipo perfectivo-afectivo humano. Es decir, el fenómeno patológico es un arcaísmo que permite descubrir al hombre en su situación originaria.⁹

Naturalmente, estas concepciones no pueden aceptarse con las pretensiones totalizantes que sus autores les atribuyen, pues en ese caso no tendría sentido interrogar por el valor de verdad o falsedad de esas mismas teorías. Tampoco en ellas el estudio de lo que técnicamente se denomina «percepción» está realizado con el detenimiento debido. Por eso es necesario retroceder hasta Schopenhauer, en el que sí hay un análisis detallado de la percepción, y toda una caracterización de la lógica y del saber científico, que se encuadra en el marco general de una metafísica propia. Es esta metafísica lo que permite una comprensión

8 S. Freud, *El yo y el ello en Obras completas*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, vol. II p. 14.

9 Para una consideración más detallada y considerada de las tesis de Nietzsche y Freud a este respecto me permito remitir a mi libro *Conciencia y afectividad (Artstóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona, 1978, cap. II.

más acabada del tema de la percepción en la filosofía vitalista y de su conexión con los fenómenos patológicos.

Schopenhauer es un discípulo de Kant y un kantiano confeso y además —o quizá por eso— es el filósofo con el que se inicia el vitalismo en la filosofía contemporánea. En su metafísica postkantiana, el binomio biología-lenguaje sobre el que gravita en buena parte el vitalismo posterior se encuentra en la forma del cosa en sí-fenómeno, que él expresa con los términos «voluntad» y «representación».

El tema de la percepción está directa y específicamente abordado en el parágrafo 21 de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, su tesis doctoral que publicó en 1813, y que reeditó corregida y aumentada en 1847. Las tesis fundamentales de este volumen son recogidas en el libro primero de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, editado en 1818 y reeditado con notables ampliaciones en 1844. Las alusiones que hace Schopenhauer en la edición de su tesis doctoral al libro primero de *El mundo como voluntad y representación* en su 2ª edición, hace necesaria la confrontación continua de ambas obras.

El estudio de la percepción queda, pues, enmarcado en el conjunto de su concepción metafísica, junto al análisis del saber científico y de la lógica, en la primera representación del mundo que es la primera y más adecuada objetividad de la voluntad (biología, cosa en sí). El estudio de la voluntad como esencia del mundo, como el «en sí» de lo real y de las deficiencias de su objetivación en las representaciones científicas es el tema del libro segundo. El libro tercero analiza la segunda representación o representación adecuada del mundo, a saber, las bellas artes, y el libro cuarto aborda la consideración de la voluntad en sí en orden a liberarla de toda representación.

La estructura de *El mundo como voluntad y representación* corresponde, pues, a la siguiente ordenación del saber filosófico: epistemología y lógica (libro I) , metafísica (libro II) , estética (libro III) y ética (libro IV). La epistemología comienza con la sensación y la percepción, base de todo conocimiento científico (es decir, fundamento de la representación del mundo) , y la ética termina con la mística, más allá de toda representación y de todo conocimiento donde toda individualidad es superada y se resuelve en la unidad inefable de la voluntad única.

En este marco general se inscriben los planteamientos psicológicos de Nietzsche y Freud que hacen caso omiso de la epistemología e introducen modificaciones sustanciales en la ética, pero mantienen prácticamente incólume la metafísica y la estética de Schopenhauer. Tales variaciones y sobre todo la marginación de la epistemología no supone una ruptura con Schopenhauer, pues él mismo brinda esa posibilidad e incluso puede decirse que hasta la exige.

La percepción es estudiada por Schopenhauer en contraposición neta a la sensación. La sensación es una afección del cuerpo propio que no brinda ningún conocimiento de la realidad exterior, sino, justamente del propio cuerpo.¹⁰ En último término, no hay diferencia entre la afección de uno de los sentidos externos y una afección visceral. Tan interna es una como la otra, y, en ninguno de los dos casos, la sensación proporciona saber alguno.¹¹ Propiamente, sensación pura, en el sentido de «sensación exclusivamente», no hay ningún viviente, ni siquiera en los animales inferiores. Lo que hay propiamente es «percepción», o sea, el trabajo constructivo que la inteligencia o el cerebro (Schopenhauer emplea estos dos términos como sinónimos en muchas ocasiones) realiza sobre las sensaciones.

La percepción consiste en la aplicación, al conjunto de sensaciones, de los esquemas *a priori* de espacio, tiempo y causalidad. Mediante ello, y especialmente mediante la aplicación del esquema *a priori* de causa, la sensación es considerada como efecto sobre el cuerpo propio de una realidad exterior que es su causa. De esa manera se obtiene una intuición de la realidad exterior en su verdad.¹²

Este peculiar modo de considerar la percepción plantea el problema, formulado en muchas ocasiones y señalado no hace mucho por Patrick Gardiner, de explicar «cómo los objetos perceptuales pueden, al mismo tiempo, ser considerados como producidos por nuestra mente que opera de modo especial sobre los datos de la sensación y como causa u

10 Cfr. A. Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, parágrafo 21, en Obras, trad. de E. Ovejero y Manry, ed. Ateneo, Buenos Aires, 1950, vol. I pp. 73-75 y parágrafo 22, pp. 104-105.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, pp. 75 y ss.

origen de estos datos»¹³. Dicho de otra manera, y para mitigar un poco el contraste que Gardiner acentúa y quizá en exceso, se trata cómo se articulan la actividad constructiva, la razón y la actividad intuitiva del intelecto para dar lugar a una percepción verdadera. Es muy posible que la teoría schopenhauriana de la percepción resultara más comprensible si, en lugar de subrayar tanto el contraste entre lo construido y lo dado, se atendiese preferentemente a la relación entre la actividad del intelecto y la de la razón que Schopenhauer considera formalmente distinta. La percepción es un proceso de inferencia (construcción racional) y al mismo tiempo de intuición (visión intelectual) que partiendo de las sensaciones terminan en el objeto real. Schopenhauer ilustra de diversos modos el protagonismo que en la percepción corresponde al intelecto, apelando a los datos proporcionados por la neurofisiología: la percepción corresponde principalmente al intelecto. «Es decir, al cerebro»¹⁴, porque cuando hay lesión de áreas cerebrales, aunque no la haya en los órganos de los sentidos la percepción no tiene lugar, y, a la inversa, porque aun cuando haya lesión en algunos órganos de los sentidos, si las áreas cerebrales están en su perfección funcional, el conocimiento del mundo exterior es perfecto. Así se explica que Kleinhaus, ciego desde los 5 años, fuera un magnífico escultor y que se dé una correcta comprensión del espacio y del tiempo en sujetos privados de la vista.¹⁵

Pero el fenómeno de la percepción no queda agotado con la descripción de su mecanismo. Falta aún explicar su significado. Lo percibido en una percepción verdadera no es la *realidad en sí*, sino la realidad que reviste *interés* para la voluntad individual. Es ésta la que funda el saber científico y lo constituye aquejado de una parcialidad y limitación insubsanable. Primero se perciben las relaciones de la cosa con nosotros, y, posteriormente, las relaciones de las cosas entre sí, en cuanto que esto también reviste interés para nosotros. La ciencia es así un saber pragmático, una actividad constructiva que se

13 P. Gardiner, *Schopenhauer*, F. C. E., México, 1975 p. 160.

14 Cfr. Schopenhauer *La cuádruple raíz...*, 92-93 v. 99-100.

15 Cfr. *Ibid.*, pp. 83 y ss. Aquí es preciso señalar que algunos de los fenómenos que Schopenhauer utiliza para probar la aprioridad del espacio, tiempo y causa son de los del tipo que Piaget toma para refutar dicha aprioridad.

desarrolla a beneficio de las voluntades individuales, y por eso mismo es intrínsecamente parcial y limitada. Acumula continuamente datos sin llegar a poseer nunca un conocimiento completo, o, lo que sería equivalente, una percepción integral.¹⁶

Conocimiento completo, percepción integral o intuición pura es lo que se pone de manifiesto en el arte, y constituye el privilegio de la genialidad o de la locura. El conocimiento perfecto es el conocimiento fugaz que acontece al margen del principio de razón suficiente que funda todo conocimiento posible del mundo, es decir, es el conocimiento que acontece al margen de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por aquí se atisban ya las afinidades entre la estética y la mística, a través de su fondo común, más allá de las fronteras de la racionalidad.

Percepción perfecta o intuición pura es contemplación de lo que Platón llamó *Idea*, unidad en que se resuelve la pluralidad del mundo fenoménico, y a la que se accede cuando el intelecto se emancipa de la voluntad individual por breves momentos.¹⁷

La dificultad de establecer la congruencia entre las diversas tesis de Schopenhauer alcanza quizá en este punto un grado máximo, porque no es posible sostener una intuición contemplativa de esas características atribuyéndola a un intelecto que es a su vez reducido a funciones fisiológicas del cerebro. No obstante, esto no invalida todas sus tesis. El interés de la obra de Schopenhauer no reside, desde luego, en la congruencia sistemática de su pensamiento, sino en la profundidad y agudeza de muchas de sus intuiciones, en virtud de las cuales casi todos los que estudian sus teorías están dispuestos a sobrellevar con una sonrisa benevolente sus numerosas incongruencias y extravagancias especulativas.

La representación estética permite la captación de la realidad en un plano manifestativo en el que aún no imperan el espacio y el tiempo ni la causalidad, por tanto en un plano en el que la realidad es inoperante y en el que la pluralidad dispersa no ha tenido lugar.

16 Cfr. Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación* I parágrafo 17, edic. cit. vol. I, pp. 307-311.

17 Cfr. Schopenhauer, *El mundo como...* I parágrafo 36, edic. Cit., pp. 405 y ss.

La representación estética es lo que Schopenhauer llama objetivación adecuada de la voluntad, no porque en ella pueda captarse la voluntad como realidad en sí de todo lo real, sino porque puede captarse la unidad de la diversidad fenoménica y atisbarse el trayecto por el que se puede llegar a la realidad en sí de esa unidad, es decir, a la voluntad una y única. Es el tránsito de la estética a la mística (mística negativa) mediante la ética de la negación de la voluntad de vivir, que es la voluntad individual¹⁸

Con ello el pensamiento —que, como insistentemente señala Schopenhauer, deriva de la voluntad y está al servicio de ella— ha cumplido su único objetivo: poner de manifiesto el carácter incompleto, transitorio y vicario de toda representación, y señala el camino por el que la voluntad puede —y debe— reintegrarse a la unidad consigo misma, unidad única y originaria, despojada ya de todo conocimiento y de toda pluralidad que, en último término, es ilusoria.¹⁹

Ahora, después de situar el tema de la percepción en el amplio contexto del pensamiento schopenhauriano, se puede comprender mejor el tratamiento que le dan Nietzsche y Freud. Si imaginan el tema de la relación entre percepción y conocimiento verdadero de la realidad extramental, y el de la relación entre percepción y fundamentación del saber científico, es porque estos temas tienen un carácter secundario si se les compara con el de la relación entre percepción y radicalidad ontológica del hombre. Dicha radicalidad puede observarse de modo privilegiado en el análisis de la locura, es decir, en el análisis del acontecimiento en el que la razón no funciona de modo convencional por referencia a lo extramental porque entonces aparecen al desnudo las fuerzas ajenas a la razón que constituyen radicalmente al hombre, para el cual la razón no pasa de ser un accidente.

Como es obvio, la caracterización que en la filosofía vitalista se hace de la radicalidad ontológica del hombre es harto problemática, e incluso podría decirse que plantea más dificultades de las que resuelve, pero eso no impide que muchas de sus intuiciones hayan sido fecundas

18 Cfr. *Ibid.*, 11, caps. XLVIII y XLIX, pp. 671-712.

19 *Ibid.*

desde el punto de vista eurístico en el plano de la psicología y la psiquiatría.

Por otra parte, el desarrollo del vitalismo irracionalista, en oposición a las diversas formas de racionalismo idealista que hacen culminar al hombre —al menos pragmáticamente— en autoconciencia plena, ha constituido y constituye un recordatorio de la tesis de la filosofía clásica según la cual la radicalidad ontológica del hombre no es la autoconciencia y ni siquiera el conocimiento.

La oposición entre vitalismo y racionalismo es la manifestación, en la filosofía contemporánea, del equilibrio inestable en que se mantiene la tesis clásica de la substancialidad del hombre y del carácter accidental del pensamiento. En virtud de la problematicidad de esta tesis se ha podido afirmar que la radicalidad ontológica del ser humano constituye un misterio, el misterio del hombre, que —en último término— sólo podría ser esclarecido en relación al misterio de Dios. Esto, obviamente, es el tema de la articulación entre antropología y teología, que cae ya fuera del marco de la presente comunicación.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA, 2020

1. Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls.

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa.
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza.
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay.
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza.
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz.

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro.
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez.
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla.
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos.
13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón.
14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández.
15. *Historia de los sentimientos.* Jacinto Choza.
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.* Rosa Muñoz Luna.
17. *Filosofía de la Cultura.* Jacinto Choza.
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.* Enrique Anrubia.
19. *Filosofía para Irene.* Jacinto Choza.
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.* Jesús Alonso Burgos.
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Jacinto Choza.
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.* Francisco Rodríguez Valls.
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.* Jesús de Garay y Jaime Araos (editores).
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.* Jacinto Choza.
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.* Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Ilíada.* Bartolomé Segura.
27. *La privatización del sexo.* Jacinto Choza y José María González del Valle.
28. *Manual de Antropología filosófica.* Jacinto Choza.

29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza.
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza.
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza.
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano*. Alfredo Esteve.
33. *Sebreli, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López.
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar.
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Jacinto Choza y Pilar Choza.
36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Jacinto Choza.
37. *La supresión del pudor y otros ensayos*. Jacinto Choza.
38. *La realización del hombre en la cultura*. Jacinto Choza.
39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Jacinto Choza.
40. *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención*. Jorge Montesó Ventura.
41. *Palabras ante el suicidio*. Ana López Vega.
42. *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*. Mauricio Beuchot.
43. *Philosophy of culture*. Jacinto Choza.
44. *Philosophy for Irene*. Jacinto Choza.
45. *Los otros humanismos*. Jacinto Choza.

2. Colección Problemas Culturales

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jesús de Garay y Alejandro Colete.
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial.
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial.
10. *Humanismo Latinoamericano*, Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.) .
11. *Los ideales educativos de América Latina*, J. Choza, K. Rodríguez Puerto, E. Sierra.

3. Colección Arte y Literatura

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Miguel Nieto, Juan Carlos Polo Zambruno, Ernesto Sierra y Alejandro Colete

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza.
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls.
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls.
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.).
5. *Cuentos completos. Oscar Wilde*. Edición de Francisco Rodríguez Valls.
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls.
7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza.
9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante.
11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante.
12. *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*. Alejandro G. J. Peña.
13. *Por los siglos de los siglos, Amor*. Marisa Tripes.

4. Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padial y Alberto Ciria

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth.

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth.

3. *Metrópolis.* Thea von Harbou.

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth.

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

6. *La exigencia ética.* K.E.Ch. Logstrup.

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

5. Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza.
2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea.
3. *La moral originaria: La religión neolítica.* Jacinto Choza.
4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Jacinto Choza.
5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales.* Jacinto Choza.
6. *Rābī'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor.* Ana Salto Sánchez del Corral.
7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo.* José María Garrido Luceño.
8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo.* José María Garrido Luceño.
9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad.* Jacinto Choza.

6. Colección Estudios Thémata

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padiá.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds).
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds).
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Aymé Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds).
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.* Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padiá (eds).
5. *Leibniz en diálogo.* Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds).
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.* Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds).
7. *Afectividad y subjetividad.* Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A., (eds).
8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología.* Jaime Araos San Martín (ed).
9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica.* Jacinto Choza.
10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots.* Jacinto Choza.

7. Colección Cielo Abierto

Directores: Francisco Rodríguez Valls, José Julio Cabanillas, Jesús Cotta.

Colección de poesía antigua y actual en lengua española.

1. *Lengua en paladar: Poesía en Sevilla 1978-2018*. José Julio Cabanillas y Jesús Cotta (eds.).

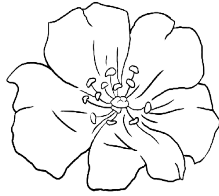
8. Colección GNOMON. En coedición con Apeadero de aforistas

Directores: José Luis Trullo y Manuel Neila.

Textos de creación y análisis en torno al aforismo. Traducciones de clásicos. Reedición de libros descatalogados. Antologías de autores contemporáneos.

1. *El cántaro a la fuente. Aforistas españoles del s. XXI*. José Luis Trullo y Manuel Neila (eds.).

2. *La ignorancia. Las siete bestias, I*. Emilio López Medina.



Este libro se terminó
de imprimir el día 28 de marzo
de 2020, festividad de San
Cirilo de Heliópolis