

HISTORIA DE LOS SENTIMIENTOS

JACINTO CHOZA

HISTORIA DE LOS SENTIMIENTOS

THÉMATA
SEVILLA • 2011

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata: 2011

Editorial Thémata
C/ Italia, 10. Valencina de la Concepción. 41907 Sevilla, ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-936406-3-7 • DL: S-xxx-2011

Impresión: Publidisa • Impreso en España

Derechos exclusivos de edición reservados para Editorial Thémata. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

*A mi hija Irene
A Lotxo*

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
1. TRANSFORMACIONES DE LA AFECTIVIDAD	19
1.1. La crítica del siglo xx a la razón. La nueva perspectiva	19
1.2. Orden sistemático y orden histórico en el estudio de los sentimientos	23
1.3. La invención de los sentimientos	27
1.4. La conjunción de sentimientos y racionalidad	31
1.5. La primacía de los sentimientos	35
2. HISTORIA DEL SEXO Y EL AMOR, EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA	41
2.1. El sexo paleolítico, el <i>Cantar de los cantares</i> y la mística española	41
2.2. Pequeña historia del amor. De Leonor de Aquitania a Shakespeare	48
2.3. Disciplina tridentina del matrimonio y orden social moderno .	53
2.4. La revolución sexual de los años 60	57
2.5. El divorcio y el Derecho de la Iglesia Católica (el canon 1905.3 del CIC)	62
2.6. Preceptos morales y situaciones de hecho	64
2.7. La familia nuclear y la pluralidad de configuraciones sociales ...	66
2.8. Multiculturalidad, migración y modelos alternativos de familia	71
3. LA PLENITUD DEL AMOR	75
3.1. Indicaciones previas	75
3.2. El amor como donación, como posesión y como fusión	78
3.3. El sexo y el amor en el simbolismo cristiano trinitario	85
3.4. El sexo y el amor en el simbolismo cristiano cristológico	90
3.5. El orden del amor	95
3.6. Dignidad y dualidad humana	101

4. HISTORIA DE LOS SENTIMIENTOS RELIGIOSOS	109
4.1. Concepto y niveles de secularización	109
4.2. La sacralización primordial. Casa, poblado, infierno y paraíso ...	112
4.3. Diferenciación y autonomización de los ámbitos culturales. El culto interior	118
4.4. Burocratización del cristianismo en el mundo greco-romano ..	123
4.5. Transformación de la religión en moral. La secularización moderna	126
4.6. Nuevas formas de religiosidad en las sociedades del siglo XXI ...	134
5. HISTORIA DE LA PIEDAD Y LA SOLIDARIDAD	143
5.1. El conflictivo valor de la piedad	143
5.2. El <i>aidos</i> (pudor) platónico	145
5.3. La <i>pietas</i> romana y la <i>pietas</i> cristiana	150
5.4. El modelo del <i>Self Made Man</i> y la piedad moderna	153
5.5. Piedad religiosa y piedad institucional	159
6. LA PLENITUD DE LA PIEDAD	165
6.1. El sacrificio de Abraham	165
6.2. Experiencia contemporánea de la inmolación del hijo	167
6.3. Simbolismo trinitario del sacrificio de Abraham	173
7. HISTORIA DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO	183
7.1. Definición y clases de dolor	183
7.2. Las formas de unidad y la variación de la capacidad para el dolor y el sufrimiento	186
7.3. La unidad de las sociedades complejas	188
7.4. La expresión diferencial del dolor y el sufrimiento: la épica, la lírica y la dramática	191
7.5. La capacidad de sufrimiento en la sociedad occidental contemporánea. El holocausto	193
7.6. Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento	198
8. HISTORIA DE LA PENA ETERNA Y DEL INFIERNO	203
8.1. El infierno en las cosmologías primitivas	203
8.2. Elaboraciones cristianas del infierno. De Agustín a la Escolástica	207
8.3. La escisión entre el más allá y la cosmología	216
8.4. Claves de las concepciones contemporáneas del infierno	220
9. HISTORIA DE LA BURLA Y DE LA RISA	225
9.1. La risa como conocimiento originario	225

9.2. La burla y la risa de la historia antigua	227
9.3. Seguridad y risa. La burla institucionalizada	229
9.4. Risa moderna. La risa quijotesca	233
9.5. Risa contemporánea y romántica. Risa y locura	238
9.6. El humor del absurdo y la comprensión universal	240
9.7. La risa posmoderna	243
9.8. El carácter trascendental de la risa	247
9.9. Sentido escatológico de la risa. El que ría el último	253
EPÍLOGO CONCLUSIVO	259
1. Fuerza, razón y sentimientos. Lo racional y lo sentimental	259
2. Enfoques teórico y práctico en el análisis de los sentimientos	262
3. Los sentimientos en el orden personal privado y en el institucional público	266
4. Sugerencias confidenciales	268
BIBLIOGRAFÍA	273

PRÓLOGO

HASTA ahora los hombres sabían que tienen razón. A partir de mí sabrán que tienen deseos. Esta es la fórmula con la que Freud resume y enuncia su obra médico-filosófica a comienzos del siglo xx.

La rehabilitación de los sentimientos es algo que se señala como una característica básica del romanticismo del siglo xix, como reacción a la exaltación de la razón propia de los ilustrados del siglo xvii y xviii. Pero hay una segunda rehabilitación, postilustrada y postromántica, de los sentimientos, una rehabilitación posmoderna.

Cuando se contempla en una perspectiva más amplia, se suele situar su comienzo en Rousseau, con su afirmación de la primacía de los sentimientos, y su culminación en Scheler y Heidegger con sus tesis sobre la afectividad como punto de partida del conocimiento, del saber de sí y del despliegue de la existencia. Foucault y Ricoeur, con sus investigaciones sobre historia de la sexualidad, de la culpa y el castigo, y Levinas, con sus análisis sobre la primacía del prójimo y de sus apelaciones a la conciencia, son corolarios de las tesis heideggerianas.

De todas formas, ya desde mediados del siglo xx la historia cultural empezó a recorrer el camino de una investigación histórica de la vida afectiva y sentimental, no solo con esos autores mencionados, sino con todos los de las escuelas de historia social y sus investigaciones sobre la vida privada, el infierno, la familia, el purgatorio, la risa, la masturbación, la vejez, etcétera. No son estos, propiamente, estudios sobre historia de los sentimientos, pero sí son historia de las formas en que el hombre teme, espera, goza, se relaja, descansa, etcétera, o sea, historia de unas cuantas dimensiones conductuales y afectivas de la existencia humana.

El presente estudio expone las características históricas de algunos aspectos de la afectividad humana, en una escala temporal que abarca desde el origen de la especie en el lejano paleolítico, hasta los tiempos recientes. Ahora que hay recursos disponibles para realizar estudios a una escala tan amplia, es posible también captar aspectos inéditos de la afectividad humana, y por tanto, para comprenderla de un modo nuevo, quizá más profundo.

Los hombres no tienen sentimientos de amor y de odio, de culpa y agradecimiento, de esperanza y de temor, de ira y de gozo, como tienen hígado y pulmones, estómago y cerebro, bazo y tiroides, ni tampoco como tienen pies y manos.

Tienen pies y manos en correlación con un medio geográfico y climático que es la tierra seca, y pulmones e hígado en correlación con un sistema de respiración, aporte energético y combustión, que se han configurado conjuntamente con ese medio a lo largo de millones de años.

Pero no tienen tal gama de sentimientos debido a la evolución geológica y biológica. La gama de sentimientos humanos está en correlación con un pasado del que se guarda lo vivido y se conserva, reincorporándolo más y más o rechazándolo más y más, según se trate de eventos positivos o negativos, y por eso hay agradecimiento y culpa. Está en correlación con lo positivo y negativo del presente, y por eso hay dolor con ira y gozo, y en correlación con lo positivo y negativo del futuro, y por eso hay esperanza y temor.

El impulso fundamental para ser, el motor para mantenerse en el ser, es el amor (el ser en sí mismo es amor), el amarse a sí mismo, y el combustible lo captado como amable, lo que despierta el deseo, lo que enamora. Las dos formas básicas de existir, para un ser que consiste en estar distendido en el tiempo, son el amor hacia lo que percibe como positivo, y el odio hacia lo que percibe como negativo. Los sentimientos son, así, el momento cognoscitivo de los impulsos y tendencias, de esos dinamismos temporales en los que consiste la vida. Se entienden así los sentimientos como equiparables a las pasiones, y como diferenciadas de las emociones, de índole más cognoscitiva que motora (frente a las pasiones de amor y odio se distinguen las emociones de agrado y desagrado).

Los vivientes animados sienten amor y odio hacia el bien y el mal, en general. Nostalgia y rencor si el bien y el mal están en la memoria (en el pasado), deseo y miedo si están en la imaginación (en el futuro), y gozo y dolor con ira, alegría y tristeza, si están ante los sentidos en el presente. Esa es la dotación emotiva o sentimental de los vivientes animados, del hombre y de los animales. Así es como la sistematizó Aristóteles y así es como la ha mantenido la tradición aristotélica y la tradición filosófica en general.

Pero no hay órganos para el amor y para el odio. Ni siquiera circuitos neuronales específicos. Hay hormonas, y regiones cerebrales. Como hay áreas del lenguaje. Los sentimientos y el lenguaje no tienen que adaptarse al medio como los estómagos o el color de la piel, pero no por

eso permanecen constantes. Tampoco la conciencia y la autoconciencia permanecen constantes.

Su desarrollo no parece acontecer según principios darwinianos. Se han señalado algunas «leyes» de evolución de las culturas, que desde luego afectarían a las lenguas y a los sentimientos, pero tanto unas como otros tienen también su propia autonomía en su proceso de despliegue y transformación.

Estas tesis sobre los sentimientos, desarrolladas en el capítulo primero del presente volumen, tienen como punto de partida el trabajo de Heidegger, *Fenomenología y Teología*, de 1927, recogido en el libro *Wegmarken (Hitos, en la edición española)*.

Se asume en buena medida la tesis de Heidegger de que no hay un orden sistemático que pueda preceder a otro «orden histórico» en el estudio de muchos temas. Cualquier estudio sistemático corresponde a la sistematicidad y organización de los saberes con vigencia social en un determinado momento, y será reemplazado por otro «orden sistemático» posterior.

Por supuesto eso es así en el estudio de las realidades más «constantes» como el universo o el cuerpo humano. Porque aunque el universo y el cuerpo sean «siempre» los mismos (entendiendo «siempre» con el sentido de una cierta escala, correspondiente a la vida ordinaria de los hombres), no es constante nuestro conocimiento de ellos.

Por lo que se refiere a realidades que no son de suyo constantes, como el lenguaje, la conciencia y los sentimientos, la prioridad del «orden histórico» es más neta. No es que no quepa ninguna sistemática respecto de esos temas. Hay universales del lenguaje, operadores formales de la conciencia y distensión temporal de los sentimientos, y en las épocas en que se han preferido los enfoques sistemáticos sobre esos temas, se han desarrollado precisamente los estudios sobre esos aspectos universales y formales. Pero la comprensión nuestra de las realidades, incluso en su consideración sistemática, siempre es histórica.

En esta perspectiva, se echa de ver con cierta claridad que una historia de la comprensión de la esencia humana, una historia del humanismo, no puede prescindir de los sentimientos, porque el hombre no solamente es lo que dice de sí mismo y lo que hace, sino también, y en mutua interacción con eso, es lo que siente.

Todavía más. Si se cree que en el hombre el sentimiento es más radical que la razón, que la afectividad es más radical que la racionalidad, o bien que la racionalidad, las formas de la racionalidad, emergen y derivan de las formas de la afectividad, como desde luego creían Nietzsche,

Scheler y Heidegger, y quizá, en cierto modo, también Husserl, entonces la historia de los sentimientos es el núcleo de la historia del humanismo. Más aún, es la historia de los modos en que el hombre ha tenido más o menos intimidad, ha vivido más o menos en ella, ha estado más o menos volcado en el pasado, en el futuro o en lo eterno, ha valorado en direcciones más prometedoras o menos, y, en cierto modo, quizá ha sido más o menos humano. Este libro es un pequeño esbozo de lo que sería ese trabajo.

Los diversos capítulos que lo componen estaban integrados, inicialmente, en el boceto de una historia cultural del humanismo, pero se desprendieron como un texto autónomo y completo. Todos ellos, elaborados a tenor del mencionado boceto, han sido publicados con anterioridad como partes de libros colectivos o individuales, o como artículos de revista, en sus versiones primitivas. Solo ahora, reunidos en este volumen, corregidos y actualizados, alcanzan el objetivo con que fueron diseñados y elaborados.

Los sentimientos se estudian aquí con una atención oscilante entre los aspectos empíricos, históricos y sociológicos, y los aspectos filosóficos trascendentales, sin entrar en los análisis bio-psicológicos, y con atención a sentimientos de la gama del amor, el deseo y la compasión (capítulos 2, 3, 4, 5 y 6), o de la gama del dolor, el temor o el menosprecio (capítulos 7, 8 y 9).

En primer lugar se analiza el amor y el deseo sexual, y las diversas maneras en que han sido trenzados para articular la vida social y la sucesión de las generaciones. Porque probablemente, desde que la prohibición del incesto, en tanto que frontera entre el orden de la naturaleza y el de la cultura, se estableció como clave del orden social, el sexo ha determinado y determina el modo de generarse y configurarse las relaciones familiares y sociales.

Después del examen de las formas físicas, sexuales, de relacionarse los hombres entre sí, se han estudiado los sentimientos religiosos y la piedad, las formas afectivas de relacionarse los hombres con su origen, sobrehumano y humano, que a su vez determinan las formas de relacionarse los hombres entre sí. También en este punto, aunque las religiones tengan una estructura formal constante y las relaciones de parentesco también, las formas en que se han configurado esas relaciones afectivas han sido muy diversas y muy determinantes del modo de vivir del ser humano.

A continuación se han estudiado las formas de ser afectado por lo negativo, por el mal, a saber, el dolor como sentimiento producido por el

mal físico, y el sufrimiento como conjunto de afecciones producidas por el mal psíquico o moral, y las formas de ser afectado por el temor ante un mal definitivo y eterno, que es el contenido de la pequeña historia del infierno. También en este punto, aunque el hombre siempre ha experimentado dolor y sufrimientos, la hondura de su intimidad ha variado mucho, el modo en que han retumbado en ella las heridas y las penas también, y, por supuesto, los modos en que ha encauzado expresivamente todas esas vivencias.

Por último se ha elaborado una pequeña historia del menosprecio y de la risa. La risa es una forma de liberar la energía contenida y reprimida en el sentimiento de temor, en la ansiedad y la expectación, y a través precisamente del conocimiento. Todos los sentimientos tienen un momento cognoscitivo y un momento impulsivo o tendencial. En efecto, los sentimientos se han definido como momento cognoscitivo de la tendencia, como valoración de lo real desde el punto de vista de la dinámica del organismo o del psiquismo. Pero en el caso de la risa el juego del conocimiento es mayor.

El deseo sexual, el amor, la fe y la piedad son primordialmente impulso, y podríamos rastrearlos en los animales. El dolor, el sufrimiento y el temor al mal definitivo también son fundamentalmente retraimiento, huida, movimiento, que igualmente se pueden estudiar en los animales. La risa no. La risa es la respuesta del alma y del organismo ante la liberación de una opresión mediante el conocimiento. Es la comprensión súbita de que las cosas amenazantes no son lo que con ansiedad aguardábamos, de que no pueden aprisionar nuestro conocimiento y nuestra libertad, de que no valen nuestro aprecio absoluto, y de que, en realidad, merecen menos aprecio, merecen menosprecio, burla, risa.

En este sentido, la risa es la piedra de toque de lo que el hombre ha considerado en cada momento como real y como no real. Es la expresión de la posición del hombre ante lo real y lo irreal en su mutua implicación. Podría decirse que es el más intelectual de los sentimientos. Quizá el más filosófico.

En este recorrido se describe en parte el campo de una historia del humanismo desde el punto de vista de la afectividad humana. Para esa tarea he recogido casi todos los trabajos realizados a lo largo de mi carrera docente, en la que he prestado una atención muy particular a la afectividad y las pasiones. Me producía una cierta mala conciencia, sabedor de que contravenía el precepto de la producción académica británica de no citarse a sí mismo, que siempre me ha gustado observar. Pero encontraba una cierta justificación en el argumento de que no debía privarme

de elaboraciones teóricas conocidas y consistentes por el simple hecho de que fueran mías.

Por eso me he referido con frecuencia a otras obras ya publicadas: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (1978)*, *Antropología de la sexualidad (1991)*, *Los otros humanismos (1994)*, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo (2002)*, *Sentimientos y comportamiento (2003)*, *Locura y realidad. Lectura psicoantropológica del Quijote (2005)*, *Historia cultural del humanismo (2009)*. Para el último capítulo he reproducido textos que se encuentran en los libros ya publicados en 2002 y 2005, y los he retocado, como todos los demás. Me resultaba particularmente incómoda esta repetición, pero la he realizado porque era el modo de darle al presente libro su propio y adecuado final, y porque de ese modo brindaba al lector un trabajo acabado en un mismo envase.

Quiero darle las gracias muy especialmente a Francisco Rodríguez Valls y a María Dolores Pejenaute San Adrián, porque me han leído los capítulos de este libro y me han hecho observaciones muy valiosas.

Jacinto Choza Armenta
Sevilla, 14 de junio de 2010

1. TRANSFORMACIONES DE LA AFECTIVIDAD

1.1. La crítica del siglo xx a la razón. La nueva perspectiva

HASTA ahora los hombres sabían que tenían razón. «A partir de mí sabrán que tienen deseos» proclama el fundador del psicoanálisis. En 1900 aparecen dos libros que marcan buena parte de los desarrollos intelectuales del siglo que iba a empezar, las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl y *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, que abren los caminos de la fenomenología y el psicoanálisis respectivamente¹.

El psicoanálisis es un procedimiento para estudiar los modos en que los deseos, especialmente los que menos se satisfacen, generan sentimientos y actitudes que alteran los procesos del pensamiento y el comportamiento racional. En concreto, los modos en que los retuercen, los atascan, los aceleran, los sesgan, los desvían o los suplantán.

Por su parte la fenomenología es también un procedimiento para estudiar los datos y las vivencias de los que parte el pensamiento racional, y para analizar el proceso de formación de eso mismo que el occidente ha llamado razón.

Se trata de dos corrientes de pensamiento basadas en métodos específicos y bien determinados, cuyo objetivo es, para el psicoanálisis, indagar en lo que hay antes de la conciencia y, para la fenomenología, en lo que hay antes de lo que la cultura occidental llama razón científica. En ambos casos se trata de bucear en esa zona todavía no iluminada y oscura del vivir, en esos contenidos no formalizados todavía por la ciencia, para ver qué influencia tienen sobre el pensar racional y el actuar, sobre la conciencia y la razón, tal como funcionaban y se comprendían a principios del siglo xx.

Naturalmente, esas corrientes de pensamiento tienen sus preámbulos en la reflexión y en la actitud de algunos intelectuales del siglo xix,

[1] FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza, 1979. HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, 2 vols. Buenos Aires: Alianza, 2005.

en primer lugar, Hegel y Nietzsche, y en segundo pero también importante lugar, Kierkegaard y Marx. Ellos son quienes preparan el terreno para el descubrimiento y la aceptación, propias del siglo xx, de que eso que el occidente ha llamado razón y racionalidad, y que ha identificado con la suprema facultad intelectual de la psique humana, es solamente una forma, una modalidad, de las múltiples que esa facultad puede adoptar y que ha adoptado en las diferentes culturas y épocas, en las que ha tenido rendimientos muy diversos.

Como ocurre en la historia de las ciencias y de las técnicas, también en la historia de la filosofía los grandes descubrimientos los realiza alguien que los describe mal, y que los percibe de un modo confuso. Colón creyó que había llegado a las indias y Newton calculó mal la atracción de los planetas. Nietzsche y Kierkegaard creyeron que la razón era una y absoluta y que había que negarla para abrir cauces a la vida, y Marx también creyó que era una y absoluta, pero pensaba que podía controlarse desde los procesos económicos, en tanto que clave de esa razón una y absoluta. Ellos comprendieron y enseñaron que había que superarla porque la vida real de los hombres, para continuar su desarrollo, no podía seguir ateniéndose a esa «razón» como criterio supremo de validez.

El siglo xx, además de ser el del psicoanálisis y el de la fenomenología, es también el de la filosofía dialéctica y la filosofía analítica, el siglo de la escuela de Frankfurt y el de Wittgenstein. Estas cuatro corrientes de pensamiento han desarrollado la crítica de la razón y de la modernidad, la crítica de la razón ilustrada, coincidiendo todas en situar el comienzo de dicha modalidad de la razón en Sócrates y la escuela de Atenas, como había apuntado Nietzsche.

La Ilustración puede definirse como aquella época en la cual lo que Karl Mannheim llama la interpretación pública de la realidad se establece y se formula en clave científica, y como aquella época en que la perspectiva científica, racional, alcanza su hegemonía en pugna abierta con la perspectiva religiosa. Pero como esa pugna entre el punto de vista científico y el religioso empieza ya con Sócrates, puede decirse que la Ilustración se inicia con él.

En efecto, en la Grecia antigua, la ciencia, el arte y la filosofía, habían de desplegarse en consonancia con la religión de la sociedad griega, pues en caso contrario se incurría en *asebeia*, impiedad, que es lo que se imputa a Sócrates, y por lo que se le condena a muerte. Y en el medievo cristiano, cuando la interpretación pública de la realidad se formula y se establece en clave religiosa, la ciencia y el arte, la técnica y la política,

habían de desarrollarse también en conformidad con la fe cristiana para que fueran aceptables.

Por su parte, en la Ilustración griega, el arte, la poesía y la religión han de ser también racionales para que tengan aceptación social, pues en caso contrario los poetas pueden verse como corruptores de la religión y ser expulsados de la *polis*, como Platón proponía. A su vez, en la Ilustración moderna, y conforme la racionalidad científica va alcanzando la hegemonía cultural, no solamente tiene que ser racional y científica la ciencia, sino que también han de serlo la religión y la moral, la política y la técnica para que puedan tener aceptación social. Por eso la ética se hace *more geometrico*, la religión se despliega dentro de los límites de la razón y el socialismo es científico.

A finales del siglo xx, la pugna entre la religión y la ciencia por la interpretación pública de la realidad no termina con la victoria de ninguna de las dos. La religión ya no es la única instancia que legitima y sanciona el valor de cualquier elemento cultural, pero tampoco lo es la ciencia. Ahora todos sabemos que para avalar su calidad, incluso para tener un valor excepcional, un texto no necesita el visto bueno de la autoridad eclesiástica, ni el de la autoridad científica o literaria. Puede ser igualmente valioso si está elaborado con relatos del siglo xii, con papiros provenientes de Egipto, o con miniaturas del siglo xv. Y lo mismo puede decirse de un turrón o de unas telas. Continuamente la publicidad nos recuerda que los productos son excelentes y excepcionales por todos esos títulos, sin que ninguno de ellos aporte más quilates de legitimidad que otros.

A finales del siglo xx la filosofía analítica, la dialéctica, la fenomenología y el psicoanálisis convergen en un conjunto de procedimientos y presupuestos, que constituyen la hermenéutica, y que consiste en la aceptación de la primacía de la situación particular, del ser finito concreto, de las expectativas personales, sobre supuestos ejercicios del pensamiento objetivo y de la razón universal.

Este tránsito desde el racionalismo greco-ilustrado hasta la hermenéutica actual, es el tránsito que va desde la primacía de la universalidad racional y objetiva a la primacía de la finitud y particularidad ontológica como condición y fuente del sentido.

Dicho tránsito desemboca en la posmodernidad, que es el caer en la cuenta de que la primacía de la universalidad racional y objetiva se debe a la adopción de un punto de vista particular en función de unas expectativas particulares. Se debe a la preferencia por la verdad científica y el dominio técnico, frente a la exigencia de sentido de la vida humana. Se debe a la idolatría de la razón y a la represión de las expectativas y

necesidades radicales en aras de la utilidad técnica y económica. Se debe al predominio del deseo y el sentimiento de avaricia, de tener más, de acumular medios, de capitalizar, frente al deseo y el sentimiento de ser uno mismo, frente al requerimiento del otro y frente al sentido de la existencia de ambos.

El paso de la racionalidad ilustrada a la posmoderna hegemonía de la hermenéutica no es el abandono de la racionalidad propia del hombre para vagar irracionalmente por las rutas de los sentimientos. Es el tránsito de un presuntuoso sentimiento de soberanía absoluta de la razón a un sentimiento de modestia ante la finitud de la existencia y, consiguientemente, de la razón.

La posmodernidad ha incurrido también en los excesos de la crítica. Quizá porque, como decía Husserl, contra nada se reacciona más violentamente que contra los errores que uno mismo acaba de abandonar. Y si el racionalismo incurrió en la arrogancia de la razón soberana y absoluta, la posmodernidad incurrió en la furia iconoclasta contra toda forma, en el esteticismo vacuo y en el nihilismo. Pero, transcurrida la fase de los excesos, el siglo XXI se inicia con la serenidad de un equilibrio más aceptable.

Pues bien, en esta nueva perspectiva alcanzada tras la crítica a una configuración y un funcionamiento de la razón que ha durado veinticuatro siglos, se sitúan dos de los grandes maestros de la fenomenología, Max Scheler y Martin Heidegger, que establecen en el primer tercio del siglo XX, que los sentimientos y afectos constituyen la primera forma de la conciencia y la autoconciencia humana, y el primer momento del conocimiento y el comportamiento humanos.

Un estudio sobre los sentimientos tiene ahora particular sentido y particular relevancia. Porque ya mucho antes de que se pusieran de moda títulos como *Inteligencia emocional* y otros por el estilo, que aplicaban precisamente la hermenéutica al mundo de la actividad empresarial², especialmente en la gestión de recursos humanos, el punto de vista de la existencia finita había cobrado protagonismo frente al de la universalidad racional y objetiva.

Cuando empezó a aceptarse como un lugar común que la inteligencia se rige y se corrige mediante la vida emocional, los parámetros culturales de occidente ya habían cambiado. Ya se daba prioridad a los procesos de interpretación y comprensión frente a los procesos lógicos de deducción y científicos de demostración, en orden al esclarecimiento del

[2] GOLEMAN, D.: *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 1996.

hombre y de la realidad. Por eso también se daba preferencia a la retórica sobre la lógica, al relato sobre la deducción, al testimonio sobre la demostración, a la metáfora sobre el silogismo y al sentido sobre la verdad.

Pero aquí no se trata de oposiciones de contrarios. No es que se sustituya una modalidad o una configuración de la razón por su contraria. La lógica de contrarios o la lógica bivalente, según la cual lo que no es bueno es malo, lo que no es verdadero es falso, o lo que no es claro es oscuro, es propia precisamente del uso de la razón que se ha criticado, de la razón arrogante que declara que quien no está con ella está contra ella.

La razón post-ilustrada no es bivalente, sino polivalente. Lo que no es bueno puede ser malo, pero puede ser también bello, inquietante, desconocido, estimulante, y muchas otras cosas. Lo que no es verdadero puede ser falso, pero puede ser también, misterioso, indecible, probable, aleatorio, hermoso, fascinante, etcétera. La razón pos-ilustrada no es una y absoluta, sino plural, y esas modalidades de la razón no son jerarquizables racionalmente porque dependen de actitudes y posiciones de la existencia particular de los hombres según las diferentes culturas y épocas.

Eso quiere decir que para el estudio de algo como los sentimientos, o el hombre, o los valores, no cabe establecer un orden sistemático y luego un orden histórico para hacerlos converger de una manera que exhiban de modo completo lo que son los sentimientos, o lo que es el hombre, o lo que son los valores.

Se puede establecer un orden sistemático de estudio si se cree en la razón ilustrada, en la razón una y absoluta, y, consiguientemente, se cree que el suyo no es un punto de vista particular. Pero ese no es nuestro caso.

1.2. Orden sistemático y orden histórico en el estudio de los sentimientos

El orden sistemático a la antigua usanza presupone que se puede definir lo que es el hombre, los sentimientos y los valores (o Dios, o la fe, o lo que se quiera) desde una perspectiva absoluta, de tal manera que esas definiciones no pueden sufrir alteraciones esenciales, y que el conocimiento históricamente dado puede hacerse corresponder con las cualidades y aspectos de esa definición esencial y puede inscribirse en los diversos apartados de ella.

Pero ocurre que en todos los saberes, y no solamente en física, el punto de vista del observador influye en lo observado y lo modifica, de

manera que cada perspectiva da lugar a que lo definido desde ella resulte en cierto modo heterogéneo de lo definido desde otra, aunque en cada caso se trate siempre del hombre, de Dios o de los sentimientos.

Así, resulta inviable, por ejemplo, una exposición histórica y sistemática de la aritmética que dé cuenta de la esencia del número de un modo absoluto y completo. Porque el álgebra, la geometría analítica, el cálculo infinitesimal o el cálculo matricial, no constituyen el conjunto completo de categorías según las cuales se dan los entes numéricos, ni los elementos o notas de la perfecta definición esencial del número. Son modalidades y formas que adoptan los lenguajes numéricos según la exigencia y la inspiración propia de determinados enfoques. Lo mismo puede decirse que ocurre con la física, la filosofía o la teología, con las definiciones del mundo, del hombre o de Dios.

Por eso el punto de vista adoptado en este estudio sobre los sentimientos es el cronológico, por una parte, y por otra el sociocultural o, para decirlo con más exactitud, el onto-sociológico. Qué son los sentimientos y cómo funcionan depende de cómo hayan sido configurados por el medio sociocultural, en primer lugar. Posteriormente, la reflexión teórica puede describirlos como dimensiones o factores constitutivos de la naturaleza humana y definirlos según su esencia, como si la ontología de los sentimientos, lo que los sentimientos son, no dependieran del medio socio-cultural, como si la ontología no fuera onto-sociología. Pero a partir del siglo xx la filosofía que no tiene conciencia sociológica y no se hace cargo de su propio contexto sociocultural, la que no inscribe lo esencial en la cambiante y multiforme historia del género humano, corre el riesgo de perderlo en la opacidad inverosímil de un absoluto gratuito y fingido³.

El análisis ontológico explica o expone lo que son los sentimientos, y el análisis fenomenológico cómo se viven, qué le pasa al que los tiene o incluso qué hace. En ambos casos hay mucha variedad de enfoques.

Aristóteles, al igual que Tomás de Aquino, considera los sentimientos como el momento valorativo de los instintos y tendencias, como una fase del comportamiento que arranca de las funciones cognoscitivas.

El filósofo griego, a su vez, realiza diversos planteamientos y enfoques de la vida sentimental. Desde el punto de vista de la política y la educación, para averiguar el modo en que se puede inducir a los niños y

[3] V. ARREGUI, J.: "La configuración cultural de la afectividad", en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003 y V. ARREGUI, J.: *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2005.

a los ciudadanos a regocijarse y entristecerse adecuadamente. Desde el punto de vista de la retórica, para describir el modo en que un sentimiento puede transmutarse en otro mediante la palabra persuasiva. Desde el punto de vista de la poética, para explicar los procesos de purificación de los espectadores al ver representadas en la tragedia y la comedia las acciones humanas. Desde el punto de vista de la ética, para indagar la naturaleza de la amistad, de la felicidad y las valoraciones que cada uno hace de sí mismo. Desde el punto de vista de la psicología, para poner en claro la relación entre el conocimiento y los sentimientos⁴.

Tomás de Aquino, por su parte, estudia los sentimientos (las pasiones) como factores intrínsecos del actuar humano, junto a las facultades y los hábitos, en contraposición a los factores extrínsecos de dicho actuar que son la ley y la gracia. Y, más en concreto aún, estudia las pasiones como ese momento del comportamiento que es común al hombre y a los animales.

No sitúa su estudio dentro del tratado sobre el hombre de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae*, sino detrás del tratado del fin último del hombre y los actos humanos, y antes del tratado sobre los hábitos y las virtudes, como un tratado diferente y específico, a saber, el tratado de las pasiones. El enfoque es en este caso más bien de índole bio-psicológico, pero vuelve a estudiar los sentimientos desde un punto de vista ético existencial en los tratados de las virtudes, tanto teologales como morales, especialmente cuando analiza lo que es la caridad y la esperanza⁵.

Así pues, Aristóteles estudia los sentimientos de un modo asistemático, según los diferentes enfoques desde los que estudia la vida humana individual y social, y Tomás de Aquino los estudia de un modo plenamente sistemático, dentro de su concepción de la totalidad de lo real como creación del mundo y del hombre por Dios, y como retorno del mundo y del hombre a Dios mediante Cristo. A diferencia de los filósofos antiguos y medievales, que no conceden a los sentimientos una función particularmente destacada en la vida moral, Shaftesbury y Rousseau los toman como clave y guía del comportamiento moral

[4] Cfr. GARAY: "Los sentimientos como guía del conocimiento. Perspectiva aristotélica", en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003. Cfr. MARÍN, H.: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: Eunsa, 1993. CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*. Pamplona: Eunsa, 1990, 2ª ed.

[5] Cfr. TOMAR, F.: "Amor y comportamiento intersubjetivo. Perspectiva tomista", en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003. CHOZA, J.: "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey", en *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

humano, y puesto que la Ilustración ha subsumido la religión dentro de la moral, los sentimientos tienen ahora la suprema función de proporcionar el criterio para la realización del hombre⁶. Este punto de vista se consolida después en el romanticismo, que es el período de la cultura occidental en el que los sentimientos adquieren la mayor relevancia y el mayor protagonismo en la vida social, en la reflexión filosófica y en la expresión artística⁷.

Por último, en el siglo xx la fenomenología permite un análisis de la estructura ontológica y la dinámica existencial del hombre desde el punto de vista de los sentimientos, poniendo de manifiesto unas dimensiones y una profundidad de la esencia y la existencia humanas que no se habían logrado antes. Esa es en buena medida, la tarea filosófica de Max Scheler, que, junto con Martin Heidegger, funda sobre la afectividad la ontología y la gnoseología⁸.

A lo largo de su historia, la filosofía occidental ha tematizado los sentimientos de modo sistemático, considerándolos en el período greco-romano y medieval como momento de la acción humana, en el período ilustrado como claves del comportamiento, en el romántico como clave de la moral y como guía de la existencia, y en el siglo xx como clave de la relación del hombre consigo mismo, con el mundo y con Dios.

Una vez desarrollados los estudios sistemáticos y ahistóricos en esos períodos, en los siglos xx y xxi se despliega el estudio de la *poiesis* de la sentimentalidad, de la historicidad de los sentimientos y de la centralidad de unos sentimientos u otros en la existencia humana.

A lo largo de este proceso de estudios sistemático-teóricos e históricos, podría parecer que en nuestra época se le hace por fin justicia a los sentimientos y se les reconoce el papel que juegan en la existencia humana. Como si después de siglos de marginación y de represión se les permitiera estar en su ser. Quizá en el siglo xx podía afirmarse eso desde cierta perspectiva psicoanalítica y frankfurtiana, pero ambas perspectivas incurren en una especie de glorificación y escatología del presente ante la que hay que tener algunas reservas.

[6] Cfr. VILLAR, A.: "El sentimiento de piedad en la moral. Perspectiva ilustrada", en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003. V. ARREGUI, J. Y ARNAU, P.: "Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics?", *British Journal of Aesthetics*, 34 (4), 1994.

[7] HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos, 1995. INNERARITY, D.: *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos, 1993.

[8] Cfr. PARELLADA, R.: "Esencia y formas de los sentimientos. Perspectiva fenomenológica", en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.

Puede y debe hacerse la reserva de que quizá no hay tal antinatural represión milenaria de los sentimientos. De que quizá los sentimientos no se habían desplegado y no ocupaban una posición tan central en la existencia del hombre en otras épocas y en otras culturas, porque esa posición la ocupaba la organización social con su sistema de roles y tabúes primero, los desarrollos normativos reflexivos y la ciencia después en la cultura occidental, y posteriormente los sentimientos individuales. Pero quizá esa secuencia, si puede confirmarse como históricamente verdadera, no sea antinatural. Quizá los sentimientos no estaban reprimidos, como tampoco lo estaba la razón científica. Simplemente no estaban.

Freud creyó en cierto modo que la civilización nace de la represión de los deseos (más que de los sentimientos) y que la liberación de los deseos llevaría consigo la ruina de esa civilización misma, y también en la escuela de Frankfurt se encuentran dejados de una escatología catastrofista en relación con el triunfo del capitalismo⁹.

Por eso, para comprender más adecuadamente la historia de los sentimientos y la historia de su tematización teórica, conviene hacer, en términos meramente indicativos, un repaso por el contexto sociocultural en que cada reflexión teórica se llevó a cabo y, con ello, señalar algunos hitos en la historia social de los sentimientos, en la onto-sociología de la afectividad.

1.3. La invención de los sentimientos

Quienes tienen experiencia de trato con personas de otras culturas, por ejemplo china, japonesa o indonesia, tienen la impresión de que esos pueblos asiáticos, en comparación con los occidentales, son menos emotivos, que expresan menos sus sentimientos o que tienen una afectividad con menos registros y menos modulaciones. Quizá un examen más detenido confirmara esa primera impresión, y confirmara que la vida de esos pueblos viene determinada desde milenios por la organización social con su sistema de roles y tabúes, y que de modo análogo acontece en las culturas antiguas de África, América y Oceanía.

Por lo que se refiere a nuestra cultura, puede aventurarse que los sentimientos se «descubren» o se «inventan» en la Grecia clásica, de modo que anteriormente no se categorizaban esos eventos como lo que

[9] FREUD, S.: *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1996. FREUD, S.: *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza, 1970. Y ADORNO, T. y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1998.

ahora llamamos sentimientos. En su configuración actual, cabe decir que ese invento griego se moldeó en el Renacimiento y el Romanticismo, por lo que cabría afirmar que los hitos de esta onto-sociología de los sentimientos son el siglo VI a. C., el siglo XV y el siglo XIX.

En la Grecia heroica, homérica y prehomérica, los seres humanos no tienen sentimientos. Son poseídos por la *hybris*, por *eros*, por las erinnias, etcétera. La cólera de Aquiles no es un sentimiento, es una fuerza sobrenatural impersonal, de las que pueden identificarse un cierto número en la *Iliada* y en las formas de la épica y la lírica primitivas. Más numerosas aún son las deidades totémicas, que representan fuerzas, cualidades y pasiones, y que se vinculan a los individuos comunicándoles su virtud. Por eso Bruno Snell a mediados del siglo XX pudo decir que los héroes homéricos no eran propiamente sujetos, en el sentido que entonces tenía ese término, sino lugares de aparición y actuación de fuerzas naturales y sobrenaturales (si es que la diferencia entre ambas pudiera establecerse)¹⁰.

Esas fuerzas impersonales y esos elementos totémicos tuvieron que convertirse primero en dioses, y entrar en esa clase homogeneizante de las divinidades. Después esos elementos sobrenaturales homogeneizados pasaron a constituir gracias y cualidades supererogatorias, y por último pasaron a constituir

la naturaleza humana, que se inventa en el proceso por el que se pasa de la sociedad tribal a la feudal primero y a la sociedad urbana, a la *polis*, después.

En la *polis*, donde los pactos y las leyes empiezan a ser más importantes que la fuerza física, que pasa a ser un dispositivo dependiente del parlamento o del senado, el hombre se define por primera vez a sí mismo como el animal que usa lenguaje, como animal racional, y no como héroe que vence en el combate, como el agraciado por los dioses. Entonces emerge el concepto y la palabra «naturaleza» y «naturaleza humana», y el conjunto de fuerzas impersonales heterogéneas, homogeneizadas como poderes sobrenaturales, quedan ubicadas dentro de esa naturaleza en calidad de «pasiones».

Pero las pasiones no son lo que constituye esencialmente al hombre. Lo que lo constituye es la razón, la cual se mantiene como instancia controladora y suprema, garante de la paz y la armonía del individuo

[10] Cfr. LLINARES, J. B.: “¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica?”, en SANFELIX, V. (ed.): *Las identidades del sujeto*. Valencia: Pre-textos, 1997. Cfr. CHOZA, P. y CHOZA, J.: *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.

consigo mismo y de la ciudad con ella misma, si las pasiones se articulan según un determinado equilibrio.

A partir de Sócrates, el ideal heroico del hombre guerrero y vencedor de los juegos es sustituido por el ideal del hombre que mediante la razón controla las pasiones y se gobierna por su mente, el ideal del sabio, que Platón perfila y consolida.

Quienes no son capaces de controlar las pasiones mediante la razón, quedan excluidos de la *polis*, como los bárbaros y los niños, marginados de ella, como los esclavos y las mujeres, o como rémora inevitable y tolerada, como los delincuentes, borrachos, etcétera, es decir como los «akratés»¹¹.

Los sentimientos se configuran de una u otra manera según los diferentes grupos de individuos, que tienen su correspondiente ubicación social, como muestra Aristóteles en la *Poética* y la *Retórica*, y como muestran Aristófanes y Eurípides en sus comedias y tragedias respectivamente. En efecto, no está configurada de la misma manera la afectividad de los hombres que la de las mujeres y los niños, y a su vez, entre los hombres, tampoco tienen la misma configuración la de los de los bárbaros, los esclavos, los operarios y artesanos y los libres propietarios.

Pero además de tener cada constelación de sentimientos su correspondiente ubicación social, los sentimientos en general tienen también su patrimonio propio en la distribución de cualidades y valores que lleva a cabo la Grecia urbana.

En efecto, cuando el logos ha alcanzado un desarrollo suficiente como para que también resulte inevitable la división del trabajo intelectual, los diferentes recursos de la psique humana, que es uno de los precipitados del constructo «naturaleza humana», quedan asignados a diferentes parcelas de la actividad intelectual humana. Así, el intelecto queda referido a la lógica, que asume bajo su custodia la verdad, el carácter y la decisión quedan referidos a la ética, que asume bajo su custodia el bien, y los sentimientos quedan referidos a la retórica, que asume bajo su custodia lo bello y lo sublime, lo seductor y lo persuasivo.

Esta división del trabajo intelectual en lógica, ética y retórica, se corresponde con una disociación entre las actividades intelectivas, las decisorias y las sentimentales, que sanciona y consagra una determinada

[11] Cfr. MARÍN, H.: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: Eunsa, 1993. Cfr. MARÍN, H.: *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007. Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

configuración de la subjetividad occidental, y consiguientemente, una configuración de la afectividad¹².

Como el ideal de hombre y la definición de hombre quedan formulados en términos de logos, la organización social y la educación moldean una subjetividad en la que se premia y se reconoce el logos, de manera que el *ethos* y el *pathos* son aceptables en la medida en que el logos los legitima, puesto que la decisión y la persuasión, disociados del logos y de la verdad, se muestran como completamente ciegos. Esa es la razón por la que en la tradición aristotélica medieval, especialmente en el tomismo, los sentimientos son moralmente neutros, lo que significa que son moralmente irrelevantes. Lo cualificable moralmente son las acciones, no los sentimientos.

Esta configuración de la subjetividad, vale decir, de la naturaleza y de la psique humana, podría considerarse represiva para toda la dinámica sentimental, y así se muestra realmente en las comedias de Aristófanes y las tragedias de Eurípides, en las que parece producirse una reivindicación de la irracionalidad, o lo que es lo mismo en ese contexto, de los sentimientos¹³, pero ello se debe a que los sentimientos ya se han desplegado y han hecho su aparición en el contexto urbano¹⁴.

La concepción socrático-platónica del ideal moral de control de las pasiones mediante la razón, y la legitimación teórica con la que Aristóteles sanciona la división del trabajo intelectual, se extiende en el mudo antiguo con la generalización de la vida urbana, y debido al indiscutido prestigio intelectual de Grecia, pero se extiende también debido a la reelaboración y difusión que los estoicos le dan en Roma, y al prestigio moral y político que Roma tiene en el mundo antiguo y en el posterior.

Al ideal moral del control de las pasiones mediante la razón, los estoicos añaden el ideal de la *apatheia* (insensibilidad) y el de la *ataraxia* (falta de deseo) como supremos valores morales, de manera que no solo el control, sino la marginación e incluso anulación de las pasiones, aparece

[12] CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*. Pamplona: Eunsa, 1990, 2ª ed., pp. 153-224. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés 2009, caps. 2 y 3.

[13] Cfr. el análisis de *Medea* en CHOZA, J.: "Humanismo civil y crueldad salvaje", en *Los otros humanismos*. Pamplona: Eunsa, 1994.

[14] Rousseau sitúa el nacimiento del amor como sentimiento, precisamente en el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, como un aspecto o una dimensión del tránsito de la inocencia a la perversión, de la vida nómada a la vida urbana, es decir, del paleolítico al neolítico. Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Op. cit., epígrafes 2 y 3 de los caps. 2, 3, 4 y 5.

como lo requerido para la plenitud a la que el hombre puede aspirar. Este planteamiento extremoso registra en el mundo antiguo numerosas críticas, porque ya la autonomía de la razón y del individuo ha conferido también legitimidad a los sentimientos¹⁵.

Si acaso, el estoicismo admite algunos sentimientos como coadyuvantes para el logro de la plenitud del hombre, como la vergüenza, o como la compasión universal, la *sym-patheia*, que permitía al sabio experimentar la unidad del género humano, y que encuentra expresión paradigmática en la célebre fórmula de Terencio *homo sum et nihil humanum a me alienum puto*, hombre soy, y nada humano me es ajeno¹⁶.

Roma acepta el ideal griego del control racional de los sentimientos, y lo difunde en su versión estoica. Y eso configura un hombre determinado, con una afectividad moldeada por la cultura primero y por las instancias de educación formal después, el «animal racional», para el cual los sentimientos ocupan un lugar algo marginal y a veces constituyen una rémora para la realización del hombre.

1.4. La conjunción de sentimientos y racionalidad

La liquidación del imperio romano significa, para toda Europa, la liquidación de la vida urbana en gran medida, la diseminación y el aislamiento de la población en función de las tareas agrícolas, la disminución radical del comercio y, a partir de la expansión árabe del siglo VIII, la desaparición de las comunicaciones con oriente y, en general, la cancelación de las vías de comunicación que habían hecho del mediterráneo un mar «nuestro». El Mediterráneo dejaba de ser un mar propio para convertirse en un mar ajeno o cuando menos en un mar extraño.

A los diez o quince siglos de esplendor greco-romano que marcan el comienzo de nuestra cultura, urbana ciertamente, siguen otros seis siglos de un nuevo período feudal, como el de la Grecia heroica. El hombre como «animal racional», el modelo ilustrado de hombre, queda en cierto modo cancelado y en su lugar reaparece otra vez el modelo heroico de la sociedad feudal. Pero esta vez se trata de un feudalismo de doble

[15] Una de las más fuertes críticas a la concepción de la *ataraxia* y la *apatheia* estoicas se encuentra en la obra de HIPONA DE, A.: *Contra académicos*. Madrid: BAC, 1982 ; que resulta ser de ese modo, una de las mayores reivindicaciones de los sentimientos en la antigüedad greco-romana

[16] TERENCIO AFRICANO, P.: *Heauton Timoroumenos (El enemigo de sí mismo)*, 77, en *Obras*. Madrid: Gredos, 2008.

tipo: uno militar y económico, como el de Agamenón y Menelao, cuyo centro son los castillos, y otro intelectual y religioso, como el de Benito, Bonifacio o Cirilo, cuyo centro son los monasterios.

El hombre de esa época no es ciertamente el animal racional de los griegos y los romanos, pero tampoco es el guerrero de la Grecia heroica ni el ganador de los juegos Olímpicos o Istmicos. Es un guerrero o un monje, o una síntesis de ambas cosas, que es el caballero, para el cual rigen unas reglas que ordenan y regulan los sentimientos de un modo igual de estricto que los del sabio griego o estoico. En efecto, no es fácil encontrar en el mundo antiguo una regulación de los sentimientos tan estricta y amplia como la regla de San Benito, y eso opera como matriz del feudalismo caballeresco militar. Y aunque en ese período hay territorios donde la vida urbana y cortesana se mantiene e incluso florece, como es el caso de la Hispania visigoda, también en las cortes urbanas está presente la austeridad monacal.

Puede ser que los sentimientos se desplieguen selváticamente en algunos ámbitos, pero son justamente los de los hombres poco civilizados, el «rudus» o el «inerme vulgus», que en ningún caso pueden ponerse como modelo ni guía de lo que es ser hombre¹⁷.

Que los sentimientos tengan importancia o se reivindiquen, quiere decir que la tengan en la corte, en el ámbito civilizado, es decir, en la *civitas*, pero para eso hace falta que haya ciudades.

Eso empieza a ocurrir a partir del siglo XII, que es cuando empieza a regenerarse el tejido urbano de Europa, y con ello las vías de comunicación y el comercio. Entonces es cuando nace la banca, el derecho mercantil y la universidad. Dicho proceso de regeneración, o bien de generación *ex novo*, culmina con el florecimiento de las ciudades y de la burguesía en el siglo XIII, que suele tomarse como la plenitud de la Edad Media. Pues bien, entonces los sentimientos empiezan a adquirir una relevancia social y cultural que no habían tenido antes, y empiezan a ser un poder de configuración del orden social y cultural de primera magnitud.

En primer lugar, los sentimientos del propio valer empiezan a expresarse a medida que la individualidad empieza a destacarse y a valorarse como tal y por ella misma, por lo que cada uno hace, y no por lo que hereda en apellidos, fortuna, etcétera. Una vez que el individuo y el valor del individuo se reconoce y ese reconocimiento se expresa, hay un tipo de sentimiento al que se le concede determinar y protagonizar por

[17] Cfr. MARÍN, H.: *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007, cap. 2; LE GOFF, J.: *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1986.

completo la vida de algunos seres humanos, y es el amor, en concreto, el amor erótico heterosexual.

El siglo XII es el siglo de la corte de Leonor de Aquitania, donde florece la poesía trovadoresca, donde se canta el amor cortés y donde se practica ese amor. Y ese amor es el que determina y protagoniza por completo las vidas de Tristan e Isolda¹⁸, Abelardo y Eloisa¹⁹ o los amantes de Teruel. Pero eso no ocurre solamente en la literatura. Desde el siglo XII en adelante, empieza a extenderse por Europa la práctica, completamente nueva, de contraer matrimonio por haberse enamorado o por estarlo, como se verá en el siguiente capítulo.

Esta no era la práctica habitual en Grecia, en Roma, ni en el medioevo feudal. En las sociedades de la Europa anterior, el sentimiento del amor existía, y se consideraba una dicha grande que los cónyuges se amasen, como se constata precisamente en las comedias de Terencio.

Pero el amor no se consideraba algo suficientemente relevante como para determinar la elección de la esposa, ni la aceptación o el rechazo del esposo por parte de la mujer. Se procuraba que se conocieran y se apreciaran, pero en cualquier caso, se esperaba que el amor y las buenas relaciones surgieran a partir de la misma convivencia matrimonial.

A partir del siglo XII se mantiene la práctica anterior de que los matrimonios los concierten los padres de los contrayentes, y que estos accedan a lo acordado por los progenitores en función de su rango y clase, las dotes, los negocios posibles, etcétera. Como dicha práctica era incontestable, el amor y el matrimonio por amor, se abrió paso a través de un nuevo recurso suministrado por el cristianismo, y que era el sacramento del matrimonio.

Como se verá con detenimiento más adelante, en tanto que sacramento, el matrimonio era válido y quedaba realizado con solo el consentimiento de los cónyuges, que podían recibir una bendición genérica del sacerdote, por ejemplo, la que daba al concluir la celebración de la misa. Y ese era el procedimiento que empezaron a seguir muchos enamorados para contraer matrimonio.

La mayor parte de las veces ese matrimonio solamente lo conocían los cónyuges, de manera que los respectivos padres podían concertar los matrimonios de sus hijos con otras parejas con toda tranquilidad de conciencia, según la práctica habitual. El matrimonio acordado por los padres se celebraba públicamente y la vida social, la entrega de la dote,

[18] *Tristan e Iseo*. Madrid: Alianza, 1988.

[19] PERNOD, R.: *Eloísa y Abelardo*. Madrid: Espasa, 1973.

la transmisión hereditaria de bienes, etcétera, tendía a organizarse en función de ese segundo e inválido matrimonio.

El matrimonio real y verdadero desde el punto de vista religioso, sacramental, era el primero, que pasó a llamarse matrimonio clandestino en la historia del derecho canónico, mientras que el segundo era válido solamente en el fuero externo, pero no en el fuero interno de los contrayentes.

Hasta qué punto una situación así genera tensiones sociales y angustias personales, queda bien reflejado en la tragedia de Shakespeare, *Romeo y Julieta*, que hubiera sido social y culturalmente imposible en la Grecia de Platón, en la Roma de Terencio o en la Toledo de Recesvinto, y ciertamente en cualquier ciudad del occidente contemporáneo. Porque nunca antes en la historia un sentimiento, y en concreto, el sentimiento del amor, había tenido tanto poder de configuración biográfica y de desintegración socio-económica.

El proceso de va desde la corte de Leonor de Aquitania en el siglo XII hasta la de los Capuleto en la Verona del siglo XVI es el de la emergencia de los sentimientos con un poder tal de configuración social y un protagonismo biográfico, que exigen ser reconocidos al mismo nivel que la razón, que el logos del animal racional, en la definición y en la realización del hombre.

La equiparación de los sentimientos y la racionalidad acontece por primera vez, y tiene su primera fase, en esa especie de cirugía sacramental llevada a cabo por el Concilio de Trento cuando fusiona el matrimonio clandestino o contraído por amor, con el matrimonio socialmente practicado hasta entonces, al decretar que el sacramento del matrimonio solamente es válido cuando es público.

Podría decirse que Shakespeare y el Concilio de Trento son las grandes instancias que propugnan la convergencia de la legislación y legitimación matrimonial con la relevancia y el protagonismo de los sentimientos amorosos.

Durante ese proceso que dura cinco siglos, la expresión intelectual, artística y práctica, o reflexiva y teórica de los sentimientos, también registra puntos de inflexión. En la plenitud de la Edad Media, en el siglo XVIII, cuando la ciudad medieval expresa el orden y estructura que tiene el índice de una Suma Teológica, Tomás de Aquino establece una sistemática de los sentimientos para ubicarlos en el lugar que les corresponde en la estructura operativa del animal racional, en tanto que criatura que ha salido de Dios por la creación y vuelve a Dios por la redención, es decir, por las virtudes, la ley moral y la gracia.

Ese mismo orden de la *Suma Teológica* se expresa también en la *Divina Comedia*, pero en ambas obras, y más en la de Dante, el amor aparece en algunos momentos como superior a la racionalidad, al logos y al intelecto. En la obra de Tomás de Aquino, cuando establece que el don de sabiduría no tiene su sede en el intelecto y no proviene de la fe, sino que tiene su sede en el corazón y proviene de la caridad²⁰. Y en la obra de Dante, con mayor claridad, cuando se muestra que el amor de Beatriz es lo que ha guiado al hombre a lo largo de su vida y de su muerte²¹. Con todo en la obra de Tomás de Aquino el hombre sigue siendo antes que nada un *animal rationale*, un organismo viviente cuya esencia se define y se realiza por la razón y por el control racional de las pasiones.

Poco después, todavía en el siglo XIII, pero más aún en el XVI y el XV, Duns Scotto y Guillermo de Ockam en el campo de la filosofía, Petrarca y Boccaccio en el de la literatura, y Boticelli en la pintura, abren el espacio para expresar en el pensamiento y en las artes el protagonismo que los sentimientos iban adquiriendo en la vida social.

Con todo, el Renacimiento no es sin más el momento de establecer el sentimiento como una clave de la esencia humana. Es una primera fase para eso, pero no demasiado duradera. El hombre del Renacimiento, más que el animal racional de Grecia y Roma, es el individuo libre, el irreplicable y único en su estilo y en sus obras, y, por eso, el que puede dejarse llevar por los sentimientos, por la gracia, por la inspiración, pero el hombre posterior, el hombre moderno, no es una simple continuación de ese modelo.

1.5. La primacía de los sentimientos

En la modernidad, cuando la vida urbana, la burguesía y, con ello, el individualismo, van incrementándose, los sentimientos empiezan a adquirir mayor relevancia a medida que van determinando las conductas de los ciudadanos y, por tanto, la realidad social.

Por eso los tratados sobre las pasiones empiezan a florecer en el siglo XVII. En unos casos con el objeto de facilitar herramientas para gestionar políticamente una república, en la línea de la antigua retórica, que es

[20] AQUINO DE, Tomás: *Suma Teológica*, II-II, 45, 2. Madrid: BAC, 1963, p. 296.

[21] "L'amor che move il sole e l'altre stelle" ("Paradiso" XXXIII, 145), último verso del "Paraiso" de la *Divina Comedia*, de Dante Alighieri.

como realiza Hobbes su análisis de las pasiones²². En otros, con objeto de reducir la pasión a racionalidad, según el ideal estoico, y con miras ascéticas y educativas, que es como Spinoza las estudia²³. Y en otros, con objeto de explicar y controlar racionalmente, científicamente y mecánicamente, los procesos afectivos, que es el propósito de Descartes²⁴.

En líneas generales, puede decirse que la modernidad repone, confirma y refuerza el ideal platónico–estoico del control racional de las pasiones, por el hecho de que se propone unas metas político–educativas de alcance universal, cosa que no había ocurrido en la antigüedad ni en el medievo, y que es posibilitado por la delimitación de la nación estado como un conjunto de individuos abarcable, destinatarios específicos de la acción política, y por nuevos recursos administrativos y técnicos como la imprenta²⁵.

A su vez, los sentimientos quedan liberados al acentuarse la autonomía de la conciencia individual y al ser asumidos en ella. Eso sucede, en parte por las proclamas de la Reforma, en parte por el incremento de la masa monetaria a disposición de los individuos singulares, lo cual les permite hacer «lo que quieran», en parte por la constitución de organizaciones sociales o incluso de estados mediante pactos entre hombres libres e iguales (sociedades mercantiles y sociedades nacionales, especialmente en relación con el Nuevo Mundo).

Ciertamente la corte imponía un código de cortesía y la urbe unos cánones de urbanidad, que canalizaban los sentimientos y el comportamiento como en el medievo lo habían hecho los reglamentos de la caballería y las reglas monacales, pero el control social de la urbe era más suave que el de la milicia, la Iglesia, las órdenes de caballería, las monacales y las órdenes mendicantes, y mucho menor a medida que aumentaba el tamaño de la urbe y el volumen de población.

Además se había proclamado que el hombre, en cuestiones religiosas, debe seguir, ante todo, su conciencia, y puesto que la modernidad redujo la religión a moral, también en cuestiones morales había que seguir antes que nada la propia conciencia. Ahora bien, ¿qué quiere decir

[22] Cfr. HOBBS, T.: *Leviatan*. Madrid: Editora Nacional, 1980, primera parte, especialmente cap. 6.

[23] SPINOZA, B.: *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1982, partes 3 y 4, pp. 179–350.

[24] DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos, 1997.

[25] Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Op. cit., epígrafes 5 y 6 de los caps. 3, 4 y 5.

seguir ante todo a la propia conciencia en cuestiones morales? Pues, según los análisis de Shaftesbury y de Rousseau, seguir los propios sentimientos, o bien, seguir determinados sentimientos.

Incluso el propio Kant, que con razón se considera como uno de los más decididos partidarios del ideal platónico-estoico del control racional de las pasiones, sostiene que la ley moral se impone a la conciencia y a la razón mediante un sentimiento, a saber, el del respeto²⁶, que en una nota a pie de la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, describe con los rasgos del sentimiento que se experimenta ante lo *tremendo* y *fascinante*, es decir con los rasgos del sentimiento que se experimenta ante lo sagrado, según la célebre descripción que hiciera Rudolf Otto a comienzos del siglo xx en su fenomenología de *Lo santo*²⁷.

La autonomía de la conciencia religiosa y de la conciencia moral aparecen en esta perspectiva como la legitimación de la vida sentimental, al menos en algunas de sus claves. Pero la vida social tiene otras dimensiones, además de la moral y la religiosa, en la que los sentimientos también se expresan de un modo relevante y que reclaman su legitimidad. A esa reclamación corresponde en buena medida la obra de Rousseau, y, unos años más tarde, el movimiento romántico en pleno.

A los sentimientos de piedad y de arraigo les corresponden los ideales de identidad nacional, de constitución y de independencia de la nación, y a los sentimientos de autoafirmación los proyectos revolucionarios que proclaman en el xix las ideologías liberal y socialista. En líneas generales se experimenta de nuevo, y de un modo quizá más vivo que en el Renacimiento, la necesidad de reajustar el orden nacional y social a los sentimientos, y de abrir en ellos el cauce más ancho y profundo para la realización personal.

En este punto el protagonista vuelve a ser otra vez el amor, y concretamente el amor conyugal, porque ahí es donde se puede expresar con mayor agudeza y urgencia la discrepancia entre sentimientos y racionalidad del orden social, y donde se hace más perentoria la necesidad del reajuste. Por eso el siglo xix, que tiene como máxima expresión literaria la novela, tiene para ella un tema recurrente, privilegiado y casi único, a saber, el adulterio.

El adulterio es la gran tragedia del siglo xix como lo fue el matrimonio clandestino en el xvi, porque el adulterio es el choque frontal, en

[26] KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996, edición bilingüe de MARDOMINGO, J.; nota de la p. 133, p. 402, edición de Riga de 1786.

[27] Cfr. OTTO, R.: *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1980.

el campo de batalla de la autonomía individual (especialmente la femenina), de las dos grandes fuerzas que aparecen como máximos protagonistas de la modernidad, a saber, la liberación de los sentimientos y la racionalidad del orden moral social. En el siglo XVI no se daban las condiciones socio-culturales para una tragedia como la de Ana Karenina o Madame Bovary, como en el XIX no se dan ya las requeridas para una tragedia como la de Romeo y Julieta. Y el siglo XX, cuando la autonomía del individuo, la crisis de la razón greco-ilustrada y la liberación de los sentimientos se han producido a todos los niveles, con su legitimación correspondiente, no son posibles ni un tipo de tragedia ni el otro.

Ana Karenina y Madame Bovary, mucho más que Romeo y Julieta, están en el mismo frente de batalla que su contemporáneo Nietzsche, proclamando las mismas tesis que él, y, por eso, en el mismo frente que Husserl, Heidegger y Scheler, cuando declaran que la vivencia es anterior a la ciencia, que la realidad de las cosas y del mundo es lo que aparece en la vivencia y no lo que se recoge en las teorías científicas, y que la afectividad, el *ordo amoris*, como Scheler lo denomina, el orden del sentir y del querer, es lo que determina el orden del pensar, del actuar y de ser²⁸.

Hasta ahora los hombres sabían que tenían razón. A partir de ahora sabrán que tienen deseos y sentimientos. Ciertamente. Pero quizá antes los deseos y los sentimientos no tenían tanta relevancia en la vida social y, consiguientemente, tampoco en la vida individual, como para decir que han estado reprimidos durante dos milenios y medio por la doctrina y la práctica moral del cristianismo. En esta apreciación, más bien parece que las represiones ejercidas por la modernidad cristiano-ilustrada post-tridentina, se han proyectado hacia atrás y se han endosado al cristianismo desde sus inicios, con más imaginación que saber probado.

En cualquier caso, el cristianismo en general, y la moral cristiana en particular, no están dados al margen o fuera de la historia cultural de occidente, ni pueden tener, en las fases históricas anteriores, una autoconciencia sociológica y filosófica propia de comienzos del siglo XXI.

Después de que en el siglo XX ha tenido lugar la crítica a la razón greco-ilustrada ya dicha, después de que esa razón ha sido identificada como una modulación particular de la inteligencia, junto a otras modulaciones posibles, que se encuentran en nuestra cultura en diferentes

[28] Cfr. PARELLADA, R.: "Esencia y formas de los sentimientos. Perspectiva fenomenológica", en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003. Cfr. SHELER, M.: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid: Caparrós, 2001.

períodos o en otras culturas que nos son ajenas, y después de que se ha producido la liberación de los sentimientos a todos los niveles, el hombre del siglo XXI es un hombre que puede seguir definiéndose como animal racional, pero también como animal simbólico, como animal artístico, como animal sentimental o como ser que cuenta historias. Y cada una de esas definiciones tiene el mismo derecho y legitimidad a representarlo conceptualmente, porque es legítima la primacía de cada una de esas instancias a la hora de determinar la esencia, el comportamiento y la vida humana.

Quizá ahora puede parecer que los sentimientos tienen más relevancia que otros factores bio-psicológicos o sociológicos, y que el hombre actual podría ser caracterizado como animal patético o como animal amoroso con más exactitud que como animal racional. En el siglo XX el *pathos* no está recogido y expresado en la retórica, como en la Grecia antigua, pero sí lo está en la publicidad, y está como lo estaba entonces, en la música, y si reparamos en la relevancia social del mercado del mercado musical, de los festivales y conciertos de música ligera y de cualquier otro tipo, advertimos mejor el grado en que los sentimientos tienen su expresión y su cauce actualmente en nuestra cultura.

A eso puede añadirse todavía, que no hay sentimientos morales ni humanitarios en general, que no puedan expresarse mediante donativos, a través de una cuenta corriente, a una institución que realiza los valores a los que tales sentimientos apuntan, como señalaba Lipovetsky²⁹.

Pero aunque esta sea la configuración de la afectividad humana en el occidente cristiano en el siglo XX, ello no significa que los sentimientos hayan estado reprimidos durante veinticinco siglos. Probablemente no lo han estado. Probablemente su fuerza, sus objetos de referencia y su dinámica estaban por nacer. El hombre del siglo XX es un animal sentimental, especialmente el occidental y, más que ninguno, el latinoamericano. Por eso la fenomenología puede analizar su estructura ontológica desde el punto de vista de los sentimientos, y por eso la teología moral contemporánea puede tomar los sentimientos como punto de partida.

Esta configuración del hombre y de la afectividad tampoco es absoluta, ni es definitiva. Es la que nuestro contexto sociocultural ha generado, y probablemente dará lugar a otra en la que se mostrarán igualmente aspectos tan esenciales del hombre como se han manifestado en las anteriores.

[29] LIPOVETSKY, G.: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1992.

En nuestro repaso hemos señalado algunos hitos de la onto-sociología de los sentimientos en nuestra tradición cultural, que probablemente sirvan para comprender mejor algunos momentos claves de la manifestación y realización de la esencia humana.

2. HISTORIA DEL SEXO Y EL AMOR, EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

2.1. El sexo paleolítico, el *Cantar de los cantares* y la mística española

EL sexo es uno de los factores de la vida más celebrados desde la aparición de la especie humana sobre el planeta, y a la vez, uno de los más poderosos para generar el orden social (y el desorden). No puede decirse lo mismo del amor, cuyas características, tal como lo conocemos ahora, son bastante recientes en nuestra cultura y bastante propias de ella. Lo que actualmente denominamos «matrimonio», es, a su vez, una de las formas en que el sexo se conjugaba para constituir el orden y la estructura social, que inicialmente se basaba en un orden y una estructura de parentesco. Finalmente, lo que ahora llamamos «familia», y de la que tratan los dos últimos apartados, es una comunidad de progenitores y de prole, que puede estar mediada, o no, por una o varias relaciones matrimoniales.

El sexo es el poder máximo que conocen los primeros *sapiens sapiens*, porque es el poder de crear y difundir vida, vida humana, y vida de animales y frutos que sustentan la vida humana. Por eso los genitales masculinos y femeninos suministran la primera iconografía del paleolítico, que es a la vez religiosa, artística, técnica, etcétera, las primeras imágenes simbólicas de la omnipotencia divina, y por eso los cultos fálicos y los cultos del triángulo púbico y los pechos femeninos, están tan difundidos en tantas culturas prehistóricas. Las venus paleolíticas de Willendorf y Brassenpouy que aparecen en tantas ilustraciones son, entre otras, suficientemente instructivas a este respecto¹.

Los relatos más antiguos sobre los orígenes del mundo tienen como punto de partida la unión sexual. Aunque la *Teogonía* de Hesiodo es

[1] Para una información amplia, cfr. LEROI-GOURHAN, A.: *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984.

posterior en redacción a la *Iliada* y la *Odisea*, utiliza mitos de una época en que no se conocía aún la alfarería, y en la que el único modo conocido de originarse algo era la unión sexual. Por eso se une Gea a Urano para que nazcan Rea y Cronos, y después ellos dos para que nazca Zeus, y así sucesivamente². En las cosmogonías posteriores, de culturas que conocen la alfarería, como son las mesopotámicas, el mundo puede también generarse del barro y del agua, y Dios también puede hacer a los primeros hombres del barro de la tierra. Pero antes, el sexo es el único y supremo poder creador, y sigue desempeñando un papel clave en las culturas alfareras.

En gran parte del paleolítico, la mujer es objeto de culto y es el bien máximamente codiciado, porque los grupos de cazadores recolectores, de una media de 50 individuos, necesitaban la generación de tres niñas como mínimo por mujer fértil para asegurar la supervivencia del grupo. Por eso la mujer (fértil) es el bien raíz clave de ese período, y si escasean se raptan, se roban o se «cazan» como botín³.

Los antropólogos han señalado la frontera entre el hombre y los animales en lo que consideran la invención de la primera norma cultural y expresión clave de la humanidad del hombre, a saber, la prohibición del incesto. La prohibición del incesto, como los antropólogos han afirmado y discutido desde Westermarck a Lèvy-Strauss, fue la carta magna de constitución del orden social, la definición de la «familia», de lo que un tiempo se llamó la primera célula de la sociedad. Dicha norma constituía la definición y asignación de las funciones de padre-madre, padres-hijos/as, hermanos-hermanas, tíos/as-sobrinos/as, primos-primas, etcétera, y la normativa que imponía el intercambio entre mujeres y hombres, y por eso el intercambio de bienes y servicios, entre un grupo de parentesco y los otros.

Semejante distribución de funciones era también distribución de poderes, y de los símbolos y utensilios correspondientes. Tales utensilios y símbolos se usaban especialmente para identificar a los individuos, constituían su nombre y apellidos, significaban la porción de poder sagrado particular de cada uno y la «actividad profesional» para la que le capacitaba, y entre los antropólogos y prehistoriadores pasó designarse con el nombre de tótem⁴. Así el que vence a los lobos se llama *lupus*, ló-

[2] HESÍODO: *Teogonía*, vv. 125-137.

[3] Cfr. JAY, P.: *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*. Barcelona: Crítica, 2002. Cfr. ATTALÍ, J.: *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.

[4] Cfr. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

pez, y tiene poder para hacerlo, el que construye hachas se puede llamar «piedra» y puede tener poder para otras cosas, el que funde metales tiene poderes para eso y se puede llamar «herrero» o ferrer, etcétera.

Tal distribución de funciones sancionaba la parte del poder supremo, de la omnipotencia divina, que le correspondía a cada uno ejercer, y el modo en que debía hacerlo. La observancia de semejante normativa aseguraba la estabilidad de la familia, del clan y del grupo, y, por tanto, la del mundo. El ordenamiento social, entonces como ahora, consistía en un sistema de profesiones⁵, y la transgresión de esa normativa significaba la aniquilación, la vuelta al caos primigenio. Transgredir esas normas significaba destruir el universo, y en algunas de esas tribus se expresaba con la palabra «tabú»: prohibido, peligro, destrucción, muerte.

Aunque a lo largo de la modernidad, desde el siglo xvii a la mitad del xx, y especialmente desde la difusión de la obra de Freud, la palabra tabú se ha utilizado en el lenguaje coloquial para designar la actividad sexual fuera del matrimonio, con el sentido de pecado primero, y con el valor de «prohibición absurda» después, en las culturas primitivas, y quizá hasta finales de la edad media en la nuestra, «tabú» no era la prohibición de la actividad sexual fuera del matrimonio, sino dentro de la «familia»⁶.

En nuestra cultura, aquella prohibición primordial de las relaciones sexuales intrafamiliares pasa en la edad moderna a convertirse en prohibición de las relaciones sexuales extramatrimoniales, precisamente en la medida en que la filiación legítima pasa a desempeñar en la sociedad moderna una función estructurante tan capital como la prohibición del incesto en el paleolítico. Pero eso se verá más adelante.

Ahora importa señalar que las celebraciones del sexo extrafamiliar, en la forma de fiesta religiosa, familiar y social, se prolonga desde la prehistoria y desde los comienzos históricos greco-romanos de nuestra cultura, hasta el siglo xvi, en que se produce un notable cambio de signo, relacionado con la vinculación de sexo, amor y matrimonio, por una parte, y con la precedente valoración de la abstinencia sexual y la castidad por otra.

La valoración de la castidad también tiene su antigüedad, y se remonta a los sacrificios humanos en los que la víctima tenía que ser una

[5] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca nueva, 2002, caps. 1 y 2.

[6] En todo este contexto el término «familia» no hay que entenderlo en el sentido de la familia nuclear del occidente moderno, sino en sentido más amplio de grupo de «parientes».

muchacha virgen. En la fase neolítica de nuestra cultura, la castidad era un valor casi desconocido en el mundo bíblico del Antiguo Testamento, y carece de relevancia en las tradiciones judías e islámicas, pero no ocurre lo mismo en Grecia y Roma.

En Grecia hay una apreciación de la castidad que se manifiesta en la existencia de algunas diosas vírgenes en su panteón (Atenea y Artemisa entre las más celebradas) y en la valoración de los alejados del sexo o «puros» (*kátharoi*) como hombres de sabiduría (*gnosis*). En Roma se manifiesta una veneración semejante en el respeto a las vestales, las sacerdotisas vírgenes de la diosa Vesta, y en las prerrogativas de que disfrutaban.

Cuando el cristianismo, con su herencia hebrea, se difunde por el mundo semita y por Grecia y Roma, llega a occidente con una normativa sexual muy común al entorno geográfico e histórico. Los mandatos «no cometerás adulterio» (Éxodo, 20, 14) y «no codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo» (Éxodo, 20, 17), no son desconocidos en la antigüedad semita ni en la greco-romana. La normativa que resulta algo más novedosa es la que en occidente establece Pablo de Tarso en sus discusiones con los cristianos de Corinto cuando declara que «ni los impuros, ni los idólatras, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (I Corintios, 6, 9-10), aunque era conocida en el mundo hebreo donde la sodomía y el proceder de Onán estaban castigados.

Las interpretaciones del sentido de cada uno de estos comportamientos y el tipo de gravedad que puede encontrarse en cada uno de ellos pertenece a la historia de nuestra cultura. Tales interpretaciones revisten una forma muy intelectual, con el desarrollo de una teología científica muy elaborada según los criterios de la ciencia griega, y se reflejan en una configuración administrativa de la Iglesia, amplia y compleja, tomada a su vez del imperio romano⁷. En ese contexto la castidad, propugnada por algunas corrientes religiosas, que no dejan de tener sus problemas con la autoridad de la naciente Iglesia (*gnósticos*, cátaros, etcétera), pasa a ser un valor cristiano relevante y conflictivo. Así el tratado *De virginitate* de Gregorio de Nisa, suele publicarse juntamente con el *De virginitate* de Juan Crisóstomo, porque el nisenso tiende a considerar el

[7] He dedicado el libro *Metamorfosis del cristianismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003; a explicar esa configuración teológica y administrativa del cristianismo latino.

sexo como una realidad de suyo negativa, mientras que el antioqueño tiende a compensar los radicalismos del primer tratado⁸.

Estas corrientes y esta exaltación de la castidad resultan potenciadas con la disciplina del matrimonio y del celibato sacerdotal, adoptada en la Iglesia católica romana a partir de Agustín de Hipona y de Gregorio VII⁹. Desde entonces, la castidad no solamente es una virtud moral o un consejo evangélico, sino que, en cuanto voto, se convierte en una pieza clave de la administración eclesiástica. La concepción negativa del sexo que Agustín tiene, y que hace que los pasajes de las *Confesiones* en que habla del tema resulten tan chocantes para los occidentales del siglo XXI, se convierte en una de las claves de la moral sexual moderna.

¿Por qué de la moral sexual moderna y no de la medieval? La moral sexual más estricta y abarcante empieza a hacerse valer en la modernidad, pero en el medievo ni la iglesia ni los estados tienen todavía una estructura administrativa tan fuerte como para generar un poder coercitivo y un control social con la intensidad de la edad moderna. Había que elaborar científicamente la concepción del sexo, de la castidad y del pecado sexual, y había que expresar esas valoraciones en términos práctico-administrativos, y eso precisaba una ciencia teológica universalmente aceptada y una administración eclesiástica de vigencia también universal, todo lo cual requería mucho trabajo y, obviamente, mucho tiempo.

Tenía que clarificarse intelectualmente, reglamentarse moralmente y establecerse consuetudinariamente, la vinculación sexo-placer, sexo-amor, sexo-procreación, sexo-pecado, placer-pecado y amor-pecado, en general, y en la mujer en particular. Como hay una conexión sistémica, o sea de interacción recíproca, entre reflexión teórica, prescripción normativa y prácticas vitales, las conexiones entre sexo y los otros factores han fluctuado históricamente durante veinte siglos, siendo difícil señalar algunas constantes evolutivas y también constantes resistentes a la evolución.

En cierto modo, sí fue constante hasta el siglo XVI la disociación entre sexo y amor, o entre matrimonio y amor, y oscilante la asociación entre placer sexual y pecado, pero también en esto hay fases de oscilaciones y de estabilidad.

[8] Cfr. la edición de ambas obras de Città Nuova Editrice. Roma, 1976. Cfr. los dos tomos de *La sexualidad en el Antiguo Testamento* y *La sexualidad en el Nuevo Testamento*, editados por el Instituto de Ciencias de la Familia, Universidad de Navarra.

[9] San Agustín fue el que introdujo el concepto de matrimonio: *bonum prolis*: ordenado a la prole; *bonum fidei*: uno con una; y *bonum sacramenti*: para toda la vida. Gregorio VII fue el que exigió más en serio el celibato sacerdotal.

La vinculación entre placer sexual y pecado empieza a tener vigencia a partir del siglo II, en buena medida por influjos gnósticos y maniqueos, en cuyos planteamientos lo corpóreo y material es malo y principio del mal, mientras que lo intelectual y espiritual es bueno y principio del bien. Casi desde entonces el placer sexual se considera legítimo en el varón porque estaba al servicio de la procreación que sin duda alguna es un bien, pero no estaba tan claro que fuera así en la mujer. Si la contribución de la mujer a la generación provenía de su semen, como sostenía Galeno (*De semine*, lib. II, caps. I y IV), entonces el placer de la mujer era tan lícito y necesario como el del hombre para una mejor generación, pero si la contribución provenía de la sangre postmenstrual, como sostenía Aristóteles (*De generatione animalium*) entonces el placer de la mujer no contribuía a la generación, y consiguientemente no era legítimo. Además, la experiencia ponía de manifiesto que muchas mujeres concebían sin placer.

Según predominara el punto de vista de Galeno o el de Aristóteles, la doctrina moral y las prácticas penitenciales tomaban un sesgo u otro tras la reglamentación tridentina y la invención del confesionario por Carlos Borromeo en el siglo XVI, hasta que se alcanzó una cierta estabilidad a partir del siglo XVIII por la autoridad de Alfonso de Ligorio, el gran sistematizador de la moral católica moderna. La universalización de su doctrina da lugar a que el placer sexual de la mujer sea algo más aceptable, pues establece que «Según opinión de gran número [de autores], el semen de la mujer es necesario o al menos contribuye mucho a la generación, pues la naturaleza no hace nada sin motivo» (A. De Ligorio, *Theologia moralis*, libro VI, t. VI, c. 2, q. 919)¹⁰. Pero la doctrina moral oficial de la Iglesia no es el único factor determinante de la valoración social del sexo, y a veces tampoco el más importante, como también se verá.

Aunque el tema es muy complejo y hay muchas reservas a cualquier tesis que pretenda establecerse con carácter universal, en líneas generales el valor del sexo en el cristianismo romano y la legitimidad del placer sexual se deriva de su vínculo con la generación, pero el sexo mismo paulatinamente pierde su valor simbólico y religioso. Desaparece de la iconografía religiosa y pasa a las estatuas profanas, y desaparece de la mayoría de las prácticas y ceremonias civiles, manteniéndose en determinados tipos de fiestas como los carnavales, algunos tipos de bailes, etcétera¹¹.

[10] FLANDRIN, J.-L.: *La moral sexual en occidente*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984, pp. 147-152. Cfr. MINOIS, G.: *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994.

[11] Cfr. SCHULTZ, U.: *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza, 1994.

El juramento Veterotestamentario que se realizaba mediante el rito de «poner tu mano debajo de mi muslo»(Génesis, 24, 2), es decir, jurar sobre los genitales, desaparece en el cristianismo, y el canto de la noche de bodas (epitalamio), que figura entre los libros sapienciales, como es el *Cantar de los Cantares*, la celebración del amor y del sexo, desaparece de los textos litúrgicos cristianos, y registra una débil secuela en el cristianismo romano.

A lo largo de la edad media, la liturgia cristiana es depurada de representaciones teatrales y sobre todo de bailes, en los que había alusiones más o menos implícitas al sexo, aunque sin demasiado éxito, en parte por la falta de una administración civil y eclesiástica lo suficientemente amplias y eficaces, y en parte por la pujanza de las tradiciones litúrgicas teatrales y escénicas provenientes de la antigüedad¹².

Es en los albores de la modernidad, y sobre todo a partir de Trento y del nacimiento del estado moderno y las iglesias nacionales, cuando la liturgia cristiana (romana) destierra completamente de su repertorio el teatro y la danza. Dicho logro está en continuidad con prohibiciones que vienen desde antiguo, incluso de época precristiana, pero se obtiene en la modernidad. A su vez las liturgias hebreas e islámicas mantienen las artes escénicas y la danza en su seno al tiempo que destierran la pintura y la escultura y las persigue con no menos celo¹³.

En el siglo XVI la valoración negativa del sexo, la exclusión de la liturgia de alusiones a la sensualidad, y la difusión de la moral y la ascética «espirituales» es ya tan completa que cuando los místicos castellanos retoman el *Cantar de los Cantares* para describir sus experiencias de unión con Dios, la Inquisición se siente obligada a tomar cartas en el asunto.

Dicha reposición o conexión con las celebraciones amoroso-sexuales del Viejo Testamento tiene lugar en Castilla porque la mística española presenta una característica diferencial respecto de sus homólogas de la Europa cristiana. No es una mística de la pobreza y la miseria, como la eslava, que tiene su referencia veterotestamentaria en el libro de Job. No es una mística del abismo y la ausencia, como la germana y la nórdica, que pueden tener su punto de referencia también en Job y en el libro de la *Sabiduría*. Es una mística del amor y de la presencia, que tiene su punto de apoyo justamente en el *Cantar de los Cantares*, y no es ajeno

[12] Cfr. SALAZAR, A.: *La danza y el ballet*. Madrid: FCE, 2003, cap. 3.

[13] Cfr. CHOZA, J. y WOLLNY, W. (eds.): *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. Cfr. URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática*, vol. I. Madrid: Encuentro, 1990, pp. 85 y ss.

a este rasgo sus raíces islámicas y hebreas, tanto en lo que se refiere a la genealogía literaria de sus obras como a la genealogía biológica de sus autores¹⁴. La proliferación de autos sacramentales y la constancia de la conexión entre poesía erótica y poesía mística es un rasgo de la literatura española que pone de manifiesto sus conexiones con las culturas semitas, en las cuales dicha conexión es frecuente.

Esta conexión entre erotismo y mística ha sido, a su vez, el punto de arranque para clarificar claves del sexo y del erotismo tanto como para descifrar claves del amor divino¹⁵.

Más en concreto, en la medida en que Dios es amor, en la medida en que lo que más se parece al amor es el amor, y en la medida en que la unión y la generación sexual son la expresión física del amor, la unión sexual puede tomarse como ilustración de las relaciones amorosas en la intimidad de Dios mismo, es decir, como cifra de las procesiones trinitarias¹⁶. Pero eso, en la tradición del cristianismo romano, resulta todavía chocante en el siglo XXI, a pesar de que, como observa González del Valle, el matrimonio representa la unión de Cristo con la Iglesia, a pesar de que en el consentimiento matrimonial se representa esa unión por la caridad y en la cópula por la encarnación (Epístola a los Efesios, V, 32).

Ahora corresponde continuar estudiando el proceso de emergencia del amor, tal como lo conocemos en nuestra cultura en el siglo XX, y su convergencia con el sexo y el matrimonio y sus relaciones con la moral y la religión en períodos más recientes.

2.2. Pequeña historia del amor. De Leonor de Aquitania a Shakespeare

El placer sexual no estaba especialmente vinculado al amor en los comienzos de nuestra cultura. Empieza a estarlo en Grecia y en Roma. También «Jacob estaba enamorado de Raquel» y sirvió siete años a su padre para tomarla como esposa (Génesis, 29, 18), pero esa vinculación del sexo y el amor con el matrimonio es más bien el caso excepcional de Jacob.

[14] Cfr. LÓPEZ-BARALT, L.: *San Juan de la Cruz y el éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998.

[15] Casi toda la obra de BATAILLE, G. especialmente *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1982 y *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1981; se sitúan en esa perspectiva.

[16] Cfr. CHOZA, J.: "Las dimensiones sacramentales del cuerpo femenino", *Thémata. Revista de filosofía*, nº 31, 2003, pp. 33-57. Cfr. www.us.es/themata. Cfr. capítulo 3 del presente volumen.

El amor en Grecia, Roma y el mundo semita, es una pasión que no tiene necesariamente carácter heterosexual, y que no tiene vínculos determinantes en relación con el matrimonio. El matrimonio es un negocio entre los cabeza de familia que tiene sobre todo un contenido patrimonial. Ciertamente se procura que haya mutuo agrado entre los cónyuges, pero eso no es lo decisivo. Aunque es importante, el atractivo o el amor suele generarse *a posteriori* si el comportamiento de la esposa lo genera en el esposo. Así aparece, desde luego, en casi todas las comedias de Terencio, que relata las prácticas habituales en el mundo greco-romano del siglo II a. C.¹⁷

El ejercicio del sexo es un placer y el amor un sentimiento o una pasión estable, que pueden ir unidos o no, y que se disfrutan independientemente del matrimonio. Dentro o fuera de él, pero más bien fuera. De hecho, el *Ars amandi* y la *Metamorfosis* de Ovidio, y los *Carmina* de Catulo, no hablan particularmente del matrimonio, sino de las formas en que se goza y se sufre por las pasiones amorosas y los deseos sexuales. Tampoco en esos textos hay particular referencia a normas jurídicas o a normas morales.

Ovidio recoge, elabora y determina toda una manera de entender el amor y el sexo y practicarlos, que a partir del siglo II d. C. se escinde entre sexo por una parte y amor por otra, por influjo de las corrientes maniqueas, como ya se ha dicho.

Desde entonces el amor tiene que ser «casto» para ser aceptable, no solo en la literatura, sino en la propia conciencia de los que lo padecen. El impacto del maniqueísmo platónico se expande desde la poesía trovadoresca, pasando por Dante, Petrarca, Garcilaso, Shakespeare y Hölderlin, hasta llegar a las heroínas de Puccini, estableciendo como canon insuperable el del «casto amor». No solo Beatriz y Laura son angelicales y son angelicalmente amadas por Dante y Petrarca. También el amor le lleva a Garcilaso a que el «mirar ardiente» sea «honesto»¹⁸; tanto él como su amada pueden perder la razón, pero no la honestidad. Lo mismo le ocurre a la Diotima de Hölderlin. Y también *La traviata*, la extraviada Violeta de Verdi, se redime mediante el «casto amor» que siente por Alfredo.

Mientras tanto, y a medida que el amor es cada vez más casto y más puro, el sexo ha seguido la vía de lo deshonesto, lo impuro, lo chabacano, lo grotesco, lo obsceno, lo inmoral y lo diabólico. Y eso no solo

[17] Cfr. Especialmente *Heautontimoroumenos*, y *El Eunuco*, en TERENCIO: *Comedias*. Madrid: Cátedra, ed. de BRAVO, J.R., 2001.

[18] Cfr. VEGA DE LA, G.: *Poesías completas*. Madrid: Castalia, 1972, soneto XXIII.

en los carnavales y fiestas del medievo. Los capiteles, cornisas y tímpanos románicos contienen, en sus bajorrelieves y esculturas, una gama tan amplia y extremosa de recursos y actividades eróticas como no se encuentra en actuales revistas y videos pornográficos¹⁹. También en la literatura, junto a la poesía amorosa más exquisita, Quevedo reúne en la poesía satírica las formas del sexo más grotescas, obscenas, sarcásticas, chabacanas y bajas, que recoge ciertamente del medio social, pero que las refigura y consolida²⁰. También Cervantes pinta a un don Quijote que por una parte ama a la angelical Dulcinea con «casto amor», y por otra se recrea dibujando la tosquedad y grosería del sexo realmente ejercido por Maritornes.

Casi veinte siglos de escisión entre amor y sexualidad llevan a la psicología evolutiva del siglo xx a describir la disociación entre sexualidad y afectividad como algo propio de la naturaleza masculina, propio de los adolescentes, y de no pocos hombres y mujeres maduros, y como un problema a superar mediante el trabajo de integración de dos factores que se dan inicialmente como contrapuestos de suyo. Y esos siglos de escisión son los que llevan también a Freud a proclamar «hasta ahora los hombres sabían que tenían razón. A partir de mi sabrán que tienen deseos». Sin embargo, los jóvenes de Terencio en el siglo II a. C., los de Ovidio en el I e incluso los de Apuleyo en el II d. C. parecen no sufrir esa escisión. Y no digamos los de las culturas de cazadores recolectores en los que la adolescencia abarca las semanas que duran los ritos de iniciación, frente a los más de cinco años que dura en las sociedades occidentales del siglo xx.

En este planteamiento tan maniqueo el sexo, con todo, no puede ser arrojado a las tinieblas exteriores porque es el mecanismo previsto para la reproducción del género humano, de manera que hay que darle cabida y acogerlo de alguna manera. Esa cabida y esa acogida es el deber moral y el mandato religioso de la procreación como ya hemos visto. La procreación es lo que legitima la actividad sexual, el placer sexual en el hombre, y, a veces, el placer sexual en la mujer.

La moral es, pues, el factor que subsana la escisión entre sexo y amor, que viene producida por las corrientes gnósticas desde el siglo II. Pero hay otro factor que contribuye a unificarlos más todavía a lo largo

[19] Cfr. OLMO GARCÍA, A. y VARAS VERANO, B.: *Románico erótico en Cantabria*. Palencia: ed. de los autores, 1988, con selecta bibliografía sobre el tema.

[20] Debo al poeta Abel Feu una amplia información sobre la historia del «casto amor» en la literatura española.

de la edad moderna y que es el derecho. El procedimiento moderno para restañar la escisión entre amor y sexo recibe el nombre de «matrimonio», y, más en concreto, de «matrimonio contraído por amor».

No es que el amor no tuviera ninguna importancia antes de la modernidad. Ya hemos visto que lo tenía. Se procuraba que los esposos se agradasen y las comedias romanas son tales porque, al final, los esposos acaban amándose. Pero no se le ocurría a nadie que el enamorarse podía ser un motivo suficiente para contraer matrimonio. Es más, enamorarse no tenía en la mayoría de los casos más entidad que la de un sublime pasatiempo.

Pero a partir del siglo XI los sentimientos individuales, y entre ellos el amor, empezaron a cobrar protagonismo en la vida de los hombres y de las mujeres. En el siglo XI se empieza a salir de la gran crisis provocada por el hundimiento de Roma. Renace la vida urbana, aumenta la población, se multiplica la riqueza y se crean instituciones como la banca y la universidad. A partir de entonces empieza a acuñarse moneda y a llevarse dinero en porciones reducidas que un individuo solo puede transportar en una pequeña bolsa o bolsillo. A partir de entonces empieza a haber, poco a poco, casas con habitaciones individuales, se desarrolla la doctrina del juicio particular, y los poetas y trovadores de la corte de Leonor de Aquitania cantan los amores de Tristan e Isolda, y de otros amantes, como si el amor tuviera de suyo una legitimidad que no necesitase de apoyo exterior, y mucha más firmeza que en la Roma de Ovidio²¹.

A medida que se desarrolla el proceso de urbanización en Europa, aumenta la comunicación y la riqueza y la población crece en correspondencia directa, crece el sentimiento individual del propio valor, del propio sentir y del propio criterio, hasta llegar a formularse entre los reformadores del cristianismo el principio de la soberanía de la propia conciencia. En parte el cristianismo contribuyó de manera decisiva a este proceso, puesto que la disciplina de los sacramentos, cada una con su propia metamorfosis, ponía cada vez más de relieve hasta qué punto la libertad individual, el conocimiento y la voluntad propias, eran requisito para la validez del bautismo, la confirmación, el orden, la penitencia y el matrimonio, y, por supuesto, para la validez de los votos.

Pues bien, es en este contexto de poesía trovadoresca, de soberanía de la conciencia y de autonomía del individuo, donde empieza a

[21] Cfr. ARIES, P. y DUBY, G.: *Historia de la vida privada*, vol. 2: *De la Europa feudal al Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1988; y LE GOFF, J. et al.: *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1990.

producirse el fenómeno de contraer matrimonio «por amor». Como no era una práctica socialmente admitida, ni había costumbre de ello, la mayoría de estos matrimonios se contraían de modo privado o secreto por parte de los interesados, mientras que los respectivos padres acordaban otros matrimonios diferentes para sus respectivos hijos como negocios de contenido patrimonial, según la práctica habitual y multisecular. Como tanto el matrimonio público como el secreto se contraían según la normativa de la Iglesia cristiana, resultaba que el número de gente que había contraído dos matrimonios, uno público y otro privado, iba en aumento hasta que llegó a hacerse verdaderamente abrumador.

El aumento del número de los que se denominaron «matrimonios clandestinos» llegó a generar graves problemas en la titularidad y transmisión de bienes, o sea, graves problemas de orden público, puesto que quedaba en suspenso la certeza jurídica de importantes títulos de propiedad, y el orden público tiene como uno de sus pilares precisamente esa certeza jurídica.

Entonces es cuando empiezan a producirse los grandes choques entre la voluntad de los padres y la voluntad de los hijos, la voluntad de los enamorados y la voluntad de sus familias. Y entonces es cuando puede escribirse una tragedia como *Romeo y Julieta*²².

Por supuesto el amor de Romeo y Julieta es casto y honesto, y se legitima por sí mismo, pero también apela a la procreación, y por tanto aspira a constituirse religiosa, moral, jurídica y socialmente como matrimonio, es decir, como institución. Y la tragedia consiste en los impedimentos que hacen abortar una aspiración semejante.

Siglos antes, Sófocles o Séneca no podrían haber escrito una tragedia así, porque a nadie se le ocurría que al amor pudieran concedérsele tales prerrogativas, y siglos después Racine o Victor Hugo tampoco, porque el amor ya tenía reconocida a todos los niveles su completa legitimidad.

Rougemont había dicho que Shakespeare es el primero que recoge, formula y consolida una concepción unitaria del sexo, el amor y el matrimonio, en la cual se establece el orden social que corresponde al hombre moderno, al hombre que descubre y proclama justamente la dignidad de la persona humana²³. Y ciertamente la modernidad se estrena con una forma de conexión entre sexo y amor, que de algún modo abre una vía

[22] Las monarquías intentaron introducir el impedimento de permiso paterno en el Concilio de Trento. En el Código civil español de los 60 estaba presente el impedimento de permiso paterno, según observa José M.^a González del Valle.

[23] Cfr. ROUGEMONT, D. de: *Les mythes de l'amour*. Saint Amand: Gallimard, 1972.

para aliviar la separación tan abismal abierta en el pasado, pero esa vía, por una parte, no resuelve los problemas de la conciencia moral referentes a cuándo es legítimo el placer sexual (si es que en algún momento es moralmente lícito), y por otra, genera otro tipo de problemas sociales y morales, de una relevancia para la conciencia moral no menor que los anteriormente planteados.

Desde otra perspectiva, puede decirse que no es Shakespeare el primero que recoge, formula y consolida una concepción unitaria del sexo, el amor y el matrimonio correspondiente al hombre moderno, sino el Concilio de Trento, que, efectivamente, tenía mucho más poder y muchos más recursos para acometer con éxito tamaña empresa.

2.3. Disciplina tridentina del matrimonio y orden social moderno

El concilio de Trento, en su sesión XXIV, celebrada bajo Pio IV el 11 de noviembre de 1563, resolvió de una vez por todas el problema de la duplicidad de matrimonios, uno clandestino y otro público, uno realizado en el fuero interno y otro en el fuero externo, de los cuales solamente uno era sacramentalmente válido (las más de las veces el del fuero interno) y otro no, por el procedimiento de establecer como requisito indispensable para la validez del matrimonio su celebración en público mediante la expresión de una formalidad en la que quedaba patentemente percibido y registrado el consentimiento o la voluntad de contraer: «sí, quiero»²⁴.

La solución de un problema de orden público tan grave no se logró sin costes para la conciencia moral y religiosa de algunos padres conciliares, particularmente para la del padre Laínez, por entonces general de la Compañía de Jesús. En efecto, la oposición a la aprobación del decreto de la sesión XXIV del concilio la promovía el padre Laínez sobre el fundamento de que ni él ni nadie podía condicionar la validez de un sacramento instituido por Cristo, como era el matrimonio, a su aptitud y eficacia para resolver un problema de orden público que, por grave que fuese, era ajeno al orden salvífico para el cual los sacramentos habían sido instituidos. Por una escasa decena de votos la propuesta de Laínez fue desestimada y el decreto *Tametsi* de la sesión XXIV fue aprobado.

[24] Cfr. ARECHEDERRA: *Los matrimonios irregulares en Escocia, y El matrimonio informal en los Estados Unidos*. Op. cit.

En 1564 Felipe II da el *placet* al decreto *Tametsi*, que fue promulgado en las diócesis que constituían los lugares tridentinos del imperio español, con la consiguiente declaración de nulidad de los matrimonios clandestinos. De esta forma se resolvían los problemas de orden público referentes a la titularidad y transmisión de bienes. Como ese problema se planteaba igualmente en territorios que quedaban fuera de la jurisdicción de la iglesia romana, la solución de Trento se aplicó enseguida en los territorios de las iglesias luteranas, y asimismo el Parlamento inglés lo aplicó a Inglaterra en 1753, a Irlanda en 1818 y a Escocia en 1939²⁵.

A partir de entonces no solamente se acepta que los contrayentes pueden casarse por amor, no solamente se acepta un creciente protagonismo de los sentimientos personales o de los intereses personales, o de cualesquiera otros factores, sino que se hace obligatoria la manifestación pública de voluntad ante testigo cualificado y según una fórmula concreta, para la validez sacramental del matrimonio²⁶.

Más aún, una vez que se establece la forma pública como requisito clave para la validez del sacramento del matrimonio, el motivo por el cual se contrae (el amor, el negocio patrimonial, la alianza política, o cualquier otro) deja de ser perceptible y deja de tener relevancia jurídica.

La Iglesia se encarga de regular públicamente los matrimonios y con ello una parte del orden patrimonial, pero como después del concilio de Trento las iglesias protestantes se convierten en nacionales y resultan coextensivas con el estado, y los estados católicos se desconfesionalizan, el estado asume en todas partes la gestión de los matrimonios que pasan a denominarse y a ser matrimonios civiles, en los cuales cabe una dimensión religiosa sacramental según la confesión religiosa de los contrayentes.

Por eso puede decirse, como hace Arechederra, que el matrimonio civil lo inventó Trento, y que lo hizo según una peculiaridad en exceso rigurosa: si el matrimonio no se realiza según este determinado procedimiento y según esta determinada forma, no hay matrimonio desde ningún punto de vista.

De ese modo los estados pasan a gestionar y regular el orden matrimonial y, con ello buena parte del orden patrimonial, a saber, el orden patrimonial de la burguesía creciente. Pero ahora los estados cuentan

[25] Cfr. ARECHEDERRA: *Los matrimonios irregulares en Escocia, y El matrimonio informal en los Estados Unidos*. Op. cit.

[26] Cfr. ROSWITHA HIPP T.: "Orígenes del matrimonio y de la familia modernos", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 11, 59-76, 2009.

con unas herramientas más perfeccionadas que las teorías de Galeno y de Aristóteles acerca de la contribución masculina y femenina a la formación del embrión, y las iglesias también.

A partir del siglo XVIII el estado moderno se desarrolla con un aparato administrativo, con una información científica, y con un poder de control sobre los ciudadanos que antes no había existido. Entonces es cuando se inventa la palabra «sexualidad» como palabra científica, entonces es cuando se puede controlar científicamente el sexo, la legitimidad de la descendencia y la de la transmisión de bienes, es decir, el orden político social burgués. Dicho orden está montado sobre las formas legítimas de la sexualidad, y esta a su vez sobre una ciencia racionalista y positivista, sobre un derecho racionalista y positivista, y sobre una moral racionalista y positivista²⁷.

A partir de ahora es cuando la moral sexual se hace racional y positiva, abarcando las fases, momentos, circunstancias, instrumental, condiciones, grados de conciencia, de voluntad, de consentimiento, de instrucción, de formación moral, atenuantes, agravantes, etcétera, de cada una de las actividades relacionadas con el sexo, bien sean sensitivas, visuales, olfativas, táctiles, imaginativas, especulativas, etcétera, y cuando empiezan a considerarse los grados de gravedad, desde un mínimo hasta un máximo pasando por formas intermedias, de esos pensamientos, fantasías, recuerdos, acciones efectivas, deseos con diverso grado de proyecto de realización etcétera²⁸.

Por una parte la Iglesia a través de los sacramentos de la confesión y la eucaristía puede gestionar las conciencias en lo que se refiere a las actividades sexuales y controlar el orden público de la sexualidad, y por otra parte el estado puede controlarla aún más eficazmente, a través de la ciencia y el derecho y las correspondientes definiciones médicas y penales de lo que es normal y anormal, saludable y morboso, higiénico y nocivo.

Este orden religioso, moral, social y político, puede advertirse de algún modo comparando el catecismo de Trento de 1566, y que

[27] Cfr. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1987. Buena parte de la obra de Foucault, especialmente la *Historia de la locura en la época clásica* y *Vigilar y castigar*, están dedicadas a examinar las formas del control político a través de la ciencia y la institucionalización de la salud y la enfermedad, la normalidad y la anormalidad.

[28] Quizá basta, para hacerse una idea de estos extremos, el texto de PRÜMER, M.: *Manuale theologiae moralis: secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*. Barcelona: Herder, 1945.

se corresponde con la cultura moderna, y el catecismo de la Iglesia católica de 1992, que se corresponde con una cultura que ha dejado atrás la modernidad²⁹.

En la cultura moderna, el sexo reviste tanta gravedad porque después de Trento el orden de la legitimidad sexual se corresponde con el orden de la seguridad jurídica sobre la propiedad y la transmisión de bienes, sobre los cuales está cabalmente montada la sociedad. Por eso anteriormente se dijo que en ella el sexo extramatrimonial revestía en cierto modo el carácter de tabú que tenía el sexo intra-familiar en las sociedades totémicas: garantiza el orden porque la transgresión de las normas que lo regulan se perciben como propiciación del caos más completo.

Por eso también en la conciencia moral de los funcionarios civiles y eclesiásticos, y en la de los simples ciudadanos y simples fieles, el pecado del sexo se «sentía» como más grave que los demás.

Pero hay que precisar aún más: era especialmente grave en el caso de la mujer, porque mientras la infidelidad del hombre podía y solía no tener consecuencias que afectasen al orden patrimonial, la de la mujer podía tenerla, y por eso todos los esfuerzos se encaminaban a garantizar y reforzar desde el principio romano *mater certa est*, el cuasi principio *pater certum est*. Por eso el adulterio femenino podía considerarse más grave que el masculino y por eso estaba sancionado en el código penal cuando el masculino no lo estaba.

El orden social dependía en buena medida de la fidelidad femenina, lo que llegó a significar una presión insostenible para la mujer. Por eso la tragedia de finales de la edad moderna, en lo que fue el género literario propio del siglo XIX, la novela, tiene como tema específico el adulterio femenino. La tragedia del siglo XIX no es la de Antígona o Medea, ni la de Julieta. Es la de Ana Karenina, Madame Bovary o La Regenta.

Pero el trabajo de la modernidad de vertebrar el orden social sobre el control del sexo desde todos los puntos de vista, durante cuatro siglos, no pudo mantenerse a partir del momento en que la dinámica y la estructura social, por virtud de una serie de factores que ahora no cabe ni mencionar, relegaron el sexo a una función de relevancia casi nula en el ordenamiento social del siglo XX. Entonces se produjo la denominada revolución sexual, que cambió casi todos los parámetros que habían estado operando casi desde el paleolítico, incluido el de la prohibición del incesto.

[29] He tratado a este tema el libro ya citado *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

2.4. La revolución sexual de los años 60

El aspecto más vistoso de la revolución sexual de los años 60 fue la minifalda, el más práctico la píldora, y el más contundente la reforma del derecho de familia del Código Civil.

La reforma del Código Civil español es de 1981, pero las reformas paralelas en el resto de los países occidentales son de los años 60. Entonces es cuando se establecen las leyes sobre el divorcio y el aborto, entonces es cuando se suprime la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, y entonces es cuando desaparece la impotencia como impedimento para contraer matrimonio (en los códigos civiles, aunque se mantiene en el Código de Derecho Canónico).

La clave de la revolución sexual es la eliminación de la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, o, si se quiere, entre actividad sexual legítima y actividad sexual ilegítima. En las relaciones sexuales, la sociedad y el estado protegen a la parte más débil, que ahora resulta ser la prole, y no la mujer. Refuerzan el vínculo donde puede producirse mayor indefensión y mayor lesión de la justicia, que no es el vínculo marido-mujer sino el vínculo padres-hijos. El deber de los padres, tutelado por el derecho, es la atención a los hijos, no importa si han nacido o no de matrimonio legítimo. La relación sexual entre adultos es algo de lo que el derecho se desentiende, lo que significa una reprivatización del sexo que en cierto modo deshace lo establecido en Trento y vuelve a una situación anterior a 1563.

«Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento...», dice el artículo 14 de la Constitución española de 1978. La discriminación por razón de nacimiento era lo que convertía al hijo legítimo en ciudadano, en heredero, poseedor de apellidos, titular de todos los derechos, respetable, digno y capacitado para todas las actividades civiles, y lo que convertía al hijo ilegítimo en un individuo vergonzante, sin apellidos, sin herencia, sin capacidades para determinados cargos civiles, militares y eclesiásticos, indigno y marginado, todo lo cual se contenía en la expresión «es un hijo de puta».

«Hijo de puta», además de un insulto que data de tiempos anteriores al Quijote, es también, y antes que un insulto, un estatuto jurídico y social. La revolución sexual significa la desaparición de ese estatuto y de esa realidad. Es, en cierto modo, una respuesta a la pregunta que hacen en el Evangelio los apóstoles a Jesús: «Señor, ¿quién pecó, este o sus padres, para que naciera ciego?» No se heredan las culpas. Todos los hombres nacen iguales ante la ley. Y esta no es una de las menores importaciones

que la modernidad ha tomado del Evangelio y que luego la Iglesia ha retomado de la Ilustración³⁰.

La revolución sexual protege más al hijo porque a mediados del siglo xx la mujer ya no es la parte más débil de la comunidad familiar. Aunque quede mucho camino por recorrer, están igualadas en derechos a los hombres³¹, y tienen una capacidad de ganarse la vida equivalente a la de estos. Son la mitad de la fuerza política. Y aunque eso suponga un coste en lo que a estabilidad familiar, natalidad, confort y costumbres hogareñas se refiere, no hay amante de los valores de la familia tradicional, de ninguna confesión religiosa, que esté dispuesto a apoyar la reactivación, con vigencia social, del estatuto jurídico del «hijo de puta».

Si la fidelidad pasa a ser un bien conyugal legalmente desprotegido, ese es el precio que el derecho tiene que pagar para cubrir otras indefensiones más graves. Pero todavía hay un punto más. La supresión del impedimento de impotencia como requisito para la validez del matrimonio civil, además de significar la desconexión entre matrimonio y prole, como observan Arechederra y González del Valle, significa una reprivatización del sexo en otro sentido.

Significa que el derecho, es decir, la sociedad y el estado, se inhiben ante cualquier definición y regulación de lo que son relaciones sexuales correctas en orden a la procreación e incluso en orden a la convivencia conyugal. Se hace imposible cualquier reclamación sobre la competencia o incompetencia, sobre la funcionalidad sexual, de ningún varón en las relaciones matrimoniales, que en ningún caso pueden ser consideradas fraudulentas porque no hay ninguna definición de la funcionalidad correcta.

Desde este punto de vista, la revolución sexual es una reprivatización del sexo en cuanto que es una reprivatización del pene. Y esto sí que

[30] JUAN PABLO II: *Memoria e Identidad (conversaciones al filo del milenio)*. Madrid: La esfera de los Libros, 2005, p. 138: «En los documentos del Concilio Vaticano II se puede hallar una síntesis estimulante de la relación del cristianismo con la Ilustración. Aunque los textos no hablan de ella, expresamente, sin embargo, cuando se los analiza más a fondo en el contexto cultural de nuestra época, ofrecen valiosas indicaciones sobre este punto. El Concilio, en la expresión de su doctrina, ha evitado intencionalmente cualquier polémica. Ha preferido presentarse como una nueva expresión de esa inculturación que ha acompañado al cristianismo desde los tiempos apostólicos. Siguiendo sus orientaciones, los cristianos pueden convivir con el mundo contemporáneo y entablar un diálogo constructivo con él». Agradezco la cita a Luis Arechederra.

[31] Como observa González del Valle, tienen muchos más, como por ejemplo, el derecho a que su exmarido las sustente a ella y a su nuevo amante.

es la desaparición del último vestigio paleolítico de los cultos fálicos. El Código Civil no custodia ya un pene de platino iridiado ante el que pueden medirse los demás, un pene oponible frente a terceros en términos tales que por referencia a él quepan reclamaciones ante la magistratura pública (aunque el Derecho Canónico siga manteniendo ese canon).

La primera consecuencia de la revolución sexual, la eliminación de la diferencia entre sexo legítimo y sexo ilegítimo, es que el sexo no constituye ya uno de los ejes sobre los que se vertebra el orden social y se ejerce un determinado control sobre el patrimonio y la transmisión de bienes. La última consecuencia de ella, la desaparición de la impotencia como impedimento matrimonial, es que el sexo no tiene relevancia jurídico-social para casi nada. En concreto, no la tiene ni siquiera para el matrimonio.

Todo ello, corre en paralelo a la revisión de la doctrina canónica del fin primario y fin secundario del matrimonio. No se trata ahora de señalar ninguna relación de causa-efecto, ni siquiera de prioridades entre unas leyes u otras, entre unos fenómenos culturales u otros. Se trata más bien de señalar el carácter sistémico y sinérgico, de acción y refuerzo recíproco de los diferentes factores culturales entre sí.

El canon 1012, 1 del Código de derecho Canónico (CIC) de 1917, dice «La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario». Esto significa un desarrollo normativo y una aplicación del cap. 8 de la parte segunda del catecismo de Trento de 1566. Pero en 1917 hay una legitimidad del placer al menos en cuanto que la concupiscencia requiere ser remediada, como quiera que se interprete el término «concupiscencia».

El mismo contenido lo recoge el canon 1055, 1 del CIC de 1983 en los siguientes términos: «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevado por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados». Ahora y aquí es donde se establece una vinculación legítima, por primera vez desde el siglo II, entre sexo y placer, al hablar del bien de los cónyuges en el lugar en que antes se hablaba de «ayuda mutua» y «remedio de la concupiscencia».

Con el establecimiento de la paridad entre ambos fines, y el de la suficiencia del secundario, y con las propuestas de la revolución sexual, se da lugar a algo más que a la trivialización del sexo, en concreto, a su volatilización, a su desaparición en el orden de lo público.

En la reforma del derecho de familia de 1981, la edad mínima para contraer matrimonio, que eran los doce años para la mujer y los catorce para el hombre, es decir, la edad en que hay capacidad natural, pasa a ser los 18 años para ambos, es decir, cuando hay plena responsabilidad, cuando la libertad ha alcanzado la madurez suficiente. El *ius connubii* deja de basarse en la naturaleza de las funciones sexuales para basarse en la libertad de la voluntad.

El sexo se mantiene en el derecho en los márgenes del código penal que se refieren a la protección de los menores o de los incapaces, o bien en las regulaciones civiles de la determinación de la paternidad y las técnicas de reproducción artificial. En ambos casos se trata de un sexo marginal que no desempeña en el ordenamiento jurídico y social el protagonismo que había ejercido desde el paleolítico.

El impedimento de consanguinidad en primer grado para contraer matrimonio, se mantiene en los códigos civiles, pero tiende a desaparecer en los códigos penales. Y, por otra parte, la regulación de las parejas de hecho, tanto de heterosexuales como de homosexuales, apunta en la dirección de que el sexo no es un factor a tener en cuenta a la hora de determinar jurídicamente la convivencia entre pequeños grupos de personas. Es decir, lo que ha desaparecido también con la revolución sexual es un modelo jurídico de familia.

La revolución sexual pone de relieve la irrelevancia del sexo y proclama, a través de la minifalda, la píldora y los nuevos estilos musicales y festivos, el gozo que puede proporcionar sin lesión alguna para el orden público. En la literatura, el sexo vuelve a emerger, en la poesía de Pablo Neruda, con el esplendor que tenía en Ovidio y Catulo, después de diecinueve siglos de clandestinidad. Es verdad que Baudelaire lo proclama en el siglo XIX, pero con conciencia de que sus poemas son satánicos o malditos, con una conciencia católica en la que el choque entre fe y moral es verdaderamente dantesco. James Joyce también libera el sexo, pero, de modo semejante a Baudelaire, se encuentra con problemas parecidos a los que Teresa de Jesús tuvo con la inquisición española. Es después de la revolución sexual cuando emerge con el esplendor premaniqueo y pregnóstico y se expande por los medios audiovisuales sin más frenos que el respeto a la dignidad de la mujer, protegido por el derecho y por los movimientos feministas.

Junto a la claridad de esas proclamaciones, las prohibiciones morales y religiosas que pervivían de los siglos en que el sexo y su regulación eran una de las claves del ordenamiento, empiezan a carecer de apoyo real primero, y de apoyo abstracto y racional o racionalizado después.

Por eso las posiciones de las autoridades religiosas se bifurcan en tres frentes.

En primer lugar, los maestros de la iglesia en contacto más directo con el pueblo fiel, es decir, el clero corriente, empieza a registrar que ni para los fieles ni para ellos mismos las antiguas trasgresiones sexuales, consideradas generalmente importantes y graves, tienen tal relevancia, y empiezan a omitir las cuestiones sexuales en el discurso religioso.

En segundo lugar los moralistas que se hacen cargo del problema real, empiezan a revisar la doctrina y la norma establecida anteriormente y a reformarla. Esto es especialmente perceptible en la Iglesia católica entre la orden de los redentoristas, descendientes institucionales de Alfonso de Ligorio, y custodios del sistema moral establecido el siglo XVIII según cánones tridentinos y cartesianos. Su líder europeo más conocido, Bernard Häring, y su moralista español más destacado, Marciano Vidal, reformulan en términos revisionistas la antigua moral sexual³².

En tercer lugar, la cúpula de la jerarquía eclesiástica, más alejada de los fieles corrientes y más preocupada por mantener la coherencia del aparato consigo mismo y las señas culturales de identidad cristiana que ella misma definió, entra en conflicto con los teólogos revisionistas, por una parte, mientras que por otra, en algunos aspectos, lanza la contraofensiva a favor de los planteamientos tradicionales con apoyo de los moralistas mejor dispuestos para ello.

Como la posición del clero no llega a ser unánime, la de los moralistas tampoco, y la de la jerarquía tampoco, la solución de los problemas de moral sexual de los creyentes se convierte en el campo de batalla de este triple enfrentamiento. Dicho campo de batalla es tanto más comprometido y problemático cuanto que la moral y la enseñanza tradicional habían vertebrado la autoconciencia de los fieles mediante una cierta identificación entre el cristianismo y la moral, más en concreto, la moral sexual, subrayando además el carácter invariable y suprahistórico de las normas morales y de las formulaciones dogmáticas.

[32] Cfr. Entre la amplia obra de VIDAL, M.: *Ética de la sexualidad*. Madrid: Tecnos, 1991 y *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992 y entre la del jesuita LÓPEZ AZPITARTE, E.: *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*. Santander: Sal Terrae, 2001.

2.5. El divorcio y el Derecho de la Iglesia Católica (el canon 1095.3 del CIC)

Aunque el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 remodela y suprime al positivismo y el racionalismo del Catecismo Romano de 1566, difuminando la marcada diferenciación antigua entre la gravedad de los pecados, y restando prioridad al sistema normativo sobre la historia y la biografía, la conciencia cristiana de occidente está todavía más marcada por el catecismo antiguo que por el moderno en todos los aspectos.

Antes de la publicación del Catecismo de 1992, ya Bernard Häring había empezado a revisar los conceptos de pecado, consentimiento y acción voluntaria que habían sido establecidos por Ligorio. Tras un siglo xx lleno de críticas de Wittgenstein al concepto cartesiano de acción voluntaria, de subjetividad, de «yo» y de consentimiento, y tras un siglo xx de trabajos recuperatorios de la noción aristotélica de acto voluntario, los planteamientos de Ligorio se manifestaban extremadamente cartesianos y maximalistas, de manera que a tenor de ellos resultaba máximamente difícil e improbable la realización de actos semejantes. Es decir, lo que resulta enormemente difícil e improbable, es el tipo de acto que constituye pecado mortal, el que constituye el consentimiento matrimonial o el que constituye cualquier acto de tipo semejante, a saber, el realizado con pleno conocimiento, plena voluntad y plena libertad³³. Por otra parte, la casuística había desarrollado toda una enciclopedia de gravedades y acciones pecaminosas, y la capacidad intelectual de los moralistas había sido puesta a prueba para producir supuestos y soluciones a todos esos problemas morales.

Ahora había que desandar lo andado para permitir a una multitud de pecadores, herejes y excomulgados del antiguo régimen, mantener una vida religiosa sacramental de acuerdo con sus deseos de creyentes y salvando la imposibilidad que la normativa moral tradicional establecía. Entre ese grupo se encontraban los divorciados, grupo cada vez más numeroso después de la revolución sexual provocada por el incremento de la vida media de los occidentales, el acceso de la mujer al mercado laboral, el retraso de la edad de la maternidad de la mujer y la constitución de «familias» estables, la movilidad geográfica y social de los individuos y la creciente multiculturalidad de las poblaciones urbanas, entre otros factores.

[33] Sobre las características de la acción voluntaria en este contexto, Cfr. V. ARREGUI, J.: "Actos de voluntad y acciones voluntarias", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 18, 1991.

No vamos a entrar ahora en las formas en que se ha desarrollado la pastoral de los divorciados en los diversos países occidentales, porque no es necesario. Junto al aumento del número de divorciados, los factores que provocan la revolución sexual provocan también que disminuya el número de matrimonios, y, consiguientemente, que aumente el número de parejas de hecho. Esa es la situación social que el decreto de Trento sobre el matrimonio no podía soportar, y eso es lo que da lugar a que el maximalismo tridentino, que podría enunciarse, «el matrimonio tiene esta única forma o no hay matrimonio», salte por la vía pacífica de los hechos. La convivencia se establece, realmente, al margen de las normas jurídicas señaladas para ella.

Pero eso obliga a formular de nuevo, tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, unas nuevas definiciones de matrimonio. En el ámbito civil, comoquiera que se establezca la convivencia, los conflictos resultantes de ella referentes a pensiones de viudedad, herencias, verdadera filiación, etcétera, llegan a los tribunales y pueden colapsarlos si las leyes no son lo suficientemente adecuadas a la vida real.

En el ámbito religioso, la dignidad del sacramento, el respeto a su verdadera realidad, y su sentido al servicio de la vida real de los hombres reales, lleva también a replantear una amplia gama de problemas. Si compensa mantener una disciplina sacramental que genera matrimonios nulos en una cantidad muy superior al 50% por una larga lista de motivos como la falta de consentimiento, la falta de verdadera fe en los contrayentes, la falta de capacidad de asumir las obligaciones que se contraen, etcétera, etcétera.

En esta línea, Juan Pablo II añadió al canon 1.905, que establece la incapacidad para contraer matrimonio en el supuesto de los que no tienen suficiente uso de razón y en el de los que no tienen suficiente conocimiento de los deberes que comporta, un tercer supuesto: son incapaces de contraer matrimonio «quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica». Es la jurisprudencia de los tribunales la que señala cuáles son esas obligaciones esenciales y esas causas de naturaleza psíquica en cada caso.

Lo que los jueces tienen que averiguar es si ahí hay o no verdadero y real matrimonio. No si hubo un consentimiento libre y fundado, sino si, posteriormente, se manifiesta la incapacidad. Y esto abre la cuestión sobre la naturaleza del sacramento a muchos niveles.

¿Puede saberse si hay sacramento en el momento de contraerlo, o hay que esperar un tiempo prudencial para averiguarlo?, ¿no pertenece a la naturaleza del matrimonio, como a la del bautismo de adultos en

los primeros siglos del cristianismo, que pase mucho tiempo para que se verifique que hay matrimonio, como los catecúmenos tenían que pasar tiempo antes de cerciorarse de que habían recibido la fe?, ¿puede la dignidad del sacramento del matrimonio requerir que se celebre muy tardíamente?, ¿puede la dignidad del sacramento de la eucaristía requerir que se reciba una vez al año o pocas veces en la vida, como ha ocurrido en otros períodos? Y en general, ¿cuántos cambios en la disciplina de los sacramentos requiere o requerirá una sociedad como la que se prefigura para el siglo XXI en las diversas zonas geográficas, y cuantos cambios admite la dignidad de los sacramentos?

2.6. Preceptos morales y situaciones de hecho

La conciencia moral de los creyentes es, como hemos dicho, el campo de batalla donde se ventilan los conflictos entre los pastores, los intelectuales y los directivos de las religiones institucionalizadas en general, y del catolicismo romano en particular. Esos conflictos revelan que los contendientes y los creyentes no son contemporáneos entre sí, o que no lo son en diversos aspectos. La jerarquía puede mantener en un frente una mentalidad tridentina, en otro una mentalidad preconstantiniana y en otros una mentalidad conciliar o postconciliar respecto del concilio Vaticano II. Los pastores pueden encontrarse repartidos en los mismos estadios temporales y los creyentes también.

Pero como no coinciden las mismas categorías en las diferentes mentes de los diferentes niveles, el choque y el desconcierto puede ser abrumador para todos. En relación con la moral sexual, que es lo que ahora nos ocupa, y en relación con España, que es el ámbito sociológico de este trabajo, podría decirse que la situación más general viene caracterizada por el silencio de los presbíteros sobre materia sexual en sus funciones docentes y pastorales, la repetición por parte de algunos obispos de las declaraciones vaticanas sobre la pertinencia de la castidad en relación con el sida, y una gradación de los creyentes entre el conflicto insuperable y la tranquilidad de conciencia en función de la edad.

Los menores de 25 años, que casi nunca han oído hablar de sexo en un contexto religioso-moral y tienen sobre el tema una amplia información biológica, sanitaria y literario-cinematográfica, viven la sexualidad con una normalidad preconstantiniana, pregnóstica, premaniquea o

también precristiana, y así es como lo reflejan el código penal y el civil: es malo abusar de los menores, forzar a quien no desea la relación y engañar a la pareja. En cierto modo, ahí se contiene el núcleo de la moral sexual mosaica y cristiana (si se deja al margen la homosexualidad).

Los mayores de 30 años, y en mayor medida mientras más avanzada es la edad, más identificada tienen la religión cristiana con la moral, y con la moral sexual en particular. Por eso han padecido más escándalo y han sufrido más conflictos y tribulaciones al ver la moral sexual de sus hijos y nietos, y han dirigido más reproches a la sociedad permisiva si no podían compartir la nueva moral sexual, o a la jerarquía de la Iglesia.

Junto a eso, hay pequeños grupos que hacen cruzada a favor de la castidad, más o menos relacionados con los grupos antiaborto.

Si esa es la situación, los motores del cambio de mentalidad y los pacificadores de las conciencias son los cuadros intermedios, es decir, los pastores. Son los que callan para no deformar a los jóvenes, y los que ayudan a los adultos a aceptar los cambios, a medida que ellos mismos reorganizan también sus conciencias. Dicha reorganización de sus conciencias viene auxiliada, las más de las veces, por la realidad de la vida de los fieles con los que se encuentran y por la labor de los moralistas y teólogos que intentan hacerse cargo de esa realidad, y quizá en menor medida por la jerarquía, que tiende a prestar más atención al aparato y a otros aspectos de la vida organizativa que afecta menos a los fieles y más a la imagen pública de la institución. Es posible que dos o tres generaciones más de silencio sobre la moral sexual a todos los niveles, borren por completo los residuos de moral sexual cristiana moderna y su potencial generador de conflictos en la sociedad global.

Mientras tanto, muchos de los conflictos de la conciencia moral en mayores de 30 años son difícilmente resolubles. Porque, aunque hubiera acceso docente y pastoral a ellos, las explicaciones intelectuales no desarraigan del inconsciente creencias que arraigaron en la infancia y la juventud. Por eso tantas personas de esas edades pueden seguir sintiendo culpabilidad moral en el inconsciente y en la conciencia ante una serie de actividades, aunque en el nivel de la conciencia intelectual acepten que no ha habido pecado o maldad moral en ellas.

Esa discrepancia entre el inconsciente y la conciencia moral por una parte, y la conciencia intelectual, por otra, puede resolverse espontáneamente mediante el trabajo de la conciencia intelectual, o también mediante terapias psicoanalíticas, cognitivas, conductistas, o de otros tipos.

Puede resolverse también en función de la prioridad que la moral cristiana postconciliar concede a la conciencia individual, prioridad proclamada de modo muy vivo por Juan Pablo II, pero para eso hace falta una autonomía moral y una firmeza de personalidad considerables.

En este sentido siempre queda una pregunta inquietante. ¿Cuánta formación humanística tiene uno que tener para ser autónomo, cuánto carácter, cuánta personalidad intelectual, cuánta seguridad de conciencia...? A esa pregunta cabe responder con otra: ¿cuánta había que tener para decretar como válido el bautismo de los niños, el matrimonio de los que se casan en público, la pena de muerte en hoguera para los herejes, la excomunión para los cismáticos...? ¿Y cuánta para prohibir la pena de muerte, la discriminación de los hijos ilegítimos, la penalización del adulterio femenino...?

La respuesta es que el horizonte cultural de cada época es insuperable, y por eso, también el horizonte moral de cada época, y que no podemos escapar ni saltar por encima de él. Eso no significa que todo sea relativo, que valga igual en cualquier momento cualquier religión, cualquier derecho, cualquier moral, cualquier medicina o cualquier biología. Significa que somos limitados y falibles, y que en cada momento tenemos que ser conscientes de que operamos con parámetros limitados y falibles. Que en cada momento tenemos que rechazar la propuesta de la serpiente de comer «del árbol que está en medio del jardín» y rechazar la promesa «el día en que comierais de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Génesis, 3, 5).

De todas formas, la conciencia individual titubeante y perpleja, frecuentemente se ve arrastrada a una conducta imperada por las situaciones de hecho, que alejan los problemas morales y los reducen a escala de problemas de salón. Ello es particularmente perceptible cuando los problemas relacionados con el sexo, el amor y el matrimonio, se consideran en relación con las transformaciones de la familia.

2.7. La familia nuclear y la pluralidad de configuraciones sociales

El hombre no es individuo. El ser humano no es un individuo masculino. Tampoco uno femenino. Ni se constituye a sí mismo como individuo de ninguna manera. Ese no es el caso de ningún viviente. Ni siquiera de Dios. El hombre es familia. Los animales son familias. Dios es familia.

La familia es una institución tan originaria y natural como la propiedad, pero también es originaria y naturalmente plástica, a tenor de las configuraciones que adquiere la sociedad para asegurarse la supervivencia. No obstante, siempre pueden reconocerse los rasgos básicos de la institución de la propiedad a través de sus diversas formas, y los de la institución de la familia a través de sus variaciones.

Entre los pueblos que han mantenido la forma de vida paleolítica, la de cazadores recolectores, la familia puede tener formas poligámicas. Poligínicas más frecuentemente, como en muchos mamíferos superiores, y raras veces poliándricas, como alguna vez se encuentra en especies animales. Una u otra forma aparecen en función de las necesidades e imperativos de la supervivencia, pues en el paleolítico el individuo no se puede permitir el lujo de la marginación y la crisis.

En la mayoría de los casos los grupos tribales paleolíticos están compuestos de familias nucleares monógamas, como ocurre también entre algunos mamíferos superiores y en el 90% de las especies de aves. Las familias de estos grupos tribales suelen estar reguladas por el totemismo, la prohibición del incesto y las reglas de la exogamia³⁴.

A partir de la aparición de las ciudades, los vínculos familiares de las organizaciones tribales entran en conflicto con las leyes de la *polis*. Esos conflictos, cuya expresión más genuina se encuentra en la tragedia griega³⁵, son los que llevan a Platón, entre otros, a proponer la supresión de la familia y la comunidad de mujeres e hijos³⁶. Y esos conflictos son los que en los ordenamientos jurídicos actuales vetan las relaciones de parentesco entre magistrados y reos. El interés por la familia puede y, en muchos casos, debe, prevalecer sobre el de la *polis*.

La articulación entre familia y sociedad quizá nunca ha sido sencilla ni pacífica desde la revolución neolítica. A partir de entonces empieza a haber crisis en la familia, migraciones, marginación social, etcétera, del tipo de las que se registran en el mundo homérico o en el mundo bíblico primitivo³⁷.

Tampoco desde el comienzo del período histórico, tenemos motivos para suponer que en algún momento no existió la familia nuclear, básicamente tal como la conocemos actualmente³⁸.

[34] DURKHEIM, E: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 2003.

[35] Cfr. ESQUILO, *La Orestíada* y SÓFOCLES, *Antígona*.

[36] PLATÓN: *República*, libro V, 457 d, Instituto de Estudios Políticos.

[37] CHOZA, J. y CHOZA, P.: *Ulises. Un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.

[38] GOODY, J.: *La familia europea*. Barcelona: Crítica, 2001.

La individualidad y el individualismo, desde el punto de vista psicológico, pertenecen a algunos momentos de la existencia. Desde el punto de vista sociológico, son una deriva histórica en incremento desde la revolución neolítica, y tienen que ver con la división del trabajo, las migraciones y los procesos de desarrollo económico.

Desde comienzos del neolítico se están produciendo migraciones por motivos económicos que afectan a la familia. La antropología bíblica recoge numerosos episodios en los que hay que salir de un territorio porque sobreviene un largo período de sequía y de hambre. Entonces hay movimientos de Mesopotamia a Egipto, o de Anatolia (Turquía) a Siria. Y esos movimientos afectan a la familia y provocan separaciones como las de Abraham y Sara, su mujer, al llegar a Egipto a finales del tercer milenio a. C.

En el caso de Abraham la familia genera una estirpe que mantiene su unidad a través de las migraciones, y se ramifica en las tribus correspondientes a los doce hijos de Jacob, que a su vez mantienen su unidad manteniendo como eje la familia nuclear monógama. Esta familia nuclear admite unas veces la poligamia, otras el concubinato, y siempre el sororato y el levirato, lo que permite mantener unitarios los bloques de propiedad de las estirpes.

También entre los griegos, los fenicios y los romanos hay estirpes de ese mismo tipo, generalmente nobles, como la de los Barca de Cartago o los Graco de Roma. Estirpes en las que la familia nuclear monógama admite poligamia y concubinato, y en las que se cuenta con mecanismos que mantienen unitarias sus propiedades³⁹.

Algunas de estas estirpes generan su grandeza en la emigración y la guerra, en la fundación de colonias, o provienen de estirpes nobles de los territorios conquistados. Otras veces derivan de prisioneros convertidos en esclavos, que constituyen sus familias y generan sus estirpes. Muchas veces no se generan estirpes, y las familias nucleares no tienen memoria más atrás de los abuelos ni prevén más adelante de los nietos, como en la Europa actual.

La familia es la clave de la personalidad, la ciudadanía y la libertad en Roma, como en tantas culturas neolíticas. En Roma tiene la plenitud de los derechos el *paterfamilias*, como entre los hebreos, porque es el que contribuye a la formación y desarrollo del pueblo, de la patria. El soltero es un insolidario, alguien que no se integra, y, por eso, un marginado, tanto en el pueblo romano como en el hebreo.

[39] RASCÓN, C.: *Síntesis de historia e instituciones de Derecho Romano*. Madrid: Tecnos, 2008, cap. XI, pp. 158-178.

A su vez, dentro de la unidad de producción y consumo que es el ámbito doméstico, la casa, los que tienen dueño son los esclavos, el *servus*, el prisionero de guerra conservado (*servare*) para las tareas domésticas. Los hijos son los que no tienen dueño, porque son hijos, y se les denomina en latín *liberi*. Los hombres libres son los que tienen padre.

Desde los comienzos del neolítico, la autoridad paterna se va debilitando y dulcificando, cambiando desde un dominio absoluto incluso sobre la vida del hijo en la Roma primitiva (como en la China primitiva y en otras culturas), hasta un respeto y consideración cada vez mayor hacia el hijo en la Roma imperial, cuando la densidad demográfica y la movilidad geográfica es considerablemente superior.

Jack Goody cree que el cristianismo es la fuerza máximamente disgregadora de los vínculos familiares y genealógicos romanos y, en general, de las culturas mediterráneas, porque tiende a sustituir los vínculos de sangre por vínculos espirituales, y a establecer esos vínculos espirituales como impedimentos matrimoniales (especialmente el del padrino de bautismo).

Además, al prohibir el levirato y el sororato, al extender la prohibición del incesto hasta la consanguinidad en cuarto grado, y al establecer esta consanguinidad como impedimentos matrimoniales, rompe los mecanismos de conservación unitaria de la propiedad de los linajes. Estas masas de bienes se fragmentan y pasan poco a poco a ser propiedad de la Iglesia.

Aunque la tesis de Goody es muy plausible, también es oportuno señalar que la tendencia a la sustitución de los vínculos de sangre por vínculos políticos no proviene originariamente del cristianismo, sino justamente de la *polis*, como Platón advirtió, y que la Iglesia es un tipo de *polis* que los acentúa. Pero por su parte, a lo largo de su historia precristiana y cristiana, Roma también ha acentuado el carácter espiritual y no consanguíneo de la filiación y de la ciudadanía.

Los hijos, *liberi*, no son los que el *paterfamilias* ha engendrado en la esposa, la concubina o la esclava, sino aquellos que, de entre los expuestos por la madre en el suelo, el *paterfamilias* recoge con sus manos, levanta con sus brazos y los proclama hijos. Y si no lo hace, es irrelevante quién haya engendrado ese hijo en esa mujer.

El cristianismo también es una *polis* a la que se accede por una ceremonia de recepción, y no por nacimiento, a diferencia de lo que ocurre con el islam. Los niños, cuando nacen, son hijos naturales de Alá, o sea, son musulmanes. Pero no son hijos naturales de Dios, no

son cristianos, sino que llegan a ser hijos adoptivos en Cristo mediante el bautismo.

Es posible que el cristianismo y Roma hayan tenido influencias recíprocas, como el islam y Arabia, y que eso sea determinante de la diferencia entre las estructuras familiares indo-europeas y europeas por una parte, y las semíticas y africanas por otra. La familia europea es el tipo de grupo doméstico en el que con más fuerza y omnipresencia se da la familia nuclear monógama a lo largo de la historia, al igual que la asiática, y la familia africana es el tipo de grupo en el que esa unidad nuclear está integrada en una unidad mayor y más fuerte que es la familia extensa.

Desde un punto de vista histórico, quizá hay dos modelos de familia que provienen desde los comienzos de nuestra era. Uno el que se puede llamar euro-asiático, en el que la familia nuclear es la unidad más fuerte, y otro el africano, en el que la unidad más fuerte es la familia extensa. En todos los casos la emigración ha sido un factor determinante de desarrollo cultural y económico de los países tanto emisores como receptores de emigrantes.

La adaptación de la familia inmigrante al modelo europeo depende, por una parte, de dónde provenga el inmigrante en cuestión, y por otra, de qué tipo de modelo europeo se esté contemplando. Porque el modelo de familia europeo, como se ha dicho, entra en proceso de transformación en la década de los sesenta con la llamada revolución sexual.

Cuando se habla de modelo europeo de familia en el lenguaje ordinario, se tiende a operar con los contenidos de la memoria épica, y se tiende a pensar que el modelo europeo de familia es «la familia normal», «la familia cristiana», «la familia de toda la vida». Al iniciar su estudio con detenimiento, pronto se llega a la conclusión sorprendente de que eso que tenemos por normal, por cristiano y por perenne, es algo moderno, muy moderno, que no deriva del paleolítico, ni del neolítico, ni de la edad media, sino de los albores de la sociedad moderna y del Estado moderno, y, muy especialmente, del concilio de Trento. Al estudiarlo detenidamente se advierte que el modelo europeo de familia normal está montado sobre chocantes formas de desatención del menor, en la medida en que está enfocado a la protección del vínculo conyugal por encima del de filiación. Por otra parte, se advierte también que en la gran mayoría de los estudios sobre el matrimonio y la familia juega un papel notable la posición ideológica del autor.

2.8. Multiculturalidad, migración y modelos alternativos de familia

Ahora puede decirse que el nuevo modelo europeo de familia, al que pueden o no adaptarse la de los inmigrantes que llegan a Europa, no es el modelo «normal», o «de toda la vida», el tridentino y shakespiriano, sino el modelo de familia pretridentino, o más ajustadamente aún, el modelo romano, máximamente flexible en comparación con el modelo moderno, y al que cuadra bien el calificativo de «jaula de hierro» que Weber acuñó para la burocracia de la modernidad.

El nuevo modelo europeo de familia, establece como ya se ha dicho el principio de que todos los hijos son iguales, y suprime la diferencia entre hijos legítimos e hijos naturales. Por otra parte, al admitir la pareja de hecho como forma matrimonial, asume la concepción romana del matrimonio como una situación de hecho con consecuencias jurídicas.

Las estadísticas europeas registran un número de divorcios equivalente o superior al 50% de los matrimonios contraídos con forma jurídica, y si a eso se suma el número de las parejas de hecho, entonces el resultado es que más del 50% de los menores de Europa no viven con sus progenitores biológicos, como ocurre con los de Norteamérica. Esa resulta ser también la situación de Suramérica, donde ya antes de la revolución sexual, más del 60% de la población de los menores eran hijos naturales.

La homologación entre hijos legítimos e hijos naturales después de la revolución sexual, da como resultado en cierto modo una globalización o universalización del modelo de familia romano, *de facto*, y en parte *de iure*, excepto en el mundo islámico y África. Dicho modelo consiste en la relación de convivencia doméstica entre parejas durante un período medio de 15 años, en los que se ocupan de una prole que en parte puede ser de ambos, en parte de un miembro de la pareja, o, en menor medida, de ninguno de los dos.

El período de 15 años no corresponde al tiempo que tardan en independizarse los hijos, que puede ser menor, sino al tiempo de duración media de los matrimonios occidentales en el siglo xx, que resulta ser el más largo de la historia de occidente, debido a que a lo largo de ese siglo la expectativa media de vida de los seres humanos se duplica⁴⁰. Con una expectativa media de vida de 70 años, cada individuo tiene tiempo de compartir su existencia doméstica formando tres parejas

[40] Cfr. LIVI-BACI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.

diferentes de 15 años de duración cada una o más, y de hecho, se da en no pocos casos, con forma y sin forma jurídica.

Estas parejas sucesivas se ocupan a su vez de una prole bien propia, bien ajena, o compuesta de ambas características, que puede acumularse o disgregarse de muy diversos modos. El resultado es que las familias nucleares sucesivas desempeñan, en no pocos casos, el papel de las familias extensas precristianas, o incluso el papel de esas familias de grupo que no existieron más que en la imaginación de Morgan y Engels, y que ahora parecen existir, y cada vez más, en la forma de familias nucleares monógamas sucesivas, en las que cambia un elemento de la pareja, y que recogen y reparten prole según posibilidades y necesidades.

Se trata de unas relaciones de pareja de hecho, a veces con forma jurídica y a veces no, pero siempre con consecuencias jurídicas, y de filiaciones adoptivas por parte de un miembro de la pareja o de los dos, a veces como forma jurídica y a veces no.

Junto a ese modelo, se da el modelo monoparental tanto en Europa como en toda América. En Asia, aunque la familia nuclear monógama tiene más presencia que en Europa y América, a medida que tiene lugar el desarrollo demográfico, económico, industrial y urbanístico, se va asemejando más a Europa y América.

La diferencia más acusada respecto de este modelo globalizado se encuentra en las familias islámicas y africanas. Desde el punto de vista musulmán y subsahariano, los españoles estamos en el grupo de los cristianos, que son blancos, libres, ricos y degenerados moralmente. No obstante, en las sociedades musulmanas y en los grupos de inmigrantes musulmanes y subsaharianos, tiende a debilitarse la familia extensa, a reforzarse la familia nuclear «afectiva», y a reaparecer el mencionado modelo de «familia de grupo» occidental y asiático.

Cuando la pareja de inmigrantes, asiática, islámica o africana se rompe, la prole puede quedarse en la familia monoparental hasta que se constituya la nueva pareja, y entonces queda integrada en el modelo de la «familia de grupo», no sin padecer grave daño.

Pero es importante señalar otros daños para la prole, que no provienen de la ruptura de la pareja de inmigrantes sino del fenómeno mismo de la migración.

Un daño grave para la prole proviene no de la ruptura de la pareja, sino de la migración misma, del hecho de que un progenitor o los dos emigren por necesidades económicas y la prole quede al cuidado de uno de ellos o de los abuelos. En esos casos la prole padece, además

de trastornos físicos, trastornos psíquicos y comportamentales, y que son, por orden de frecuencia, ansiedad, depresión, alcoholismo y agresividad⁴¹.

Otro daño grave para la prole que importa consignar es el derivado de la ruptura de la pareja cuando está formada por personas pertenecientes a culturas y países diferentes. En esos casos es frecuente que la prole sufra el secuestro por parte de uno de los progenitores, y a veces por parte de ambos alternativamente.

Hay organismos dedicados específicamente a estos problemas, como la Fundación Child Care. Sus objetivos son «la protección de la infancia y los menores frente a cualquier problemática que pudiera afectarles de cualquier tipo y especialmente, la defensa de los derechos de los menores sustraídos por uno de sus progenitores o de otros miembros de su familia, o por tercera persona no relacionada por vínculos de parentesco»⁴².

En general, para la resolución de problemas de la infancia entre los inmigrantes españoles, hay numerosas instituciones y fundaciones, todas con su presencia en Internet, y también hay disponible en la red suficiente bibliografía de juristas, psicólogos y trabajadores sociales sobre esos temas.

Para problemas más propios de la infancia en países del tercer mundo, como la explotación militar, laboral o sexual, hay igualmente numerosas entidades y fundaciones, como la propia Child Care, y también para familias monoparentales de cualesquiera países, como la Fundación Isadora Duncan⁴³, y muchas otras.

El modelo de pareja en la familia de inmigrantes, como el modelo de familia que tiende a universalizarse, es la familia nuclear monógama, con duración limitada a una media de 15 años, que se vuelve a reconstruir por otro período de tiempo similar una o más veces según la expectativa media de vida humana en el siglo XXI, y que distribuye la prole entre las sucesivas parejas, constituyendo entre todos un cierto tipo de «familia de grupo». Este nuevo modelo de familia global tiene muchas analogías con la familia romana. Es una situación de hecho con

[41] Boletín Electrónico reinvestigación de la Asociación Oaxaqueña de Psicología, nº 1, 2004, pp. 23-29, www.conductitlan.net/migracion.html

[42] Madrid: C/ Castello, 31 1º Izq., oficina E, 28001, Madrid, España, E-Mail: info@recuperacion-menores.org, Web: <http://www.recuperacion-menores.org> y <http://www.childcareaware.org/sp/>

[43] <http://isadoraduncan.es/en>

consecuencias jurídicas, viene determinada por las necesidades de la supervivencia y la *affectio maritalis*, asume a la prole más por adopción que por generación biológica, es una familia extensa integrada con otras parejas anteriores y posteriores, y con otros hermanos con un progenitor diferente, y es una familia flexible.

Los determinantes del cambio universal hacia este modelo familiar no son políticos ni religiosos en primer lugar, y quizá de ninguna manera. Vienen dados por la revolución industrial y la explosión demográfica, que trajo consigo, por la declaración de los derechos humanos y la proclamación de igualdad entre todos los hombres, los hombres y las mujeres y los hijos de cualquier tipo. Es la movilidad geográfica, económica y social de la primera revolución industrial lo que hizo imposible mantener la vinculación de la tierra a la sangre y del trabajo a la tierra, y lo que, consiguientemente, acabó con la esclavitud. Y es la mucho mayor movilidad geográfica, económica y social de la tercera revolución industrial y la duplicación de las expectativas de vida media, lo que hace muy difícil la vinculación permanente del mismo hombre con la misma mujer y la misma prole durante un tiempo superior a los quince años.

Es posible que si el nacimiento del Estado moderno y del Cristianismo moderno, tuvieron que adaptarse al matrimonio y la familia moderna, y adaptarla a ella a sus requerimientos, los nuevos estados globales y las nuevas religiones globales tengan que realizar nuevos ajustes adaptativos en relación con los matrimonios y familias globales.

Estos matrimonios y familias globales tienden a constituirse en virtud de las conveniencias del mantenimiento doméstico, pero sobre todo, en virtud de las relaciones afectivas, por lo que han recibido la denominación de «familias afectivas». Es posible que, desde nuestro punto de vista, la vinculación entre el sexo y el amor haya ido ganando protagonismo a lo largo de la historia de occidente, en la determinación de la forma de vida de los seres humanos, en la constitución de la vida matrimonial y familia, a través y por encima de los factores socioculturales que condicionan las formas de la convivencia humana.

3. LA PLENITUD DEL AMOR

3.1. Indicaciones previas

EL presente estudio es una interpretación del cuerpo femenino en términos de sacramento, tal como lo entiende la teología católica. Por ese motivo se tiene en cuenta la problemática del feminismo al examinar el simbolismo del cuerpo femenino en la dogmática cristiana. En ella aparece con unos rasgos que desde el punto de vista del judaísmo, del islam, o de cualquier otra religión resultarían inconcebibles.

En este contexto teológico y feminista, se va a entender el concepto de sacramento según el sentido formulado por San Agustín de «signo de cosa sagrada» o «signo visible de la gracia invisible», significado que es recogido por el *Catecismo de Trento*¹, y que es mantenido por el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992².

Por dimensiones sacramentales del cuerpo femenino se entienden aquellas funciones y aquellos factores de la anatomía, de la fisiología o del cuerpo en general de la mujer que manifiestan, ejemplifican y aclaran algunos aspectos de Dios, tanto de Dios Trino como de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y que confieren algún don.

La inspiración para realizar semejante tarea se toma en parte de la exégesis de los dos primeros capítulos del *Génesis* llevada a cabo por Juan Pablo II y de alguna otra de sus obras³, de la exégesis bíblica y patristica más amplia sobre la sexualidad⁴, de algunos documentos oficiales del

[1] Cfr. HIPONA DE, San Agustín: *De Civitate Dei*, 10, 5; *De catechizandis rudibus* c. 2; *Catecismo Romano*, Segunda Parte, cap. I, 4.

[2] *Catecismo de la Iglesia Católica*, pp. 1127 y ss.

[3] WOJTYŁA, K.: *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y FE, 1978; JUAN PABLO II: *L'amore umano nel piano divino*. Romana: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

[4] AA.VV.: *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia, y Masculinidad y feminidad en la patristica*. Pamplona: Universidad de Navarra, ed. del Instituto de Ciencias para la Familia, 1989.

pontificado de Juan Pablo II, especialmente las cartas *Familiaris consortio* y *Mulieris dignitatem*, y de diversos estudios antropológicos y filosóficos⁵.

Por lo que se refiere a los presupuestos filosóficos, entenderé la noción de naturaleza y su relación con la cultura de un modo muy determinado que paso a enunciar, y, por otra parte, también entenderé la noción de persona de un modo poco tradicional que aclaro a continuación.

No hay más acceso a la naturaleza que la cultura. No sabemos cómo es ese sí mismo de la naturaleza, que Durkheim daba por supuesto, ni ese sí mismo del hombre al que se alude de continuo en el lenguaje ordinario, más que a través de sus expresiones o representaciones culturales. Los hombres y las mujeres sabemos que algunas veces hacemos unas representaciones de nosotros mismos mejores que otras, y quizá por analogía podría decirse que ocurre lo mismo con las diferentes representaciones de la naturaleza que son las culturas.

Podríamos decir que algunas representaciones de la feminidad y de la mujer, de la masculinidad y del varón, son mejores que otras. Pero esas afirmaciones, si no son demasiado problemáticas cuando se hacen acerca de uno mismo, de la propia persona, suelen serlo, y mucho, cuando se hacen acerca de la naturaleza en general o de la feminidad y masculinidad en particular. Porque no hay una percepción inmediata de autorrealización (una «intuición intelectual», diría Fichte) referida a la naturaleza en general o a los organismos humanos sexuados en particular. Con todo, podría suponerse que si muchos individuos tienen la certeza de haber hecho una buena representación de sí mismos en sus biografías, las culturas en las que estas se desarrollan probablemente constituyen una buena representación de la naturaleza humana, de la naturaleza masculina, etcétera.

En esta misma línea de la diferencia y distancia entre el fondo del sí mismo y su expresión o representación, entenderé la noción de persona como dualidad autor/actor o como triplicidad autor/actor/personaje, en un sentido que ya ha bosquejado Hans Urs von Balthasar⁶.

Porque la noción aristotélica de hombre es claramente masculina, porque más aún lo es el concepto boeciano de persona y porque incluso lo es más la definición moderna de sujeto. Todavía la noción aristotélica de hombre como *Zoón echon lógon*⁷, animal que tiene palabra, es relacional

[5] Una parte de la documentación la tomo de CHOZA, J.: *Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991.

[6] URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática, I. Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990.

[7] ARISTÓTELES: *Política*, 1253, a10, Instituto de Estudios Políticos.

porque el lenguaje lo es y el hombre se define como el que habla, como el que llega a acuerdos acerca lo que es justo y lo que no para la comunidad⁸. Pero es demasiado masculina porque quien habla (y hablar quiere decir hacerlo públicamente, en el areópago) es siempre el hombre, y nunca la mujer.

En las definiciones boeciana y lockeana de persona y sujeto esa dimensión relacional esta omitida, y queda latente en la noción de individuo como votante y capaz de pacto social, por una parte, y como dominador o propietario, por otra. El hombre, la persona portadora de un valor infinito, de dignidad, tal como Kant lo definiera, el beneficiario del catálogo de derechos humanos proclamados por la modernidad, está concebido como individuo aislado y absoluto y, ciertamente, como varón⁹.

Esto no es solo un presupuesto compartido ampliamente en la mayoría de los enfoques psicológicos vigentes, como han señalado entre otros Balthasar Staehelin o Carol Gilligan¹⁰, es también el prejuicio común de la filosofía y de todo el pensamiento occidental, como señala J. Derridá, y quizá de toda cultura paleolítica y neolítica, como señala Françoise Héritier¹¹.

Finalmente, el fenómeno empírico o la intuición inmediata que se utilizará como punto de partida paradigmático y como clave interpretativa, como signficante y como significado últimos alternativamente, será el amor erótico heterosexual en toda su amplitud y profundidad. Esto implica interpretar la sacramentalidad del cuerpo femenino desde una perspectiva cultural muy localizada y muy concreta, la del amor en occidente. Pues el amor, por muy natural y transcultural que sea, y por muy universal y trascendental que sea (como en efecto se verá que es) se entiende y se ejerce en el occidente contemporáneo de una manera propia.

Así pues, a tenor de lo dicho, se admite que las culturas son la verdad de la naturaleza, el desvelamiento de lo natural, que hay muchas

[8] ARISTÓTELES: op. cit.

[9] Cfr. MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Sudamericana, 1997. Sigo también mi libro *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[10] Cfr. STAEHELIN, B.: *Die Welt als Du*. Zurich: Editio Academia, 1970; GILLIGAN, C. (ed.): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, MA, 1982; Cfr. también SCHUMACHER, M. M.: "The profetic vocation of woman and the order of love", *Logos*, 2, 2, 1999; y *Women in Christ. Toward a new feminism*. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2005.

[11] HÉRITIER, F.: *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel, 1996.

maneras en las que el sí mismo de la naturaleza puede ser representado, y que nuestro particular y occidental modo de entender el amor erótico constituye una buena representación del sí mismo humano y, *sacramentalmente*, del sí mismo divino.

3.2. El amor como donación, como posesión y como fusión

El amor, tal como lo practicamos y describimos actualmente en occidente, empieza a esbozarse en la Grecia clásica en la obra de Safo y de Platón, y en la tradición bíblica en el *Cantar de los cantares*, y se consolida como práctica a partir de los trovadores, caballeros y damas de la corte de Leonor de Aquitania en el siglo XI, como ya se ha señalado. La mística española recoge la tradición judía, la islámica y la cristiano-medieval, y lleva a cabo una interpretación del *Canticum Canticorum* según la cual la unión amorosa del alma con Dios encuentra adecuada expresión en los epitalamios o poemas nupciales, en la unión sexual y en el éxtasis del orgasmo. Así lo expresaron Juan de la Cruz y Teresa de Jesús en su momento¹², y así lo vuelve a expresar en el siglo XX retomando esa tradición George Bataille¹³.

La poesía amorosa española, desde Garcilaso de la Vega hasta Pedro Salinas, está impregnada de esa tradición, y es la que vamos a tomar como base para una descripción y una interpretación del amor. Así que la modulación cultural del amor en occidente se concreta y localiza todavía más a la versión española del amor.

El amor es un fenómeno susceptible de múltiples perspectivas y definiciones. Aquí se va a entender que es el deseo de darse del todo al otro, de poseer del todo al otro y de fundirse plenamente con el otro, y se va a interpretar en la perspectiva del ser, en la perspectiva de la esencia y en la de la dinámica existencial. El amor se satisface en la medida en que esas ansias de donación, de posesión y de fusión se logran, y se frustra en la medida en que resulta imposible colmarlas.

[12] Cfr. CRUZ DE LA, San Juan: *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC, 1978; Cfr. JESÚS DE, Santa Teresa: *Meditaciones sobre los Cantares*, en *Obras completas*. Madrid: BAC, 1979. Para la tradición erótica y mística islámica, cfr. IBN HAZM DE CÓRDOBA: *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza, 1983.

[13] Cfr. BATAILLE, G: *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1997; y *Las lágrimas de eros*. Barcelona: Tusquets, 1981.

Lo que buena parte de la poesía amorosa española tematiza es precisamente la frustración del amor, y no porque tenga como tema un amor imposible por falta de correspondencia de la amada o por falta de condiciones para cumplir la unión amorosa, como les ocurre a Tristan e Isolda o a Romeo y Julieta. La frustración proviene de que aunque los amantes se correspondan y las condiciones para una unión amorosa permanente sean favorables, la aspiración resulta *ontológicamente imposible*¹⁴.

Lo que uno desea cuando ama es dar, darse, pero darse del todo, de un solo golpe, de una sola vez. Y eso el hombre no lo puede realizar. No puede darse del todo, no puede dar su vida del todo, de una sola vez por todas, porque no la tiene. La posee poco a poco, día a día, y por eso lo que puede hacer es prometerla y, mientras llega a tenerla toda, hacer regalos.

«¿Regalo, don, entrega?
Símbolo puro, signo
de que me quiero dar.
Qué dolor, separarme
de aquello que te entrego
y que te pertenece
sin más destino ya
que ser tuyo, de ti,
mientras que yo me quedo
en la otra orilla, solo,
todavía tan mío.
Cómo quisiera ser
eso que yo te doy
Y no quien te lo da.
[...]

(Ah!, si fuera la rosa
que te doy; la que estuvo
en riesgo de ser otra
y no parra tus manos,
mientras no llegué yo.
La que no tendrá ahora
más futuro que ser
con tu rosa, mi rosa
[...]

Puesta ya toda a salvo
de otro amor u otra vida
que los que vivas tu»¹⁵.

Lo que se quiere es vivir la vida de la amada y que ella viva la de uno. Lo que se quiere es hacerle a ella una transfusión de vida para hacerle vivir más, o bien vivir uno con la vida de ella y en el amor de ella. Pero esto no es solamente una metáfora. O si lo es se trata de una metáfora ontológicamente fundada.

[14] Con matizaciones diferentes, la misma tesis aparece en CLAUDEL, P.: *La ciudad*, final del tercer acto; PIEPER, J.: *El amor*. Madrid: Rialp, 1972, p. 173; LEWIS, C. S.: *The four loves*. London: Collins, 1960, p. 124.

[15] SALINAS, P.: *La voz a ti debida* en *Poesías completas*. Barcelona: Seix Barral, 1981, pp. 263-264.

Como Pieper señalara minuciosa y magistralmente, amar significa aprobar, constatar la bondad de algo, aprobarlo, desear que exista, celebrarlo. Eso es lo que Dios hizo cada día de la creación, al terminar su tarea, contemplarla y aprobarla. «Vio Dios cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien» (Génesis 1, 31)¹⁶.

Amar es crear y recrear mediante la afirmación y el reconocimiento. Es encontrar gusto y gozo en la existencia de algo y por eso, aplaudirla y fomentarla. Como repite San Juan de la Cruz, el alma está mucho más donde ama que donde anima, y si donde anima está dando vida, donde ama está haciendo lo mismo en mayor medida.

Amar y dar amor es dar vida, pero para los vivientes la vida es el ser, según la antigua fórmula aristotélica y tomista, *Vita viventibus est esse*¹⁷. Por eso el amor efectivamente es creador y recreador, confiere el ser y lo confirma, y eso tiene sus consecuencias no solamente en el orden ontológico sino también en el sociológico y psicológico.

Dar la vida y dar el ser, y vivir con la misma vida y con el mismo ser que el donante, es algo que sucede en la creación, pero también tiene lugar en la unión nutritiva. El alimento transfiere sus virtualidades y su poder al que lo ingiere, y a partir de entonces la única vida del organismo viviente, fortalecida con el alimento, incluye en el torrente circulatorio de su vivir los elementos de lo que ha asimilado.

La unión amorosa aspira a ser como la nutritiva, y la unión nutritiva cumple en parte las aspiraciones del deseo amoroso. Por eso el lenguaje erótico está lleno de metáforas nutritivas, «te comería», «está riquísima», «está buenísima», «bombón», «bollito de leche», «devórame otra vez», etcétera, que se refieren mayoritaria y específicamente al cuerpo femenino porque es el que realmente se ofrece como alimento a cada humano al nacer.

Ese tipo de unidad es una aspiración humana muy antigua, y ese procedimiento para lograrla también. Por eso las culturas del paleolítico y del neolítico primitivo están tan llenas de rituales antropofágicos¹⁸, y por eso pueden encontrarse tantas prefiguraciones de la eucaristía cristiana en los banquetes rituales de las religiones más primitivas.

[16] PIEPER, J: op. cit., pp. 53 y ss.

[17] ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, II, 4, 415 b13, Gredos.

[18] HERÓDOTO en su *Historia*. Madrid: Gredos, 1984 y ss, refiere prácticas antropofágicas rituales de los maságetas (I, 216), de los paedos (III, 99), de los indios calatias (III, 38) y de los isedones. Para una exposición de las formas de banquete sagrado en las diferentes religiones, cfr. VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975, p. 52.

Incluso puede decirse, invirtiendo las posiciones del significante y el significado, que precisamente Cristo instituyó el sacramento de la eucaristía porque la unión nutritiva significa, y es de suyo, esa unidad de dos vidas en una, que el amante Cristo ansiaba realizar con cada una de sus criaturas.

Con todo, la unión nutritiva suprime la alteridad del otro, que desaparece como individuo y como sustantividad al ser engullido y digerido. Eso no ocurre en cambio en la unión sexual, en la que tiene lugar un tipo de fusión en la que nunca se borra del todo la diferencia.

El orgasmo es un éxtasis de fusión, de disolución, de abandono, de entrega y a la vez de toma de posesión del otro, todo lo cual implica una cierta vivencia de superación de la individualidad. Sin embargo, aunque la diferencia y la conciencia de ella pueda perderse para cada sujeto momentáneamente en el plano psicológico, la diferencia en sí de cada identidad no se pierde.

Pues bien, en esa superación de la individualidad es donde se vivencia más intensamente el fluir de la vida y la comunicación o la comunión de la vida. Eso es lo que se buscaba en los ritos antropofágicos, en los banquetes eucarísticos de las diversas religiones, en los cultos dionisiacos, y eso es lo que actualmente se experimenta en los conciertos nocturnos multitudinarios cuyo paradigma insuperable se muestra en Woodstock¹⁹.

Sin embargo, en la unión sexual no hay una transfusión efectiva de ser al otro, no hay creación ni incremento del ser del otro en sí mismo, pues la reproducción, la procreación, es la suscitación de un tercero, y no del tú y del yo. En algunas formaciones mitológicas y en algunos delirios patológicos, no obstante, puede percibirse esa pretensión de consumir una unidad absoluta entre el yo y el tú, y de lograr una plena transferencia de ser entre uno y otro. En eso puede cifrarse la pasión del incesto, la obsesión por ser padre de uno mismo con su propia madre, o bien madre de una misma con su propio padre.

Con todo la unión sexual, en cuanto que da lugar a la generación de un tercero, lleva también consigo una transfusión de ser que redunde en el yo y el tu de un modo que en seguida veremos. Por todas esas

[19] Cfr. NIETZSCHE, F.: *El drama musical griego*, en *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981. La interpretación del vitalismo nietzscheano en clave cristiana la han llevado a cabo HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *Nietzsche. Ensayo sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Herder, 1990; y RUIZ RETEGUI, A.: "La pluralidad humana", en *Annales Theologici*, 11(1997), 67-109. Y también MARÍN, H.: "La danza y la memoria del paraíso", en CHOZA, J. y GARAY, J. de: *Danza de oriente y danza de occidente*. Sevilla: Thémata, 2006, pp. 177-190. Para una visión histórico sociológica de las celebraciones de exaltación de la vida, cfr. SCHULTZ, U.: *La Fiesta. De las Saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza, 1994.

valencias, dimensiones e implicaciones que le son propias, puede decirse que la unión sexual es la más íntima que conocemos los hombres²⁰.

Así pues, desde el punto de vista del ser, amar es dar el ser a alguien y tomar el propio ser de alguien. Desde el punto de vista de la esencia, también puede decirse que es dar la esencia a alguien y tomar la propia esencia de alguien. En la primera perspectiva, la del ser, el amor apunta a una fusión en la que se suprimen las alteridades y las diferencias, en cambio en la segunda, la de la esencia, apunta a una afirmación de las diferencias y las alteridades de un modo muy radical. Pero antes de formularlo en términos conceptuales, ya sean abstractos ya sean especulativos, hay que mostrarlo intuitivamente, vivencialmente, y para eso hay que recurrir de nuevo a la poesía.

Antes hemos visto ya que «no ser para ti es ser otro», y que querer entregarme es querer ser yo mismo, un yo mismo a salvo de otro amor y otra vida que los que vivas tú. Pues bien, quererte para mí es también querer esa identidad tuya única, afirmarla y reforzarla.

«Perdóname por ir así buscándote tan torpemente, dentro de ti. Perdóname el dolor, alguna vez. Es que quiero sacar de ti tu mejor tú. Ese que no te viste y que yo veo, nadador por tu fondo, preciosísimo. Y cogerlo y tenerlo yo en alto como tiene el árbol la luz última	que le ha encontrado al sol. Y entonces tú en su busca vendrías, a lo alto. Para llegar a él subida sobre ti, como te quiero tocando ya tan solo a tu pasado con las puntas rosadas de tus pies, en tensión todo el cuerpo, ya ascendiendo de ti a ti misma. Y que a mi amor entonces le conteste la nueva criatura que tú eras» ²¹ .
--	--

Amar es crear y es también recrear en el sentido de redimir, de recoger el más auténtico y genuino sí mismo que estaba esperando desde siempre esa llamada. La experiencia de enamorarse es la experiencia del descubrimiento de uno mismo, de una mismidad que uno ignoraba, y que de pronto emerge con una certeza del sentido de la propia existencia que es conferido por el otro. La experiencia de enamorarse es la que le permite a uno decir: ahora ya sé quién soy, por qué soy y para qué soy. Ese sí mismo podía no haber emergido nunca, o bien, su emergencia es

[20] JUAN PABLO II: *Familiaris consortio*, nn. 18-21.

[21] SALINAS, P.: op. cit., p. 285.

una gracia. Se trata de una nueva criatura que sin embargo ya era. Se trata de una experiencia de redención.

«El haber sido credo por Dios parece ahora que de verdad no basta; se precisa la continuación, la consumación... por la fuerza creadora del amor humano»²². En cierto modo a los varones y a las mujeres no les basta el amor de Dios, necesitan también el de los seres humanos, como más adelante veremos.

Amar es dar el ser, dar el *esse*, y, en otro sentido, dar la esencia y recibir del otro la propia esencia, si se entiende esencia en el sentido platónico hegeliano de individualidad incommunicable activa, y en el de razón de ser y razón de la existencia que cada uno encuentra fuera de sí, en otro²³.

El descubrimiento de esa esencia íntima de cada uno, de ese sí mismo propio que se realiza en el encuentro con el otro, en la relación con el otro que es precisamente el amor, corresponde a uno de los sentidos que Heidegger le da al término vocación (*beruf*)²⁴.

Por otra parte, el descubrimiento de ese sí mismo íntimo del otro, de la esencia del otro, y la disposición de cooperar en su realización, es lo que Heidegger llama amor, mirando el fenómeno justamente desde el punto de vista de la esencia. «Adueñarse de una cosa o de una persona en su esencia quiere decir amarla, quererla»²⁵. Amar es dejar que el ser sea y hacer que el ser sea. Dejar ser al otro y hacerle ser al otro, por paradójico que resulte conjugar el momento contemplativo de dejar a alguien ser lo que es y el momento operativo de hacer que alguien sea lo que es.

Podría decirse que sin amor la esencia individual no está propiamente individualizada, y que la existencia sería del tipo de la que Hegel llama «existencia insustancial»²⁶ y Heidegger «existencia inauténtica»²⁷. En ambos casos, la expresión significa que una existencia sin amor es una existencia sin vocación alguna, privada de esencia, de razón de ser. La existencia de alguien que no ha sido convocado por nadie a ser sí mismo.

Amar es dar el ser y la esencia propia al otro y tomar el ser y la esencia propia del otro, e igualmente por parte del otro respecto de uno. Donación

[22] PIEPER, J.: op. cit., p. 55.

[23] Cfr. PLATÓN: *Banquete*, 207 d-e.; HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Doctrina de la esencia, pp. 112, 115, 121.

[24] Cfr. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, pp. 56-58.

[25] HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000, p. 16; *Wegmarken*. Frankfurt: 1976, p. 316.

[26] HEGEL: *Enciclopedia*, p. 114.

[27] HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, p. 27.

y posesión, y eso es precisamente el modo en que se cumple la fusión. Dar y darse es indiscernible de poseer cuando lo que se da es la vida y los donantes viven los dos la misma vida. Dar y tomar son indiscernibles en la fusión porque la fusión lo es justamente en cuanto que realiza la donación y la posesión al saltar por encima de la diferencia, de la alteridad.

Pero el amor todavía aspira a más. Lo que los hombres se proponen al amar es imposible, porque es romper los límites de su realidad, de su esencia y de su ser, y por eso el amor puede hacer enloquecer. Más aún, el amor es de suyo locura, *manía* (entusiasmo, furia, locura inspirada)²⁸ como lo llamó Platón fijándose precisamente en este aspecto del fenómeno, o incluso locura como *moría* (falta de juicio, estupidez, necedad)²⁹, eso que dice Pablo que es para los gentiles el amor de Cristo (I Corintios, 1,23). Y todavía el amor es locura como es *álogon* (irracional) la raíz cuadrada de dos, como algo inconmensurable, que no se puede medir con los parámetros con los que se miden las cosas ordinarias de la vida. Platón calificó a esa locura de «divina», *theia*, porque se refiere a algo propio de los dioses, a la unidad eterna con la belleza, a la felicidad eterna³⁰.

Amor es, pues, la realización de una donación, una posesión y una unión que parece imposible y sin embargo se desea, se quiere realizar, y se siente uno frustrado si no se realiza. Por eso una definición de amor que recoja estos rasgos a la vez tiene que ser muy paradójica, y así es la que propone Hegel, que se fija precisamente en la unidad de esos aspectos.

El amor, según formula Hegel al comienzo de su carrera y repite ya siempre, «es la unidad de la identidad y de la diferencia»³¹. Mantener la alteridad a la vez que se suprime. ¿Cómo es eso posible?

Lo que ocurre cuando se ama mucho, cuando se quiere del todo y no se puede realizar lo que se desea, es que se desea ser Dios para realizarlo. Y así está igualmente expresada la aspiración a la donación total al otro en la poesía española. «Hallo tanto que querer,/ y estoy tan tierno por vos,/ que si pudiera ser Dios/os diera todo mi ser»³².

[28] Liddell&Scott, *Greek-English lexicon*. Oxford, 1989, voz *manía*, p. 487.

[29] *Ibidem*, p. 524.

[30] PLATÓN: *Banquete*, 205 d-e.

[31] Cfr. HEGEL: "Fragmento de sistema", de septiemrbe de 1800 en *Escritos de juventud*. México: FCE, 1978, p. 401; cfr. *Enciclopedia*, p. 121; cfr. SANTOS HERCEG, J.: "Vida, amor y logos en Hegel", en *Thémata. Revista de filosofía*, n° 24, 2000, pp. 226-243.

[32] VEGA, L. de: *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, en *Poesías líricas*. Madrid: Espasa Calpe, ed. de MONTESINOS, J., vol. II, 1983, p. 86.

Ese «os diera todo mi ser» corresponde en términos de dogmática trinitaria a la procesión del Espíritu Santo. Dicho de otra manera, cuando el hombre ama lo que hace y lo que le pasa es que prefigura programáticamente los rasgos de Dios, es decir, los de Dios Trino. Y nada hay más natural, puesto que Dios es amor. Lo que le pasa es que se endiosa, que reproduce incoativamente la estructura trinitaria y que de algún modo la ejecuta y la cumple.

La expresión del amor del Padre y el Hijo entre sí puede encontrarse en el amor de amistad, en el amor filial y en el amor erótico, y también puede encontrarse en ellos la expresión del amor de Jesús por los hombres, aunque tal vez la unidad de todas las expresiones del amor de Dios y la unidad de todas las formas del amor de Dios, *ad intra* y *ad extra*, sea algo inefable³³. Veamos ahora el modo en que la mujer expresa y reproduce rasgos de Dios Trino, el modo en que la mujer significa y es amor, pues ese es el significado sacramental de su cuerpo y de su vida toda...

3.3. El sexo y la mujer en el simbolismo cristiano trinitario

Si en otras culturas y religiones se encuentra una comprensión de Dios como plural o incluso como trino, aunque no hayan elaborado modelos teóricos como el de la dogmática trinitaria cristiana, puede deberse a que, como sostiene la tradición cristiana, el alma es la imagen de la trinidad, y esa imagen encuentra modos de expresión en las diferentes culturas. Puede deberse a que, al estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, la pluralidad de Dios y la relación entre sus diferentes dimensiones, se manifiesta en el hombre³⁴.

La imagen y la semejanza puede ser de tipo dinámico o incluso dramático, es decir, que se pone de manifiesto al actuar o al relacionarse los hombres unos con otros, y así es como lo entiende Juan Pablo II (*Mulieris dignitatem*, 7). Pues bien, en esa misma línea se puede afirmar que la imagen y la semejanza se manifiesta sobre todo en la relación amorosa

[33] Sobre la unidad y las diferencias entre el amor divino, el amor erótico, el amor filial y la amistad, cfr. LEWIS, C. S.: *The Four Loves*. London: Collins, 1974.

[34] Para un estudio de la expresión de la trinidad en otras culturas y religiones, especialmente en el hinduismo y el budismo cfr. PANIKKAR, R.: *El silencio del Buddha*. Madrid: Siruela, 1996; y *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999.

entre el hombre y la mujer, y que dicha relación es en sí misma un «sacramento natural» de Dios³⁵.

La imagen y la semejanza, es decir, las analogías, son eso, analogías, similitudes imperfectas o incompletas, pero pueden ayudar a obtener una comprensión de Dios como cumplimiento efectivo de esas aspiraciones amorosas que para el hombre son imposibles, y que apuntan a una plenitud de ser, de felicidad y de eternidad, propia de Dios³⁶.

Aunque el verso de Lope de Vega está referido a Cristo en la Cruz, podía muy bien haber estado referido a Marta de Nevares, para la cual reservó expresiones bastante semejantes y, sobre todo, a la cual realizó una completa entrega de sí mismo mientras ella vivió³⁷.

El cumplimiento del ansia del amor de modo satisfactorio y pleno corresponde a aquella situación en la que el hombre puede darle a la mujer toda su vida y su ser, y la mujer al hombre toda su vida y su ser, quedando la donación cumplida sin que ninguno de los dos pierda el ser y la vida que da. A su vez, la posesión queda cumplida si el ser y la vida que se dan se tienen y mantienen como recibidos. Y la fusión que no disuelve las diferencias se cumple si el ser y la vida donados se diferencian de los dos donantes que a la vez son receptores.

Pues bien, esto es uno de los modelos teóricos posibles de la procesión del Espíritu y de la Trinidad. Ese «todo mi ser» que uno le da al otro puede entenderse como el Espíritu Santo, que es el amor, el don, pero también puede entenderse como el hijo engendrado en la procreación de los organismos sexuados.

El sexo es el subsistema del organismo que recoge codificado el plan de reproducción o replicación del organismo completo, de manera que la identidad y la individualidad del organismo no quede comprometida en su reproducción. Es un procedimiento de reproducción que, a diferencia de los otros que se encuentran en los vivientes más elementales, no compromete la individualidad del reproductor, como ocurre en la partición, gemación, etcétera, en las que la individualidad del viviente es débil y se pierde al reproducirse.

[35] La expresión «sacramento natural» es de Michelle M. Schumacher, en *The profetic vocation of woman...* Op. cit.

[36] Aún así, no es ocioso insistir en que Dios no es la solución de un problema antropológico, no se agota y no consiste en eso.

[37] Marta de Nevares, fue atendida y cuidada por Lope durante los últimos diez años de vida en que estuvo enferma e impedida. Tras su muerte, Lope volvió al ejercicio de su ministerio sacerdotal. Agradezco a mi buen amigo el profesor Antonio Ruiz Retegui, fallecido en marzo de 2000, que me hiciera partícipe de sus reflexiones sobre Lope y Marta.

El sexo contiene la esencia del organismo, o mejor, la de la especie, y divide a los individuos en dos géneros diferentes y complementarios en orden precisamente a la reproducción. Y por eso contiene en su estructura la posibilidad y la necesidad de darse uno mismo, manteniendo la diferencia con el otro que a su vez también se entrega. El resultado es que los donantes mantienen inalterada su identidad mientras dan lugar a un tercero como un don subsistente, a saber el hijo, los hijos. Lo que en el modelo trinitario corresponde a la procesión del Espíritu, en el modelo de los organismos sexuados corresponde a la prole.

Si el hombre y la mujer pudieran darse recíprocamente su vida y su ser del todo, amarse de una sola vez y totalmente, de un solo golpe y por completo, que es lo que desean y lo que se dicen que quieren hacer, entonces no podrían tener más que un hijo. Además, ese hijo no se desprendería nunca de ellos como autónomo e independiente, sino que quedaría siempre cabe ellos como el único amor con que se aman dos seres diferentes.

Pero como ya se ha dicho, el hombre y la mujer no pueden amarse de una vez por todas. No pueden realizar su donación completa de una sola vez y por eso tienen más de un hijo, porque ellos no se vuelcan del todo, no se vacían, en ninguno. Organismo quiere decir materia, y la materia implica tiempo, imposibilidad de totalización, fecundidad infinita³⁸. Por eso podrían seguir teniendo hijos indefinidamente. Como no se poseen del todo no pueden nunca darse del todo y su proceso de donación no termina nunca. Se acaban los hijos cuando los organismos han envejecido y no son capaces de regenerarse y fructificar³⁹.

Pero ahora se puede examinar por qué los hijos también significan una transfusión de vida y de ser, no solo de los padres a ellos, lo que es obvio, sino también de ellos a los padres. En efecto, de la misma manera que el patrimonio genético y cultural de mis antepasados me constituye en lo que yo soy y prolonga el ser de ellos, lo que yo soy, mi patrimonio genético y cultural, pasa a mis hijos que lo propagan indefinidamente multiplicando mi ser. Yo soy lo que recibo, lo que tengo y también lo que doy. Yo soy mi estirpe.

En esta perspectiva, la prole, unión subsistente del amor del padre y de la madre, es sacramento natural de Dios Espíritu Santo. Por otra parte, aunque el amor paterno-filial carece de las dimensiones eróticas del amor conyugal, también se expresa en términos de transfusión de ser y

[38] Sobre la fecundidad del tiempo y de la copertenencia de espíritu y materia, cfr. GRIMALDI, N.: *Ontologie du temps*. Paris: PUF, 1993, p. 155 y ss.

[39] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología de la sexualidad*. Op. cit., caps 1 y 10.

de vida, y con metáforas nutritivas («te comería», «está para comérselo», etcétera), que se dirigen sobre todo de los padres a los hijos pequeños.

En esa relación de donación fructífera, la hembra de los organismos sexuados, la mujer en el caso de la especie humana, es la que determina la naturaleza, la que es portadora de la vida y la que gesta y genera a la prole. Desde esta perspectiva, la mujer asume la función de Dios Padre, o bien Dios padre asume la función de la mujer, dado que Dios y la mujer son los que determinan la naturaleza divina y humana de su respectiva prole. Lo que nace de Dios es divino y lo que nace de mujer es humano. Como se dirá después, Cristo es Dios porque es Hijo de Dios, y Cristo es hombre porque es hijo de hombre (el Hijo del Hombre del Antiguo Testamento), lo que literalmente significa hijo de mujer.

Desde estas consideraciones se advierte que, si Cristo es sacramento de Dios Padre porque lo revela y lo manifiesta, también y en otro sentido, la mujer es sacramento del Padre porque lo revela y lo manifiesta, a lo cual se refiere Juan Pablo II en la encíclica que dedica precisamente a Dios Padre.

Al hablar de Dios Padre como *rico en misericordia*, Juan Pablo II destaca que los términos hebreos con que el Antiguo Testamento designa la misericordia son, *hesed*, que significa una profunda bondad que se ejerce también por un deber de fidelidad a sí mismo, y *rah^amim*, que denota el amor de la madre y que deriva del vocablo *rehem*, regazo materno.

«Es una variante “femenina” de la fidelidad masculina a sí mismo, expresada en el *hesed*. Sobre este trasfondo psicológico, *rah^amim* engendra una escala de sentimientos, entre los que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, la disposición a perdonar». Y para expresar todos esos caracteres como propios de *Yahweh* el Antiguo Testamento lo compara con una madre, más exactamente con una mujer, y lo describe con el término *rah^amim*: «¿Puede acaso una mujer olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaría» (Isaías, 49, 15)⁴⁰.

Tanto en la *Dives in misericordia* como posteriormente en la *Mulieris dignitatem*, Juan Pablo II acumula textos de la Escritura en los que Dios es descrito con caracteres femeninos y maternos (Isaías 42, 14; 46, 3-4; 66, 13; Salmos, 131 [130] 2-3), aunque insiste en que «Dios es espíritu (Juan, 4,24) y no posee ninguna propiedad típica del cuerpo, ni femenina ni masculina»⁴¹.

Con todo, si se practica la inversión semántica entre significante (*signum*) y significado (*res*) que tanto gustaba a los padres de la Iglesia a

[40] *Dives in Misericordia*, n. 4 *passim* y nota 52.

[41] *Mulieris dignitatem*, 8.

propósito de los sacramentos, y se dice, por ejemplo, que no es primero el agua como signo de purificación y después la regeneración bautismal, sino al revés⁴², también cabe afirmar que el varón y la mujer, y en general el macho y la hembra, existen como tales porque Dios tiene en sí la dimensión masculina y la femenina como diferenciables.

En ese caso, los organismos sexuados son una expresión o una imagen de Dios, de la Trinidad, y en esa misma medida constituyen un «sacramento natural». En el caso de los seres humanos, cabe decir en relación con los textos citados por Juan Pablo II, que la mujer es sacramento de Dios Padre no solo desde el punto de vista de su anatomía y fisiología sexual, sino también desde el punto de vista de su psicología.

Pero la mujer no aparece solo como símbolo o como sacramento natural del Padre. También se la puede considerar como símbolo del Espíritu Santo en cuanto se aplican a ella algunos de los rasgos esenciales de la tercera persona, como «fuente de vida» (*fons vitae*), etcétera⁴³. Asimismo se puede decir que lo más propio de la mujer es ser don, y en esa perspectiva aparece como sacramento de Dios Espíritu Santo, porque lo manifiesta y lo revela, y así lo han visto diversos autores, no solo en el plano de la reflexión teórica⁴⁴, sino también en el de las artes plásticas y la iconografía cristiana⁴⁵.

[42] Cfr. SCHUMACHER, M.M.: op. cit.

[43] Cfr. ARANDA, A.: *El Espíritu Santo en la "Exposición de fe" de S. Gregorio Taumaturgo*, "Scripta Theologica", X/2 (1978), 373-407.

[44] CASTILLA, B.: *La persona y su "estructura" familiar. Dimensiones paterna y materna de la doctrina social*, en FERNÁNDEZ, F.: *Estudios sobre la Encíclica "Centesimus annus"*. Madrid: Unión Editorial Madrid, 1992, pp. 199-226, cita, entre los autores que afirman la analogía entre el Espíritu y la mujer, a los siguientes: STEIN, E.: *Frauenbildung und Frauenberuf*. Munich: Schnell&Steiner, 1956, p. 76; SCHMAUS, M.: *Teología Dogmática*, vol. II. Madrid: Rialp, 1961, p. 400; MOELLER, C.: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, vol. V. Madrid: Gredos, 1978, pp. 254-255; EVDOKIMOV: *La Femme et la salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les carismes de la femme*. Paris: Casterman, 1958; y JUAN PABLO II: *Audiencia general*, 4.IV.90, y *Mulieris dignitatem*, n° 29.

[45] Los órganos sexuales han suministrado la primera iconografía religiosa del género humano, tanto en el paleolítico superior como posteriormente, Cfr. LEROI-GOURHAM, A.: *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984, pp. 574 y ss. Las elaboraciones greco-cristianas y romano-cristianas y las modernas ilustradas del concepto de obscenidad es lo que lleva al escándalo y a la ocultación del sexo y, correlativamente, a las diferentes formas de la pornografía. Con todo, en el medievo hay más libertad expresiva para la representación plástica del sexo y ello se deja notar en los capiteles, relieves, frescos y pinturas. Cfr. PAMPLONA DE, G.: *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*. Madrid: Instituto Diego Velázquez, OFM, 1970.

3.4. La mujer en el simbolismo cristiano cristológico

Para realizar nuestro análisis de la relación entre la mujer y la segunda persona de Dios, el Verbo encarnado, interesan los dos relatos de la creación del hombre, especialmente el segundo, para hacer una glosa en la que, por contraste, se pongan de relieve otros aspectos todavía no examinados de la sexualidad y de la mujer.

Vamos a ver, en primer lugar, el carácter fundamental de la mujer y su carácter de imprescindible en relación con los casos en que «hombre» significa varón, otras varón y mujer, y otras solamente mujer. En segundo lugar, examinaremos en qué medida Cristo contiene en sí mismo a la mujer en cuanto que es «perfecto hombre», y finalmente el modo en que la mujer es símbolo e imagen de Cristo, es decir, sacramento de Dios Hijo.

La creación del hombre a imagen y semejanza de Dios se relata en el *Génesis* en dos versiones. En la primera (*Génesis*, 1, 26-31) se menciona, como imagen de Dios, la dualidad sexual con los términos que se usan para designarla en los animales, *macho* y *hembra*, (con lo que se legitimaría la interpretación de la imagen de Dios en la dualidad sexual animal en general), y no se habla en ningún momento de varón ni de mujer. En la segunda (*Génesis*, caps. 2 y 3), el de la versión yahvista, que recoge un relato más antiguo⁴⁶, se menciona la creación del varón y la mujer por separado, y se relata el encuentro entre ambos y su relación con Yahweh hasta la expulsión del paraíso.

Después de haber puesto Dios al hombre «en un jardín en Edén» (*Génesis*, 2, 8), haber «hecho brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos para la vista y buenos para comer» (2,9), haberle dejado con aquello «para que lo labrase y cuidase» (*Génesis*, 2, 15), y haberle dado un mandamiento, «del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás» (2,17), después de eso, «dijo luego Yahweh Dios “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada”» (2, 18).

Tras haber resuelto darle una ayuda adecuada al hombre, «Yahweh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (2, 19).

El narrador vuelve a hacer constar que no se encontró una ayuda adecuada para el hombre y que entonces Dios le hizo caer en un profundo sueño, le quitó una de las costillas, formó una mujer y la llevó ante el

[46] Cfr. JUAN PABLO II: *L'amore umano nel piano divino*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1980, pp. 12 y ss.

hombre, que al verla exclamó: «esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada» (2, 23).

La situación existencial originaria que se describe para Adán es la de soledad, pero la autoconciencia originaria suya no es la de soledad. Que está solo no se le ocurre a Adán, se le ocurre a Yahweh, y cuando aparece Eva es cuando él toma conciencia de sí mismo. Como si la visión de Eva correspondiera a una experiencia de enamoramiento originario en virtud del cual Adán pudiera exclamar: ahora ya sé quién soy, por qué soy y para qué soy⁴⁷. Esa experiencia la corrobora inmediatamente el texto añadiendo: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (2, 24). Ahora ya puede entender Adán su misión de cultivar la tierra.

Para nosotros, en nuestra cultura actual, no es concebible un tiempo cronológico en que existió el varón sin la mujer. No lo es desde el punto de vista de las teorías biológicas de la aparición de nuevas especies, ni desde el punto de vista psicológico de las teorías de emergencia de la autoconciencia humana, ni desde el punto de vista ontológico de constitución del ser humano. El relato de la creación diferenciada quiere expresar de un modo comprensible para determinada cultura, ciertamente patriarcal, lo propio de la mujer y lo propio del varón, quizá con fines éticos, quizá con fines políticos, o quizá justamente para ilustrar la pluralidad de Dios mismo, la Trinidad, como señala A. Zarri siguiendo a Mircea Eliade⁴⁸. Pero por eso mismo también podemos glosar el relato en otra dirección, precisamente para ilustrar otros aspectos de la pluralidad de Dios.

Supongamos que antes de haber dormido al hombre, Dios le hubiera preguntado su parecer sobre la ayuda adecuada, tal como aparece en *Fragmentos del diario de Adán y diario de Eva*, esa versión del Génesis en forma de diario íntimo que elaboró Mark Twain⁴⁹.

Y supongamos que Adán le hubiese dicho que no necesitaba nada, que ya el mismo Dios era suficiente ayuda, es decir, supongamos que Adán se hubiese empeñado en un intempestivo voto de castidad. Con semejante pretensión, que hubiera sido también voto de solipsismo,

[47] El análisis de la autoconciencia de Adán, desde un punto de vista más bien patriarcal, está desarrollado por ZARRI, A.: *L'impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*. Torino: Borla editore, 1964.

[48] Cfr. ZARRI, A.: *ibidem*, pp. 36-37.

[49] TWAIN, M.: *Fragmentos del diario de Adán. Diario de Eva*. Madrid: Espasa Calpe, 1962.

se podía haber constituido como único ser humano de la creación y haber hecho coincidir la historia con su propia biografía, cualquiera que hubiera sido su duración. Como ha mostrado y practicado el maestro C. S. Lewis, la teología ficción puede tener máximo alcance especulativo y máxima utilidad didáctica⁵⁰.

El hipotético voto de castidad de Adán implicaría: 1) que resultara superflua la existencia de la mujer, 2) que no pudiese existir ningún humano más, 3) que Adán se constituyese en una especie de Hijo Unigénito de Dios usurpando de alguna manera el papel de Cristo.

De esta forma Adán, entregado para siempre por completo a Dios y viviendo solo con Él y para Él, no llegaría a tener nunca plena conciencia de sí mismo como varón, ni como organismo biológico. Enamorado solo de Dios tendría como su sí mismo a Dios y no sería del todo humano. Sería como los héroes y semidioses griegos, o como la criatura de Victor Frankenstein, con un estatuto biológico, psicológico y *creatural* dudoso, es decir, sería un monstruo, un ser ciertamente más monstruoso y deforme de lo que podría imaginar Uta Ranke-Heinemann⁵¹. Semejante *contemptus saeculi* (apartamiento del mundo) hubiera hecho inútil el mandato de dominar la tierra y la tarea de poner nombre a todos los animales. El hombre no se reconocería así como una criatura de la tierra, y es dudoso que Dios al contemplarlo se complaciera en su obra y considerase que «estaba bien».

Si Dios quería que Adán fuera un organismo viviente de la tierra, entonces su sí mismo tenía que ser también humano, es decir, tenía que ser una mujer, por referencia a la cual él pudiera reconocerse a sí mismo como hombre y como varón. Y eso es cabalmente lo que ocurre cuando Adán se encuentra con Eva y lo que él expresa: «esta sí que es la mía, la yo, y por eso se va a llamar como yo, *la hombre*».

En el encuentro con Eva Adán no solo le pone nombre a ella, sino que también se lo pone a sí mismo, pues antes solo se lo había puesto a los animales. Con ello, según el significado de la expresión bíblica «poner nombre» en cuanto «conocer profundamente» y «poseer esencialmente» (también sexualmente)⁵², Adán se conoce plenamente a sí mismo, es decir, su autoconciencia se constituye como humana, y solo

[50] C. S. Lewis estudia el desarrollo y la relación de dos estirpes de criaturas inteligentes, una con pecado original y otra sin él, en la trilogía *Out of the Silent Planet*, *Peralandra* y *That hideous Strength*.

[51] RANKE-HEINEMANN, U.: *Eunucos por el reino de los cielos*. Madrid: Trotta, 1994.

[52] Como vimos, ese es el sentido que tiene en Heidegger amar. Como ha señalado repetidas veces Hans Urs von Balthasar, Heidegger trabaja con categorías bíblicas arcaicas.

entonces es un hombre. En este sentido es en el que Juan Pablo II desarrolla su análisis de la autoconciencia humana en su exégesis de los primeros capítulos del Génesis⁵³.

En el caso del hipotético voto de castidad, Adán no hubiera podido tener autoconciencia humana de ninguna manera y no hubiera sido hombre. La creación del hombre hubiera quedado frustrada. Ahora se puede advertir hasta qué punto es pertinente la tímida observación de Pieper, de que al hombre el amor de Dios solo no le basta y necesita ser redimido o revalidado en su ser por el amor humano. El hombre necesita amar y ser amado para ser precisamente hombre. Dicha actividad es tan integrante de su esencia como la cabeza lo es de su anatomía ¿Qué clase de hombre sería el que no hubiese recibido ningún amor humano y no hubiese dado nada de amor a ningún ser humano?

Evidentemente no tiene ningún sentido un tiempo real en que hubiese existido el varón pero no la mujer. Se podría prolongar el ejercicio de teología ficción construyendo un relato en que apareciese como anterior la creación de Eva y posterior la de Adán, en que Adán fuera el seducido por la serpiente, y en que la redención aconteciese mediante una diosa mujer, pero no es imprescindible para nuestro enfoque. Ya queda suficientemente ilustrado en qué medida la mujer es fundamental para el hombre y para el varón e imprescindible para su constitución y su existencia. Por otra parte, se pueden encontrar materiales mitológicos en esa línea⁵⁴.

Una vez visto hasta qué punto la mujer está implicada en el varón, hasta qué punto el hombre es también un ser «trino», hay que examinar hasta qué punto contiene en sí mismo a la mujer.

Si se puede decir que Cristo, que es varón, es un ser humano completo y perfecto en sentido antropológico y teológico, entonces hay que añadir también que, justamente en la medida en que Cristo es *perfecto* hombre en ese sentido teológico, dicho concepto de «perfecto hombre» ha de incluir en ese y en otros sentidos a la mujer.

En este contexto, la respuesta a la cuestión de «si un salvador varón puede salvar a la mujer», formulada por Rosemary Radford Ruether⁵⁵,

[53] JUAN PABLO II: *L'amore umano nel piano divino*, op. cit.

[54] En la mitología japonesa, la diosa del sol, Amaterasu, que se retira de los hombres y los deja sumidos en las tinieblas, regresa movida por las danzas y la belleza de la diosa Ama no Uzume, gracias a la cual, «el mundo volvió a ser iluminado por los rayos de la diosa del sol». GUIRAND, F.: *Mitología general*. Barcelona: Labor, 1960, p. 550. Cfr. también los materiales recogidos por J. J. Tolkien en *The Silmarillion*.

[55] RADFORD RUETHER, R.: *Sexism and god-talk*.

es obviamente afirmativa. La redención del hombre no ha sido realizada si no ha sido redimida la mujer. Pero, invirtiendo el principio *Quod non est assumptus non est sanatus*, lo que no ha sido asumido no ha sido salvado, hay que afirmar que lo que ha sido sanado ha sido asumido, y que por tanto Cristo ha asumido plenamente la «naturaleza» femenina.

Si efectivamente esto es así, puede encontrarse en Cristo una dimensión femenina, como hemos visto que se encuentra en el Padre y en el Espíritu⁵⁶.

A su vez, si en Cristo se encuentra una dimensión femenina, puede decirse que entonces también en la mujer hay una dimensión soteriológica y sacerdotal, y que de la misma manera que la mujer es «sacramento natural» del Padre y del Espíritu, lo es igualmente del Hijo.

En efecto. Cristo es el mediador entre Dios y los hombres, el primero y único mediador, porque es el único que es Dios y hombre. Pero para poder ser hombre fue requerida la voluntad de una mujer de aceptó libremente concebirlo, gestarlo y alumbrarlo, es decir, conferirle la naturaleza humana.

El Hijo es hombre por la mediación de la mujer, que aparece así como la primera mediadora entre los hombres y Dios. María ejerce una función sacerdotal porque en virtud de sus palabras el cuerpo de Cristo se hace presente en la tierra y ella lo ofrenda otra vez al Padre. En este sentido su sacerdocio es estrictamente coextensivo con el de Cristo.

Pero además, toda mujer hace presente a los hombres en la tierra al concebirlos y alumbrarlos, y toda mujer ofrece a esos hombres que son sus hijos a la vida, al cielo, a la eternidad y a la muerte, que finalmente se los arrebató. Pero precisamente porque ella los ha puesto y los ha ofrecido, son suyos y les son devueltos, o, como dice la Escritura, «las mujeres recobraban resucitados a sus muertos» (Hebreos, 11, 35). De esta manera la mujer cumple también la función de recapitularlo todo en ella, como Cristo.

Por último, por lo que se refiere a la tarea de hacer de su vida una entrega a los demás y de su cuerpo un alimento y un refugio para los demás, que es otro de los rasgos definitorios de Cristo Jesús, la mujer es sacramento de Cristo y sacramento de la Iglesia.

Es sacramento de Cristo en cuanto que ofrece su cuerpo como alimento porque su cuerpo es precisamente alimento, emana alimento. Y es sacramento de la Iglesia porque el analogado primero de casa y fundamento de la comunidad fraterna es el seno materno, y por eso

[56] Quizá en esta línea puede llegarse a una legitimación teológica de la tesis de Jung sobre la dualidad masculino-femenino que se da en todo ser humano.

desde esta perspectiva se puede considerar a la Iglesia precisamente como una metáfora del seno materno.

La materia del sacramento de la eucaristía es el pan y el vino, y no la leche, pero la leche es la única forma real entre los seres humanos de la expresión «tomad y comed, esto es mi cuerpo». Quien da su cuerpo como verdadera comida y como verdadera bebida es la mujer y no el hombre, y en ese sentido la mujer también es sacramento de Cristo. O si se invierte nuevamente la relación entre significante y significado, la mujer se da como alimento a los hombres porque ya antes el Verbo se había entregado como vida y como alimento para todos los seres humanos, y por eso la mujer, en su manera de darse en alimento al hombre, es un «sacramento natural».

De la misma manera que el pelícano aparece en la iconografía como símbolo de Cristo, porque se abre el pecho para que tome de su sangre la prole hambrienta, así también la mujer aparece como símbolo de la caridad porque ofrece sus pechos al mendigo para que se alimente. Pero ese símbolo de la caridad, más que simbolizar a Dios Espíritu, simboliza a Dios Hijo, que es el que da su cuerpo en alimento.

Con esto tenemos hecho el recorrido por la pluralidad de funciones y actividades de Dios, por las modalidades del amor de Dios, y nos han aparecido las diversas formas en que la mujer significa y ejerce esas actividades, las diversas formas en que la mujer es amor.

¿Cuántos y cuáles son, pues, los sentidos en que el cuerpo de la mujer causa lo que significa? Significa el origen y causa la determinación de la naturaleza, como el Padre, significa y es don como el Espíritu, significa y es mediación y ofrenda redentora como el Hijo, y significa y es regazo y refugio, fundamento de la comunión fraterna, como la Iglesia. Y eso que significa, lo causa en el ejercicio de sus funciones fisiológicas y psicológicas propias. Concibe y crea, genera y regenera, y llena de gracias y consuelo a sus criaturas. ¿Acaso la mujer no produce y difunde seguridad, paz, amparo, consuelo, refugio, etcétera...? ¿Acaso no son eso simbolizaciones y expresiones de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu?

3.5. El orden del amor

¿Cuántos interlocutores son Dios, cuántos interlocutores son el hombre?, ¿cuántas y cuáles son las funciones propias de cada uno? Esta cuestión abre el tema de las actividades diferenciales y propias de los

interlocutores en el seno de Dios Trino (Padre, Hijo y Espíritu) y en el seno del hombre trino (padre, madre y prole). Para designar estas actividades en tanto que diferenciadas la dogmática cristiana acuñó el término persona, y desarrolló la teoría de la persona en el orden teológico, filosófico, jurídico y político en relación con el orden y organización de la vida social.

El orden y la organización de la vida social, de la vida humana, venía dado desde el principio en el mandato «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla» (Génesis, 1, 28), que expresa la vocación humana al amor y al trabajo, el orden del amor y del trabajo, que es el orden de la reproducción y la producción, lo que constituye los dos ejes de toda existencia humana, como a Freud le gustaba repetir.

Dicho orden queda perfilado y dibujado de un modo más preciso en la maldición que sigue a la caída. Una va dirigida a la mujer: «tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con trabajo parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (Génesis, 3, 16). Otra va dirigida al hombre: «maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo retornarás» (Génesis, 3, 17-19).

El texto sagrado utiliza el lenguaje de una cultura neolítica y habla en términos que pueden ser entendidos por personas de esa cultura, pues describe las funciones y actividades de la mujer y del hombre tal como se encuentran en ella.

La mujer queda confinada a un número mínimo de funciones y papeles cuando, a partir de la revolución neolítica, el número de papeles del varón crece exponencialmente.

Los papeles y funciones de la mujer pueden ser los mismos que los del varón en una sociedad de bienestar o en una sociedad de consumo, pero no podían ser los mismos en una sociedad industrial, en una estamental o en una sociedad feudal. En las sociedades que emergen con el neolítico, y en las que se encuentran a lo largo de lo que los occidentales llamamos historia universal hasta el siglo XX, la mujer se encuentra recluida a unas pocas funciones, y a esa «reclusión» se le ha llamado «realizar su esencia». Por eso la pretensión de romper esa reclusión y de ampliar su repertorio de funciones se consideraba un atentado contra la esencia, como algo «antinatural». Por eso apenas puede hablarse de mejores o peores representaciones de lo femenino, porque el repertorio de papeles disponibles es muy reducido en comparación con el varón.

De ahí que la historia universal se perciba como el conjunto de actividades desarrolladas por los varones, a los cuales se les imputa el montante de atropellos y calamidades registrado en esa misma historia, que es el período de la hegemonía de la llamada razón patriarcal y razón instrumental.

El magisterio de la Iglesia, y especialmente los documentos dedicados a la mujer, apelan a ella como antídoto y como terapia ante tales calamidades y atropellos, y ciertamente la mujer significa respeto, reverencia, cuidado, etcétera y causa todo eso.

La llamada razón ecológica, razón solidaria, y otras fórmulas análogas, son expresiones de un tipo de sociedad en que la mujer ya no está confinada a un minúsculo repertorio de papeles. Son expresiones de un tipo de sociedad en que la mujer realiza un número muy amplio de funciones directivas, organizativas, deliberativas, ejecutivas y asistenciales, en las que comparte poder y responsabilidad con los varones cada vez en mayor medida. Desde esas posiciones transforma la sociedad haciendo aparecer en ella una serie de cualidades exclusivamente suyas que hasta entonces habían quedado confinadas al ámbito doméstico, o bien estaban sepultadas como dimensiones de su esencia inéditas durante milenios, y con ello instaura un nuevo orden del amor, quizá un orden que estaba desde el principio pero que la dureza de corazón de los hombres desvirtuó.

Con todo, es de justicia señalar que el cristianismo y el mundo occidental abren a la mujer un protagonismo que les convierte a veces en universalmente ejemplares y en principio máximo de autoridad. Es el caso de las santas y de las reinas que se suceden desde el medievo hasta nuestros días, y para las cuales no hay correlato en el mundo islámico, hindú, chino, mongol o japonés, aunque sí en el mundo hebreo.

La alarma sobre los desvaríos de una razón desarraigada, es activada a finales del siglo XIX por Nietzsche, y es reactivada desde diferentes ángulos a lo largo del siglo XX. Primero con la expresión «desencantamiento del mundo» de Weber en 1918⁵⁷, después con los términos «razón científica» y «actitud teórica» de Husserl en 1938⁵⁸, más tarde con la expresión «razón instrumental» o «razón ilustrada» de Horkheimer y Adorno en 1947⁵⁹ y con los términos «interpretación técnica del pensar»

[57] Cfr. WEBER, M.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1980.

[58] Cfr. HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

[59] HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.

de Heidegger en 1947 y 1949⁶⁰. Pero la asimilación de todas esas denominaciones a la de «razón patriarcal» y la caracterización de la historia de la cultura occidental como historia del falo–logo–centrismo se debe a Derrida. Todos ellos, con su crítica de la razón patriarcal, han contribuido de un modo u otro a que pueda percibirse un nuevo orden del amor.

El trasvase de actividad femenina desde el ámbito de la reproducción donde estaba confinada, al ámbito de la producción, del espacio de intercambio y diálogo público, determina un cambio en esos ámbitos de la producción, el intercambio y el diálogo público, que adquieren características completamente nuevas.

Dichas características se pueden describir como un cambio del predominio de las estructuras técnicas y burocráticas mecánicas y anónimas a la emergencia de una personalización de las actividades en los sistemas administrativos, comerciales y, en alguna medida, también en los industriales. Semejante personalización lleva consigo una realización de las alternativas propuestas por los críticos de la razón patriarcal, a saber el primado de la elección personal, es decir, de la razón práctica y la ética, del cuidado y, en general, de las actitudes asistenciales. Todo ello es impensable sin la incorporación de la mujer al mundo de lo público a todos los niveles, incluido el directivo.

El nuevo orden del amor viene dado por la presencia en la vida social, y no solo en la doméstica, de unas entrañas de misericordia, de una disposición al perdón, de una atención a las personas y a las cosas en su singularidad, de un adueñarse de su esencia, que son la expresión del Dios que es amor a través de la mujer que es amor. El nuevo orden del amor se expresa así a través de la mujer como sacramento de Dios.

Esta presencia de Dios a través de la mujer puede también considerarse como una presencia de Cristo y como una presencia de la Iglesia a través de ella, según la polivalencia sacramental de la mujer como signo del Padre, del Hijo, del Espíritu y de la Iglesia, a la que antes nos referimos.

Por eso puede decirse que lo que el magisterio de Juan Pablo II proclama como orden del amor y como tarea regeneradora de la mujer, es algo que está siendo ejecutado por la mujer desde bastante antes de la llegada de Wojtyła a la sede de Pedro. De la misma manera que puede decirse que el re–encantamiento del mundo, la domesticación de la razón científica y la razón instrumental, y el debilitamiento de la interpretación

[60] HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000; y *La pregunta por la técnica*, en *Época de filosofía*, I. Barcelona: 1985.

técnica del pensar, o lo que es equivalente, el cese de la hegemonía de la razón patriarcal, es algo que está siendo ejecutado por la mujer desde comienzos de siglo, aunque ni Weber, ni Husserl, ni Horkheimer y Adorno ni Heidegger pensaran en ella como la posibilidad real de afrontar y resolver en alguna medida los problemas planteados por la razón patriarcal.

Tampoco la mujer, al irrumpir en el mercado laboral y en la vida pública, lo ha hecho con un programa ideológico y reflexivamente elaborado, que asumiera las formulaciones de los autores mencionados o del magisterio de la Iglesia. Pues aunque los movimientos contraculturales de los 50 y 60 contaran con las elaboraciones teóricas de Herbert Marcuse⁶¹, ni esos movimientos eran propiamente feministas, ni su programa era humanizar o feminizar el sistema establecido, sino más bien abandonarlo.

Así pues, tanto la cultura oficial como la Iglesia Católica se han encontrado con el proceso de feminización de la vida pública y de la Iglesia misma ya en marcha, y con su correspondiente superestructura ideológica, el feminismo, ya elaborada y en transformación, cuando han empezado a acoger en sus prácticas y en sus teorías la efectividad de dicho proceso. Y no lo han acogido sin reservas desde el comienzo, pues percibían en él no pocas amenazas para la *naturaleza* y la *esencia* de la sociedad y para la *naturaleza* y *esencia* de la Iglesia, pero lo han asumido y fomentado según la comprensión e interpretación de lo femenino que en cada caso podían efectuar.

La aportación de la mujer a la sociedad civil es inmensamente más amplia que lo que pueden aportar todos los feminismos, porque la realidad del nuevo orden del amor desborda con mucho cualquier formulación teórica y cualquier programa ideológico.

Con todo, también se han producido no pocas crisis de identidad de la mujer en este proceso. En primer lugar porque al igualarse con el hombre en la vida profesional, de hecho ha tenido que prescindir en numerosas ocasiones de aspectos muy esenciales suyos, en concreto, de sus dimensiones como sacramento natural de Dios, como signo y presencia real del amor, que se expresan de un modo muy paradigmático en el ámbito doméstico. En segundo lugar, porque algunos feminismos, especialmente los feminismos de la igualdad, al proclamar teórica y reflexivamente la primacía de la libertad y la igualdad con el hombre, han propugnado también la amputación de esas dimensiones de la mujer que quedaban anuladas de hecho en el mundo de las relaciones laborales.

[61] Cfr. especialmente MARCUSE, H.: *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral, 1968; y *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

Por este motivo, la instauración de este nuevo orden del amor lo han pagado varias generaciones de mujeres con el precio de su alienación. En algunos casos, impuesta socio-laboralmente, en otros, impuesta ideológicamente, y en otros, resultante de no haber podido o no haber sabido encontrar un identidad positiva y pacífica mientras se luchaba por la libertad y la igualdad.

La feminización de la sociedad civil, del mundo laboral, ha traído consigo la instauración de un orden del amor en el que las cualidades femeninas son aplicadas también al ámbito laboral. Con ello, la actividad laboral se abre a la posibilidad de convertirse también en acto de amor entendido en el sentido heideggeriano antes señalado de «adueñarse de una cosa o de una persona en su esencia». En efecto, realizar las actividades laborales adueñándose de las cosas en su esencia, amándolas, quiere decir tomarlas en su singularidad, decidir sobre ellas en cada caso lo que resulte más apropiado, y todo lo implicado en la personalización de las actividades. Ese tipo de actividad laboral es más bien una actividad artesanal, y eso es lo que Heidegger caracteriza como poesía (*Dichtung*), diferenciándola de un género de la creación literaria (*Poesie*), y contraponiéndola a la interpretación técnica del pensar que es responsable de la producción, el intercambio y el diálogo público despóticos⁶².

Adueñarse de las cosas en su esencia y dejarlas ser, es prestar un servicio a las personas y a las cosas, a la naturaleza y a todos los vivientes. Y la razón posmoderna, la razón feminizada y ecológica, se expresa y se manifiesta en creciente medida mediante actividades que son servicios. A las personas en primer lugar, pero también a la naturaleza, con todas las limitaciones a ello que se encuentran en nuestro sistema laboral.

Esa actitud y esos cambios que acontecen en el mundo civil, también pueden percibirse en la Iglesia. En efecto, el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, en cuanto que no contiene anatemas, ni exclusiones, ni formas tajantes, y en el que predomina la actitud pastoral y la comprensión, tiene más bien las características de la misericordia que Juan Pablo II trazaba en la Encíclica antes mencionada, o, como él mismo dice, características femeninas. Y esto marca la instauración de un nuevo orden del amor especialmente en el seno de la Iglesia.

Al feminizar la vida pública, profesional y social, el ámbito doméstico queda realzado y, por decirlo así, entronizado en la vida pública en cuanto en ella son más continuos y vivos sus requerimientos y su

[62] HEIDEGGER, M.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. México: Séneca, 1944.

presencia. Y así el hombre comparte una porción de las tareas domésticas y la legislación laboral así lo asume.

Pero además, la vida laboral y social se hace más *familiar*, más *doméstica*, precisamente al incorporarse a ella la mujer y al ausentarse de ella el hombre por motivos justamente *familiares* y *domésticos*.

3.6. Dignidad de la persona y dignidad de la mujer

A lo largo del siglo xx, y a medida que en occidente se operaba el tránsito de una sociedad industrial a una sociedad de consumo y de bienestar, la mujer ha ido asumiendo los papeles que ejercía el varón y ha desempeñado sus funciones. A resultas de eso, ha podido reclamar para sí las prerrogativas detentadas por el varón y, entre ellas, la dignidad de persona.

Persona es el ser que es dueño de su representación, que se representa a sí mismo o a otros, que tiene muchas caras, o sea, muchas funciones y papeles. La persona solo existe si hay escenario y si hay papeles, porque ser persona significa ser actor, actuar, y, sobre todo, ser dueño de las propias representaciones⁶³.

La mujer quiere y ahora puede representarse a sí misma y hablar por sí misma a la hora de tomar sus decisiones políticas, económicas, morales, religiosas, laborales, etcétera, en ámbitos en que hasta el siglo xx dicha representación corría a cargo del padre o del esposo. La mujer no es premio ni intercambio de ninguna clase, porque su valor ahora es infinito y ha alcanzado para ella el reconocimiento de su dignidad como persona.

Por eso ahora la mujer está en condiciones de tomar la palabra y la acción para definir por sí misma y desde sí misma su esencia, o sea, para elegir sus papeles y funciones, como mujer en general y como individuo en particular en cada caso. Esa situación no elimina el riesgo de error o de engaño, sino simplemente adscribe a ella misma la responsabilidad de ambas posibilidades, y no a los varones, a la historia o a las instituciones.

La mujer puede ahora discernir aspectos de su esencia y proponerlos como definiciones esenciales para realizarlos y realizarse a sí misma en las nuevas configuraciones de la sociedad. Y al hacerlo desplegará

[63] Se condensan en esta tesis formulaciones teóricas que van desde San Agustín hasta Urs von Balthasar pasando por Hobbes y Kant, y que están articuladas en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, citado anteriormente.

su esencia y su existencia de *sacramento natural* de Dios en el ámbito doméstico y en la vida profesional de modos más claros y precisos que los actuales. Con ello ahorrarán a las mujeres posteriores las crisis de identidad y las alienaciones que las mujeres del siglo xx han padecido.

La metáfora del gran teatro del mundo contiene como problemática «no solo que el individuo tenga que ejecutar en el teatro del mundo una función determinada que le ha sido asignada por alguien (¿por las circunstancias? ¿por Dios? ¿por sí mismo?) sino también que él, en algún punto misterioso, no es idéntico con el papel que representa y que sin embargo tiene que identificarse con él para ser verdaderamente él mismo»⁶⁴, y eso vale también para la mujer.

Hay ámbitos, funciones y papeles en los que la mujer puede y quiere tener la representación de sí misma, y donde aún no la tiene, tanto en el mundo civil como en la Iglesia Católica. Esos son los puntos de conflicto entre los frentes feministas y las instituciones.

En el caso de la Iglesia Católica, la mujer aspira a poder ocupar todos los puestos directivos de la institución, como en el resto de las instituciones de la sociedad civil, pero se encuentra con el veto ante el sacerdocio. Ante ese veto puede argumentar que la Iglesia Católica no le reconoce a ella la misma dignidad que a los varones en cuanto no le permite el acceso a las funciones de máxima responsabilidad de la institución.

Por su parte, la autoridad de la Iglesia puede aducir que pertenece a la esencia del sacerdocio el ser desempeñado por varones.

En realidad los argumentos en contra de la ordenación de las mujeres no son demasiado consistentes. Por eso todo lo más que se aduce es que esa es la tradición de la Iglesia y que eso tiene un peculiar valor para ella porque el catolicismo se presenta como un adoctrina enraizada en unos hechos históricos empíricos⁶⁵.

Si el reconocimiento pleno de la dignidad de la mujer en la sociedad civil implica la remoción de todos los obstáculos que puedan impedir su acceso a cualquier posición de responsabilidad en dicha sociedad, incluso la jefatura del gobierno y del estado, el reconocimiento de la dignidad de la mujer en la Iglesia llevará consigo una análoga remoción de los

[64] URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática. 1. Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990, pp. 46-47.

[65] Cfr. D'AGOSTINO, F.: "Maschile e femminile. Tra paradigmi teologici e paradigmi filosofici", en *Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989.

obstáculos que impiden su acceso a los puestos más elevados, incluso el episcopado y el pontificado.

Es posible que con el tiempo la mujer acceda a los puestos directivos de la Iglesia como ya accede a los de la sociedad civil, el problema parece ser cuándo. Pero la cuestión de cuándo es asunto de la autoridad competente. Si en el momento actual no lo concede quizá considere que debilitaría la fe de más fieles concediendo a la mujer el acceso al sacerdocio que vetándolo. Tal vez sea todavía esa posición más oportuna que su contraria. En cualquier caso es difícil de decidir y no es improcedente aceptar el dictamen de la autoridad legítima.

Pero la oportunidad de abrir el acceso de la mujer al sacerdocio ahora es un asunto diferente del tema de la complicidad de la Iglesia en la secular opresión de la mujer, en relación con el cual cabe decir que a la Iglesia no le es imputable dicho sojuzgamiento.

El catolicismo romano, como la iglesia de Constantinopla o la rusa, ha operado con los elementos de su cultura, sin poder saltar por encima de ella como tampoco puede saltar por encima de su tiempo. En sede sacramental la Iglesia católica reconoció desde siempre la misma libertad y autonomía al varón que a la mujer, y aplicó a ambos el requisito de la autonomía y la libertad para la validez de los sacramentos, especialmente el bautismo, la confirmación, la penitencia, el matrimonio, el orden y la unción de enfermos, es decir, todos.

Pero aplicar ese reconocimiento de la autonomía al ámbito sacramental no lleva consigo aplicarlo a la organización de la sociedad civil ni a la de la sociedad eclesial. De hecho, las libertades se fueron conquistando poco a poco en la sociedad civil y luego, más lentamente aún, fueron aplicándose a la sociedad eclesial. Eso vale para la libertad de conciencia, de expresión, de asociación, y, en general, para las llamadas libertades democráticas, conquistadas por la sociedad civil a partir de la Revolución francesa y asumidas en la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II.

¿Tardará mucho en admitirse el sacerdocio de las mujeres si no hay impedimento teórico para ello? ¿Cuánto tiempo se tardó en «abolir» la confesionalidad del estado? ¿Podía la iglesia alterar la estructura de la articulación entre lo público y lo privado y adecuarla a sus necesidades apostólicas? ¿Podía alterar la lengua latina, la griega o la hebrea, y hacerlas más aptas para recoger la Palabra Sagrada cuando surgió la posibilidad y la necesidad de convertir esa Palabra Sagrada en Sagrada Escritura? ¿Podía hacerlo con las lenguas modernas, después de quince siglos en los que el latín fue la lengua de los cristianos? ¿Es que fue pacífico el tránsito de «la palabra sagrada» a «la sagrada escritura», el

tránsito de la «sagrada escritura» a las «lenguas vernáculas», y es que podría ser pacífico el tránsito de «la sagrada escritura» al «sagrado ordenador» cuando le llegue su momento?

En la misma línea de la inculturación de la fe y la vida cristiana, ¿acaso la invención del matrimonio público en Trento fue más una exigencia de la fe cristiana que una necesidad de los nacientes estados modernos de resolver un problema de orden público y de transmisión patrimonial? ¿Es que la revolución neolítica era un requisito para la encarnación? ¿Lo era la filosofía griega y el derecho romano como se creía desde algunas perspectivas ilustradas? ¿Lo es el estado de bienestar como se cree desde algunos planteamientos de la teología de la liberación? Eficacia de la fe y de la caridad cristianas para transformar el mundo no quiere decir omnipotencia cultural.

Muchos elementos que ahora nos parecen sagrados, como la escritura sagrada, o como el orden público con una confesión religiosa oficial y con un matrimonio sacramental, no lo fueron en absoluto inicialmente. Pero como no recordamos los inicios profanos de la escritura ni los de la concepción moderna de lo público, y lo sagrado lo hemos visto siempre vinculado a esos factores, tendemos a pensar que ellos mismos son sagrados. Más aún, tendemos a pensar que lo sagrado lo es precisamente porque aparece en la escritura y porque está avalado en y por el ámbito de lo público. Lo que con demasiada frecuencia se tiende a pensar como sagrado es, generalmente, el orden establecido en términos político-culturales.

Decir que la Iglesia ha sido cómplice en la represión de la mujer tiene el mismo sentido que decir que ha sido cómplice en la difusión del alfabeto y de la escritura, en la romanización y difusión del latín y en la consolidación y desarrollo de las modernas lenguas europeas. Ciertamente ha jugado un papel en todo eso, pero su cooperación no puede establecerse en términos de imputabilidad moral o jurídica porque la imputabilidad requiere en ambos casos una advertencia y una cierta intención de obtener algún resultado en un ámbito concreto y abarcable. La edad moderna o el latín no son, como tales, imputables a ninguna persona y ni siquiera a una institución en concreto, y la opresión de la mujer es un hecho cultural estructural de un calibre parecido. Por eso ha costado más de tres siglos superarlo y aún no se ha conseguido.

En esa línea acusatoria y reivindicativa, Yvonne Pelle-Douel, sostiene que los teólogos han caído en la trampa de confinar a la mujer en roles basados en interpretaciones alegóricas de la escritura, con lo que han contribuido a establecer una conexión ilícita entre arquetipo y biología.

«De ese modo, el reflejo de ella misma que se le muestra a la mujer está viciado. La mujer no contempla su imagen tal como es, sino la imagen de la feminidad, su patrón estándar, su modelo, su arquetipo, es decir, un tipo relativo, fabricado por las civilizaciones y las culturas. Entre su verdadera imagen y esos arquetipos hay la distancia infinita del discernimiento y de la libertad»⁶⁶.

En términos menos drásticos y más matizados María Teresa Porcile Santiso, apunta que:

«No se trata de descalificar la perspectiva simbólica, sino de afrontarla con una hermenéutica adecuada [...] La dificultad surge en relación con la especificidad de "lo femenino": la investigación de lo específicamente femenino, ¿es pertinente?, ¿debe encauzarse al descubrimiento de una identidad particular de la mujer?, ¿cuál es el punto de partida de semejante reflexión?, ¿se puede partir de una idea o una imagen político-cultural de lo femenino?, ¿o se debe tomar como punto de partida la realidad de la mujer o de las mujeres? Pero, ¿dónde se toma esa realidad?, ¿existe lo femenino o más bien existen las mujeres reales?»⁶⁷.

Para ubicar esta polémica en un contexto filosófico en el que sea viable una respuesta más ajustada al problema, es oportuno recordar algunos extremos sobre el conocimiento y la identidad de la esencia de cualquier realidad, también la de la realidad femenina.

En primer lugar, hay que recordar una doctrina bastante común en la historia del pensamiento filosófico, y no solo entre los escépticos, empiristas y críticos, sino también entre los platónico-hegelianos y entre los aristotélicos y tomistas, y es la de que no hay conocimiento esencial de las esencias. En efecto, las esencias de los entes materiales, aun siendo el objeto propio del entendimiento humano, no se conocen nunca esencialmente, sino «por sus semejanzas»⁶⁸.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la identidad de las esencias hay que recordar que tal identidad es la constancia y vigencia sociocultural de unas «semejanzas» tomadas como esencia en abstracto y como sujeto de la realidad de que se trate, en este caso de la feminidad o de la mujer. La identidad de la mujer o la identidad femenina es, como cualquier otra,

[66] PELLE-DOUEL, Y.: *Être femme*. Paris: Éd. du Seuil, 1967, p. 38.

[67] PORCILE SANTISO, M.^a T.: *La Femme, espace de Salut*. Paris: Cerf, 1999, p. 70.

[68] Cfr. AQUINO DE, SANTO TOMÁS: *In III De Anima*, c9,n6 , 430 a3; Cfr. *Summa Theologiae*, I, 87, 1c; 86, 2c.

la esencia tomada en abstracto y expresada en una « semejanza », que va asumiendo contenidos concretos a lo largo del tiempo.

En efecto:

« Cuando se afirma que el principio de identidad no puede ser probado, sino que toda conciencia le presta su adhesión y que la experiencia lo confirma, a dicha pretendida experiencia de la escuela, hay que oponer la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa, ni tiene representación, etcétera, ni siquiera habla según esa ley; y que ninguna existencia, cualquiera que sea, existe según ella. El hablar, según esta pretendida ley, de la verdad (un planeta es un planeta; el magnetismo es... el magnetismo; el espíritu es... un espíritu), pasa, con plena razón, como un hablar estúpido; y esta sí que es una experiencia universal »⁶⁹.

No hay en ninguna parte esa « imagen de la mujer tal como es » a la que apela Yvonne Pelle-Douel, ni conocimiento posible de ella más que a través de esos « tipos relativos fabricados por las civilizaciones y las culturas ». Pero para saber que esos tipos son inadecuados o falsos deberíamos tener un conocimiento esencial de la mujer. ¿ Cómo se podría saber entonces que los arquetipos de feminidad falsean la identidad de la mujer y que entre esta y aquellos hay una distancia « infinita »?

La mujer (considerada en abstracto) realiza su esencia, su vocación, asumiendo contenidos concretos que son ciertamente « lo otro » que lo abstracto y, en ese sentido, alienaciones. Pero así es la existencia de cualquier realidad y así es el conocimiento y el juicio que se tiene de ella. Conocer y juzgar no es afirmar que Sócrates es Sócrates o que la mujer es la mujer, sino decir que Sócrates es sabio, o imprudente, o temerario, y que la mujer es sumisa, o bella, o libre. Como señala también el propio Hegel.

« Solo a este juzgar, si un objeto es bueno o malo, verdadero, bello, etcétera, se le llama, aun en la vida ordinaria, juzgar; no se atribuirá facultad de juicio a un hombre que sepa hacer, por ejemplo, los juicios positivos o negativos, " esta rosa es roja ", " este cuadro es rojo, verde, gris ", etcétera »⁷⁰.

Por eso, como apunta Porcile Santiso, se puede partir de una idea o una imagen político-cultural de lo femenino porque eso es tomar como punto de partida la realidad de la mujer y de las mujeres. La realidad de lo femenino se toma de ahí o de ninguna parte. Ahí, en las mujeres

[69] HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Op. cit., p. 115.

[70] HEGEL: *ibídem*, p. 178.

reales, que representan papeles y desempeñan funciones gestados en el orden político-cultural es donde existe lo femenino.

Ninguna cultura ofrece una representación total de la realidad la mujer, y por eso quizá ninguna ofrece un repertorio suficiente de papeles y funciones suficientes para que cada mujer singular pueda hacer una buena representación de sí misma. Pero quizá también ha habido mujeres singulares que han alcanzado un grado suficiente de identificación con esos papeles que sus culturas les brindaban como para afirmar que han realizado una buena representación de sí mismas, que han realizado su vocación y que han realizado su esencia. Que han amado y han sido amadas mediante esos papeles.

Michele M. Schumacher censura a Porcile Santiso porque no se hace cargo de que las imágenes de la Escritura no son simplemente «imágenes político-culturales» aunque nos hayan sido propuestas a nosotros en un contexto histórico concreto, sino que son «sacramentos naturales». Puede que no sean *solamente* imágenes político-culturales, pero eso desde luego que sí son. Puede que, *además*, sean «sacramentos naturales», y puede que haya más dimensiones de la esencia de la mujer, de la verdadera realidad de lo femenino, inéditas hasta el presente, que esperen a su momento histórico para emerger como imágenes político-culturales y como sacramentos naturales. En ambos casos, la mujer ha sido sacramento natural de Dios Padre, del Hijo, del Espíritu y de la Iglesia de unos determinados modos, y en adelante, quizá pueda serlo también de otros no expresados hasta ahora...

Seguramente la mujer, como el hombre, tiene muchos modos de realizar su esencia, y puede identificarse de maneras varias con los papeles y funciones que las culturas les brindan. A cada época, y a la nuestra, le corresponde abrir el suficiente número de papeles y funciones para que los hombres y las mujeres hallen cauces para su realización, como género y como individuos, y a todos nos toca afrontar los conflictos que eso produzca de la mejor manera que podamos.

Pero no es pertinente acusar a otras culturas de no haber abierto los papeles que nosotros necesitamos ahora en la nuestra. La dignidad del hombre, del varón y la mujer, requieren que ahora se les proporcione lo necesario para realizarse, y no que todo eso venga proporcionado por otras culturas en las que los requerimientos esenciales de la existencia humana eran otros.

4. HISTORIA DE LOS SENTIMIENTOS RELIGIOSOS

4.1. Concepto y niveles de secularización

LA historia de los sentimientos religiosos, de la suavización de los sentimientos referentes a lo divino, de su debilitamiento hasta casi la desaparición en determinados niveles y casos, está vinculada a la historia de la secularización, y aquí se examina en relación con ella.

Inicialmente vamos a entender el término de «secularización», tomado de la historia de la cultura occidental, como sinónimo de «descristianización», y vamos a entender por «descristianización» supresión de la vinculación y de la dependencia respecto del cristianismo en general, y del cristianismo institucionalizado, o sea, de la Iglesia Católica y de las Iglesias Cristianas. En la medida en que cabe establecer analogías, el término secularización se aplica también aquí a cualquier supresión de la vinculación y la dependencia respecto de cualesquiera otras religiones con vigencia social.

La tesis que se va a sostener es que el proceso de secularización es natural, y que consiste en la transformación del concepto de libertad, de «vivir según las costumbres propias», que es como se entendía en la Grecia antigua (*eleuthería*, libertad en griego antiguo, quiere decir seguir las costumbres propias), a tener cada vez más opciones posibles, a tener más poder y autodeterminación, que es como se entiende la libertad desde Hobbes hasta nuestros días. En la medida en que el incremento de la libertad entendida como poder es correlativo del aumento de la población y de la división del trabajo, y estos dos crecimientos pueden considerarse «naturales», es posible asimismo considerar la secularización como un proceso «natural».

El proceso por el cual una concepción de Dios que ayuda a comprender aspectos de la divinidad y de la religión, se convierte en un ídolo que impide el acercamiento a lo santo, tal como acontece a lo largo de la modernidad, puede denominarse secularización o descristianización, y, desde cierto punto de vista, puede caracterizarse como superestructural, es decir, como una secularización o descristianización que se produce en el nivel de lo cognoscitivo, lo científico o lo ideológico, y que consiste

en que una serie de rasgos de la divinidad resultan no solamente increíbles o inaceptables sino, más precisamente, tan ridículos y monstruosos como le parecían a Platón los dioses de los poetas y del pueblo.

Junto a esta secularización superestructural hay una secularización estructural, que consiste en que la distribución de las funciones laborales entre los distintos grupos humanos, genera distancias entre esos grupos a medida que van siendo más amplios y la proporción numérica entre los integrantes de unos y los de otros se altera. Eso es lo que ocurre cuando la proporción entre clero y aristocracia por una parte, artesanos y comerciantes, por otra, y campesinos, siervos y asalariados por otra, se altera desde el comienzo hasta el término de la modernidad. Desde el siglo XIII hasta comienzos del XVIII, el número de gremios se mantiene constante en un total de 200 aproximadamente. A finales del siglo XX, una ciudad como Madrid registra, sumando los diferentes directorios, un total de 25.000 actividades profesionales diferentes. Al final de la modernidad, la gran masa de la población la constituyen el conjunto de los denominados «profesionales» que coinciden básicamente con el «pueblo» constituido por una especie de universal «clase media», si es que se puede seguir hablando de clases sociales. A un «pueblo» con las características de los profesionales contemporáneos no le resulta aceptable el Dios de los poetas que Platón rechazaba, pero tampoco el Dios de Platón mismo ni el de Leibniz.

En tercer lugar, cabe hablar todavía de una descristianización que se produce en el nivel infraestructural, y que viene dado por los cambios demográficos y tecnológicos en virtud de los cuales occidente recibe en medida creciente el influjo de oriente, y del sur. La actividad colonizadora de Europa había extendido por América del sur y el África subsahariana un cristianismo que mantenía muchas afinidades con las religiones autóctonas¹, pero no por el mundo islámico y Asia², y ahora la descristianización provenía doblemente de esas áreas no cristianizadas.

En primer lugar, y en la medida en que el mundo islámico y Asia superan en población a Europa y América, como un fenómeno

[1] Así lo hacía constar, al menos, Juan Pablo II: «Las religiones primitivas, las religiones de tipo animista, que ponen en primer plano el culto a los antepasados [y más en concreto] quienes las practican, se encuentran especialmente cerca del cristianismo». *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994, p. 97.

[2] Asia es «un continente en el cual la actividad misionera de la Iglesia, iniciada desde los tiempos apostólicos, ha conseguido unos frutos, hay que reconocerlo, modestísimos» Juan Pablo II, op. cit., p. 94.

demográfico³, y, en segundo lugar, en la medida en que en el occidente las religiones orientales y el islam ocupan espacios que antes eran solamente cristianos, como un fenómeno migratorio y de rivalidad de religiones.

La descristianización de tipo estructural es «natural» porque la presencia y la vinculación del ámbito cultural religioso en los ámbitos culturales sucesivamente emergentes y diferenciados, como el político, jurídico, económico, técnico, artístico, científico, deportivo, etcétera... es más débil a medida que crece la especialización y el número de ámbitos, y lo mismo se puede decir de la de tipo infraestructural. Pero también se puede decir que lo es la de tipo superestructural, o sea, la que afecta a las creencias de los cristianos en cuanto tales, y que lo es en varios sentidos, aunque aquí hay que precisar más ajustadamente alguno de ellos.

Hay una descristianización de los cristianos mismos, que tiene que ver con el hecho de que la fe pueda inculturizarse y de que llegue a estar inculturizada no en términos de libertad sino en términos de «naturaleza».

La cultura se asimila a la naturaleza, y se define como una «segunda naturaleza», en cuanto que es un sistema de principios operativos que se transmite no por vía de herencia genética pero sí de modo inmediato, preconsciente y prerrelexivo. En parte por eso llega a adquirir el carácter de lo desvitalizado y llega a ser sustituida por otra cultura o a morir.

Eso no le suele pasar a la «primera naturaleza», al agua, al fuego, a la tierra o a los vientos, pero sí a los productos culturales, a los que nacieron de la libertad y la comunicación humana, a las lenguas, a las leyes, a las carreteras, a las expresiones en las que cada fe religiosa está inculturizada, y a cada religión.

La «primera naturaleza» tiene en sí su propio principio de actividad y no puede separarse de él, pero la «segunda naturaleza» no tiene su principio de actividad en ella misma, sino en la libertad humana, a la vez que en la «primera naturaleza» y en el poder originario que se manifiesta en ella, y brota de la conjunción de ellos como de su origen, de modo que sí puede distanciarse y desprenderse de él. Tal separación supone la muerte de los elementos de la cultura porque el derecho, la lengua, la actividad productiva, la religión, etcétera, no pueden mantenerse mucho tiempo desasistidos de la libertad que es su fuerza originante.

[3] «En torno al dos mil, y por primera vez en la historia, los musulmanes superarán en número a los católicos. Ya ahora sólo los hindúes son más numerosos que los protestantes y los ortodoxos griegos y eslavos juntos». Juan Pablo II, *ibídem*, p. 115, texto correspondiente a la pregunta de V. Messori.

Ciertamente todos los elementos culturales (derecho, lengua, arte, religión, etcétera) se transmiten como si fueran naturaleza, y la libertad individual se ejerce sobre las posibilidades ofrecidas por ellos, pero a su vez esa libertad tiene que asumirlos y hacerlos propios. Así los remite nuevamente al origen y los dota de nuevo impulso. Los elementos de la cultura se desgastan cuando se alejan de su origen, y por eso su renovación consiste siempre en volver a los principios, a lo original. Y eso vale tanto para la renovación del derecho como de la lengua o de la religión.

Los elementos de la cultura resultan de actividades y las actividades se determinan por su finalidad o sentido, que suele ser explícita o implícitamente evidente o, al menos, claro. Cuando eso no ocurre es cuando se perciben como rutinas culturales, cuando se cuestiona su existencia y cuando pueden pasar a ser eliminadas.

Este proceso encuentra una de sus manifestaciones más típicas, en el caso del cristianismo occidental, en cuestionamientos del tipo «¿y por qué hay que ir a misa los domingos?». Su expresión conductual más común es, tal vez, la omisión del precepto dominical, conducta que se adopta también sin que medie reflexivamente la pregunta anterior. Eventualmente, la participación en el culto se recupera cuando se vuelve a descubrir su sentido y se toma la decisión de vivirlo, pero esta vez, teniendo algún tipo de respuesta para la pregunta (no hace falta que la pregunta ni la respuesta se formulen explícitamente y ni siquiera que sean verbalizables). Entonces, tomando otra vez como punto de partida la libertad, el culto vuelve a reanudarse. Como si la creencia religiosa cumpliera un cierto ciclo. Como si después de haberse inculturizado, naturalizado, sedimentado y fosilizado, tuviera que volver a empezar otra vez por una cierta inspiración o acción divina y por la libertad, con la subsiguiente inculturación, etcétera⁴.

4.2. La sacralización primordial. Casa, poblado, infierno y paraíso

Actualmente se acepta que en el paleolítico Superior, cuando aparece el *sapiens sapiens*, hace 150.000 años, la población podía ser de unos 100.000 individuos. En el paleolítico Medio alcanzaría el millón, y a finales

[4] Un colega me comentaba que para él, converso y profesor en Escocia, era muy consolador visitar un país como España donde la fe impregna tan profundamente la cultura. Le hice saber que para los católicos españoles era muy consolador conocer relatos de conversiones al catolicismo de los británicos, en un país donde la fe dependía tanto de la libertad.

del paleolítico Inferior y comienzos del Neolítico, hace unos 10.000 años, o sea en los años 8.000 o 7.000 a. C., llegaría a unos 4 millones.

El bien raíz clave durante los 40 mil años del paleolítico es la mujer, porque el bien supremo siempre ha sido la vida del grupo social, y el grupo social vive y se mantiene como tal si hay mujeres. Con una esperanza de vida media de unos 20 años, y unas tasas de mortalidad infantil muy altas, se requería una tasa de nacimientos de 3 niñas por mujer para asegurar la existencia del grupo⁵. El bien supremo es la vida, y el poder supremo, el de engendrarla, por eso los órganos sexuales, el falo y el triángulo púbico, constituyen los elementos de la primera iconografía y del primer panteón.

Como señalara Vico, en esa situación el cielo fue el primer interlocutor y el trueno la primera palabra. Correlativamente, el útero fue el primer sagrario y el organismo proporcionó la estructura de la casa, la aldea, la ciudad y el cosmos.

El tránsito de los instintos animales a los ritos humanos vino posibilitado por el incremento de la capacidad de aprendizaje y la desprogramación de la conducta. En esa situación lo perentorio es el aprender, aprender a vivir precisamente por y mediante el aprender. Entonces aprender es comprender, que constituye la primera necesidad del hombre, como repite Geertz, y articular las primeras explicaciones sobre el entorno en el que se vive, sobre el mundo. Comprender es la comprenderlo todo, bosquejar una totalidad interpretada, abarcable.

Aunque la paleo-antropología de Vico es muy elemental, no lo es la de Geertz, y el principio de la explicación y la comprensión como claves de la cultura y del comportamiento humano de uno se refuerza al ser asumido por el otro, y puede hacerse valer en el proceso que va del *australopithecus* y el *homo habilis*, hasta el Neanderthal y el Cromagnon⁶. Incluso vale también para el desarrollo de las religiones neolíticas, aunque Marvin Harris señalara una correlación entre los dioses que comen carne humana y la escasez de proteínas en la dieta de sus adoradores, y entre los que no la comen y la suficiencia de proteínas en la dieta de sus devotos⁷. Es decir, aunque las religiones cumplan funciones biológicas, terapéuticas o económicas que sus cultivadores no perciben, cumplen

[5] ABELLÁN, A. y otros: *La población del mundo*. Madrid: Síntesis, M1998, p. 11. Cfr. LIVI-BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002

[6] Cfr. ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida*. Madrid: Temas de hoy, 1998, caps. 13-15.

[7] HARRIS, M.: *Nuestra especie*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 435 y ss.

también funciones explicativas y comprensivas, de tipo cosmológico, ético y estético que son prioritarias en el orden del comportamiento consciente⁸.

En efecto, la primera y más perentoria necesidad del *sapiens sapiens*, como la de los demás animales, es la de orientarse, la de situarse, la de saber dónde está. «El impulso a dar un sentido a la experiencia, a darle forma y orden, es evidentemente tan real y apremiante como las más familiares necesidades biológicas»⁹. Lo que pasa es que la satisfacción de esa necesidad, la demanda de saber, es, a lo largo de la escala zoológica, correlativa del sistema psicomotor, todo lo cual a su vez tiene en el Neanderthal y el Cromagnon particular amplitud.

Para el primer *sapiens* la necesidad de saber se satisface solamente si lo sabe «todo», y esa exigencia y su satisfacción dan lugar al despliegue completo de lo que luego se llamará el «logos». Dicho despliegue consiste en «construir» lo que quiere saber, o sea, en construir «el mundo», lo que, cabalmente es el todo.

El todo se construye tomando como punto de partida el eje corporal y, en general, el propio organismo. Con arreglo a eso, el organismo tienen un principio, que es el nacimiento, y un final, que es la muerte, un arriba que es el cielo y un abajo que es el «ínferos», infierno, un delante y un detrás, una izquierda y derecha. La orientación se establece a partir de esos puntos de referencia.

En esa situación de precariedad paleolítica, de carencia de conocimientos y de urgencia de aprendizaje, la primera acción acertada, con resultado en orden a la supervivencia, se repite convertida inmediatamente en gratitud reverencial, en acto de culto, en reconocimiento de la dependencia y de la gratuidad del existir. Lo que se comprende es que eso que se hace es bueno-útil-maravilloso y que depende de poderes que están muy fuera del alcance de los protagonistas de la acción.

La acción se repite y convierte en rito, lo que constituye el culto al ejecutarse por segunda vez y en veces sucesivas, y al celebrarse y oficiarse con danzas y gestos, con pinturas y tatuajes, con instrumental de flores y agua y tuétanos, con gritos, susurros y cantos, y así aparecen los diversos elementos del rito, los elementos kinéticos, los cromáticos, los instrumentales y los fónicos.

El primer sacrificio, la primera pieza cazada que se consume, y el primer parto de la primera mujer, constituyen un don sagrado puesto

[8] Cfr. GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, caps. 4 y 5.

[9] GEERTZ, C.: *ibídem*, p. 129.

que han salvado la vida del grupo. Por eso se explora y se estudia o se descuartiza y se consume con el mismo fervor, para observar cómo de ahí surge la vida y cómo de ahí se difunde y se perpetúa.

El primer sacrificio se convierte en el primer rito de celebración de la vida y genera los demás ritos y sacrificios que, obviamente, son también celebración de la vida: desde el rito del «bautismo», y el de iniciación, hasta el del matrimonio–fecundidad–fecundación (que es a la vez el rito de la creación del cosmos), comunión y eucaristía, y hasta el rito funerario de despedida e instalación en la otra vida. Es pensable cómo a partir de un primer rito surgen los demás, cómo a partir de un primer sacramento surgen los demás, es decir, cómo surgen los ritos de paso a partir del de caza, comunión, transmisión de la vida, apropiación de la vida del otro, etcétera.

Siendo el principio el nacimiento del ser vivo, la primera vivienda es el seno materno, que es la vivienda por antonomasia, la vivienda «natural», y que constituye también tanto la imagen del paraíso como la de la gloria bienaventurada.

La correlación entre vivienda y seno materno, o todavía más ampliamente, entre vivienda y mujer, entre ámbito y actividades domésticas y mujer, recorre la cultura occidental desde el antiguo Israel y la antigua Grecia hasta el siglo XXI, pero además esa correlación tiene vigencia intercultural, y ha sido elaborada intelectualmente por pensadores que van desde Aristóteles a Freud.

Desde el paleolítico remoto se establece correspondencia entre la forma del cuerpo humano (en concreto, del femenino), la forma de la casa, la forma de la ciudad y la forma del universo. La mujer es la casa y, a la vez, es la tierra. El hombre es el cielo y es el arado, y la unión del hombre y la mujer es el origen del individuo, de la casa y del universo, como aparece en numerosas teogonías. «Gea primeramente dio a luz al estrellado Urano, semejante a ella misma, para que la protegiera por todas partes, con el fin de ser así asiento seguro para los felices dioses»¹⁰. «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz »¹¹.

[10] HESÍODO: *Teogonía*. Op. cit., 127-128.

[11] Génesis, 1, 1-3.

Así pues, el sacrificio, el culto ritual, es lo que genera el grupo, la casa, la aldea y el cosmos porque reproduce y es, de suyo, el acto de la creación. En efecto, para el hombre primitivo, la historia del género humano se pone en marcha en función de una serie de factores, que constituyen la ontología paleolítica, y que Mircea Eliade agrupa en tres categorías: 1) acciones y actuaciones, o sea mimesis, repetición, de la actividad originaria de un héroe primordial o arquetipo celeste, que confiere *realidad* a las cosas, lugares y personas (puede ser un animal totémico o un antepasado humano o divino); 2) cosas, lugares, momentos y personas que adquieren *realidad* al convertirse en símbolos y sitios del arquetipo (casa, ciudad, templo, etcétera) y 3) acciones y actuaciones profanas que solamente tienen sentido porque reproducen actividades realizadas *ab origine* por los dioses, héroes o antepasados¹².

Es decir, la ontología paleolítica consta de personajes, escenarios y actuaciones, y son las actuaciones de los personajes las que constituyen los escenarios y las realidades que los ocupan.

La casa y el templo, así como el poblado y la ciudad, tienen siempre un prototipo celeste. A su vez, lo que está más allá del poblado o de la ciudad, tiene también un modelo mítico primordial, pero de otra naturaleza, «todas esas regiones están asimiladas al caos: participan todavía de la modalidad indiferenciada, informe, de antes de la creación». «Todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como espacio vital, es previamente transformado de “caos” en “cosmos”; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una forma que lo convierte en *real*»¹³.

El templo, la casa y la ciudad adquieren realidad porque se construyen como centro y eje del universo, porque el sacrificio mediante el cual se constituyen es a su vez el epicentro de la creación, la réplica del acto creador. El «centro» es «la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta», por eso hay que peregrinar a los lugares santos, y por eso el camino hacia ellos es también peregrinación hacia el yo, hacia el «centro» del propio ser¹⁴.

«Nada puede durar si no está “animado”, si no está dotado, por un sacrificio, de un “alma”; el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo. A decir verdad, en ciertas

[12] ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*. Madrid: Alianza, 1972, pp. 15-16.

[13] ELIADE, M.: *ibidem*, pp. 19 y 20.

[14] *Ibidem*, p. 25.

cosmogonías arcaicas el mundo nació por el sacrificio de un monstruo primordial, símbolo del caos. Para asegurar la *realidad* y la *duración* de una construcción se repite el acto divino de la construcción ejemplar: la creación de los mundos y del hombre. Previamente se obtiene la realidad del lugar mediante la consagración del terreno, es decir, por su transformación en un centro; luego, la validez del acto de construcción se confirma mediante la repetición del sacrificio divino»¹⁵.

Esto por lo que se refiere a los actores y a los escenarios. Por lo que se refiere a las actuaciones, se trata en todos los casos de danzas, danzas rituales. Unas veces el modelo es la danza de un animal totémico, otras de un antepasado divino o humano. Unas veces la danza aspira a obtener alimentos, otra a honrar a los muertos, otra a asegurar el buen orden del cosmos. Unas veces se realizan en el momento del nacimiento, de las cosechas, de las iniciaciones, de los matrimonios, etcétera¹⁶.

La construcción de la casa y la aldea, al ser creación y recreación del cosmos, es constitución de la concepción del mundo, del sistema social y del sistema cultural, que dan lugar a un orden sagrado, protegido por un sistema de tabúes. La violación de uno de esos tabúes es el advenimiento del caos y de la muerte, que se conjuran ajusticiando al violador. La expresión de este carácter sagrado de los límites y del castigo que merece el transgresor, se expresa en los mitos sobre los orígenes de ciudades con el relato de un homicidio o parricidio originario, como el de Romulo contra Remo y el de Caín contra Abel.

«Caín salió de la presencia de Yahvéh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén. Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo»¹⁷.

«"Caín" significa "propiedad". La propiedad originó la ciudad terrena», según cuenta San Agustín¹⁸, y según posteriormente glosa y desarrolla Rousseau para señalar la propiedad privada como el origen de todos los males¹⁹.

[15] *Ibidem*, p. 28.

[16] *Ibidem*, p. 35.

[17] Génesis, 4, 16-17.

[18] HIPONA DE, SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*, XV, 17.

[19] ROUSSEAU, J.-J.: *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1982.

«Caín viene de la raíz *knh*, “poseer”, que quizá guarde relación con *kna*, envidiar. Caín, el poseedor, el primer fundador de una ciudad. El primer fratricida es el primer fundador de ciudades. Las leyendas rabínicas nos hablan del infortunio que el asesinato de Abel trajo sobre toda la naturaleza. Propiedad e infortunio: la maldición del campesino. A semejanza de Caín, Rómulo es el fundador fratricida, pero hay también fundadores parricidas, como Teseo, y fundadores infanticidas. La fundación de una ciudad parece llevar emparejado el peso de la culpa»²⁰.

Entonces puede empezar a elaborarse no solamente la idea del cielo, sino también, y sobre todo, la idea del infierno. Los indios de las praderas americanas no tienen infierno, pero si tienen las praderas del «Gran Manítú». El infierno parece solidario de los asentamientos urbanos porque empieza a la vez que ellos, a saber, cuando empieza a haber exclusión, orden y normativas. El infierno nace en las ciudades de Mesopotamia, y de ahí se exporta a las demás culturas. El nacimiento de la ciudad es también el del tiempo infinito, porque la escritura y los números permiten concebir una infinitud del tiempo, que se aplica inmediatamente al cielo y al infierno²¹.

4.3. La secularización neolítica y la diferenciación de los ámbitos culturales

Desde el año 7.000 hasta el 1.000 a. C. la población mundial pasa de 4 millones a 40 millones. Si se tardan 40.000 años en multiplicar por 10 la población en el paleolítico, en pasar de 100.000 a 1 millón de habitantes, y 6.000 años en multiplicarla por 10 en el neolítico, en pasar de 4 millones a 40, la capacidad de generar riqueza y medios de vida de lo que el historiador australiano Gordon Childe llamó la revolución neolítica²² es ocho veces superior a la de los procedimientos anteriores. Pues bien, un ritmo de crecimiento de ese estilo es la tónica característica de casi todo el neolítico, desde su comienzo hasta su fin en el siglo XX d. C.

[20] RYKWERT, J.: Op. cit., p. 217.

[21] Cfr. ANTÓN PACHECO, J. A.: “Infierno y paraíso en el mazdeísmo...”, en CHOZA, J. y WOLLNY, W.: *Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. Cfr. LARA PEINADO, F.: *Los primeros códigos de la humanidad*. Madrid: Tecnos, 1994.

[22] CHILDE, G.: *La revolución neolítica*. México: FCE, 1939, 1ª ed.

Dicho ritmo de crecimiento demográfico está en relación con un proceso de división del trabajo y de incremento de la riqueza sin precedentes, que afecta a los grupos de población paleolíticos, formados por un número entre 50 y 200 individuos. El paso de los poblados y aldeas de ese volumen, a la formación de las fortalezas de tipo feudal y a las ciudades fortificadas con 100 veces más población, 100 veces más actividades laborales diferenciadas y unas herramientas como la escritura y la contabilidad, afecta a las formas de vida primitivas, muy sacralizadas, en la manera precisa de tornarlas inútiles, y, consiguientemente, en la manera de desacralizarlas. Es el proceso de descomposición, diferenciación y autonomización de los elementos del rito, que da lugar a las primeras formas de los distintos lenguajes enunciativos, y que empiezan a formarse quizá hace 14.000 años, según los datos de la lingüística histórica.

Dicha autonomización y diferenciación se da simultáneamente en los rituales que constituyen el eje fundamental de las religiones, a saber, los ritos de paso, que dan lugar al culto sacramental y a los sacramentos en tanto que culto específicamente religioso, y en los rituales que dan lugar a los diferentes ámbitos de la cultura.

En concreto, la autonomización y diferenciación de los rituales de fundación de la ciudad, coronación y de promulgación de mandatos de los reyes, dan lugar a los mitos y al logos de índole política. Los rituales de resolución de conflictos entre poderes, a saber, las ordalías y juicios de Dios, dan lugar a los mitos y al logos del derecho. Los rituales de intercambio matrimonial, y otros tipos de intercambios, son una de las fuentes de los mitos y del logos de la economía. Los rituales de rememoración de las hazañas de los dioses y los héroes, o lo que es lo mismo, de la génesis de los diferentes órdenes profesionales, dan lugar a los mitos cosmogónicos e históricos particulares y a la tragedia, en la que emergen luego diferenciadamente la estética y la ética. Finalmente, la pura repetición o rememoración verbal de todo lo anterior, da lugar a la retórica y la lógica, en las que emergen la ciencia y la prosa cotidiana²³.

[23] Estas tesis se encuentran desarrolladas en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, caps. 1 y 2. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002; y en *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Todo ello se puede esquematizar en el siguiente cuadro:

Ritos originarios articulados entre sí				Rito de caza, de comunión, y de creación de la vivienda y del cosmos			
Ritos religiosos originarios	Ritos de paso	Ritos de Fundación de ciudad y coronación	Ritos de Resolución de conflictos	Ritos de Cambio de mujeres y bienes	Ritos de Génesis de oficios	Relatos de ritos	Relatos de ritos
Esfera cultural generada	Religión Sacramentos	Política	Derecho	Economía	Técnicas	Artes	Ciencias
Mitos y logos generados: Elementos verbales autonomizados del rito	Mitos y logos sobre dioses y hombres. Teología dogmática	Mitos y logos sobre Constituciones y administración	Mitos y logos sobre Derecho procesal y civil	Acuña-ción de monedas. Mitos y logos de la economía.	Mitos y logos sobre el origen de técnicas Urbanas Agrarias Marítimas etcétera	Tragedia Poesía Pintura Escultura	Ciencias sabiduría, filosofía

Cada uno de estos rituales específicos, en la medida en que se diferencia de los demás, genera su propio espacio social, su escenario y sus modales, en los que también se va secularizando el poder sagrado originario y va adquiriendo sus propias cualidades de poder civil.

El proceso de secularización y aparición de los diferentes ámbitos culturales a partir de la religión no consiste en una diferenciación de actividades dejando a la religión inalterada en su condición originaria. El proceso de secularización afecta también a la religión misma, que a partir de una matriz única inicia su itinerario histórico de diferenciación y articulación de sus elementos en paralelo con los demás ámbitos de la cultura.

En primer lugar, las religiones pasan, de ser un sistema de ritos que a partir de un determinado momento se experimenta como un conjunto de acciones mecánicas, a ser un conjunto de actividades ejercidas desde la interioridad. Pero eso es solidario, justamente, del proceso de

emergencia de la interioridad, que juega su papel en el proceso de secularización.

La emergencia de la interioridad es solidaria de la emancipación de la palabra respecto de los demás elementos rituales, pero ¿cómo aconteció eso?

Inicialmente los ritos tienen indiscerniblemente carácter religioso y mágico al mismo tiempo. Son acciones externas para propiciar a los poderes divinos en relación con un nacimiento, una cosecha, un combate, etcétera.

Podemos suponer que en determinados momentos, ampliado el espacio social de convivencia, y a ampliado el número de actores, por imposibilidad de celebrar el ritual adecuado, por necesidad de dar cuenta de ritos propios ante grupos extraños, por conveniencia de la transmisión de modos de hacer, o por otros motivos, en vez de reproducir el ritual completo se reproducen solamente los elementos verbales. Dichos elementos verbales se puede reproducir de diferentes maneras: para contarlos a otros, para enseñarlos a otros, para recordarlos uno mismo.

En este último caso, el rito acontece solamente en la imaginación de un grupo de individuos o en la de uno solo. Pero el desarrollo de actividades en la imaginación eso es ya emergencia de la interioridad. Pues bien, los elementos verbales que operan en la interioridad pueden utilizarse para enseñar a otros la celebración del rito, para contarla, y entonces lo contado constituye un *mito*, que también forma el contenido dogmático de una religión. Pero esos elementos verbales pueden operar igualmente en la interioridad para intentar propiciar al dios, y entonces lo dicho constituye la *plegaria*.

A partir de entonces puede haber una religión de la interioridad como contrapuesta a una religión «meramente» externa, y puede haber diferencia entre lo que puede empezar a llamarse «religión» como relación del hombre con los dioses en términos de culto, y lo que puede empezar a llamarse «magia» como utilización técnica de los poderes sagrados al margen de los dioses.

Y también a partir de entonces el hombre puede empezar a creer que él mismo radica sobre todo en «su» interioridad.

En el orden religioso el momento de la interiorización, de la eclosión de la responsabilidad personal, coincide con el de la desaparición de las monarquías y la aparición de las repúblicas y las constituciones escritas en el orden político, con el momento de la aparición del derecho abstracto en el orden jurídico, con el momento de la acuñación de moneda en el orden económico, con el momento de la aparición de

la tragedia en el orden artístico, y con el momento de aparición de la prosa meramente enunciativa, del logos teórico, en el orden científico y filosófico.

Entonces es cuando las religiones empiezan a definirse mediante el culto interior y a desligarse de un ritualismo que empieza a experimentarse como puramente externo. Entonces es cuando la divinidad empieza a verse como universal y desligada no solo de las operaciones físicas del ritual, sino también de los lugares sagrados como centros exclusivos de culto.

Es el momento de la reforma religiosa de Zarathustra en Irán, de la caída de Jerusalén (587 a. C.), de la cautividad de Babilonia y del culto desligado del templo y de la tierra prometida y apoyado en la predicación de los profetas, del nacimiento de Buddha (circa 563 a. C.) en la India, de la predicación de Confucio y Lao-Tzu en China, y del descubrimiento del logos por parte de Heráclito, Empédocles y Pitágoras en Grecia.

En todos esos acontecimientos del siglo VI antes de Cristo, se encuentra como denominador común, por un lado, la reacción en contra de todo lo antiguo donde la interioridad no ha llegado a ponerse, y por otro, el ascenso del hombre, que con su conciencia se convierte en el punto central de las reformas religiosas y humanas de aquel tiempo. Se puede decir que entonces el humanismo, con sus altos y bajos, inicia su carrera en la historia humana²⁴.

Durante este siglo sexto antes de Cristo se producen, simultáneamente y en lugares muy distintos algo que se puede considerar una «mutación del género humano», un éxodo universal del *mythos* al *logos*, lo que permite hablar de una «época axial»²⁵, del inicio de un proceso de «desmitologización», de secularización, que quizá culmina en el siglo XX cuando «la transhumancia del logos dirige sus pasos hacia atrás y siente la necesidad de volver a la tierra del *mythos*» en un intento de recuperar «la inocencia perdida»²⁶.

También en casi todos esos casos se produce una divinización del logos (el comienzo de lo que Derrida llamará logocentrismo), que lleva a un concepto universal y objetivo de la divinidad, excepto en el caso del

[24] Cfr. PANIKKAR, R.: *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996, p. 172.

[25] La expresión y la tesis es de JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

[26] PANIKKAR, R.: op. cit., p. 165.

Yahweh hebreo y del Buddha hindú. La secularización de los antiguos contenidos religiosos tiene lugar mediante una transferencia de sacralidad al contenido más nuclear de los ámbitos emergentes.

4.4. La secularización en el cristianismo greco-romano

Cuando el cristianismo se difunde en el ámbito greco-romano, lo hace en un medio que lleva una deriva secularizadora de al menos un milenio, y que sufre un estancamiento en el proceso de crecimiento y de división del trabajo que tarda otro milenio en recuperarse. En efecto, la población europea del siglo II d. C. y su complejidad comercial y productiva no vuelve a recuperarse hasta el siglo XI, cuando se inicia otro proceso de crecimiento y de secularización que culmina en el occidente con la Reforma y su radicalización de la interioridad.

Los datos demográficos de ese período son los siguientes:

*Población mundial y europea durante la edad antigua, media y comienzos de la modernidad*²⁷

	Mundo	Europa	América
Año 1.000 a. C.	40 m.	10 m.	
Siglo V a. C. (apogeo de Grecia)	150 m.	20 m.	
Siglo I d. C. (apogeo de Roma)	250 m.	25 m.	
Siglo II	36 m.		
Siglo VI d. C. (caída de Roma)	200 m.	9 m.	
Año 1.000 d. C. siglo XI	250 m.	36 m.	
Año 1.500 siglo XV a XVI	400 m.	60 m.	40 m?

Se acepta generalmente, y con buenas razones, que el cristianismo es una religión secularizadora de suyo, pues sitúa a Dios como creador en una trascendencia que le permite desacralizar o desmitificar el cosmos y referirse a él de otros modos que el religioso. Es verdad, pero esos otros modos, por ejemplo el científico y el técnico, ya llevaban mucho camino recorrido cuando apareció el cristianismo. Con todo, el cristianismo desacralizó el cosmos, y, a la vez, se instaló también en ese medio científico-técnico con el que ya se había iniciado la primera gran secularización de la historia de occidente.

[27] Datos tomados de JAY, P.: op. cit. Y ABELLÁN, A.: op. cit.

El cristianismo no se difundió principalmente a través de las disputas teológicas, y el trabajo intelectual de Justino y Clemente, de Orígenes y Agustín no tuvo como principal objetivo y efecto la evangelización *ad extra*, que discurría por sus propios cauces, sino la autoaclaración y la organización *ad intra* con objeto de establecer la comunión de las diferentes iglesias cristianas en la fe, y dar razón de ella ante las autoridades civiles paganas. Es decir, la elaboración «científica» o sea, teológica, de la fe cristiana no tenía sola ni principalmente la función de facilitar su comprensión intelectual, sino también la de establecer las demarcaciones administrativas y territoriales de esa fe, y la articulación entre ellas, según la plantilla de la administración romana. En el mundo greco-romano, lo científico-teológico no solo tiene carácter intelectual sino también carácter público, oficial, y por eso se relaciona con lo administrativo según un vínculo de refuerzo mutuo.

En efecto, la noción de «herejía» pertenece de suyo al orden científico-teológico, al de la fe y la dogmática, y el evento de «cisma» pertenece al orden práctico, al de la moral, el derecho y la política, pero el «cisma» puede reconducirse también a «herejía» cuando se opera desde el orden teológico y las diferencias conductuales se definen como diferencias doctrinales. Por su parte, el «sacrilegio» y la «blasfemia» pertenecen al ámbito de lo técnico-poiético, al del culto y lo litúrgico, pero también se definen desde el orden teológico. En consecuencia, las formulaciones dogmáticas operan como factores que definen públicamente y decretan la integración o exclusión de grupos y territorios respecto de la verdadera fe de un modo público y oficial.

Este es uno de los modos más notables en que lo científico-teológico se hace valer en los demás ámbitos de la vida mediante la organización racional de ellos, a lo cual convencionalmente damos el nombre de burocracia, y que es el lugar común donde convergen los ámbitos de lo técnico, lo práctico, y lo científico-teórico. La burocracia es la estructura pública de la administración, la forma oficial de las organizaciones sociales. Por eso con el sistema administrativo público y de corte científico-teológico la herejía, el cisma, el sacrilegio y la blasfemia podían ser gestionados burocráticamente en función de determinadas formulaciones dogmáticas.

Desde una hegemonía de lo científico y oficialista de ese tipo, con las nociones de herejía, cisma, blasfemia y sacrilegio muy bien definidas, la comunión con los otros o la exclusión de ellos es fácil de determinar y tramitar, y si algunos grupos o individuos manifiestan en sus creencias y prácticas elementos espúreos su actitud es más fácilmente identificable y calificable como heterodoxa o sincretista.

El culto, y en particular las celebraciones bautismales, iniciáticas, nupciales, catárticas, eucarísticas y funerarias, son prácticas más visibles, más identificables y más compartibles intergrupales e interculturalmente que la identidad de las divinidades adoradas en cada grupo y cada cultura con sus respectivos rasgos ontológicos.

Podría pensarse que la cuestión de qué ámbito tiene primacía sobre los demás es una cuestión teórica, y así fue ampliamente disputada en el medievo como debate sobre la prioridad de los trascendentales del ser. Tal polémica es posible en la medida en que los valores simbolizados por los primitivos poderes antropomórficos se han reducido a los simbolizados por nociones abstractas que pertenecen al plano universal de la objetividad, lo cual implica ya de entrada la primacía de dicho plano.

Pues bien, no se alcanza la misma comprensión del cristianismo, ni la misma realización del mensaje evangélico, si se toma en una clave científica como la fe, que si se toma en una clave «práctica» como el culto, si se entiende preferentemente desde su dimensión dogmática o si se entiende primordialmente desde su dimensión litúrgica. La inculturación del mensaje evangélico en el mundo grecorromano lleva consigo una configuración fuertemente científica del cristianismo que se consolida en el medievo y se consume y radicaliza en la modernidad con unos rasgos y consecuencias que el fin de la modernidad pone de manifiesto de modo particularmente perceptible.

En concreto, lo que se pone de relieve es que la intelectualización del cristianismo es ya una secularización. Una difuminación y un desplazamiento del valor de la omnipotencia divina, del valor de lo sacro, a beneficio del valor de la verdad, de un valor que la mente humana controla o incluso regula²⁸.

La Reforma es, desde luego, una reacción contra el predominio excesivo de la razón, tanto de la razón teológica como de la razón burocrático-eclesiástica, pero no una reflexión suficiente ni, menos aun, una reforma del paradigma racionalista y subjetivista de la modernidad, que continúa siendo soporte generador de las dinámicas secularizadoras.

Una reflexión y una transformación de paradigmas requiere más población y más división del trabajo. La necesaria para que se produzca una holgura suficiente entre las expresiones conceptuales, las regulaciones normativas y los rituales de culto, por una parte, y las realidades a las que apuntan, y entre esas mismas expresiones y regulaciones y el

[28] Quedan desarrolladas más extensamente estas tesis en *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

hombre que las formula y con las cuales se viste su inteligencia y su voluntad para comparecer ante lo trascendente. Cuando hay holgura suficiente, la teología, la moral, el derecho y los ritos culturales empiezan a perder sentido, dejan de hacer pie en sus referentes, y empiezan a perder conexión con la vida humana.

4.5. La secularización renacentista y moderna. Demografía y división del trabajo en la revolución industrial

Si unificamos en un solo cuadro el proceso demográfico desde los comienzos de «interioridad» hasta nuestros días, resulta el siguiente desarrollo.

*Población mundial y europea durante la edad antigua, media y moderna*²⁹

	Mundo	Europa	América
Año 1.000 a. C.	40 m.	10 m.	
Siglo v a. C. (apogeo de Grecia)	150 m.	20 m.	
Siglo I d. C. (apogeo de Roma)	250 m.	25 m.	
Siglo II	36 m.		
Siglo VI d. C. (caída de Roma)	200 m.	9 m.	
Año 1.000 d. C. siglo XI	250 m.	36 m.	
Año 1.500 siglo XV a XVI	400 m.	60 m.	40 m?
Año 1650	470	103	8
Año 1750	791	167	18
Año 1800	978	208	31
Año 1850	1.262	284	64
Año 1900	1.650	430	156
Año 1920	1.811	487	208
Año 1940	2.249	573*	277
Año 1960	3.019 m.	638*	416
Año 1980	4.450 m.	950*	614
Año 2.001	6.134 m.	726	843

* (incluye la U.R.S.S)

[29] Datos tomados de JAY, P.: op. cit. Y ABELLÁN, A.: op. cit. y de *El estado del Mundo. Anuario económico y geopolítico mundial 2003*. Madrid: Akal, 2002.

En correlación con ese desarrollo demográfico, cabe señalar los siguientes eventos que influyen en la aceleración del proceso de división del trabajo, y, con ello, en la superación de las condiciones básicas de la «era neolítica»:

Acontecimientos históricos relevantes en la superación del neolítico. Siglos XVIII–XIX.

- 1750 Inicios de la revolución industrial.
- 1772 Abolición de la esclavitud en Inglaterra.
- 1776 Independencia de los Estados Unidos. Primera formulación de los derechos humanos.
- 1776 Adam Smith, *La riqueza de las naciones*. Teoría general del mercado libre.
- 1785 Kant, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Fundamentación de los derechos humanos
- 1789 Revolución francesa. Universalización del mercado y de la igualdad formal. Desconfesionalización del Estado.
- 1798 Malthus, *Ensayo sobre los principios de la población*. Despliegue de las políticas coloniales.
- 1804 Código Civil de Napoleón. Nacimiento del derecho administrativo y articulación de la sociedad civil y el estado.
- 1810 Independencia de Venezuela
- 1811 España. Ley de 6 de agosto de desvinculación de patrimonios y de sujeción feudal.
- 1813 España. Desamortización civil.
- 1824 Reconocimiento legal de los sindicatos en Inglaterra
- 1830 Primer ferrocarril: Liverpool–Manchester. Concentraciones demográficas industriales.
- 1837 España. Desamortización eclesiástica. Mendizábal.
- 1848 Manifiesto comunista. Revoluciones socialistas.
- 1861–1865 Guerra Civil Americana. Abolición de la esclavitud en Estados Unidos.
- 1900 Factoría Ford en Detroit. Rockefeller funda la Standar Oil. Despliegue de la segunda revolución industrial.
- 1917 Fin de la Primera Guerra Mundial. Tratado de Versalles. Max Weber y la Gran Depresión.
- 1917 Revolución Rusa. Expansión del comunismo.
- 1929 Crac de la bolsa de Nueva York. Primera gran crisis del capitalismo.

1936 Keynes, *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*. Fundamentación de las políticas monetarias y del capitalismo de estado.

1944 Tratados de Bretton Wood, creación del Banco mundial y del Fondo Monetario Internacional.

1945 Fin de la Segunda Guerra Mundial. Creación de la ONU.

1948 Declaración universal de Derechos Humanos.

1951 Formación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA).

1948-1970 Descolonización e independencia de las colonias de Asia, África y Oceanía. Creación de la Unión Europea.

1968 Revolución del mayo francés. Revolución sexual.

1980 Bill Gate y la revolución de Microsoft Word.

1989 Caída del muro de Berlín y descomposición de la Unión Soviética.

1993 Constitución de la Unión Europea.

1995 Organización Mundial de Comercio.

1990-2000 Proyecto Genoma humano. Cooperación de empresa pública y privada.

1999 Globalización. La industria del turismo desplaza a la industria del automóvil en la primacía mundial.

2009 Crisis financiera. Unificación del sistema financiero mundial. Reestructuración del Grupo de los 7 (G7, los 7 países más poderosos del mundo al acabar la Segunda Guerra) en el G 20. Los antiguos países pobres (BRIC, Brasil, Rusia, India y China) emergen como potencias mundiales frente a Europa y USA.

La estrategia de Pablo en el Areópago de empezar la predicación sobre Dios apelando a los principios intelectuales establecidos en el mundo griego, a saber, el ser y la verdad racional, se expande y se profundiza a lo largo de la edad media, precisamente a medida que la cultura grecorromana se asienta en todo el mundo conocido. Por eso son tan frecuentes las disputas teológicas, especialmente con los infieles, pues se llega a considerar que un argumento bien construido lógicamente podía conducir a Dios a todos los hombres con la sola guía de la razón natural.

En efecto, una de las razones para la práctica de la *disputatio*:

«Consistía precisamente en la firme creencia, ampliamente compartida, de que muchas de las convicciones fundamentales de la Iglesia eran susceptible de prueba racional. Desde este supuesto, se sigue evidentemente una conclusión práctica, a saber, que los infieles podían

ser puestos frente a esas pruebas. Pues en la medida en que los infieles tuvieran alguna capacidad de pensamiento racional, un poco de lógica podría obtener lo que todas las exhortaciones del mundo no conseguirían nunca. Desde esta perspectiva, el camino hacia la Iglesia universal resultaba el camino natural para los infieles»³⁰.

Esta convicción medieval, también se expande y se profundiza a su vez en la modernidad, y encuentra entre sus expresiones precisamente el catecismo, que surge originariamente en los ambientes reformistas pero que es adoptado igualmente en el de la contrarreforma.

El catecismo de Trento es un libro, un texto escrito, en el que se expone sistemáticamente una doctrina religiosa que tiene una coherencia todo lo satisfactoria posible para una mentalidad moderna, y la mentalidad moderna guarda, entre otros implícitos, una concepción de Dios y del orden racional según la cual «en lugar de hacer que los cuerpos se muevan cada uno a su aire el Creador ha decidido desde el principio de los tiempos que lo hagan de acuerdo con reglas idénticas e invariables, las cuales ofrecen, por tanto, pruebas razonables de la existencia y naturaleza de Dios»³¹. La mentalidad moderna asume que el valor supremo es el orden racional que hace posible el cálculo y la previsión, por eso no puede sino concebir a Dios en términos de fundamento y garante de ese valor. Para la mente moderna Dios es y opera según los supuestos básicos de ella, y según eso construye los catecismos y la teodicea.

La religión civil era la superación de la dogmática en la moral, la cancelación de lo científico en lo pragmático, pero lo pragmático era un orden sociopolítico impregnado de una universalidad y objetividad científicas que no toleraba ninguna particularidad y que la anulaba, desembocando nuevamente en un terror análogo al que desencadenó la religión absolutizada contra toda heterodoxia³².

La tesis de que con los mismos datos se llega a las mismas soluciones cuando las personas que abordan los problemas son inteligentes, y que actualmente consideramos un argumento típico de los

[30] Cfr. GRIMALDI, N.: "Tolerancia e intolerancia de la razón: una antitética de la Ilustración", en CHOZA, J. y WOLNY, W. (eds.): *Infieles y bárbaros en las tres culturas*. Sevilla: CEU, 2000.

[31] ARANA, J.: "La razón y lo sagrado. Respuesta a Jacinto Choza", *Thémata. Revista de filosofía*, (13), 1995, recogido en ARANA, J.: *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*. Madrid: Encuentro, 1999.

[32] Cfr. GRIMALDI, N.: op. cit.

totalitarismos, no se percibía así ni en el medievo ni en la modernidad. Si alguien discrepaba de lo concluido en una *disputatio* bien llevada, o de lo convenido sobre Dios y el orden civil por las mentes ilustradas, la explicación había que buscarla en la debilidad de su inteligencia o en las desviaciones de su voluntad, es decir, solamente podían discrepar del orden propuesto los tontos y los malos, y en ambos casos era legítimo proceder contra ellos, incluso mediante la violencia.

La teodicea y la religión civil, al diseñar un orden (también social) que no podía encontrarse plenamente en el presente, remitían al futuro la constitución del orden que correspondía a la sabiduría y providencia divinas, y daban lugar así a la filosofía y teología de la historia, por una parte, y en acción política liberadora y revolucionaria por otra³³.

Pero el orden y el progreso racionales, y la moral civil, que una acción política puede instaurar, proporcionan la paz y la seguridad que el hombre puede procurarse a sí mismo, que siempre está aquejada de una precariedad insubsanable. En la medida en que Dios se identificaba con ese orden, podía ser y fue visto como un competidor a eliminar (y esa fue la posición del socialismo ateo), o bien podía ser visto como un ideal a realizar, y conforme era realizado quedaba cancelado como ideal.

Por otra parte, y en la perspectiva en que el ideal se manifestaba como imposible, también Dios resultaba afectado por esa imposibilidad. En todo caso, y desde cualquiera de los puntos de vista adoptados, Dios resultaba «humano, demasiado humano». La teodicea había descrito el arco de su funcionalidad epocal con el recorrido que va desde la justificación de Dios a la muerte de Dios³⁴, que es el momento en que el proceso de secularización, por así decir, toca fondo.

Cuando el desarrollo de la administración civil y eclesiástica ha adquirido una amplitud suficiente y la historia de la filosofía y la teología han descrito un arco lo bastante alto, la reflexión permite percibir que ese rostro de Dios no corresponde a ninguna realidad excelsa, que no encierra ningún misterio.

La muerte de Dios significa el apercebimiento de que el Dios con el rostro del ser y de la persona es un ídolo impotente, y así lo interpretan los filósofos y teólogos contemporáneos, a partir de Heidegger. «La frase “Dios ha muerto” significa: el mundo suprasensible carece de fuerza

[33] Cfr. MARÍN-CASANOVA, J. A. (ed.): “El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán”, *Reflexión*, nº 3, 1999-2000.

[34] Cfr. ESTRADA, J.: *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta, 1998.

operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó»³⁵.

La desontologización de Dios significa la ruptura de la identidad entre Dios, el ser supremo tal como aparece en el platonismo sistematizado por Aristóteles en su metafísica, y la noción de persona formulada en el trayecto intelectual que va desde Tertuliano a Boecio. ¿Y qué representación cabe de Dios si se rompe esa identidad?, ¿qué forma de culto cabe tributarle?, ¿qué relación personal puede mantener con El un creyente? No hay respuesta para esas preguntas, que ni siquiera llegan a formularse explícitamente. Ante su formulación implícita o inconsciente, que está presente en el distanciamiento ante las formas institucionales de concepción de Dios y el mundo o ante las formas institucionales de culto, la «respuesta» resultante es una perplejidad y una confusión en medio de la cual se mantiene la creencia en «Dios» (incluso con reservas respecto de la utilización del término) pero se interrumpe la relación con cualesquiera formas institucionales. La situación vital se expresa en la fórmula «soy creyente pero no practicante», en relación con la cual es pertinente la pregunta ¿qué significa entonces ser creyente?, ¿qué quiere decir la expresión «creyente pero no practicante»?

En este sentido:

«Friedrich Heer considera como una “cifra del siglo XIX” la temeraria y heroica, trágica y grandiosa, peligrosa y necesaria “tentación de los poetas de anunciar de nuevo, con nombres intactos, después y a pesar de los teólogos de profesión, Dios, el hombre y la naturaleza”. En la función de mediadores, advertida solo por íntima vocación, no confirmada por ninguna ordenación consecratoria externa ni por ninguna autoridad del viejo mundo europeo, en este hacer vicariamente las veces de profetas, de teólogos, de sacerdotes, de liturgistas, residen el esplendor y la miseria de los poetas neo-europeos, desde William Blake, Hölderlin y Leopardi, pasando por Rimbaud y Verlaine, hasta Rilke, Valery, Eliot y Benn»³⁶.

La experiencia de la muerte de Dios no es solo, como en el caso de Nietzsche, la experiencia del ateísmo, sino también la de quienes, como

[35] HEIDEGGER, M: “La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’”, en *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 180. Edición española de CORTÉS, E. y LEYTE, A.: *Caminos del Bosque*. Madrid: Madrid, 1995.

[36] APEL, K. O.: *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: H. Bouvier, 1963, nota 104 del cap. XII. Cfr. CHOZA, J. y GARAY de, J. eds.: *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2008.

la mayoría de estos poetas, afirman su fe en Dios al margen de las iglesias y doctrinas institucionales, aún incluso perteneciendo oficialmente a alguna de ellas. Pero los hallazgos de estos poetas no podían ofrecer asilo a los hombres corrientes ni congregarlos. Podían, sí, brindar consuelo y quizá esperanza individualmente, como pueden hacerlo los poetas, pero no el cobijo reconfortante que una Iglesia, una comunidad de creyentes, puede ofrecer a un pueblo que, precisamente por eso puede sentirse «pueblo de Dios».

La desontologización de Dios requería propuestas que fueran aceptables institucionalmente, propuestas que permitieran una nueva inculturación de la fe en un mundo en que la metafísica, o sea, la elaboración sistemática del descubrimiento griego del logos llevada a cabo por Platón y Aristóteles, y desarrollada por el pensamiento occidental durante más de dos milenios, había dejado de ofrecer una cobertura simbólica suficiente para interpretar la vida de los hombres y la realidad del mundo. La desontologización de la divinidad requería propuestas que permitieran encauzar de algún modo y hacer posible la referencia de los hombres al Dios sin rostro.

La propuesta de Heidegger ha sido atendida por diversos teólogos desde Rhaner a Tillic y Balthasar para aceptarla en una parte o en otra o para rechazarla, pero en cualquier caso para tenerla en cuenta, pues en las situaciones de punto final, de extravío o de crisis general, la posibilidad más inmediata para el pensamiento es volver al principio.

Pero el principio no es solamente la ontología griega. Es también el momento en que se inicia la inculturación del Dios de Jesús en el mundo helenístico; es la prefiguración del Dios de Jesús en el Dios de Abraham, de Moisés y de David, y es la primera formación del nombre «Dios» en las lenguas neolíticas a partir de los nombres de los dioses en las religiones paleolíticas.

Por eso, mientras en el frente filosófico Heidegger llevaba adelante su programa, en el teológico, y dejando al margen la neoescolástica que predominaba en la enseñanza oficial de la Iglesia Católica³⁷, Danielou, de Lubac, y el grupo del centro jesuita de La Fourviere en Lyon, por una parte, reactualizaron los tanteos de la primera patrística griega; Rahner, von Balthasar, Häring, Ratzinger y en general los teólogos del área germánica, por otra parte, intentaron caminos teológicos sobre presupuestos ajenos al paradigma greco-ilustrado, y Guardini, por otra, abordó la fe en el Dios de Jesús desde planteamientos existenciales, de todo lo

[37] KÜNG, H.: op. cit., p. 44.

cual la filosofía y la teología española se hace eco posteriormente tras el paréntesis de la posguerra³⁸.

Es decir, volvía a ser asumido por los teólogos de la Iglesia Católica el inicio del pensar que generó el modelo onto-teo-lógico, el enfoque temporal histórico propio de la tradición judía, y el enfoque existencial de la experiencia interior que se inicia con Agustín y se había desarrollado en occidente en relaciones conflictivas con el modelo greco-ilustrado, con lo cual se asumían también los desarrollos llevados a cabo por los poetas en calidad de franco tiradores³⁹, sin ahorrar ninguno de los esfuerzos llevados a cabo en los diversos frentes para buscar el rostro de Dios.

A la vez que la búsqueda de los teólogos, la piedad del «pueblo de Dios» también abría nuevos caminos en una indagación por tanteos o en la seguridad de una renovación incoada por el Espíritu, y tales movimientos por lo general fueron confirmados retroactivamente por la autoridad oficial de la Iglesia.

La enseñanza oficial de la Iglesia asume y sanciona las nuevas líneas de pensamiento y acción mediante los dos documentos maestros que definen y regulan su actividad, a saber, el *Código de Derecho Canónico* de 1983 y el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992, en los cuales coexisten, junto a los nuevos enfoques histórico-escriturísticos y existenciales, los enfoques neo-escoláticos y greco-ilustrados, al igual que están presentes también en los diferentes documentos pontificios, en unas relaciones que no están exentas de conflicto.

Con esto, la secularización no solamente toca fondo en el plano sociológico de la vida ordinaria de creyentes y no creyentes, sino también en el plano de la reflexión teológica y pastoral de la Iglesia católica.

[38] Esas corrientes se registran también en la teología española, pero la obra de González Carvajal, Martín Velasco, Marciano Vidal o Andrés Torres Queiruga es algo posterior a la de los autores europeos indicados. Sobre la crisis del modelo teórico moderno y los nuevos planteamientos filosóficos y teológicos, cfr. los trabajos de Andrés Torres Queiruga y Raúl Gabás, en MURILLO, I. (ed.): *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*. Madrid: Diálogo filosófico, 1998.

[39] En este último sentido, cfr. especialmente URS VON BALTHASAR, H.: *Gloria. Una estética teológica*. 3. *Estilos laicales*. Madrid: Encuentro, 1986; dedicado al Dios de Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins y Péguy.

4.6. Secularización y nuevas formas de religiosidad en las sociedades del siglo XXI

La secularización y la reflexión sobre ella toca fondo, como se ha dicho, en la segunda mitad del siglo XX, y es interesante, todavía, recordar algunas características demográficas y económicas de ese período, antes de concluir el presente análisis.

Índice de crecimiento económico de 1980 a 2000 y renta per cápita en 2000 de algunos países⁴⁰

	Renta	índice crecimiento 1980-90	índice crecimiento 1990-2000
Estados Unidos	\$34.142	3'2	3'2
Singapur	\$23.356	7'3	7'9
España	\$19.472	2'9	2'6
Taiwan	\$17.394	6'4	-1'9
Corea del sur	\$17.380	8'6	6'2
Malasia	\$ 9.068	6'0	7'0
Tailandia	\$ 6.402	7'9	4'4
China	\$ 3.976	9'3	10'1
Bolivia	\$ 2.424	0'1	3'8
India	\$ 2.358	5'8	5'6
Vietnam	\$ 1.996	5'9	7'1
Cuba	\$ 1.714	-1'8	3'0
Kenia	\$ 1.022	4'3	1'7
Nigeria	\$ 896	2'0	2'9
Sierra Leona	\$ 490	0'8	-7'6

Se han recogido datos de Estados Unidos y España como puntos de referencia; de los países con más crecimiento de Asia, de los países más pobres de América Latina, y de los más pobres de África.

Esperanza de vida en el mundo⁴¹

	Mundo	Europa	N. América	África	Asia
Año 1950-1955	45'9	65'3	69'0	38'0	41'1
1975-1980	59'8	71'5	73'4	48'3	58'4
1995-2000	65'0	73'2	76'7	51'0	65'8

[40] Cfr. *Anuario...* 2003, Akal, op. cit.

[41] Datos tomados de ABELLÁN, A.: op. cit., y *Anuario...* 2003, Akal, cit.

Aunque la historia de occidente se puede ver como un proceso de individualización creciente y de institucionalización del individualismo, este tiene unos límites irrebasables en los cuales se inscriben los elementos de la cultura y singularmente la religión. Aunque la deriva de la religión hacia el individualismo quedó bien trazada por William James y ha sido bien actualizada por Charles Taylor⁴², tal individualismo tiene unos límites que también son perceptibles sociológicamente.

La religión, como la lengua, no está para practicarlas uno solo. Nadie tiene una lengua para hablarla él solo, y con la religión pasa algo similar: no ocurre que alguien nazca solo y se dé a sí mismo la bienvenida a la existencia, ni que se case solo consigo mismo, ni que tenga hijos en solitario, ni que se despida a sí mismo solo cuando termina esta vida, y son esos momentos cruciales de la existencia, en los que se experimenta la dependencia y la indisponibilidad del poder originario, aquellos en los que se generan las formas elementales de la vida religiosa, los modos primarios del culto, comenzando nuevamente por el momento *poiético* de la religión.

El conjunto de actos mediante los que se relaciona el hombre con el poder originario en esos acontecimientos constituyen la religión: una parte de la religión, o toda ella, según los casos. En las sociedades complejas muy secularizadas los individuos, desprovistos de cualquier tipo de religión institucional, en esos momentos en que se experimenta que el poder de la vida y de la muerte no cae bajo el dominio humano, sino bajo un dominio en cierto modo misterioso, «tremendo y fascinante»⁴³, vuelven a generar esos ritos de múltiples maneras.

El modo en que la religión cristiana acoge a los hombres en esos momentos, los refuerza con su ayuda y les brinda expresión e interpretación conceptual a lo que viven, constituye la liturgia sacramental. Pero donde la conexión con iglesias institucionales se ha perdido, tiene lugar una reproducción de ritos de índole sacramental a nivel doméstico, familiar, de comunidad local civil, o incluso en términos de oferta comercial, a través de fiestas de comuniones, locales para la celebración

[42] TAYLOR, C.: *Varieties of religion today. William James revisited*. Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge, 2002.

[43] La experiencia de lo «tremendo y fascinante» se encuentra en la raíz de todas las religiones institucionales, pero también en la experiencia religiosa de cada individuo en los momentos extraordinarios señalados. Cfr. OTTO, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1985. A pesar del subtítulo del libro, lo tremendo y fascinante no es ninguna «idea», sino «el poder», que es lo que se experimenta en el nacimiento y en la muerte, en el sexo y en la aceptación o rechazo por parte de la comunidad.

de matrimonio civiles, tanatorios, etcétera, que es el modo en que la religiosidad espontánea se expresa en las sociedades complejas⁴⁴.

Por su parte las exigencias prácticas de asistencia, liberación y solidaridad pueden cubrirse mediante la colaboración con asociaciones no confesionales y organizaciones no confesionales y no gubernamentales cuyos objetivos son los pobres, los enfermos, los niños, los hambrientos, los encarcelados, los ancianos, etcétera.

A su vez, las exigencias de recogimiento espiritual, protección comunitaria y meditación contemplativa pueden cubrirse a través de contactos con la naturaleza, participación en acontecimientos musicales, vinculación con sectas, peregrinaciones, viajes, etcétera.

Es decir, los elementos técnico-litúrgicos, pragmáticos y dialógicos de la religión se vuelven a generar de modo secularizado en las sociedades complejas, y el elemento dogmático, que había reaparecido en forma secularizada a través de las ideologías en cuanto que programas políticos globales y omnicomprendidos, queda relegado sin llegar a generar nuevas expresiones secularizadas.

Por otra parte, en las sociedades complejas la religiosidad espontánea se manifiesta también en el ámbito internacional o mundial, de un modo que apenas tiene expresión conceptual y mucho menos institucional, y que merece una reflexión.

Algunos anuncios publicitarios ofrecen, mediante determinados productos, la imagen y la práctica efectiva de una cierta comunión universal de carácter ciertamente religioso (especialmente la Coca-Cola algunas veces, pero no solo esa compañía): aparecen niños y jóvenes de todos los colores y razas, moviéndose con ritmo acompasado, con una vela en la mano, mientras cantan una melodía acogedora y que eleva el espíritu, todo lo cual es expresión plástica de una comunidad fraterna y viva que irradia amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza y castidad, o sea, los frutos del espíritu que enumera Pablo (Gálatas, 5,22) según la versión de la Vulgata.

Mayor entidad tiene, en este mismo sentido, el fenómeno de las olimpiadas. La de Barcelona 92 ofrecía en su sesión inaugural una liturgia en que se representaba el mito de Hércules, con coreografía y música

[44] Me refiero a las diversas maneras de celebrar los funerales las empresas funerarias, los tanatorios y los cementerios privados, en países occidentales y orientales. Me refiero también a los matrimonios civiles, y al tipo de ceremonia con la que celebran en privado los contrayentes que ni siquiera acuden a un juzgado. En España algunas comunidades autónomas han generado liturgias civiles para celebrar la inscripción en el registro civil, la «primera comunión», el matrimonio, etcétera.

originales, sirviendo de escenario el estadio olímpico de Monjuich. Cuando se izaban las banderas y sonaban los himnos de las diversas naciones, todas juntas, pero bien diferenciadas entre sí por la competición deportiva (por primera vez desde lustros no había guerra fría, ni caliente, ni amenazas terroristas), las caras de los representantes expresaban una emoción intensa y a veces sus labios se movían como musitando un poema o una canción que parecía plegaria. Y las de los demás espectadores también. Como si el acontecimiento mismo de la competición libre entre los que se reconocen como iguales por alcanzar el reconocimiento supremo a través de su acción, volviera a convertirse en el acto de culto y volviera a generar la emoción sagrada que Píndaro canta en sus odas antiguas y Hölderlin en sus odas modernas.

Un observador tan externo y tan agnóstico como Durkheim consideraría las olimpiadas o los momentos solemnes de ella como indudables fenómenos religiosos⁴⁵, porque ese acontecimiento, en sí mismo, moviliza la religiosidad espontánea de los participantes, respecto de una realidad que reviste particularmente el carácter de lo sacro. Un acontecimiento como el de Barcelona 92, como las olimpiadas contemporáneas en general, pone de manifiesto la unidad del género humano como comunidad fraterna viva, y eso es algo tan «tremendo y fascinante», tan «milagroso» y tan expresivo de la divinidad como pueden serlo los frutos del espíritu que describe Pablo en la Epístola a los Gálatas.

Los oficiantes de la ceremonia y la ceremonia misma no pertenecen a ninguna religión, ni tampoco la implican o la excluyen. Por otra parte, aunque estuvieran presentes las autoridades legítimas de todas las religiones, no por eso la ceremonia se convertiría en un acto religioso (confesional) de iglesias institucionales. No obstante se trata de un acontecimiento que podría calificarse de religioso ontológicamente, de suprema expresión de una religión civil como ni el propio Rousseau podría soñar, y que es susceptible de elaboración teológica.

Ahora, y después de haber señalado que el proceso de secularización es natural, se puede añadir que las sociedades complejas tienen su legitimidad laical y que ejercen la autonomía de lo temporal también en el orden religioso, que hay formas laicas de liturgia que pertenecen a la estructura de la sociedad compleja, y que el cristianismo posmoderno sabe de esa legitimidad y posee claves para la articulación entre ella y la fe cristiana.

[45] Incluso prescindiendo de la predilección del Comité Olímpico Internacional y de Durkheim por las banderas.

Por muchas expresiones religiosas que espontáneamente tenga la sociedad civil, la transmisión del mensaje evangélico no se ha encomendado al presidente general de Coca-Cola ni al del Comité Olímpico Internacional. Tampoco lo que hagan institucionalmente tiene valor y sentido eclesial (aunque tuviera valor y sentido salvífico), ni siquiera en el caso de que fuesen cristianos ellos, los miembros de los respectivos consejos de administración, y todos sus empleados.

Asimismo, las producciones culturales que cuentan el modo en que «los cielos cantan la gloria de Dios», y el modo en que lo cantan el reino mineral, vegetal, animal, humano y angélico, como por ejemplo, algunas sinfonías de Beethoven, Mendelsohn o Mahler, o algunas composiciones de Rilke, Eliot o Leopardi, tampoco tienen valor eclesial⁴⁶.

Lo que tiene valor eclesial son las actividades de la institución misma que fue generada en el acto explícito de encomendar Jesús la difusión de su mensaje, porque eso es precisamente la Iglesia. Sin embargo, para cumplir esa misión de transmitir el mensaje divino, la mayoría de las formas litúrgicas utilizadas desde Abraham hasta el presente son de origen caldeo y egipcio, persa y armenio, griego y romano, etcétera. Desde las basílicas a los cementerios pasando por los altares y candelabros, y desde las fiestas de invierno y primavera hasta las figuras literarias y conceptos filosóficos de Virgilio y Plotino. En eso ha consistido precisamente la inculturación del cristianismo en el mundo occidental.

La tarea para la institución responsable de difundir el mensaje evangélico consiste en discernir cuándo el servicio a la buena nueva requiere mantener formas expresivas propias de las primeras inculturaciones y cuándo requiere transmitirla en formas expresivas nuevas. Y esa tarea es problemática porque la diversidad de formas expresivas implica diversidad en las formas de la autocomprensión que la Iglesia tiene de sí misma y diversidad en las formas en que la fe se reconoce. Todo ello tiene relevancia porque la pregunta evangélica «cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?» (Lucas, 18,8) apela precisamente a toda esa diversidad que se da dentro del ámbito institucional, y también a la que se da fuera, aunque ciertamente en términos diferentes. Sobre esos dos ámbitos es sobre los que se constituye la autoconciencia cristiana institucional y la personal, una autoconciencia que no controla

[46] No quiero decir que no tengan valor doctrinal, valor apologético, o, en general, valor religioso, y no quiero entrar en la cuestión de la forma en que para ser tal, el valor religioso haya de tener algún tipo de vinculación con la Iglesia institucional o con el Espíritu de la Iglesia.

el alcance y los límites con los que ella misma está constituida, y que precisamente por no controlarlos y ser consciente de ello es por lo que puede denominarse autoconciencia cristiana posmoderna, aunque también podría caracterizarse como una autoconciencia cristiana presidida por una actitud de humildad institucional.

La religiosidad espontánea y su expresión en las diversas culturas no son de suyo evangelización. Tampoco la existencia y actividades de cristianos anónimos, aunque se sostenga que la práctica de las obras de misericordia sean una confesión de fe cristiana⁴⁷. Eso nada prejuzga sobre la misión evangelizadora de la Iglesia en sí misma, aunque sí alude al contexto en que lo hace y a las características de las «gentes» a quienes ha de dirigirse.

La buena nueva puede traducirse al quéchua, al chino mandarín, o a «lenguajes» completamente visuales, al Corel-Draw para PC o a los programas gráficos de Apple. Puede enculturizarse en los actuales programas políticos y modelos de sociedad, y en los que surjan en las distintas naciones, subgrupos, gremios, etcétera.

La autoconciencia cristiana posmoderna, según se expresa en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, no contiene un modelo de sociedad, de estructura política o de sistema económico, y tampoco, quizá ni implícitamente, una concepción del mundo porque es, aunque parezca paradójico, una autoconciencia plural. La confesión de «una sola fe», no requiere para su realización tener «el mundo» asumido en «una sola concepción», en «una sola formulación conceptual». La evangelización puede y tiene que llevarse a cabo junto a las formas de religiosidad espontánea de las sociedades complejas, junto a las actividades de los cristianos anónimos, y junto a los cultos de las otras religiones.

Ninguna religión está tan difundida en el planeta como la Coca-Cola, ni siquiera el cristianismo, aunque aspira a estarlo. No lo está actualmente en el espacio, aunque lo está bastante más en el tiempo (en el pasado de algunos pueblos), y espera extenderse por los diferentes lugares en libre concurrencia con las ofertas de otras religiones. La economía de la salvación se despliega en un ámbito de libre mercado algunas veces, en un mercado menos libre y más protegido otras veces, en espera de que desaparezcan las formas de competencia desleal.

[47] Ciertamente «serán congregadas delante de él [el Hijo del hombre] todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos» (Mateo, 25, 32), utilizando precisamente como criterio que «tuve hambre y me disteis de comer» (Mateo, 25, 35). Para un análisis de la relación entre fe y misericordia desde el punto de vista de una teología eclesial, cfr. RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1979.

La autoconciencia cristiana posmoderna, tal como se muestra en el Catecismo de 1992, sabe que puede ofertar a las diversas sociedades un mensaje de salvación que atiende las exigencias humanas de trascendencia, de llamada originaria, de filiación, de raíces ancestrales, de energía cósmica, de unión con la naturaleza, de calor comunitario, de purificación y reconciliación, de expresividad plástica, de claridad conceptual, de objetividad científica, de rigor histórico y filológico, etcétera. Sabe que esa transmisión de la fe acontece más en el plano de lo litúrgico que en el científico, más en el culto que en los razonamientos, más en la persuasión generada por el poder divino en sus manifestaciones que en las demostraciones producidas por la sabiduría de los hombres. Y sabe que oferta todo eso con la garantía de una prestigiosa denominación de origen.

La deriva de la secularización puede ser que lleve espontáneamente a un conocimiento y a un reconocimiento del Dios cristiano, como Vattimo señalaba⁴⁸, al margen de la iglesia institucional, y que esa deriva amplíe mucho más la distancia entre lo institucional de la Iglesia y el mensaje evangélico, como describió también Pietro Prini⁴⁹.

Las complejas sociedades democráticas actuales, se basan en la institucionalización de la libertad, en algo cuyo fundamento está más allá del alcance de la mente humana, y las religiones en general y el cristianismo en particular, adquieren presencia social mediante la institucionalización de la referencia a ese fundamento que está más allá de la mente humana. Y como Habermas y Ratzinger convinieron en su coloquio⁵⁰, es muy posible que las sociedades democráticas y las iglesias ganaran mucho en un mutuo reconocimiento institucional que, partiendo de un adecuado reconocimiento de su configuración actual y de su fundamento, significara un refuerzo para cada una y una orientación para alcanzar sus respectivos cometidos.

La relación de las iglesias con el poder civil en la época postneolítica, solo indirectamente guarda relación, como tantas otras cuestiones, con la relación entre secularización y crecimiento demográfico y división del trabajo.

Hay cuestiones clásicas y otras más novedosas que es oportuno mencionar, y que quizá resulten iluminadas por la perspectiva demográfica.

En primer lugar, la secularización se relaciona con el tiempo, y con el sentido positivo o negativo que se le dé al tiempo. Esta pers-

[48] VATTIMO, G.: *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.

[49] PRINI, P.: *El cisma soterrado*. Valencia: Pre-textos, 2003.

[50] Cfr. www.habermasonline.org.

pectiva es netamente filosófica e implica una revisión de la ontología del tiempo⁵¹.

Por otra parte, en el plano de la filosofía e historia de la cultura, las cuestiones no abordadas aún son: ¿La secularización es una pérdida del sentido de la sacralidad originaria, o más bien una transferencia de esa sacralidad a otros muchos ámbitos? En dicha transferencia, ¿puede hablarse de pérdida de la sacralidad en términos absolutos, o de pérdida en el ámbito religioso originario y ganancia en los restantes ámbitos emergentes? Si hay sacralidad en tales ámbitos emergentes, ¿qué rasgos diferenciales tiene la sacralidad en cada uno de ellos? ¿No habría una ganancia cuantitativa y cualitativa de sacralidad, de comprensión de lo divino, si se articularan todas las dimensiones de lo sagrado que aparecen en todos esos ámbitos? ¿No puede ocurrir que la secularización provenga de la unilateralidad de lo sacral y de la hegemonía excesiva que ejerce lo sagrado desde uno solo de esos ámbitos (por ejemplo la razón teórica y científica y la razón burocrática)?

¿No podría interpretarse en algunos casos el proceso de sacralización, por ejemplo en el mundo occidental cristiano, como un olvido de la creación a beneficio de la redención, como una concepción demasiado rigorista de la redención, hasta llegar a una descalificación de la redención misma para volver a redescubrir lo sacral de la creación? ¿No es eso lo que ha ocurrido en escandinavia, que se ha considerado con justicia la vanguardia de la secularización, y que ha redescubierto la sacralidad del cosmos, de la vida y de la naturaleza, en términos muy parecidos a lo que George Steiner ha llamado una percepción de la presencia de Dios en su obra *Presencias reales* y otras posteriores?

¿No podría renombrarse el «naturalismo» de Escandinavia y norte América como redescubrimiento de la creación? ¿No es eso lo que late en las obras teológicas sobre la liturgia cósmica, desde *Sobre el espíritu de la liturgia* de Guardini, de 1918, hasta *Los sacramentos de la vida*, de Leonardo Boff, en 1991 y *El espíritu de la liturgia* de Ratzinger en 2000?

Una panorámica sobre la que desarrollar estas reflexiones la brinda Ulrich Beck en *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*⁵², pero esas reflexiones requieren otro lugar y otro momento, porque ya la referencia a la demografía y a la división del trabajo resulta en ellas muy indirecta.

[51] Cfr. PANIKKAR: *Culto y secularización*. Madrid: Marova, 1979. Y Cfr. GRIMALDI, N.: *Ontologie du temps*. Paris: PUF, 1993.

[52] BECK, U.: *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.

5. HISTORIA DE LA PIEDAD Y LA SOLIDARIDAD

5.1. El conflictivo valor de la piedad

EN su primitiva acepción la piedad es, en el orden subjetivo particular, el instinto y el sentimiento de veneración a los padres, en el orden objetivo universal el precepto de honrar al padre y a la madre, y en el orden del comportamiento interpersonal y social la virtud y la costumbre de obedecer a los progenitores, guardarles gratitud y cuidarles. Este es el significado antiguo, originario, de la palabra.

A partir del medievo cristiano, piedad significa veneración a Dios y, en general, a todas las cosas santas, y es sinónimo de devoción. Una persona piadosa es una persona devota. Por otra parte, piedad significa también a partir de entonces, amor al prójimo, compasión, y así se utiliza en el verbo apiadarse y en el adjetivo despiadado.

En el vigente diccionario de la Real Academia Española estos dos significados están invertidos, y se señala como primera acepción «amor a Dios» y «devoción a las cosas santas», junto con la «compasión y el amor al prójimo», y como segunda el «amor a los padres».

No pocas veces la mejor sabiduría es la que se alcanza estudiando la historia de las palabras, y hay filósofos que han elaborado así su pensamiento, desde San Agustín a Heidegger.

En el caso de la piedad, la historia de la palabra es la historia de uno de los conflictos más amargos del hombre occidental, y, por eso, la historia de su formación, de su maduración, de su modo actual de ser sentida y comprendida. Se trata del conflicto entre la veneración a Dios y la conquista de la propia autonomía, del conflicto entre la fe y la razón o entre la religión y la ciencia, del cual aquí vamos a indicar cuatro puntos clave, correspondientes a la Gracia antigua, al mundo romano y cristiano, a la modernidad ilustrada, y a nuestra situación posmoderna.

Hace todavía pocos años hubiera resultado chocante, en el mundo civil, convocar a personas cultas a una sesión dedicada a la piedad.

La palabra evocaba todo lo ñoño, lo insulso, lo infantil en el sentido de carente de contenido y consistencia, lo femenino en el sentido de la dejación de derechos y de autonomía. Sugería la obediencia de quienes se acogían a sagrado, a los protectorados clericales, porque no tenían el valor de afrontar la vida por sí mismos.

En los ambientes religiosos, la palabra evocaba la actitud de sumisión a Dios, la compasión, el amor, la obediencia, la humildad, como valores positivos y en los que se podía llegar incluso al heroísmo.

En cualquier caso, se trataba de ese conjunto de cualidades que constituían lo que Maquiavelo había llamado *bondad*, en contraposición a la *virtu*¹, y que más tarde Nietzsche había caracterizado como los valores de los débiles y resentidos². La piedad evocaba esa cualidad de las llamadas «buenas personas», a las que el adjetivo «buenas» marcaba con el sello de la incapacidad para hacer el mal, con el de la insignificancia. Un hombre bueno, según el significado más habitual del lenguaje ordinario, y según la valoración del sentido común de nuestra cultura moderna, era un pobre hombre, un hombre incluso torpe, tonto. Por eso decir de alguien que era bueno no constituía un elogio, y para elogiar se decía de alguien que era muy inteligente, o emprendedor, o astuto, o valioso. A no ser que se tomaran todas las precauciones lingüísticas, como hizo don Antonio Machado. Entonces, y solo entonces, se podía decir de alguien que era «un hombre, en el buen sentido de la palabra, bueno»³.

Porque hasta hace poco todavía resonaban con mucha fuerza, y aun lo siguen haciendo, las grandes proclamas y las exhortaciones, formuladas en los siglos XVI, XVII y XVIII. Guíate por tu propia conciencia, deja tu firma, inventa tu estilo, no creas más que lo que se puede probar y comprobar, supera la superstición con la ciencia, decídete a salir de esa minoría de edad culpable, *sapere aude*, atrévete a saber, atrevete a pensar, a opinar, a decidir, a ser tú mismo.

La primera vez que se formularon estas proclamas fue en el siglo V a. C. en Grecia, cuando hizo su aparición en la historia de nuestra cultura eso que llamamos ciencia. Y la primera vez que los hombres se lanzaron a vivirlas y enseñarlas fueron mirados con recelo por la sociedad en que vivían, por las autoridades correspondientes, y en algunos casos, como el especialmente paradigmático de Sócrates, fueron condenados a muerte.

[1] MAQUIAVELO: *El príncipe*. Madrid: Espasa, 1985, caps. XV-XXI.

[2] NIETZSCHE, F.: *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.

[3] MACHADO, A.: *Poesías completas*. Madrid: Espasa, 1998, p. 93.

El delito que se imputaba a quienes proclamaban la ciencia de esa manera era el de ofender a los dioses y al pueblo que los veneraba, y recibía el nombre de *àsebèia*, impiedad. El verbo *àsebéo*, significa ser impío, actuar profanamente, pecar contra los dioses, y *àsebèia*, significa impiedad, ateísmo. A su vez, *sebomai* significa sentir un gran respeto o un gran temor ante Dios, sentir un respeto o un temor religioso, adorar y dar culto, rendir honor o manifestar un gran respeto⁴.

Por su parte, en la tradición romana, *pius*, significa piadoso, «afecto a los padres y a la patria» y determina el significado de los términos apiadar, despiadado, impío e impiedad⁵. Por último la etimología de la palabra piedad apunta a la palabra latina *pietas*, que significa conocimiento y cumplimiento de los deberes para con los dioses, la patria, los padres, los hijos, y en general de los deberes para todos aquellos con quienes se tienen vínculos de sangre (los dioses, los lares, la tierra, los padres, los hermanos, los hijos, etcétera)⁶.

Y ahora la cuestión es ¿qué relación de incompatibilidad o de antagonismo hay entre la religión y la ciencia, entre los dioses y la propia conciencia, entre la afirmación de lo divino y la afirmación de sí mismo, para que se hayan producido tales conflictos? Porque no se trata de un conflicto aislado entre la magistratura ateniense y Sócrates. Otros filósofos anteriores y posteriores a él, singularmente Aristóteles, fueron acusados también de *àsebèia*, de impiedad.

En términos muy abstractos y generales puede decirse que el antagonismo entre religión y ciencia, entre piedad y autonomía, es el que hay entre recibir algo y obtenerlo uno por sí mismo, entre heredar y conquistar.

5.2. El *aidos* (pudor) platónico

En uno de los diálogos de madurez, el *Timeo*, en el que describe el origen del universo, Platón establece los criterios y las claves de la actitud científica, como contrapuesta a la actitud vulgar o común, de un modo claro y distinto, de un modo que será aceptado y ejercido por las generaciones posteriores hasta nuestros días.

[4] LIDDELL & SCOTT: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1991; voces *asebeia*, *àsebéo*, y *Sebomai*. Cfr., PLATÓN: *Eutrifon*. Madrid: Gredos, 2000.

[5] COROMINAS, J.: *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987, voz: «pío».

[6] SEGURA MUNGUÍA, S.: *Diccionario etimológico latino-español*. Madrid: Anaya, 1985, voz: «pietas».

Mantiene, tras una discusión de las teorías opuestas, que hay solamente dos formas de conocimiento:

«Dado que tienen diferente origen y son disimiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión (*peitho*) convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que mientras cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia solo los dioses y un género muy pequeño de hombres»⁷.

Aquí Platón contrapone el razonamiento verdadero, la enseñanza razonada, que es racional y no puede ser alterada por la persuasión, y que corresponde a los dioses y a unos pocos hombres, a la persuasión convincente, que es irracional, que puede ser alterada y de la que participan todos los seres humanos.

Persuasión, no es simplemente convicción, convencimiento. *Peitho*, es un arrobamiento que pone al persuadido en una situación nueva a partir de la cual inicia un nuevo tipo de vida casi divina y está capacitado para acometer acciones casi divinas, es un enamoramiento, una gracia que confiere una especie de salvación⁸.

Evidencia, en cambio, alude a la visión, a la relación con un objeto, a una proposición, a un aparecer que no implica arrobamiento o éxtasis en el vidente. La evidencia no es una secularización de la persuasión, es lo que la reemplaza cuando desaparece; se expresa con un término relacionado con las actividades de ver, aparecer, iluminar, y no con las de ser arrebatado o vencido, con las de oír, confiar, creer, obedecer⁹.

Para el Platón del *Timeo* parece que la belleza suprema es la de los números, que persuadir es embaucar según la práctica de cierta sofística a la que combate, y que no hay criterio más seguro que la evidencia y el razonamiento, es decir, que solamente hay garantía de certeza en la visión intelectual, en la lógica, en la reflexión ensimismada.

Para el Platón del *Timeo* el conocimiento se fragua en el monólogo de la relación sujeto-objeto, es decir, en la teoría (*theoreo*, contemplación, meditación, especulación). Con ello, el conocimiento deja de pertenecer

[7] PLATÓN: *Timeo*, 51e. Madrid: Gredos, 1997.

[8] Cfr. CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1994. pp. 17 ss.

[9] Cfr. LIDDELL & SCOTT: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1991; voces *Peitho*, *Doxa*, *Dokeo*, *Phaino*.

al ámbito dialógico, al mundo de la vida, al lenguaje ordinario y ha perdido toda relación con la gracia¹⁰.

La actitud del científico es la de la soberanía de la conciencia, y su método la refuerza. Esa soberanía es la de quien no pregunta, sino que observa; no escucha, deduce; no recibe, conquista; no dialoga, reflexiona. Porque la realidad de verdad, la verdad de la realidad, no está en lo que se dice de ella, sino en lo que se ve.

Pero antes de decantarse por esta vía de un modo tan rotundo y riguroso como hace en los años de madurez, en un período más juvenil de su vida Platón había visto las cosas de otra manera.

En el mito de Prometeo y Epimeteo recogido en el diálogo *Protágoras*, y en el que se relata el origen del hombre, Platón cuenta que los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo el dotar a las diferentes especies animales de recursos para la supervivencia, incluida también la especie humana. Epimeteo dotó a unos de garras, a otros de velocidad, a otros de guaridas y escondites, a otros de astucia y camuflaje. Pero sin darse cuenta gastó todas las cualidades en los brutos, de manera que cuando le llegó el turno al hombre no quedaban recursos disponibles para él. Cuando Prometeo llega para supervisar la tarea y se encuentra al hombre tan desvalido:

«Roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego (*tèn entechnon sophían syn pyri*) (ya que sin el fuego era imposible que aquella fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece así, como regalo, al hombre [...] Y, debido a esto, el hombre adquiere los recursos necesarios para la vida, pero sobre Prometeo, por culpa de Epimeteo, recayó luego, según se cuenta, el castigo de robo.

El hombre, una vez que participó de una porción divina, fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primeramente reconoció a los dioses, y comenzó a erigir altares e imágenes de dioses»¹¹.

Con ello el hombre había recibido la sabiduría para conservar la vida (*tòn bíon sophían*), pero no la sabiduría política (*tèn de politikèn ouk eichen*), por lo cual no eran capaces de agruparse en ciudades, sino que se mataban entre ellos y andaban dispersos, con lo cual eran también presa de los animales.

[10] Queda desarrollado con más detenimiento este tema en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 84 ss.

[11] PLATÓN: *Protágoras*, 321d-322 a. Oviedo: Pentalfa, trad. de VELARDE, J.; 1980.

«Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombre el pudor y la justicia (*aido te kai díken*), a fin de que rigiesen las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad»¹².

Platón, que al final de su vida está propugnando una suprema sabiduría epistémica, tanto científica como filosófica, fundada en la evidencia, en períodos anteriores ha hablado de una sabiduría técnica, que está distribuida desigualmente, y de una sabiduría política, que está distribuida «entre todos para que todos participen de ella, porque [declara Zeus, de otro modo...] jamás habrá ciudades»¹³.

La sabiduría técnica no es, de suyo, hostil a los dioses, lo que pasa es que no basta para agrupar a los hombres. En cambio la sabiduría política es la que resulta imprescindible para unir a los hombres entre ellos. Y, ¿en qué consiste esa sabiduría civil, urbana, que genera y mantiene la convivencia social? Consiste, según el mito, en el pudor, *aidos*, y la justicia, *diké*.

La justicia es, evidentemente, esencial para la convivencia civil, y es a la que dedica más atención Protágoras, pero el pudor aparece ahí con una relevancia inusitada, no encontrada antes ni después en la historia del pensamiento.

Pudor, *aidós*, *aidéomai*, significa sentimiento de pudor, pudor, (ing. *shame*), modestia, (ing. *self-respect*). En segundo lugar significa consideración hacia los otros, respeto, reverencia y aparece personificado en un verso de Sófocles: «Aidós, que comparte el trono con Zeus». El adjetivo *aidoios, a, on*, se refiere a personas y significa mirado con reverencia, augusto, venerable, y en relación con mujeres significa que merece respeto, ternura. Por último, en neutro *tó aidoion* y casi siempre en plural *tá aidoia*, significa los genitales¹⁴.

El pudor es un sentimiento, no una virtud, que nos hace respetar y venerar a nosotros mismos en primer lugar, nuestro cuerpo y particularmente los órganos sexuales, y, en segundo lugar respetar y venerar a los demás hombres y a la mujeres como augustos y venerables. El pudor está vinculado al sexo porque el sexo es aquello de donde procede la vida y de donde procedemos todos los seres humanos.

El sexo es venerable porque es antes que nosotros y es la fuente de donde provenimos. Por eso suministra la primera iconografía religiosa

[12] *Ibidem*, 322 c.

[13] *Ibidem*, 322 d.

[14] LIDDELL & SCOTT: op. cit., voces *aidós*, *aidéomai*, *aidoios*, *a, on*, *aidoion* *tó*.

de la humanidad, como ya se ha indicado, el falo y el triángulo púbcico, donde nuestros antepasados del paleolítico veneraban la omnipotencia de las fuerzas sagradas que otorgan la vida, al padre y a la madre.

Esa veneración al origen, a la vida, al origen de la vida, a los genitales, a los padres, es *aidos*, pudor, sentimiento que comunica inmediatamente la certeza de que uno no es soberano ni absoluto, sino dependiente y vulnerable, y de que el principio no se conquista. El pudor, en primer lugar, es el sentimiento del que es y se sabe desnudo, descubierto, desvalido, a merced de los demás¹⁵.

Por otra parte, el pudor dispone para la buena relación con los demás porque impulsa a respetarlos y protegerlos, a impedir que sean desnudados, despojados y desgarrados, a que sea descubierta su intimidad física o su intimidad espiritual. Por lo cual cuando ocurre algo de eso sentimos pudor, vergüenza. Y ese sentimiento es veneración del otro concediéndole la dignidad del misterio, del origen sagrado.

Ese sentimiento, y el comportamiento subsiguiente, generan una comunidad inicial entre los hombres, que se consolida a través de unas costumbres y virtudes, al menos esa virtud que se llama justicia y esas costumbres de las que se dice que son justas. El pudor y la justicia aparecen así como el fundamento de la vida social, que es el único tipo de vida sobre el que se puede desplegar la actividad intelectual que llamamos ciencia y la que llamamos filosofía.

El anciano Platón, el que establece en el *Timeo* la evidencia y la ciencia como clave del saber y del orden, tampoco se olvida por completo de esta primacía del respeto, y deja claro que la ciudad de las ciencias y la filosofía, Atenas, se alza en territorio heráclida, es decir, en una zona de la tierra que Hércules domesticó mediante la lucha y civilizó mediante la guerra, o sea, en un ámbito que hizo habitable mediante una especie de justicia cósmica primordial.

Platón nos suministra, pues, la primera forma de divergencia y de conflicto entre la veneración del origen y la autonomía del pensamiento. Con todo, el pudor, no vuelve a aparecer en las obras de los tratadistas porque la función que Platón le atribuye en la construcción del orden civil, pasa a ser atribuida a otro sentimiento, que es también mandato y virtud, y que los latinos designaron con el nombre de *pietas*, piedad.

[15] El pudor tiene muchas más dimensiones y connotaciones, algunas de las cuales he descrito en *La supresión del pudor y otros ensayos*. Pamplona: Eunsa, 1990. En su vertiente de pudor sexual lo ha analizado sobre todo SCHELER, M.: *La pudeur*. Paris: Aubier, 1952.

5.3. La *pietas* romana y la *pietas* cristiana

Roma no tiene una mitología tan elaborada como la griega, sino que adopta esta tal como ya había sido desarrollada, al ocupar los territorios helénicos y al importar su cultura, pero hay una religión romana primitiva, más exactamente, etrusca. Los primitivos dioses romanos, etruscos, son los *Lares*, divinidades de las encrucijadas y de los recintos domésticos, y no hay relatos míticos de ellos. Junto a los *Lares*, los romanos veneran a los *Manes*, que son las almas de los muertos, a los que rinden culto en diversas ocasiones, especialmente en los *Compitalia*, una de las fiestas de los *Lares* de las encrucijadas. Junto a ellos, veneran también a los *Penates*, divinidades que protegen el hogar y que están netamente diferenciadas de los *Lares*, pero de los cuales tampoco hay relatos míticos. Los *Lares* eran representados por estatuas de jóvenes, mientras que los *Penates* eran poderes invisibles. Los *Lares* se vinculaban al lugar físico de la casa y los *Penates* más bien la entidad moral que era la familia. El Estado Romano tenía sus *Penates* y Eneas, en su huida de Troya, había traído consigo a los suyos a Italia¹⁶.

Los dioses romanos son, pues, los antepasados, los padres, como en la antigua China y el antiguo Japón. Son dioses de la tierra y de la casa, del nombre y del apellido, del sexo y las costumbres, y no dioses de la luz y del cielo, de la inteligencia y las artes, de la belleza y el sol. Aunque no faltan en el Olimpo griego divinidades telúricas y domésticas, no son las que más destacan en el conjunto, ni las que corresponde a la plenitud de Grecia. Los dioses más propiamente griegos son dioses de hombres que valoran sobre todo la ciencia y la evidencia, lo absoluto y lo bello, lo autosuficiente y terminado. Los dioses de Roma, en cambio, son dioses de hombres que valoran sobre todo lo pasado y lo recibido, lo particular y lo enlazado a lo particular, lo que es iniciado y continuado más allá del propio alcance.

El padre de la patria romana, Eneas, hijo del troyano Anquises y de Venus, atraviesa el mediterráneo con su padre anciano en brazos, hasta que lo deposita y lo entierra en el suelo patrio de Italia, por lo cual Virgilio lo nombra siempre con el calificativo por el que destaca sobre cualquier otro ser humano, *Pius Eneas*, el piadoso Eneas. La piedad es la virtud de Eneas y la virtud de Roma, eso define la esencia de la ciudad y del imperio y da razón de su existencia, y así lo refiere Cicerón en orgu-llosa confrontación con los maestros de la escuela de Atenas.

[16] Cfr. GRIMAL, P.: *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1990; voces: *Lares*, *Manes*, *Penates*.

Cicerón escribe su tratado *Sobre la República* para exponer sus ideas políticas de un modo análogo a como lo habían hecho Platón y Aristóteles en los suyos, y en el libro II declara:

«La ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que en estas habían sido casi siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta [...] en cambio, nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad [...] Conseguiré mejor mi propósito si os muestro cómo nació y creció nuestra república, y luego ya formada, estable y fuerte, que si, como hace Sócrates en la obra de Platón, yo mismo me imagino una»¹⁷.

Como puede advertirse, Cicerón contrapone su concepción política, basada en la tradición, vale decir, en la piedad, a la de Platón, basada en la evidencia de las ideas claras y distintas. Por eso alaba a Rómulo en contraposición a Tacio, porque «contó mucho más en su reinado con la autoridad y el consejo de los padres»¹⁸. Y por eso, como clave de bóveda, Roma concibe y expresa la autonomía en términos de *pietas*. En efecto, los romanos son libres porque no tienen dueño, como los esclavos. Los esclavos tienen dueño porque no tienen padre, y los romanos, porque tienen padre, no son esclavos sino hijos, que en latín se dice *liberi*, libres¹⁹.

En esta perspectiva, el fundamento de la autonomía y soberanía, de la libertad, es la referencia al padre y los antepasados, la *pietas*. En la Grecia clásica el fundamento de la libertad es la conciencia, el intelecto, la evidencia y la ciencia, y aunque en último término se reconoce que esas cualidades y actividades son posibles solamente en suelo patrio, en la *polis*, el protagonismo de Hércules y los antepasados y la audiencia que se les concede, es menor que la concedida a Zeus y Atenea, de manera que el pudor, *aidos*, queda remitido a un segundo plano y se pierde de vista ante el cielo y la luz de los olímpicos.

La *pietas* romana es recibida con toda su amplitud y esplendor en el cristianismo, pero el cristianismo le añade alguna peculiaridad, que resulta determinante para la piedad moderna.

[17] CICERON: *Sobre la República*. Madrid: Gredos: trad. de D'ORS, A.; 1984, pp. 86-87.

[18] *Ibidem*, p. 93.

[19] *Ibidem*, p. 108 y nota 227.

La *pietas* romana es la veneración a los padres, pero en el cristianismo el padre por excelencia, «de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra»²⁰, es Dios, de manera que la piedad entra en el orden de la revelación y la redención como clave de las relaciones del hombre con Dios. Además de la virtud que encauzaba las relaciones con los padres y consanguíneos, la piedad pasa a ser un don del Espíritu Santo, que encauza las relaciones del hombre con Dios. En efecto:

«El Espíritu Santo nos mueve para que tengamos un afecto filial a Dios, según aquello de la Epístola a los Romanos, 8, 15, “habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, en el cual clamamos Abba, Padre”. Y dado que pertenece propiamente a la piedad “rendir veneración y culto a los padres”, se sigue que la piedad mediante la cual rendimos a Dios veneración y culto como Padre por instinto del Espíritu Santo, es un don del Espíritu Santo»²¹.

Ahora bien, así como a los padre no se les elige, y lo que se recibe de ellos pertenece al orden del destino o del *fatum*, a Dios Padre de Jesús sí se le elige, pues se comienza a formar parte de su familia, de su Iglesia, por el sacramento del bautismo, que es precisamente el nacimiento a la vida sobrenatural. En esto los cristianos se diferencian netamente de los judíos, para quienes su relación con Yahweh Dios es también de orden genealógica, como entre los romanos, puesto que Yahweh es el Dios de sus padres, a los cuales no se elige y de quienes se recibe todo.

En el cristianismo el sacramento del bautismo tiene inicialmente como requisito la libertad, que es la condición para recibirlo válidamente. Por eso cabe decir que el cristianismo, inicialmente, y de un modo más radical que Grecia, funda la piedad en la autonomía del individuo, puesto que la piedad tiene como base una adopción paterno-filial que es libre por parte de Dios y por parte del hombre.

A los pocos siglos de vigencia del cristianismo, el bautismo deja de fundarse en la libertad y pasa a formar parte de una herencia biológica y cultural. Entonces, la relación con Dios basada en la decisión libre, es decir la piedad basada en la libertad, que era propia del bautismo, pasa a basarse en los votos, que generan así las élites de los emancipados de la sucesión genealógica.

Los votos son respecto de los cristianos normales, respecto de la cristiana masa del vulgo, lo que era el bautismo respecto de los infieles, a

[20] Epístola a los Efesios, 3, 14-15.

[21] AQUINO DE, Tomás: *Summa Theologiae*, II-II, qq. 121, a 1 c.

saber, aquello que contiene y recoge la excelencia de la vida divina para custodiarla en su ejemplaridad y pureza, para cultivarla a salvo de la degeneración que le afecta a resultas de su vulgarización y masificación, y para difundirla entre todos los hombres, tanto entre los cristianos vulgares como entre los infieles.

De esta manera la piedad deja de ser la virtud por la que los hombres se refieren a su origen, a los padres, y pasan a referirse, desde su autonomía y libertad, a Dios. Los hombres libres, la élite de los excelentes, identificada con Dios y dedicada a su servicio, tiene ahora como tarea la redención de los demás, la salvación de las miserias humanas que, sobre todo, aquejan al *inerme vulgus*, y esto hace posible un nuevo sentido de la piedad que aparece en la modernidad europea.

El conflicto que en Grecia se plantea entre veneración a los dioses y autonomía del pensamiento, del hombre, se plantea en el medievo como conflicto entre tradición y autonomía. Entre tradición romana y autonomía de los bautizados, o entre tradición cristiana y autonomía de los consagrados, de los que mediante los votos entran en las élites de los llamados estados de perfección.

5.4. El modelo del *Self Made Man* y la piedad moderna

Si hay un momento en que en nuestra cultura se produce el gran triunfo y la penetrante impregnación de los valores de la evidencia y la ciencia, de la autonomía y la libertad, sobre cualesquiera otros valores culturales es en la modernidad. Si hay un punto de partida de ese nuevo proceso es el siglo XVII, y si hay un detonante y primer protagonista de todo el evento ese es Descartes. Descartes es realmente el creador del modelo del *Self Made Man* y el que lo pone en circulación para los occidentales de los siglos posteriores.

La obra filosófica en que se exponen sistemáticamente las ventajas de la evidencia sobre la persuasión como modo de conocimiento, que Platón solamente esboza en el *Timeo*, es *El discurso del método*, de Descartes. Su planteamiento es bastante similar. Dado que tenemos una gran cantidad de conocimientos y certezas, de los cuales unos son verdaderos y otros no, si pudiéramos prescindir de los no verdaderos y establecer un procedimiento para aceptar solamente los que lo son, la humanidad daría un gigantesco paso hacia adelante. ¿No sería un gran logro para la humanidad si ella pudiera garantizarse a sí misma

que todos los conocimientos que tiene son verdaderos, si pudiera establecer un control de calidad en la adquisición de conocimientos de modo que solo aceptase los que se comprueban como verdaderos? Sí, sería un logro que permitiría pensar en todos los progresos materiales y espirituales, individuales y sociales.

Pues bien, ese control de calidad en la adquisición de conocimientos es la ciencia, y la clave de ella es la evidencia. Bien la evidencia de los razonamientos que toda mente puede realizar, o bien la de la comprobación de los hechos que toda persona puede reproducir experimentalmente. Para asegurar más el procedimiento se puede desechar como dudoso cualquier conocimiento que no haya sido establecido científicamente todavía, hasta que se consiga probarlo.

La generalización de esta actitud sitúa a los hombres en un nuevo comienzo, y en unas condiciones de impecable igualdad de oportunidades. Con este equipamiento y estas reglas de juego, lo que un hombre consiga o no en su vida dependerá de sí mismo, de su vigilancia sobre los controles de calidad, pues siendo la razón «por naturaleza igual en todos los hombres [...] no basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien»²².

Y es tan esperanzador, tan prometedor, lo que nos brindan los descubrimientos de Galileo y Newton, lo que nos permite averiguar la aplicación del álgebra o la geometría analítica, el panorama que se abre en la medicina al estudiar los organismos según el funcionamiento diferenciado de sus diversos sistemas, que la referencia del hombre a Dios se vuelca toda en gratitud por el don de la visión, de la evidencia y de la ciencia.

Ahora resulta aclarada de una vez por todas la manera en que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: la razón que el hombre tiene y la que Dios es, aquella con la que ha creado el mundo, son la misma. Ahora la sabiduría de Dios empieza a ser comprendida por los hombres.

A pesar de las críticas que la filosofía del siglo xx ha vertido sobre Descartes, el mundo, nuestra cultura y nuestra vida, no sería concebible, ni hubiera sido posible, sin esa herramienta aparentemente tan inocente y trivial como es el eje de coordenadas justamente llamadas cartesianas, con todo lo que implica del pensamiento y actitud de su inventor. Pues mediante ese eje calculamos, averiguamos y expresamos, de un modo claro y distinto, la energía que gastamos y la que tenemos, los recursos

[22] Cfr. DESCARTES, R.: *Discurso del método*. Madrid: Alianza, trad. de FRONDISI, R.; 2000, p. 81.

que utilizamos y necesitamos, y un gran número de factores que hacen posible nuestra vida cotidiana y nuestros proyectos futuros.

Pero el control de calidad no se aplica solo al conocimiento de las leyes de la naturaleza. Se aplica sobre todo al de las leyes de la libertad, a las leyes morales. Una norma moral, un precepto que obliga a la conciencia, es bueno, al igual que una ley física, si tiene vigencia siempre y en todo lugar, si es universal, es decir, si pesa sobre todas las conciencias de todos los hombres de todos los tiempos con el mismo imperio, si se puede creer que lo hace y querer que lo haga. Actúa de tal manera que tu norma de conducta se pueda convertir en ley universal. Ese es el control de calidad de los preceptos morales, ese es el criterio para saber si una acción es buena, y es la sumisión a ese criterio lo que hace buena a una persona. De manera que las acciones no son buena porque Dios las ordene o porque las ejecute, sino que Dios es bueno porque las acciones que ejecuta las lleva a cabo por ese criterio y según ese criterio²³.

Hasta ahora la humanidad se hallaba en una minoría de edad culpable porque no se había atrevido a utilizar el intelecto y la ciencia de un modo adecuado, pero ahora llega a la mayoría de edad. Antes el hombre aceptaba lo que recibía y hacía lo que se le ordenaba sin pensarlo por sí mismo y sin comprobar su verdad. Ahora es plenamente responsable de sí mismo y de sus actos. Ahora puede proponerse metas verdaderamente dignas del ser humano. Ahora ha pasado de la heteronomía a la autonomía de la conciencia.

La heteronomía es indigna del hombre, no está a la altura de su verdadero valor, porque el hombre no tiene por encima de sí un valor para obtener el cual pudiera él mismo venderse. ¿Qué dará el hombre a cambio de su alma?, rezaba la fórmula evangélica. ¿Qué dará el hombre a cambio de su libertad, de sí mismo? No hay un valor superior al hombre al cual él pudiera destinarse. El fin del hombre es él mismo, realizarse a sí mismo, llevarse a su plenitud. Esto es lo que la tradición liberal anglosajona propuso como paradigma y cima del humanismo, el modelo del *Self Made Man*.

¿Pero no proviene todo esto de la autonomía de la conciencia, proclamada por Lutero antes que por Descartes? Sí, y aún antes proviene de la escritura que dice del hombre que fue dejado «en manos de su albedrío»²⁴, proviene de la proclamación griega de la autonomía del pensamiento, y

[23] Cfr. KANT, I.: *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996, p. 147.

[24] *Eclesiástico*, 15, 14.

de la práctica cristiana del bautismo y de los votos, que acostumbraba al hombre a empezar su vida desde el punto cero de un eje de coordenadas, y en el cual quedaba situado él mismo. Cuando el hombre hace ciencia, cuando inventa un método, cuando entroniza la evidencia como lo que puede refutar conjuntos de teorías antes aceptadas, cuando hace un voto y se consagra a una divinidad, cuando elige una forma de vida o una profesión, cuando promulga un código, está situando su vida en un nuevo comienzo, y está empezando una nueva vida, otra vida.

Cuando las relaciones con Dios, lo que Dios quiere y lo que Dios manda, emerge y se comprende en el ámbito abierto por esa autonomía, entonces la moral y la religión se mueven dentro de los límites de la razón y tienen su fundamento en ella. Dios y el hombre han llegado a una cierta homologación, tienen un cierto aire de familia en cuanto a lo que piensan, sienten y quieren. El hombre puede proyectar su propia realización como de alguna manera el propio Dios la proyectaría, a saber, razonablemente. Ahora el hombre ya sabe que Dios es razonable, que no puede querer sacrificios humanos, que no quiere quemar a los herejes ni matar a los infieles, que no quiere arrojar de su cercanía a los científicos, ni destruir los templos de los paganos, y que incluso quiere que cada hombre actúe en conciencia, que permanezca siempre en manos de su albedrío, y, sobre todo, que sea redimido de sus miserias.

Una vez llegados a esa situación, intelectual y moral, la piedad moderna toma como contenido el que la tradición cristiana asignó a la misericordia, y como destinatario el sufrimiento ajeno, y, por eso, se refiere en primer lugar al hombre, y no a Dios. Y ese es el contenido y la forma de la piedad tal como la describen Shaftesbury, Adam Smith y Rousseau²⁵.

Piedad, o compasión, es lo que sentimos cuando vemos el sufrimiento de los demás y lo experimentamos como siendo nuestro también, es lo que nos lleva a aliviar el padecimiento ajeno, es lo que nos hace sentirnos uno con los desvalidos, es lo que nos sitúa de modo inmediato en la evidencia de la fraternidad universal.

La piedad moderna está así, en la raíz del lema moderno «libertad, igualdad, fraternidad», en la raíz del liberalismo del XVIII que rechaza el paternalismo como obstáculo para la mayoría de edad, en la raíz de los socialismos e igualitarismos del siglo XIX que buscan eliminar la miseria

[25] Cfr. VILLAR, A.: "El sentimiento de piedad en la moral. Perspectiva ilustrada", en CHOZA, J. ed.: *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003. También a partir especialmente de Rousseau, el sentido de la *pietas* romana se mantiene en la forma de patriotismo, que es la esencia del ejército republicano jacobino. Cfr. HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *El duelo de Athenea. Reflexiones sobre guerra, milicia y humanismo*. Madrid: Encuentro, 2008.

de los desvalidos, y en la de la solidaridad y el estado social de bienestar del siglo xx.

Partiendo de la «libertad, igualdad, fraternidad», a través de las ideologías políticas de la modernidad, y mediante las doctrinas y prácticas económicas de los países del mar báltico²⁶, se llega en el siglo xx a ese estado social de bienestar que es precisamente la realización institucionalizada de la misericordia evangélica.

Si se repasa la descripción evangélica de la misericordia: «tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme» (Mateo, 25, 35-36), se puede advertir hasta qué punto esos ideales están asumidos en nuestras correspondientes instituciones: sistema de enseñanza obligatoria y gratuita, sindicatos, ley de asilo y extranjería y cuotas de inmigración, sistema de atención sanitaria, seguro contra accidente, planes de pensiones, residencias y asistencia a pensionistas, leyes penitenciarias, de libertad condicional y redención de penas, garantías legales del delincuente, y, en conjunto, estado social de bienestar²⁷.

Conseguir todo eso en el plano teórico y en el práctico, fueron los fines que las revoluciones trajeron del futuro al presente, del ideal a la realidad. Libertad de culto, de conciencia, de expresión, de comercio. Cultura, educación, vivienda, trabajo. Justicia social, igualdad, fraternidad, solidaridad. Las revoluciones triunfaron, y el futuro se hizo presente. Y cuando esos ideales proclamados se realizaron los hombres sintieron que tenían el mundo en sus manos, que eran los protagonistas de la historia y que todo quedaba por fin resuelto. Y eso es lo que les daba derecho y legitimaba para hablar de *el mundo, la historia, la promesa, el futuro* con un sentido unitario²⁸.

Esos programas y las disposiciones de ánimo para realizarlos no eran compatibles con la *pietas* romana ni cristiana porque implicaban cambiar por completo el orden establecido, y tanto la autoridad civil (las monarquías y aristocracias del Antiguo Régimen) como la autoridad eclesíástica (los pontífices y colegios episcopales de las nuevas naciones) veían en ello una subversión contraria a la tradición, al orden recibido de los padres y, por consiguiente, al orden recibido del mismo Dios.

[26] Cfr. GALBRAITH, J. K.: *Historia de la economía*. Barcelona: Ariel, 1990, cap.16.

[27] Cfr. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Op. cit, pp. 214-215.

[28] He expuesto esta tesis con más detenimiento en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Op. cit., pp. 214 y ss.

Por eso la nueva piedad entra en conflicto con la antigua, como Feuerbach y Marx no se cansaban de repetir. Las realizaciones y logros de las políticas sociales no provienen de la fe y la confianza en Dios, sino de la incredulidad y la desconfianza en Él, de la cual resulta, consiguientemente, la creación de un estado social, socialista. Dios es el nombre que se da al conjunto de aspiraciones del hombre, a lo que le falta al hombre para su realización, para la satisfacción de sus necesidades. Por eso, una vez que las necesidades se han satisfecho, una vez que Dios se ha hecho hombre, Dios se extingue, y el resultado es el ateísmo. Una sociedad indigente cree en Dios, y una sociedad satisfecha es atea²⁹.

En el siglo XVIII aparece por primera vez con relevancia social el agnosticismo y el ateísmo, y se difunden en el XIX y XX, períodos en los que empiezan a ser frecuentes los intelectuales ateos y agnósticos, o incluso impíos. Es el caso de Nietzsche, que hace del ateísmo su bandera, o de Freud, que instaura además una práctica para la curación de las neurosis mediante la deconstrucción de las represiones paternas y la venganza contra el padre, práctica que reproduce narrativamente lo que los antropólogos y los psicoanalistas han llamado el parricidio original. El psicoanálisis incide, a su vez, en la sociología, y lleva a cabo primero la denuncia de la estructura de la familia autoritaria y de los padres represivos, generadores de desajustes psíquicos, y después la transformación de la estructura familiar recogiendo las transformaciones que el sistema productivo ha operado y proyectándolas sobre el sistema educativo³⁰.

En efecto, el siglo XX se inicia y se desarrolla según el programa de la liquidación de la *pietas*, o, para ser más preciso, de la anulación de la piedad antigua mediante la fraternidad. Hay que matar al padre para salvar a los hermanos. En el contexto del sufragio universal, del acceso universal al mercado de trabajo a partir de la mayoría de edad, de la emancipación, en el contexto de la superación de toda discriminación por razón de nacimiento, sexo, religión, raza, etcétera, el padre no puede seguir manteniendo las prerrogativas que tenía cuando era el único que aportaba los medios económicos de subsistencia, el único que detentaba la propiedad y el único que votaba en las asambleas políticas. Ahora,

[29] Cfr. LÖWITZ, K.: *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974, pp. 462 ss.

[30] Para el tema del psicoanálisis y la familia, y el debate sobre la familia en el siglo XX, cfr. FROMM, HORKHEIMER, PARSONS: *La familia*. Barcelona: Península, 1986; ADORNO, T.: *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Alianza, 1963; COOPER, D.: *La gramática de la vida*. Barcelona: Ariel, 1978; LÉVI-STRAUSS, et al: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama, 1976.

a partir de una mayoría de edad que los códigos civiles fijan a los 18 años, los hijos y las hijas pueden hacerlo en las mismas condiciones que el padre.

En una cultura así parece no quedar rastro de lo que se llamaba *pietas* en Roma, pero tampoco de lo que llamó *pietas* el cristianismo. Sin embargo, sería precipitado decir que todo en ella es impío.

5.5. Piedad religiosa y piedad institucional

Sería precipitado decir que el siglo xx es el siglo del ateísmo y de la impiedad. Es cierto que las ideologías liberal y socialista realizaron sus programas de liberación y emancipación, de piedad y misericordia, en contra de las iglesias institucionalizadas, en contra de la iglesia católica en los países latinos, en contra de las iglesias protestantes en los países anglosajones y en contra de las iglesias ortodoxas en los países eslavos. Pero el anticlericalismo y el rechazo de la tutela de las iglesias institucionales no significan siempre, ni siquiera en la mayoría de los casos, un rechazo de Dios o un olvido de la *pietas* cristiana. De hecho, a lo largo de los siglos xix y xx, se produce una fuerte y patética apelación a Dios, es decir, una actualización de la *pietas*, en el seno de esas corrientes culturales, tanto en el plano filosófico y teológico, como en el literario y político.

Ciertamente la actitud que predomina en el siglo xx es la de recelo ante la razón ilustrada, ante la autosuficiencia de la ciencia. En parte porque la ciencia y la técnica han hecho posible unos atentados contra la humanidad y contra la naturaleza por los cuales los intelectuales y científicos sienten que les incumbe alguna responsabilidad. Pero también en parte porque el programa ilustrado de liberación, educación y bienestar, ha sido realizado con éxito en todo el occidente. Estos dos rasgos de nuestra cultura son lo que le dan un triunfo tan indiscutido a la crítica de la Ilustración: la brutalidad imputable a los excesos de la razón ilustrada y los logros contundentes de esa misma razón. Y eso es lo que da lugar a que a finales del siglo la piedad, incluso las formas de piedad propias de las iglesias institucionales, vuelvan a ser aceptables y aceptadas en la vida ordinaria y en la vida intelectual.

Por lo que se refiere a la filosofía, Kierkegaard primero y Heidegger después, ambos en conflicto con sus respectivas iglesias institucionales, aparecen, junto con Wittgenstein y Horkheimer, como los grandes críticos de esa razón ilustrada que tiene su primer comienzo con Sócrates y

Platón y su segundo comienzo en Descartes. Son los que le dan prioridad a la razón práctica sobre la razón teórica, o mejor dicho, a la vida sobre la ciencia, como había hecho Cicerón, y son los que rehabilitan el conocimiento recibido de la tradición. Con ellos la filosofía se convierte en hermenéutica, en interpretación de lo recibido, lo cual, en términos filosóficos es, precisamente, la apoteosis de la *pietas* en sentido romano, ciceroniano.

La hegemonía filosófica de la hermenéutica en el siglo xx implica la primacía del relato sobre la demostración, de lo transmitido sobre lo inventado, de la poética y la retórica sobre la lógica y la dialéctica. Hermenéutica significa interpretación, y consiste en poner en claro o hacer comprensible un texto, una partitura, una obra de teatro, un paisaje, una constitución política, una institución o el comportamiento y la vida de una persona.

En ese caso el punto de partida del conocimiento no es la evidencia monologante de Platón o Descartes, sino el diálogo y, más en concreto, la pregunta, que espera recibir el saber de aquel o aquello a quien se interroga sobre la sinfonía o la tragedia en cuestión, sobre la constitución y la ley que se quiere comprender, sobre las actuaciones y la vida de las que uno quiere saber o que uno quiere ejecutar.

Para Heidegger la pregunta es la forma más radical del pensar, del filosofar, y además sostiene que «el preguntar es la piedad del pensar»³¹. Esto significa, para él, que el principio no es la construcción de la idea clara y distinta, ni mucho menos el razonamiento, sino lo que nos es dado y, antes aún, quien nos lo da. Y quien lo otorga y lo da todo es la realidad, el ser, que regala al hombre sus misterios si tiene una actitud abierta, receptiva, humilde, es decir, piadosa³². «Me gusta oír el canto de las cosas / si las tocáis están inertes, mudas / vosotros las matáis», cantaba Rilke.

Esa disposición de ánimo constituye algo que queda un poco olvidado en la Ilustración, y que se reclama con fuerza ahora, a saber, la sabiduría. La demanda posmoderna de sabiduría lleva a una búsqueda en las religiones orientales, porque la filosofía de occidente había olvidado su dimensión sapiencial en la actitud científica y constructiva que la domina desde Sócrates en adelante. Y la sabiduría lleva a venerar el origen, a regresar a casa, a volver al padre, tanto si uno se encuentra en el desierto de la miseria como si se ha perdido entre los aplausos del éxito.

[31] Cfr. HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: ed. del Serebal, 2001, p. 32.

[32] Cfr. ZAMBRANO, M.: *Filosofía y Poesía*. Madrid: FCE, 1993.

En esa misma línea de recuperación de los principios que están antes de la conciencia, y de los que ella surge, como el sexo y el padre, la teoría y la práctica psicoanalítica se desarrollan cifrando la curación precisamente en la reconciliación con el padre. Primero en el desenmascaramiento y la denuncia de la represión autoritaria, de la imposición desconsiderada de la heteronomía, pero después en el reconocimiento de los beneficios y perjuicios que han determinado la propia estructura psíquica, y finalmente en la justificación y el perdón de aquello que los padres han hecho sin conciencia de ello y sin posibilidades de evitarlo ni corregirlo.

Por su parte los teólogos profesionales, sobre todo Karl Barth entre los protestantes, pero también Guardini, De Lubac y otros entre los católicos, igualmente en conflicto con las iglesias institucionales, buscaban también el camino para volver, desde la libertad ganada, a eso que está antes de la propia libertad y de la propia conciencia, y a lo que ambas deben el ser.

Junto a los filósofos, científicos y teólogos, los hombres corrientes en la vida ordinaria llevan a cabo el mismo recorrido en la búsqueda de eso que parece perdido pero que se venera como el origen de uno mismo, su vida y su libertad, en la búsqueda del hogar antiguo, de los padres, de los antepasados y de Dios. Y eso queda recogido de un modo más directo y comprensible para todos en la literatura, desde Victor Hugo y Dostoyevski, y de un modo quizá más arcano e íntimo en la poesía.

Como si las iglesias institucionales hubieran asumido el papel del padre autoritario y opresor que se niega a aceptar la mayoría de edad de sus hijos, entraron en conflicto con todos aquellos que abogaban por la libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión, por la redistribución de la propiedad y la riqueza, por la desconfesionalización del estado y por otros cambios políticos que aparecían como requisitos para la realización de esa libertad, igualdad y fraternidad, de ese ideal que surgía precisamente de la piedad cristiana. Porque esos y otros muchos poetas, filósofos y teólogos, políticos y hombres corrientes, no querían otra cosa que volver al padre, pero a un padre que los reconociera como individuos que estaban «en manos de su albedrío», a un padre que pudiese serlo dentro de ese espacio abierto por la autonomía.

Esta piedad de los hombres que realizan el proyecto de la modernidad, no es una piedad abstracta, ni se refiere solamente a Dios como padre lejano. Se refiere también a Dios como hermano cercano, como hombre, como Jesús. Es una piedad que se siente interpelada por aquella comprometedoramente pregunta suya «¿quién dicen los hombres que es

el Hijo del hombre?»(Mateo, 16, 13), y a la que dan su propia respuesta. Porque no valen solamente las respuestas de Pedro, Santiago y Juan, ni solo las interpretaciones institucionales eclesiásticas.

Valen también las interpretaciones seculares, que son las que han presentado a Cristo a la sociedad cuando las instituciones eclesiásticas no tenían ya capacidad de hacerlo. Jesús no ha muerto y, sobre todo, no ha desaparecido, precisamente en virtud de sus interpretaciones seculares. Son contradictorias e incompatibles, y muchas no han alcanzado el nivel reflexivo que les permita alcanzar una hermenéutica trascendental ni, por tanto, les capacite para una tolerancia verdadera y fundada, y una aceptación del pluralismo como un valor en sí. Pero es un hecho que se llaman cristianos muchos marxistas, revolucionarios no marxistas, humanistas, conservadores, socialistas, liberales y otros.

¿Quién es Jesús para todos estos en conjunto? No es Dios, ya que hay ateos, no es el cristianismo, pues hay no-cristianos declarados, no es el respeto a la ley y el orden, pues hay revolucionarios, no es la primacía de la contemplación, pues hay promotores de la acción y el compromiso político, tampoco la paz, puesto que es signo de contradicción, pero a la vez también es todo esto³³.

Esta permanencia de Jesús no depende de una coherencia lógica, ni tampoco es debida «a la voluntad humana organizada, a un complot de los hombres o a una imposición histórica. Hace algunos siglos, quizá, se habría podido creer que las iglesias o el poder temporal serían los que arreglarían las cosas por una especie de estrategia clerical, pero la conspiración del poder no convence actualmente»³⁴. Lo que permanece es el «símbolo», lo que permanece no es el Jesús histórico, ni el Cristo de la Fe, es el símbolo Jesús.

Pero, ¿qué es lo que simboliza ese símbolo? Símbolo significa a otra mitad de algo, pero ¿qué otra mitad de qué, de quién? Ese Jesús, hermano de los hombres, de diferentes grupos inconciliables de hombres, ¿de qué es símbolo?, ¿de qué es mitad?, ¿cuál es su otra parte? La referencia de esos grupos humanos que confiesan a Jesús, y que en nombre de Jesús proponen sus ideales, están señalando a través de Jesús, a esa otra mitad de ellos mismos, a lo que les falta para ser ellos mismos del todo, para ser felices, para estar de nuevo en casa.

Ese símbolo que es Jesús, que hace surgir en ellos ese movimiento hacia una plenitud lejana, y que les permite identificarla como tal, es la *pietas*.

[33] PANIKKAR, R.: *El mundanal silencio*. Madrid: Martínez Roca, 1999, pp. 116 ss.

[34] *Ibidem*, pp. 121-122.

Pero eso ahora, en el siglo XXI, no es un proyecto, y mucho menos un proyecto nacional, institucional o histórico.

¿Qué es o quién es, entonces, para ellos, Jesús? Quizá es quien le señala al hombre su mejor camino. Quizá es el símbolo que constantemente realiza el último anuncio del último de los profetas del pueblo elegido: «El hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres» (Malaquías, 3, 24). Quizá Jesús, como símbolo vigente en nuestra cultura, es el que pone en el hombre el deseo de regresar a casa, de volver al padre, y quien le señala el camino. Quizá es el símbolo y el don de la piedad, del *aidos* griego, de la *pietas* romana, de la piedad cristiana medieval y de la piedad moderna y posmoderna.

6. LA PLENITUD DE LA PIEDAD

6.1. El sacrificio de Abraham

LA profesora colombiana Amalia Quevedo ha publicado un estudio del sacrificio de Abraham, *En el último instante. La lectura contemporánea del sacrificio de Abraham*¹, en el que lleva a cabo un repaso de las interpretaciones contemporáneas del episodio bíblico. Es un estudio realizado con mucha elegancia, profundidad, penetración, desgarramiento contenido y emoción encauzada... Algo parecido al estilo de García Márquez, pero en clave de mujer, de mujer inteligente y perspicaz.

Amalia trabajó en los años 70 en el Departamento de Antropología y Psicología de la Universidad de Navarra, junto con Guillermo Echeagaray, Carlos Castiella, Juan Carlos Ochoa y Gorka Vicente, este último fallecido en 2005, y que se incorporaba entonces al departamento como coordinador.

La profesora colombiana se doctoró en Navarra, tras haber obtenido una beca Humboldt y haber pasado unos años en Alemania. Para este estudio ha traducido con notable vigor a Hegel, Sartre, Woody Allen y otros. Cultiva con acierto la literatura, y ha recreado magistralmente y con un sello muy latinoamericano la historia de Abraham, suministrando algunas versiones de la acción del patriarca ubicadas en el siglo xx en Macondo, en el Nevado Ruiz o en otros lugares reales o imaginarios de la geografía andina. La historia de Abraham refiere un acontecimiento lejano y mítico, y precisamente por eso, constituye a la vez el relato de un acontecimiento permanente y contemporáneo. Porque actualmente puede ser vivido por muchas personas en muy diferentes niveles.

[1] QUEVEDO, A.: *En el último instante. La lectura contemporánea del sacrificio de Abraham*. Madrid: Eiuinsa, 2006.

La *Biblia de Jerusalén*, en el capítulo 22 del Génesis, recoge el siguiente texto del Sacrificio de Abraham²:

- «01 Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: "Abraham". Respondió él: "Aquí estoy".
- 02 Y Dios le dijo: "Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y vete a la región de Moriah. Allí me lo ofrecerás en holocausto, en un cerro que yo te indicaré".
- 03 Se levantó Abraham de madrugada, ensilló su burro, llamó a dos criados para que lo acompañaran, y tomó consigo a su hijo Isaac. Partió leña para el sacrificio y se puso en marcha hacia el lugar que Dios le había indicado.
- 04 Al tercer día levantó los ojos y divisó desde lejos el lugar.
- 05 Entonces dijo a los criados: "Quédense aquí con el burro. Yo y el niño iremos hasta allá a adorar, y luego volveremos donde ustedes".
- 06 Abraham tomó la leña para el sacrificio y la cargó sobre su hijo Isaac. Tomó luego en su mano el brasero y el cuchillo y en seguida partieron los dos.
- 07 Entonces Isaac dijo a Abraham: "Padre mío". Le respondió: "¿Qué hay, hijito?". Prosiguió Isaac: "Llevamos el fuego y la leña, pero, ¿dónde está el cordero para el sacrificio?".
- 08 Abraham le respondió: "Dios mismo proveerá el cordero, hijo mío". Y continuaron juntos el camino.
- 09 Al llegar al lugar que Dios le había indicado, Abraham levantó un altar y puso la leña sobre él. Luego ató a su hijo Isaac y lo colocó sobre la leña.
- 10 Extendió después su mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo,
- 11 pero el Ángel de Dios lo llamó desde el cielo y le dijo: "Abraham, Abraham". Contestó él: "Aquí estoy".
- 12 "No toques al niño, ni le hagas nada, pues ahora veo que temes a Dios, ya que no me has negado a tu hijo, el único que tienes".
- 13 Abraham miró a su alrededor, y vio cerca de él a un carnero que tenía los cuernos enredados en un zarzal. Fue a buscarlo y lo ofreció en sacrificio en lugar de su hijo.
- 14 Abraham llamó a aquel lugar "Yavé provee". Y todavía hoy la gente dice: "En ese monte Yavé provee".
- 15 Volvió a llamar el Ángel de Dios a Abraham desde el cielo,
- 16 y le dijo: "Juro por mí mismo, palabra de Yavé, que, ya que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes,
- 17 te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes, que serán tan numerosos como las estrellas del cielo o como la arena que hay a orillas del mar. Tus descendientes se impondrán a sus enemigos.

[2] Versión on-line en <http://www.biblia.catholic.net/home.php?option=versiculo&id=22&pagina=1>

- 18 Y porque has obedecido a mi voz, todos los pueblos de la tierra serán bendecidos a través de tu descendencia⁷.
- 19 Abraham regresó a donde estaban sus criados, y juntos emprendieron la marcha hacia Bersebá, donde Abraham fijó su residencia.
- 20 Algún tiempo después, llegaron noticias a Abraham de que también Melcá le había dado hijos a Najor, su hermano: Us, el primogénito, Buz su hermano, Camuel, que fue padre de Aram,
- 22 Cased, Azau, Feldas, Jedlaf y Batuel,
- 23 (que fue el padre de Rebeca.) Estos fueron los ocho hijos que Melcá dio a Najor, el hermano de Abraham.
- 24 Najor tenía una concubina, llamada Reuma, que también dio a luz a Tebaj, Gajam, Tajas y Maaca».

Ese acontecimiento, así relatado, puede ser interpretado como supremo problema ético y ético-religioso, y así lo han hecho Kant, Hegel, Kierkegaard, Sartre, Levinas, Derrida, y otros autores. Pero ese acontecimiento puede ser vivido e interpretado también en clave contemporánea de otros modos. Para comprobarlo hay que exponer el episodio precisamente en clave contemporánea, y asignar el acontecimiento a un protagonista tipo, contemporáneo nuestro, al que podemos llamar con el nombre de Adán, relatar su historia, y realizar la interpretación después.

6.2. Experiencia contemporánea de la inmolación del hijo

Mi amigo y vecino Adán se casó ya mayor. Tuvo una hija, Teodora, y a los pocos años de nacer la niña su mujer se marchó definitivamente de casa llevándosela mientras él dormía. Año y pico después le dieron la sentencia definitiva de divorcio, y ha vivido de nuevo el sacrificio de Abraham. Porque eso es lo que le ha ayudado a sobrevivir a la marcha-secuestro de la niña.

No es seguro que lo que se expone ahora reflexivamente sea lo que corresponde efectiva y realmente con lo que Adán ha vivido, pero al menos no se le opone tan frontalmente como los relatos Kierkegaard, Levinas y otros.

La historia de Abraham, tal como la recoge el Génesis, corresponde más bien a un estereotipo mitológico que a un episodio realmente vivido por alguien, por el patriarca, pero como quiera que él viviese el acontecimiento en cuestión, se puede pensar de él mejor de lo que lo hacen los autores modernos y contemporáneos, a saber, como lo hace Adán.

Cuando un domingo de septiembre, al volver de misa con Teodora, de 4 años, Adán se encontró con su mujer, Eva, que llegaba a casa en un taxi después de haberse marchado definitivamente para no volver, su reacción fue a la vez de sorpresa, de alegría reservada y esperanzada, y de susto.

Enseguida se disipó la alegría al percibir la hostilidad de las primeras y posteriores declaraciones de ella. Mientras Eva le daba de comer a la niña deliberadamente alejada de él, Adán comió en la cocina, y como estaba somnoliento por efecto de los antidepresivos que había empezado a tomar pocos meses antes a raíz de los conflictos matrimoniales, se acostó a dormir la siesta en el dormitorio hacia las tres de la tarde.

Cuando se levantó hacia las cinco de la tarde y entró en el salón, estaba en la tele puesto el video de la película *Buscando a Nemo*, con el volumen un poco alto. Llamó a Eva y a la niña, se asomó a ver si estaban en el jardín, en el estudio, en cualquier otro sitio. Llamó, llamó, volvió a llamar... hasta que se dio cuenta de que no había en casa nadie más que él. Se sintió como anonadado por una especie de golpe que le arrebató a él de sí mismo, y en esa situación sonó el teléfono. Soy Eva. Teodora y yo nos hemos marchado. Si quieres algo de mí, he dejado la tarjeta de mi abogada en la mesa de la entrada.

Adán quedó completamente desencajado de sí. Pasado un rato se le ocurrió llamar a algunos de sus amigos y hermanos para contarles lo que había pasado. Ahí empezó su túnel. Su hundimiento en uno de los abismos más amargos que haya vivido.

Desde el punto de vista médico su situación era la de un cuadro de duelo, que tuvo un curso casi de dos años, como suele ocurrir con los cuadros de duelo. Desde el punto de vista fenomenológico, la situación era la de quien no tiene recursos para seguir viviendo porque la raíz de donde mana el impulso vital para proyectar su existencia ha sido amputada. Su familia, y sobre todo, su hija, había desaparecido, le había sido arrancada.

Durante los dos primeros meses Adán perdió unos cinco kilos, le costaba concentrar la atención para preparar las clases y para darlas, pero se esforzaba porque el trabajo era la única posibilidad de escapar de la amargura y de la rabia. En esos dos meses en que Adán estaba así, y tomándolo a él como fuente de inspiración, fue redactado el texto *Risa y realidad. Estudio sobre el Quijote*. Aunque muchos trabajos han sido elaboraciones intelectuales de episodios existenciales más o menos prolongados, este libro lo ha sido en medida mucho mayor que otros, pues supuso la elaboración de una experiencia, observada y compartida, de superación del duelo, de reconciliación y de perdón.

Con todo, ahí no está contado lo vivido, sino la reacción y la actitud que poco a poco fue adoptando Adán en relación con lo que pasaba y especialmente en relación con la esposa ausentada. Lo que vivió fue la amargura, la desesperación, la rabia, el afán de venganza, el llanto desconsolado por la hija, el dolor físico en el pecho (angustia).

Adán pasaba mucho tiempo durmiendo, en parte por la depresión, en parte por los psicofármacos, en parte por mantener el consuelo de la más confortable de las anestias, a saber, la pérdida de la conciencia.

Procuraba escapar a toda costa del odio y el afán de venganza, porque ya en años pasados había tenido la experiencia de haber quedado atrapado en esos sentimientos, y sabía lo que cansan y destrozan. Quedó expresado en un poema:

5. El odio

«Cuando te mueras
no te vas a dar cuenta.
Nunca duermes: el odio te lo impide:
tiene mucha más fuerza que el cansancio:
lo recoge en el seno de su vértigo
y así lo multiplica muchas veces
haciéndolo infinito, insoportable.
Y hasta cuando el cansancio es ya supremo
el odio triunfa de él, y lo supera.
Lo recoge y lo aumenta nuevamente.
Puede despedazarte el propio cuerpo
y el alma. Y es inútil:
aunque estés mutilado por completo
tendrás aun fuerzas para maldecir
y para violar intimidades...
Porque el odio será siempre más fuerte,
más fuerte que el cansancio ya infinito.
Y no podrás dormir. Nunca. Jamás.
Y entonces ni siquiera
podrás morir:
no podrás darte cuenta cuando mueras
porque ya desde mucho tiempo antes
estabas habitando en el infierno»³.

[3] De *Poema del vagabundo*, Coimbra, 24-VIII-1981. *Pro manu scripto*.

Adán había aprendido lo destructivos que son el odio y el afán de venganza, incluso cuando están motivados por el deseo de justicia, de liberar a los inocentes, de consolar a los tristes, de devolver un poco de vida a los que tienen el alma encarcelada y enferma. Había alcanzado la certeza de que esos dos sentimientos no merecen la pena en ningún caso, y la de que la peor de las trampas para quedar atrapado en ellos es tener razón de verdad, estar en la posición del que es justo y le despojan injustamente.

Porque tener razón se convierte en la coartada para dedicar toda la energía vital a querer aniquilar, a hacer desaparecer el rastro de alguien o de algo para siempre. Entonces el hombre dedica todo su empeño en reducir alguien o algo a la nada, y entonces el fruto de la vida de uno también ha sido la nada: hacer justamente nada, hacer que algo o alguien sea nada. Y a la postre uno siente que se ha convertido en nada, porque ha vivido para nada y ha puesto todo su empeño, todo su fuerza vital (su amor) en nada. Esa era la experiencia de Adán del odio, del infierno, durante años. Sabía que había cosas maravillosas por y para las cuales existir, aunque no pudiera gozar entonces de ninguna, y sabía que, sobre todo, quería escapar de esos dos sentimientos. Y eso es lo que continuamente trataba de aceptar y vivir.

El primer truco que utilizó fue la asimilación de su mujer a un artefacto inerte. Sabía que los trastornos psíquicos que le emergieron a ella nada más casarse, y por los cuales le habían concedido una jubilación anticipada por incapacidad laboral total, la habían reducido en buena medida, y respecto de determinados asuntos, a un mecanismo delirante autónomo, escindido de toda posible relación con su dimensión personal. En ese sentido, era como una máquina estropeada que repite «su tabaco, gracias», o como una tormenta que se levanta en medio del mar y genera un huracán.

Nadie se enfada con una máquina de tabaco, con un tornado ni con ningún ente inanimado, natural o artificial. Por eso, podía no indignarse ante procesos psíquicos autonomizados, y Adán aprendió a hacerlo.

Pero esos mecanismos de defensa, con ser de gran utilidad y rendimiento, y con proporcionar cierta paz interior, lo que ya era mucho, resultaban todavía un poco planos. Había algo que ayudaba mucho más.

Desde que murió su padre, y a medida que Adán se iba haciendo más mayor, cada vez con más frecuencia venía su recuerdo a la mente y se entretenía en dialogar con él. En primer lugar, dándole gracias por haberle aficionado a la música clásica desde niño, por la cantidad de momentos de dicha y gozo que había experimentado en la vida gracias a esa música. En segundo lugar, porque cada vez que oía cualquiera de esas

numerosas piezas Adán lo imaginaba a su lado, dirigiendo la orquesta, y se sentía muy acompañado por él. Después, porque a partir de ahí se había acostumbrado a comentarle y consultarle imaginativamente muchas cosas, especialmente cuando iba a misa y comulgaba, pues entonces experimentaba que estaban particularmente juntos.

Cuando perdió a Teodora, entonces comentaba su situación con su padre. Adán recordaba lo amargo que fue para su padre que él se fuera de casa a los 18 años, dispuesto a seguir su vocación religiosa. Para el padre de Adán fue amargo, no porque no fuera creyente, que no lo era, sino porque para él el eje y el centro de su vida fue siempre su familia, y particularmente sus hijos. Cuando varios de sus hijos abandonaron el hogar por una vocación religiosa, el sintió completamente destruido su proyecto existencial y su vida misma.

Pero Adán ahora podía contarle a su padre lo que le pasaba. Podía sentirse unido a él como no lo había estado nunca mientras vivía. Podía también remontarse en sus lecturas bíblicas hasta el sacrificio de Abraham, y sentir la identidad de Abraham y su padre entre ellos y con él. Y podía remontarse en sus lecturas teresianas a la indignación de Santa Teresa contra Dios Padre por haberle permitido al Hijo inmolarse a beneficio de todos los hombres, sin haber reparado en el dolor tan indecible que eso le podría producir no solo al Hijo sino igual o mayormente al Padre⁴.

Adán podía contar a su padre su situación, comentarla con la de él, y podía comentar con Abraham la de Abraham y con Dios Padre la de Dios Padre. Eso hacía que no se sintiera solo en el dolor y en el desamparo, hacía que no se sintiera desesperado, y hacía que, en lugar de sentir rabia, abatimiento y afán de venganza, se abriera paso en medio de esa turbulencia otro sentimiento completamente inesperado e incompatible con el caos, a saber, el indecible consuelo de la compañía de su padre, de Abraham y de Dios Padre. Lo podía experimentar en diferentes momentos del día, pero particular e indefectiblemente lo experimentaba en misa. Quizá porque sabía que la misa era ese sacrificio de Abraham, del Padre y de su padre... aunque esto ya puede ser una racionalización. La vivencia solía ser particularmente intensa en la comunión. Y luego, salía de misa y se pasaba las horas siguientes con la extraña sensación del gozo de la unión con Dios en medio del desastre.

El conocimiento y la lectura de los místicos, no autoriza a decir que estas vivencias de Adán sean experiencias de unión con Dios de alguna

[4] SANTA TERESA: *Camino de perfección*, 33, 3.

clase, pero, por otra parte, no tiene el menor interés clasificarlas en relación con ningún sistema categorial, existencial, religioso o del tipo que sea.

Esas vivencias no eran experiencias de perdón. Adán podía imaginarse entonces bailando en corro cogido de la mano con Teodora y con los abuelos, e incluso con Eva, con todos los seres queridos, y con Dios mismo. Adán también hablaba mucho con la niña y con su padre, y el gozo que ese coloquio producía duraba mucho.

Había una diferencia entre Abraham por una parte, y Adán y su padre, por otra. A saber, Abraham había querido hacer el sacrificio de su hijo, Adán y su padre no. Adán y su padre solo tenían que consentir en el «sacrificio» de sus hijos, en que les fueran arrancados. Pero esa diferencia, desde el punto de vista de la vivencia personal, resulta completamente irrelevante. A fin de cuentas, Dios Padre y Abraham también tuvieron que consentir en que les fueran arrancados los suyos.

Esto no es una experiencia del perdón porque perdonar parece una actividad que se restringe a un acontecimiento concreto, y que en cierto modo obliga a quedarse en él o a quedarse con él, y parece que la experiencia de Adán es de algo más amplio. Sitúa al hombre en un nivel en que casi no hace falta perdón.

Adán comprendía cada vez más a la esposa ausentada. Su mundo interior estaba configurado de tal manera que no soportaba el matrimonio, ni la maternidad, y que apuntaba a unos objetivos que eran irreales. Por eso Eva consideraba a Adán la causa de todos sus males, y por eso enfermó. A veces provocaba ternura, como los mendigos de Velázquez.

Eva le hizo mucho daño a Adán, y se lo hizo a sí misma. Pero ya pasó todo, queda en el pasado todo, casi como haber terminado el bachillerato o como la guerra de Cuba.

Más que de perdón la experiencia de Adán es de comprensión, aceptación, reconciliación con la vida, reelaboración de un proyecto existencial, otra vez otra vida, otros horizontes, como si el tiempo por sí mismo tuviera un cierto poder creador y redentor. Como si el tiempo por sí mismo fuera gracia. Porque probablemente el tiempo es gracia. Porque, sin duda, el tiempo es gracia.

El proceso de duelo y de refugio en Abraham duró dos años, con una intensidad decreciente. La sensación de haberle sido amputada la hija se fue suavizando, a medida que crecía la sensación de que le iba siendo devuelta.

Las escenas de llanto de Teodora cada vez que tenía que despedirse de Adán para irse con Eva, en las que Eva tenía que arrancarla

literalmente de las piernas de su padre, porque la niña se aferraba a ellas llorando, han sido evitadas mediante un procedimiento de entrega por intermediarios. Pero la niña sigue llorando cada vez que tiene que separarse de su padre para ir con su madre, con desconsuelo y angustia. Se duerme llorando la noche anterior y si el padre le canta para que se duerma, lo detiene: «papá, no me cantes, que lloro más». Los dos o tres días siguientes a cada separación, Adán experimentaba un desgarrón fuerte en las entrañas, y se sentía menos motivado para trabajar. Adán se acuerda de Teodora muchas veces cada día. No solo porque tiene en la pantalla del ordenador, como fondo, y como protector, muchas fotos suyas, sino porque todo en su casa habla de ella, especialmente el perro y el gato, a los que con frecuencia les habla de Teodora.

Teodora sufre una especie de inmolación o una especie de «destete del padre», cada vez que se separa de Adán, y él lo vive con ella. A veces la niña se traga las lágrimas, para que el padre no la vea, porque ha visto a su padre casi llorar con ella. A veces Teodora acepta el consuelo de que cuando sea un poco más mayor podrá vivir ya siempre con Adán, pero a veces eso se le hace demasiado lejano. Cuando se queda con la madre, en el colegio, con las amigas, es feliz y juega y se mete en sus cosas, aunque se acuerda de su padre y le pregunta a su madre los días que faltan para que llegue. Adán también los cuenta, como la niña, y cuando siente el desgarrón más fuerte vuelve con su padre y con Abraham.

Esta es una experiencia contemporánea del sacrificio de Abraham, de la inmolación del hijo. No queda reflejada, ni es reconocible en las reflexiones que hacen sobre él Kierkegaard o Derrida. Pero también se puede hacer una elaboración intelectual del sacrificio más congruente con la experiencia de Adán.

6.3. Simbolismo trinitario del sacrificio de Abraham

Lo primero que resulta necesario aclarar es que la elaboración intelectual de la experiencia de Abraham que ahora se expone, no puede pretender ser la exacta expresión conceptual de la vivencia que se ha referido antes. Es una interpretación, que resulta más concordante con los hechos descritos para la vivencia contemporánea de la inmolación del hijo, que las elaboraciones de Kierkegaard y otros autores, pero no se puede afirmar que sea su expresión esencial, aunque tampoco se excluye que sea una de sus posibles expresiones esenciales. Lo vivido pertenece

al orden del ser, de lo nouménico, del mundo como voluntad, y lo formulado conceptualmente pertenece al orden del pensar, de lo fenoménico, del mundo como representación.

No tenemos representaciones de la articulación entre lo representado y lo no representado. Por eso, como decía Kant, no podemos saber si nuestras acciones están inspiradas en motivos exclusivamente morales o también en intereses egoístas. Con todo, si hay un lugar filosófico en el que se situaría la explicación que se va a dar, podría decirse que pertenece al orden de lo que Fichte llama intuición intelectual (de la que toma como paradigma la fórmula «pienso, luego existo»), y que él intenta esclarecer conceptualmente en muchos lugares de su obra, y en concreto en su interpretación del prólogo al Evangelio de San Juan, en las lecciones 6 y siguientes de *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*⁵. Lo que Fichte llama intuición intelectual es la vivencia intelectual, la captación inmediata de algo que está siendo real. Por ejemplo, la vivencia y la captación inmediata de que yo estoy existiendo, que no es una deducción, ni una inferencia, ni una demostración, ni un proceso lógico de ningún tipo.

Ahora tomaremos dos claves para la explicación. La dinámica aniquiladora del odio, tal como se encuentra en la *Medea* de Eurípides⁶, como figura que hace pareja con la *Ifigenia* de Eurípides, a la que se refiere continuamente Amalia Quevedo, y la dinámica del amor, tal como ha quedado expuesta en el capítulo 3 de este volumen.

La dinámica del amor creador y la dinámica del odio aniquilador pueden servir de claves para la comprensión de Abraham, como si las dos se resolvieran en él. Al menos es una interpretación posible.

La historia de Abraham, tal como la recrea Amalia Quevedo al inicio de su libro, en sus tres versiones sucesivas, presenta a un Abraham que es asesinado por Isaac tras escaparse de sus ataduras. Amalia Quevedo había escrito su historia antes de leer a Kierkegaard, a Kolakowsky, a Girard o a Derrida, y lo que aparece con claridad en su versión es que la víctima del sacrificio de Isaac es Abraham. Pero, ¿es que no resulta siempre la víctima Abraham en cualquier caso?, ¿cómo va a ser posible diferenciar entre el carácter de víctima de Isaac y el de Abraham si hay una identidad tan fuerte entre ambos?

[5] FICHTE, J. G.: "Comentarios al Prólogo al Evangelio de San Juan", en las lecciones 6 y siguientes de *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Madrid: Tecnos, 1995, pp. 105 ss.

[6] Cfr. CHOZA, J.: *Los otros humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.

Si es verdad, como afirma San Juan de la Cruz, que el alma está mucho más donde ama que donde anima⁷, ¿cómo no iba a estar la de Abraham más en Isaac que en sí mismo, cuando además el cuerpo de Isaac era también cuerpo de su cuerpo? Si Abraham se había expresado plenamente a sí mismo en Isaac al tomar posesión de Sara y al entregarse a ella en la concepción del hijo, y si el hijo era además la expresión de esa unión, ¿cómo no iba a ser el sacrificio del hijo, la aniquilación de la unión del padre y de la madre, la aniquilación de la paternidad del padre y de la maternidad de la madre, y a la postre, la aniquilación de Abraham y de Sara, que ancianos como eran ya no vivían más que por y para Isaac?

También podría pensarse que Dios, más que probar a Abraham, lo que quiere es llevarle a experimentar la unidad esencial entre él, su mujer Sara, y su hijo Isaac. Si en el momento de la unión con Sara, de la concepción y gestación de Isaac, Abraham no había experimentado con suficiente profundidad la unión con ellos, ahora, en el sacrificio de Isaac, podía experimentarlo con una lucidez cegadora.

Pero eso es poco. Podría pensarse que Dios quería hacerle comprender a Abraham la unión de Dios mismo con su Hijo Unigénito, hacerle comprender el drama que podía significar la diferenciación y el distanciamiento entre ellos que implicaban la creación y la redención, y la duplicación del amor que suponían recrear nuevamente en el Hijo todas las cosas, los nuevos cielos y la nueva tierra, y retornarlo todo al Padre.

Porque el sacrificio de Abraham también puede ser considerado en su unidad completa. ¿Es que Kierkegaard o Kolakowsky tienen más derecho a considerar y a interpretar la primera parte del sacrificio en términos de fase autónoma y abstracta?, ¿más derecho del que cualquier otro autor tendría a considerarlo en la unidad de primera parte y segunda parte, en la unidad completa de todo el episodio? ¿Es que no forma parte del sacrificio de Abraham la devolución del hijo?

Y aunque se diga que la sucesión temporal impone su ley y tiene sus derechos interpretativos, ¿es que Dios, al comunicarle a Abraham la orden del sacrificio, no podía comunicarle también una cierta confianza en El, una cierta confianza en que Dios proveería? ¿Es que no podría haber en Abraham, mientras subía al Moriah, un cierto sentido de la unión con Dios que le hubiera permitido seguir vivo, seguir andando y seguir subiendo al monte? ¿Por qué Dios iba a hacersele presente para darle la

[7] CRUZ DE LA, San Juan: *Cántico espiritual*, 8, 3, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1974, p. 878.

orden, y luego iba a esconderse absolutamente para que Abraham no percibiera ni rastro de Él?

Las interpretaciones de los autores que recoge Amalia Quevedo suponen que Dios deja completamente solos después de la orden a Abraham, a Isaac y a Sara, pero, ¿por qué no suponer lo contrario, que no los dejó solos, que lo que hizo fue unir mucho más a los tres entre sí y con Él mismo, y que eso era lo que pretendía con la prueba?

Esta interpretación que sugiero resulta más congruente con la línea de interpretación que va de Schelling a Girard y a Levinas. Porque si ellos sostienen que la cadencia de los momentos de la prueba refleja la estructura de la trinidad, ¿por qué no pensar que la estructura de la trinidad se manifiesta también en las relaciones que los miembros de la familia patriarcal experimentan entre sí? Si Girard y Auerbach sostienen que lo propio del Viejo Testamento es abolir la violencia, abolir el sacrificio en tanto que violencia, y abrir cada ser humano al otro, ¿qué mejor modo de hacerlo que llevar al hombre a vivir la identidad entre oferente y víctima, entre Caín y Abel?, ¿y qué mejor modo de mostrar eso que haciendo patente a Abraham su identidad con Isaac de todas las maneras posibles?

Si lo vemos desde la perspectiva del odio y la aniquilación, pero conservando la estructura de la identidad entre Abraham, Isaac y Sara, lo que resulta es lo absolutamente imposible. Es como pensar una relación de odio aniquilador entre Padre, Hijo y Espíritu.

La relación de amor está bien expresada en el poema de Lope de Vega que quedó glosado y comentado en el capítulo 3:

«Hallo tanto que querer,
y estoy tan tierno por vos,
que si pudiera ser Dios,
os diera todo mi ser».

La reflexión sobre ese poema y la glosa de él permiten una peculiar comprensión de la unión amorosa de las personas en la familia divina, así como de la unión amorosa de las personas en la familia humana. Y la inversión de esa relación amorosa en relación de odio, también.

La forma más completa de destrucción total sería destruir al hijo, destruir a la madre, y destruirse a sí mismo, lo que desde cierto punto de vista es el intento de Medea. Medea de entrada destruye a los hijos, sabiendo que de ese modo se destruye a sí misma. Pero en lugar de destruir al padre le deja para mantenerlo solo como conciencia de la

destrucción de los hijos y de la propia destrucción que eso implica, y ella se marcha como si hubiera podido romper su identidad con sus hijos y con Jasón⁸, y como si ella pudiera tener otro contenido en su vida y en su conciencia distinto de la nada, como si la venganza pudiera alguna vez realizarse completamente. Como si se pudiera lograr que lo que ha sido una vez no llegara a haber sido nunca.

Pero hay una estructura de perdón que se impone inexorablemente, y que Nietzsche tenía clavada como una espina en el alma. El ser, lo que ha sido, no puede no ser y no puede no haber sido nunca, de manera que si no vuelve a ser dado, a ser donado, a ser per-donado, persiste en su donación originaria al menos como pasado, al menos como contenido de conciencia. La identidad de la madre con los hijos y con el padre no puede romperse por más que se intente. El perdón triunfa escandalosamente sobre la venganza.

Y entonces lo que aparece es que el amor no puede destruir su fruto ni a sí mismo. Aparece que su fruto y él mismo son lo mismo, que son una sola cosa, como le gusta decir a Hegel, a saber, la unidad de la identidad y de la diferencia. La imposibilidad de consumir una venganza del calibre de la de Medea, o un sacrificio del tipo del de Abraham, en su sentido más radical, viene dada por lo que Kierkegaard consideraba el único argumento socrático en favor de la inmortalidad del alma: si el pecado, que es lo único que puede dañar al alma, no la aniquila, entonces es que el alma es inmortal⁹. Porque la noción de auto-aniquilación es una inversión de la noción de *causa sui*, que resulta completamente inviable.

Y no vale decir que en esta argumentación se está suprimiendo la diferencia entre el plano empírico y el plano trascendental, porque desde el principio se ha señalado que la intensidad de la experiencia puede producir dicha supresión en la percepción del oferente, que es, insisto, la víctima, o lo que es igual, el mártir, y que además puede estar experimentando también la compañía o la cercanía de Dios de un modo peculiarmente intenso (justo como en algunos relatos se dice de los mártires, y como Tomás de Aquino dice que es imprescindible para que puedan afrontar la muerte¹⁰).

Podría ocurrir que la identidad no se pueda percibir del todo sin percibir la diferencia, y que el momento de la diferencia y la distancia

[8] EURÍPIDES: *Medea*. Madrid: Alianza, 1990. Cfr.: *Humanismo civil y crueldad salvaje*, en *Los otros humanismos*. Pamplona: Eunsa, 1994.

[9] KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Guadarrama, 1984.

[10] AQUINO DE, Tomás: *Summa Theologiae*, II-II, 124, 2.

sea el punto de dramatismo que Dios tenía que mostrarle a Abraham, para mostrarle hasta qué extremos Abraham e Isaac estaban hechos a su imagen y semejanza.

Este discurso es en cierto modo puramente argumentativo y una especie de demostración meramente formal de que Abraham no podía estar solo. Pero no se pretende demostrar formal ni argumentativamente que Abraham no podía estar solo (porque a lo mejor lo estaba), sino que se pretende mostrar plausiblemente que podía no estarlo. Eso es suficiente para el esclarecimiento de la experiencia que se intenta comprender.

Ahora la explicación de la experiencia de Abraham podría resumirse en estas tesis. Primera, hay una comunidad de amor y de ser, una identidad real y una diferencia real, entre Abraham, Sara e Isaac, que de alguna manera se corresponde con la comunidad de amor y de ser, con la identidad y diferencia real, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esta identidad real se puede experimentar en la vivencia del enamoramiento, el amor, la fecundación, la concepción, la gestación, el alumbramiento y la educación y cuidado del hijo. Se puede experimentar de un modo más o menos intenso, y se puede conocer de un modo más o menos cercano a como es.

Segunda tesis, hay una identidad y diferencia real entre la familia patriarcal y la familia trinitaria, que puede experimentarse y conocerse también de un modo más o menos cercano en la vivencia de la separación, que para Dios es la encarnación del hijo y la redención, y para Abraham y Sara el destete primero, y posteriormente la prueba del sacrificio. En esta línea, hay una identidad y diferencia real entre Medea, Jasón y sus hijos, entre los familiares que primero se aman y luego se odian y desean una venganza absoluta en forma de aniquilación completa del otro. Esa identidad y diferencia se percibe en la experiencia del odio y del intento inevitablemente frustrado de la aniquilación absoluta.

Es posible que la unidad de estas dos tesis constituya el núcleo de lo que Jung llama un arquetipo del inconsciente colectivo, que alcanza una expresión paradigmática en el sacrificio de Abraham. Un arquetipo es una configuración dinámica, inconsciente, que genera actitudes, imágenes y conductas en los seres humanos de las diferentes épocas o culturas. En este caso, hasta podría pensarse que este arquetipo es una especie de huella de la estructura trinitaria de Dios en el ser humano, una huella de la estructura familiar, trinitaria, del hombre en cada individuo humano. Una huella que, además, puede manifestarse como una unidad completa llena de sentido, o como un episodio secuenciado en el que el sentido se comprende al final.

Si esto fuera así, se comprende mejor que el sacrificio de Isaac reaparezca en el de Ifigenia, en el del relato español de Guzmán el Bueno, en los sacrificios aztecas, etcétera. Y también que la supresión de la violencia y la sustitución del hijo por el animal reaparezca en el rey Numa, que prohíbe los sacrificios humanos en Roma hacia el 700 a. C. e institucionaliza la ya tradicional fiesta de las Saturnales en el solsticio de invierno, que es cuando el sol muere y resucita, y que es cuando más tarde se instituye la fiesta de la Navidad cristiana.

El impulso a prohibir los sacrificios humanos, podría corresponderse con la estructura arquetípica del momento del perdón en el sacrificio de Abraham. Ese momento reaparece no solo en el rey Numa, sino también en la *Orestíada* de Esquilo, en la resistencia y en la aceptación de la Virgen María a la ejecución del Hijo, e incluso hasta en el rechazo de Hernán Cortés a los sacrificios humanos aztecas. Y seguramente está presente en la polémica sobre la legitimidad de esos sacrificios humanos aztecas, que trenzaron Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda a mediados del siglo XVI¹¹. De todas formas, con el recurso al arquetipo no pierde fuerza la tesis de Girard de que hay en el Viejo Testamento una constante tendencia a suprimir la violencia en el sacrificio¹².

En el caso de la Virgen María se puede aceptar que la simultaneidad de aceptación y rechazo de la muerte del Hijo, produjera un momento de enajenación. Teresa de Jesús refiere que en una de sus alocuciones, y meditando sobre la aparición de Jesús a las santas mujeres en el sepulcro vacío, se detenía en lo afortunada que habían sido en ver las primeras al resucitado, y que entonces Jesús le dijo que las primeras no había sido ellas. Que él se había dirigido en primer lugar a su madre para darle la noticia de su resurrección, porque «la pena la tenía tan traspasada y absorta que luego no tornaba en sí para gozar de aquel gozo»¹³.

¿Por qué Abraham, en el tiempo que precedió a la sustitución, no podía haber experimentado alternativamente, el dolor de la separación y el consuelo de la compañía del Padre y de la recuperación del hijo?, ¿por qué no iba a poder conocer algo más de cómo era realmente Yahweh durante ese período de silencio?, ¿por qué no iba a vivir articuladas las fases de lo que luego vivió María hasta una cierta enajenación?, ¿por qué

[11] Cfr. GINÉS DE SEPÚLVEDA, J.: *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza, 1987.

[12] GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2005.

[13] TERESA DE JESÚS: *Cuentas de conciencia*, 13ª, 12, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1979, pp. 461-462.

Dios no iba a estar dispuesto a comunicarle todo eso antes, justo para que tuviera fuerza y ánimo para seguir?

Pues, si algo parecido a todo eso es posible en la experiencia contemporánea de la separación de una hija, ¿por qué no podía haberlo sido en el caso de Abraham?

Para Adán la experiencia de la cercanía y la compañía de su padre, de Abraham y de Dios, ante la desesperación por el «secuestro» de la niña, llegaba a sumirle en un extraño y agrisado estado de paz y de gozo en el que los afanes cotidianos, profesionales, económicos y de cualquier otro tipo resultaban distantes y casi ajenos. Cuando se le hablaba de la excelencia de alguna actividad suya reciente, contestaba, «yo no quiero ser famoso, yo quiero ser feliz», «yo quiero a mi hija». Y solo se consolaba en Abraham. Pero justamente entonces, le venían a la mente unas palabras repetidas por Wittgenstein, y que hacía suyas también Jorge Vicente, nuestro colega y amigo, que murió con 47 años el pasado diciembre de 2005: «qué me importa a mí la historia». Nada. Ante la experiencia de la desesperación y del gozo intensos, la historia, universal o particular, no importa para nada.

Y todavía hay otra expresión más enigmática y más asumible del propio Wittgenstein. No sabemos si el filósofo vienes llegó a tener experiencias místicas, y en qué número y grado, y también si algunas de las experiencias aquí referidas pueden ser de ese tipo. Pero desde la experiencia agrisada de la cercanía y compañía de su padre, de Abraham y de Dios en medio de la desesperación, cuando fijaba la atención en un montón de problemas de amigos y familiares, y del mundo en general, a Adán le salía espontáneamente repetir muchas veces, paladeando su acierto, una de las últimas frases de Wittgenstein: «todo está bien como está».

Un colega, refiriendo el episodio en que Wittgenstein profirió esa frase, había comentado: Vaya qué frase. No se puede ser menos ambicioso en la vida. Aquel comentario quedó así, flotando. Pero al cabo del tiempo se iba imponiendo cada vez más su carácter no pertinente, porque no capta para nada lo que Wittgenstein dijo, lo que quiso decir. Quizá Wittgenstein dijo algo parecido a «y vio Dios que era bueno, muy bueno, cuanto había hecho». Porque eso es el sentido con el que Adán repetía su frase. Y si a Wittgenstein y a Adán se les ocurría repetir esa frase con ese sentido, ¿por qué no iba a ocurrírsele también a Abraham, antes y después del sacrificio?, ¿por qué no se le podía ocurrir a Isaac y a Sara?, ¿por qué antes y después no podían ser llevados por Dios a gozar de aquel gozo de su cercanía y de su compañía?

Estas aclaraciones, estas reflexiones, son pertinentes a propósito del libro de Amalia Quevedo. La experiencia del sacrificio de Abraham, y la explicación desde una vivencia contemporánea del episodio, pueden ser también las aquí referidas. Es otra posible explicación de otra forma en que pudo vivir Abraham su sacrificio, a saber, como la plenitud de la piedad, como unidad de la identidad y la diferencia entre progenitores y prole, entre padres e hijos, entre oferentes y ofrecidos, entre sacerdotes y víctimas.

Hay un pasaje en el que Dostoievski refiere una experiencia análoga, y que me remitió Alberto Ciria:

«Hay segundos —solo cinco o seis a la vez— en que de pronto siente uno la presencia de la armonía eterna plenamente lograda. No es nada de este mundo. No quiero decir que sea algo divino, sino que el hombre, en cuanto ser terrenal, no lo puede sobrellevar. Tiene que cambiar físicamente o morir. Es una sensación clara e inequívoca. Como si de improviso abarcara uno la naturaleza entera y dijese: sí, esto es verdad. Dios, cuando creaba el mundo, decía al final de cada día de la creación: "Sí, esto es verdad, esto es bueno". Esto..., esto no es ternura, sino solo gozo. Uno no perdona nada, porque no tiene nada que perdonar. No es amor. ¡Oh, es algo superior al amor! Y lo más atroz es que es todo tan terriblemente claro, ¡y qué gozo! Si durara más de cinco segundos, el alma no podría soportarlo y tendría que perecer. En esos cinco segundos vivo una vida entera, y por ellos daría toda mi vida, pues lo vale. Para resistir diez segundos tendría uno que cambiar físicamente»¹⁴.

[14] DOSTOIEVSKI: *Los demonios*, Tercera parte, Capítulo V.

7. HISTORIA DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO

7.1. Definición y clases de dolor

EN el tratado *De libero arbitrio* de Agustín se define el dolor como «un sentimiento que resiste a la división». Se trata de una definición que ha sido punto de partida, de llegada o de coincidencia para otros pensadores que han abordado el mismo fenómeno. La definición se ubica en el contexto de la descripción del orden de la creación y de la jerarquía ontológica de los seres, temas muy queridos por los medievales, y se expone en los siguientes términos¹:

«Por lo demás, el dolor que sufren las bestias indica también cierta perfección admirable y laudable del alma de los brutos. Esto mismo demuestra suficientemente cuánto apetecen la unidad de la animación y dirección de sus cuerpos ¿Qué es el dolor sino un sentimiento que resiste a la división y a la corrupción?

De aquí que es más claro que la luz con cuánta avidez y tenacidad procura el alma la unidad en todo su cuerpo, y cómo no cede gustosa ni indiferentemente, sino, al contrario, protestando y resistiendo, a aquellas pasiones de su cuerpo que ve con indignación que atentan contra su unidad e integridad [...]

Tampoco hay ninguna realidad entre las que sienten las molestias del dolor y los encantos del placer que, al huir del dolor y buscar el placer, no dé a entender suficientemente que huye de la disgregación y busca con ansia la unidad»².

Esta concepción del dolor se manifiesta adecuada a la hora de realizar análisis concretos y pormenorizados. Los diversos tipos de dolor se clasifican, desde el punto de vista psicofisiológico, en dolor protopático (difuso y difícilmente discriminable) y dolor epicrítico (localizado

[1] Se recogen aquí parcialmente tesis expuestas anteriormente en *Sentido antropológico del dolor*, en *La supresión del pudor y otros ensayos*. Pamplona: Eunsa, 1980.

[2] HIPONA DE, San Agustín: *De Libero arbitrio*, libro III, XXIII, 69. Madrid: BAC, 1982, pp. 423-424.

y discernible con facilidad). Ambas clases de afecciones dan lugar a los diversos tipos de sentimientos que la antropología de los estratos llama sentimientos sensoriales, y que corresponden al primer nivel de los cuatro que el análisis fenomenológico diferencia.

Esos cuatro niveles y los sentimientos dolorosos y sufrimientos correspondientes son: 1) estrato somático y sentimientos sensoriales, al que pertenecen los dolores que registra la sensibilidad táctil, 2) estrato somático vital y sentimientos corporales y vitales, al que corresponden la astenia, abulia, ansiedad, fobias, etcétera, 3) estrato psíquico y sentimientos del yo, que registra la alegría, la tristeza, y las diversas formas de gozo y sufrimiento que corresponden a ambas, y 4) estrato espiritual y sentimientos de la persona, al que según Max Scheler corresponden los sentimientos de beatitud y desesperación³.

Se suele llamar dolor a los sentimientos negativos del primer nivel que pertenecen a la sensibilidad táctil, y a los de los demás niveles se les llama habitualmente sufrimiento. En todos los casos, el dolor o el sufrimiento son un índice del deterioro de la unidad del organismo.

Los análisis fisiológicos del dolor obedecen a la pregunta ¿qué ocurre en el organismo cuando padece dolor? Los fenomenológicos, a la pregunta ¿qué es y cómo es lo que siente la gente que padece dolor?, y los análisis ontológicos, a la pregunta ¿qué es el dolor?

Hay bastante concordancia entre los análisis fenomenológicos y ontológicos en el momento de señalar la apetencia general de placer o amor en el sentido más amplio 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 autores, a Tomás de Aquino, Kant, Schopenhauer y H. Bergson, y en el plano de los análisis de la psicología fenomenológica a v. Weizsäcker y Buytendijk.

Tomás de Aquino señala la apetencia general de placer y el anhelo de unidad o amor (*eros*) como causas del dolor, 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 que atenta contra su unidad causa dolor. 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

[3] Cfr. SCHELER, M.: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, vol. II, pp. 110-119.

convertiría en cesión y consentimiento, y el dolor habría dejado lugar al placer⁴.

En este mismo sentido, Bergson señala que «todo dolor es una reacción local impotente», «un esfuerzo impotente». En efecto:

«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 al sujeto en su corporeidad, de suerte que su vivencia encuentra su adecuada expresión en el grito; de hecho, un “esfuerzo impotente”»⁵.

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 resistencia a la división surge al vivenciarse la amenaza contra la unidad, por lo cual el dolor corporal intenso patentiza en la interioridad de la conciencia la unidad sustancial del ser humano, el carácter de constitutivo intrínseco que tiene la corporalidad para la esencia del hombre.

A medida que el dolor o la tristeza se hacen 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 trata, como todos los estados negativos de la afectividad, de un fenómeno de reflexividad originaria⁶, es decir, de un acontecimiento de la vida consciente en el que sujeto y objeto no se dan como separados, de un fenómeno en el que el trascender naturalmente propio de las instancias cognoscitivas y afectivas del viviente queda retrotraído sobre el sí mismo y por lo tanto no se produce. Pero semejante retrotraimiento no es natural, pues lo natural es el *eros*, es trascender, y por tanto requiere una explicación.

El retrotraimiento de las instancias operativas del hombre sobre el yo, o mejor, sobre el sí mismo, la imposibilidad de desplegarse extáticamente, es un mal, y puede provocar que se vivencie la existencia misma como un mal, como pura negatividad.

[4] AQUINO DE, Tomás: *Summa Theologica*, I-II, q. 36, a. 4.

[5] BUYENDIJK: *El dolor*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 182.

[6] Cfr. MILLÁN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967, pp. 346-363.

El *eros*, la dinámica tendencial propia del ser humano queda impedida, y entonces lo que se experimenta es la propia unidad vulnerada. En ese caso, la reunificación consigo mismo a la que apunta el *eros*, no se logra en el fin al que se tiende, ni se alcanza plenitud propia alguna sino, al contrario, se experimenta la imposibilidad de ella. En el replegarse doloroso sobre sí mismo lo que se vivencia es una unidad que no alcanza a ser suficientemente una y que queda imposibilitada para lograrlo.

7.2. Las formas de unidad y la variación de la capacidad para el dolor y el sufrimiento

Atendiendo al orden de la creación y a la jerarquía ontológica de los seres, desde el punto de vista ontológico puede decirse, y así se dice tanto en la ontología aristotélica como en la agustiniana o en la hegeliana, que el *eros* es la condición de posibilidad del dolor y del sufrimiento, porque es a su vez la expresión de una inidentidad, de una deficiente unidad consigo mismo, de un tener el fin propio fuera de sí.

Nicolás Grimaldi lo analiza con todo el detenimiento deseable en sus estudios sobre la relación entre el deseo y el tiempo, por una parte, y entre el tiempo y el deseo, por otra⁷, análisis en los que se encuentran la argumentación y la base ontológica de la tesis que ahora desarrollo.

En efecto:

«Esa unidad de una dualidad, ese principio divisorio, ese dinamismo de un futuro que actúa ya en el presente, esa es la estructura del deseo que proporciona más o menos subrepticamente a Sartre el modelo para describir la conciencia, la que sirve también a Aristóteles para explicar por qué la materia está expectante respecto de las determinaciones que recibirá de la forma, a Leibniz para explicar que nada permanece estático y que toda mónada cambia sin cesar, o a Bergson para dar razón de esa titubeante, confusa, pero presumible intencionalidad que habita en la tendencia a la innovación»⁸.

Si la materia tuviera sensibilidad, experimentaría algún tipo de pesadumbre mientras no le advinieran las determinaciones formales, le dolería ser amorfa y caótica. El fuego sufriría si se le impidiese subir hacia

[7] Cfr. GRIMALDI, N.: *Le désir et le temps*. Paris: Vrin, 2ª ed.1992; y *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*. Paris: PUF, 1993.

[8] GRIMALDI, N.: *Ontologie du temps*. Paris: PUF, 1993, pp. 184-185.

arriba y las plantas al ponerse mustias sentirían dolor. Pero nada de eso acontece hasta que la sensibilidad, es decir, el conocimiento, hace su aparición en la escala de los seres.

Con todo, en dicha escala esa unidad en la dualidad, esa estructura desiderativa, esa distensión temporal, no es del mismo tipo en todos los seres. Hay diferentes tipos de temporalidad, de deseo, de unidad, y los grados de unidad son grados de ser y grados de vida. Pues bien, precisamente en relación con esos grados de vida se puede hablar de grados de muerte, de grados de sufrimiento ante ella y, en general, de grados de dolor.

De hecho, la diferenciación aristotélica entre sensibilidad interna y sensibilidad externa se corresponde con dos tipos de instancias apetitivas, *epithymía* y *thymós*, el *appetitus concupiscibilis* y el *appetitus irascibilis* de los medievales, que son gamas sentimentales diferentes posibilitadas precisamente por dos diferentes maneras de captar el tiempo o de formalizar la distensión⁹.

Si solo se capta el presente se puede sentir placer y dolor, y amor y odio en formas elementales. Si se puede recordar mucho pasado y prever muy ampliamente el futuro entonces puede haber nostalgia, rencor, envidia, venganza y una amplia gama de sufrimientos de los que es incapaz un organismo que solo formaliza en términos de presente fugaz. La capacidad de sufrimiento es función de la amplitud y unidad del mundo interior¹⁰.

No muere ni sufre lo mismo un vegetal, un pequeño gusano de los que se reproducen por división, un mamífero o un hombre. Porque su dinámica erótica es diferente, porque no tienden a su conservación, a su plenitud o a su felicidad, con la misma fuerza, con el mismo deseo, con la misma determinación.

Por eso la ruptura de la unidad en cada caso es una ruptura diferente, lo dividido en cada caso es más o menos divisible de suyo, lo que duele y lo que sufre es más o menos denso, más o menos hondo. La gradación del ser y de la unidad es también la gradación del deseo y del dolor. La deficiencia en la unidad consigo mismo, la falta de identidad consigo mismo, es lo que hace posible el movimiento, el deseo, el dolor y el sufrimiento.

[9] Cfr. ARISTÓTELES: *Sobre el alma*, III, 10; 433 b5-10.

[10] Cfr. un desarrollo más amplio de estas tesis en *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1988, pp. 49-57, 71-81, 100-111, 207-213.

Cada ser, sin llegar nunca a la unidad característica de la identidad absolutamente viva y simple (la unidad de Dios), mientras más unitario es con más fuerza tiende a su plenitud, a su unidad y felicidad más plena, y más capacidad de dolor y sufrimiento tiene, percibe con más registros su frustración, su ruptura.

La intuición poética de Antonio Machado lo expresa como un trallazo:

*«¡Oh tierras de Alvargonzález
en el corazón de España!
Tierras pobres, tierras tristes,
tan tristes que tienen alma»¹¹.*

Hay tanta pobreza y tanta tristeza en el corazón de la estepa castellana, tanto sufrimiento, que le ha brotado alma a la tierra. Hay otras tierras miserables y yermas, pero que no sufren tanto, porque si sufrieran tanto tendrían alma también. Como no tienen un sufrimiento muy grande, tampoco tienen alma.

7.3 La unidad de las sociedades complejas

La gradación ontológica que se da en la escala de los seres desde el orden de lo inorgánicos hasta el de lo orgánico, y desde los organismos simples a los organismos complejos, puede continuarse en la gradación que va de las sociedades más elementales a las más complejas, de las sociedades cuya capacidad de adaptación al medio no va más allá de un conjunto de recursos elementales, a las sociedades cuya capacidad tecnológica les permite adaptar medios completamente inhóspitos a sus necesidades y proyectos.

Esta gradación sociológica y tecnológica es también una gradación ontológica, es decir determina al ser humano precisamente en su manera de serlo. Aristóteles define al hombre como animal político *por naturaleza* porque considera que la *polis* es un segundo útero y que el hombre, hasta que no alcanza la mayoría de edad y la plenitud de las capacidades ciudadanas, no es hombre en el sentido pleno de la palabra.

[11] MACHADO, A.: *La tierra de Alvargonzález*, en *Poesías Completas*. Madrid: Espasa, 1998, p. 121.

Como señala Higinio Marín, para Aristóteles la aparición de la *polis* «es también y sobre todo la comparecencia del *logos* de lo humano, la constitución del *topos* en el que la sociabilidad humana puede acontecer según su propia medida»¹². El animal que tiene *logos* lo tiene solamente si vive en la *polis*, puesto que en la casa y en la aldea el *logos* no alcanza una plenitud propiamente humana.

En este sentido cabría decir que si los *sapiens* no hubieran superado nunca la etapa paleolítica, si no hubieran entrado en el neolítico precisamente mediante la aparición de la ciudad y la escritura, la comprensión de la esencia humana que podría alcanzar un observador exterior sería muy distinta de la que se alcanza conociendo la historia humana hasta el momento presente.

No solamente tendríamos otro concepto de la esencia humana, sino también de lo que es *logos*, libertad, autposesión, etcétera, porque la esencia humana, el *logos*, la libertad y la autposesión serían otros. Hay grados de unidad, de ser, de libertad, de razón, de deseo, de felicidad y de frustración según los grados de unidad y complejidad de las sociedades.

La sociedad occidental contemporánea tiene un grado más alto de unidad que cualquier otra, y las sociedades más agrarias y menos comunicadas internamente, las que tienen los grados más bajos. Para expresar ese tipo de unidad más alta y más baja de las sociedades, Durkheim acuñó los términos solidaridad orgánica y solidaridad mecánica¹³.

Solidaridad mecánica es la que hay entre los individuos de una sociedad que dependen unos de otros en un orden familiar que es a la vez autárquico económicamente. Una población de esas características puede ser muy numerosa pero no por eso aumentan las relaciones de unos grupos con otros, pues todos los segmentos sociales son homogéneos. Solidaridad orgánica es la que hay en una sociedad compuesta de agrupaciones muy heterogéneas y en la que todos los individuos dependen de casi todos los demás en el orden comercial, productivo, financiero, educativo, sanitario, etcétera.

La sociedad menos integrada es análoga a un organismo más vegetal, y las sociedades muy integradas, a los organismos de animales superiores. Por ello se puede decir que la más integrada es ontológicamente más una, y que eso afecta a la sociabilidad, libertad, autposesión, etcétera, de sus ciudadanos.

[12] MARÍN, H.: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: Eunsa, 1993, pp. 150-151.

[13] DURKHEIM, E.: *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1982.

Las sociedades poco integradas, por su parte, se perciben a sí mismas más débilmente, su poder sobre sí mismas y sobre el medio es menor, al igual que su retención de pasado y su proyección de futuro, su capacidad de construcción y de destrucción, de desear y de frustrarse.

El modelo durkheimiano de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica permite explicar que las primeras tienen menos capacidad que las segundas para el dolor y el sufrimiento en general. El modelo facilita una explicación justamente en general, pero no permite muchas matizaciones. En cambio, un modelo que enumera y diferencia los niveles de integración como el sugerido por Norbert Elias abre más posibilidades.

«Las sociedades humanas, tal como están constituidas hoy, tienen varios niveles de integración entretejidos. El nivel de grupo de parentesco, el nivel tribal, el nivel estatal, el nivel continental y por último el nivel de humanidad»¹⁴.

Un individuo se puede experimentar como formando parte de todos esos sistemas porque realmente forma parte de ellos. Por eso le afecta lo que ocurra en ellos y tiene capacidad de interacción con cada uno, si bien con intensidad diferente.

Sobre ese modelo, todavía se pueden añadir dos niveles más. El individuo se puede sentir integrado en el sistema de los vivientes, porque lo está, y eso da lugar a la sensibilidad ecologista. Por último, puede sentirse integrado en el sistema solar, porque también lo está, y eso da lugar a que la sensibilidad ecológica se extienda al espacio cósmico y surjan nociones como la de «basura espacial», que expresan una unidad y una responsabilidad de los seres humanos sobre el espacio cósmico.

En la medida en que todos esos niveles constituyen unidades reales, el atentado contra el individuo en cualquiera de ellos es atentado contra la unidad del sistema en cuestión, lo cual produce dolor y sufrimiento. Los atentados contra los individuos a nivel familiar, tribal o estatal, afectan a los demás individuos porque están conectados con ellos en los niveles de integración continental y planetario. El dolor y el sufrimiento aumentan no solo porque hay un mayor número de individuos que padecen, sino también porque el padecimiento aumenta al aumentar el grado de responsabilidad sobre los demás posibilitado por la integración de los diferentes niveles, como veremos.

[14] ELIAS, N.: *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península, 1994, p. 207.

7.4. La expresión diferencial del dolor y el sufrimiento: la épica, la lírica y la dramática

La diferencia en la capacidad para el dolor y el sufrimiento, aunque derive de diferencias en la esencia de la sociedad y en la de los individuos que la integran, no implica alteración de la igualdad ontológica que caracteriza a todos los humanos.

En efecto, que existan tales diferencias no quiere decir que el sí mismo, entendido como ser, como lo que un tomista llamaría acto de ser¹⁵, o entendido como lo que Hegel llama libertad subjetiva, no tenga las mismas características en el paleolítico que en el momento actual. En este sentido es muy firme la afirmación de Hegel, y conviene dejarlo claro para evitar interferencias incómodas en el desarrollo de la tesis.

«La religiosidad, la moralidad de una vida limitada –la de un pastor o un labrador– en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor de un individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo»¹⁶.

No cabe en cambio suponer que la esencia humana, entendida como determinación abstracta y «objetiva» (i.e., considerada *sub specie intemporalitatis*) en la mente de un observador externo, no cambie nada. Como hemos dicho, si el *homo sapiens* se hubiera extinguido en el paleolítico la configuración de la esencia humana y el concepto de esencia humana de ese observador serían diferentes.

Eso es precisamente lo que nos pasa a nosotros con el concepto y la esencia de los *sapiens* extinguidos en fases tempranas del paleolítico como, por ejemplo, los neanderthales. Aunque se acepta que son un tipo de *sapiens*, hay también dudas acerca de qué clase de seres humanos eran realmente.

[15] Cfr. AQUINO DE, Tomás: *Suma teológica*, 3, q. 17, 2.

[16] Cfr. HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980, p. 99. Cfr. AYMERICH, I.: *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990.

Por su parte, la existencia entendida como realización de la esencia, como ejercicio autoconsciente de la propia realidad, como manera de asumir y de poseer la propia vida, también ha cambiado desde el paleolítico hasta el occidente contemporáneo. El tiempo es el horizonte de comprensión del ser y también de la propia biografía, que no se comprende lo mismo a los 30 que a los 70 años. La razón es histórica y la comprensión y la expresión también.

En correspondencia con la amplitud y unidad del mundo interior en cada época, hay un momento en que el arte expresa mediante símbolos un intento infructuoso de la razón por hacerse cargo de lo existente, que es lo que Hegel llama el arte simbólico, y hay un momento en que el arte expresa mediante formas proporcionadas la conmensuración entre la razón y la existencia en lo que podría llamarse el equivalente artístico del concepto, es decir, el arte clásico.

Dentro de ese proceso en que el espíritu y sus expresiones se conmensuran adecuadamente, hay un paralelismo entre las formas en que se configura la esencia y se expresa la existencia humana y las formas de padecer el dolor y el sufrimiento y expresarlo. Estas formas se corresponden con la gradación entre la épica, la lírica y la tragedia¹⁷.

La épica y la lírica pueden darse en formas incipientes en el arte simbólico, que es el propio de sociedades poco integradas. La tragedia en cambio es propia de una sociedad en que la integración es mayor, y se ha logrado a través de conflictos.

En estas configuraciones sociales más integradas, puede producirse una división o una escisión existencial entre un individuo particular y las exigencias «objetivas» del orden social y divino. Dicha escisión puede luego dar lugar a reconciliaciones en que se muestre en un sentido más alto la unidad del individuo y el orden social y divino en términos de justicia. Esa es la forma y el contenido de la tragedia.

En unas tribus nómadas, y en general en una sociedad poco integrada, un conflicto inevitable entre un individuo y las exigencias religioso-morales del orden social, no se presenta porque no hay propiamente un ordenamiento social con exigencias religioso-morales. Por eso Aquiles, Menelao e incluso Ulises no son protagonistas de tragedia alguna, sino de epopeyas.

La epopeya no tiene como marco el orden social, como la tragedia, sino un ámbito geográfico más bien desconocido, o sea, en fase de colonización. Y todavía, mientras más primitiva es la épica, más discontinua

[17] Cfr. HEGEL: *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989, pp. 302-313.

es la epopeya y más inconexas resultan sus partes entre sí, sus episodios y sus personajes. Menos unitaria es la sociedad y hay menos sensibilidad social para el dolor y el sufrimiento

La tragedia acontece en las sociedades más complejas y más unitarias, en las que el ser y la esencia humanos son realizados con mayor profundidad y unidad, son captados con más complejidad, y son expresados con más variedad de matices y dimensiones interdependientes. En ellas es también donde el dolor y el sufrimiento pueden ser más agudos, más intensos y más profundos.

El dolor y el sufrimiento recogidos en la épica y en la lírica son el propio de una lucha contra los elementos de la naturaleza, contra los extranjeros invasores, o contra otros seres extraños y lejanos. El que se recoge en la tragedia es el propio de una guerra civil o incluso el de una guerra intrafamiliar.

7.5. La capacidad de sufrimiento en la sociedad occidental contemporánea. El holocausto

Hegel sostiene que la tragedia es posible dentro de un marco cultural común en que la relación del hombre y Dios queda establecida según un juego determinado de posibilidades, y lo problemático después de Hegel es precisamente la existencia de ese marco. Más en concreto, George Steiner ha sostenido que la tragedia es ahora imposible porque lo divino ha desaparecido por completo del horizonte cultural y porque ese mismo horizonte ha quedado fragmentado. Después del holocausto hay mucho más dolor real que capacidad representativa para expresarlo¹⁸.

No obstante, y aunque el marco cultural y público-político se rompiera, se puede sostener, como hace Hans Urs von Balthasar en polémica con Steiner, que en el mundo no están en liza solamente las fuerzas humanas propias de una cierta configuración social, sino también fuerzas telúricas y fuerzas trascendentes de un modo u otro, que suministran un marco con una unidad suficiente como para que haya drama, tragedia y comprensión de ambos¹⁹.

[18] Cfr. STEINER, G.: *La muerte de la tragedia*. Caracas: Monteávila, 1991. Cfr. BAYER TAMAYO, A.: *La obra de George Steiner. La lectura del hombre*. Pamplona: Universidad de Navarra, tesis doctoral dirigida por INNERARITY, D.; 1996.

[19] URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática, 1. Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990, pp. 69-84.

Dicho de otra manera, el holocausto puede haber producido el más fuerte oscurecimiento y alejamiento completos de cualquier imagen o noción divina que los hombres pudieran tener. Puede provocar la ruptura de cualquier horizonte cultural compartido o compartible. Puede significar el jaque mate definitivo a cualquier posible teodicea, y la cancelación de todos los mitos religiosos que pretenden el consuelo, como han subrayado Horkheimer, Adorno, Metz y tantos otros²⁰. Pero de ahí se desprenden algunas consecuencias.

El holocausto puede ser el dolor y el sufrimiento mayor que se haya dado nunca en la historia, pero eso es precisamente porque rompe una unidad que antes nunca había llegado a constituirse, frustra aspiraciones a una satisfacción y a una plenitud que antes nunca habían llegado a presentirse, y rompe supuestos fundamentales que nunca se habían percibido tan claramente como ahora que quedaban hecho trizas.

Pero todo eso es posible porque existía ya previamente el nivel de integración planetario, el de la humanidad, y no solo como aspiración. Porque si ese nivel existe como aspiración, ello significa que ya, de hecho, la humanidad se vivencia como una unidad. Y es la ruptura de esa unidad, que antes nunca se había constituido vivencialmente de un modo tan intenso, uno de los factores que coopera a un dolor y un sufrimiento inéditos hasta entonces. Desde esta perspectiva, el holocausto confirma la tesis de Jorge Vicente sobre «la variación cultural e histórica del morir»²¹.

No es pensable ni es posible el holocausto en otro momento de la historia ni en otros ámbitos culturales. Ciertamente ha habido exterminios igualmente amplios, o de mayor número de personas incluso, y hasta una densidad de ejecuciones por unidad de tiempo más alta que la de Alemania en los años 40-45²². Pero no han abierto una herida tan honda en la autoconciencia occidental porque eran genocidios que tenían algún sentido político, militar o económico, o porque resultaban de la incapacidad organizativa o logística. El holocausto en cambio carecía de cualquier sentido económico, político o militar, y resultaba precisamente

[20] Cfr. ZAMORA, J. A.: "Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz", en MURILLO, I. ed.: *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*. Madrid: Diálogo filosófico, 1998, pp. 81-102.

[21] V. ARREGUI, J.: *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo, 1992, pp. 108-120.

[22] Así lo registraba la revista *The Economist* en uno de sus números a propósito de las muertes producidas por los diversos gobiernos a lo largo del siglo xx.

de la excelencia organizativa y logística, de la excelencia de esa potencia que Adorno y Horkheimer bautizaron como razón instrumental.

Con todo, también en el caso del holocausto acontece que «toda sociedad ha de convertir la muerte en un hecho social, de manera que la muerte de los individuos suceda dentro de la sociedad, y no al margen de ella»²³. También la sociedad occidental, y la sociedad planetaria, tienen que asumir los dolores, sufrimientos y muertes del holocausto, hacerse cargo de ellos de algún modo, para que no la destruyan y para que no queden al margen de su decurso histórico. Y eso es cabalmente lo que está haciendo.

Que el dolor y el sufrimiento superen a la razón, especialmente a la razón ilustrada, no significa que superen a la vida. Si superan a la vida es que la imposibilitan, que la aniquilan. Pero si la vida sigue significa que el dolor no ha podido con ella, que en las circunstancias en las que se siente que no se puede más acontece que sin embargo se puede, que la vida ha podido más que el dolor, que el sufrimiento, que el mal y que la muerte.

Occidente ha hecho un duelo de cincuenta años por el holocausto, un duelo como nunca antes ha hecho sociedad alguna en la tierra. El duelo es una situación vital en el que la razón queda impedida, y los escritos de Adorno, Metz y otros expresan la imposibilidad para la razón de hacerse cargo del dolor.

No obstante, donde la razón muestra sus límites, el arte, el órgano de comprensión de la vida, como Dilthey lo llamaba, abre sus posibilidades en cuanto a comprensión y expresión del dolor y el sufrimiento. De hecho lo ha expresado precisamente señalando la ruptura de los horizontes comunes, en lo cual es paradigmática la obra de Ionesco y Beckett, Schönberg y Messiaen, Kandinsky y Picasso, y ellos son muy conscientes de eso bastante antes del holocausto.

«De lo que hemos dicho sobre el efecto de los colores y sobre nuestra época llena de preguntas, intuiciones e hipótesis y, en consecuencia, de contradicciones [...], se deduce fácilmente que precisamente nuestra época admite con dificultad una armonización sobre la base de los diversos colores. Escucharemos las obras de Mozart con envidia y con simpatía llena de melancolía. En el tumulto de nuestra vida interior serán una pausa agradable, un consuelo y una esperanza, pero las oiremos como sonidos de un tiempo diferente, pasado, en el fondo extraño. Nuestra armonía consiste en lucha de sonidos, equilibrio perdido, principios que caen, redobles de tambor inesperados, grandes

[23] V. ARREGUI, J.: *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Op. cit., p. 114.

preguntas, impulsos aparentemente insensatos, empuje desgarrado y nostalgia, cadenas y lazos rotos que se entrelazan, contradicciones y contrastes. La composición que se apoya en esta armonía es una yuxtaposición de formas cromáticas y gráficas, independientes como tales, que se sitúan fuera de la necesidad interior y forman en la vida común una totalidad llamada cuadro.

Solo importan las partes aisladas. Todo lo demás (incluso el elemento figurativo) es secundario, es sonido accesorio.

Lógicamente, este principio también influye sobre la combinación de colores. Según este principio de la antilógica se combinan colores que durante mucho tiempo fueron considerados disarmónicos»²⁴.

Posteriormente, y con referencia explícita a las peores atrocidades de la guerra, también el dolor y el sufrimiento máximos quedan expresados en obras como el *Guernica* de Picasso, el *Requiem* de Ligeti o *La lista de Schindler* de Spielberg.

En todas ellas lo más característico es, como señalaba Kandinsky, la ruptura de la forma, e incluso es difícil encontrar mejores representaciones de la destrucción, la amargura y el caos que el *Guernica* de Picasso y el *Requiem* de Ligeti, obras ambas que inspiran la imagen sin color y la banda sonora de la película de Spielberg.

No obstante, esa destrucción está perfectamente compuesta, esas obras de arte son universalmente vivenciadas y valoradas, como si ellas mismas reconstruyesen o mostrasen la reconstrucción de un horizonte vital común, por donde emerge un arte en el que puede aparecer de un modo nuevo la unidad y universalidad de lo humano.

En ese arte puede aparecer y aparece también de un modo nuevo la universalidad de lo divino, aunque no ciertamente como objetividad contrapuesta a la subjetividad humana, según el esquema que Hegel asignó a la tragedia. Aparece como lo totalmente otro, como ausente, o bien como inmanente, como insondablemente íntimo, o bien como interlocutor en unos términos inasequibles a cualquier racionalidad, o acaso como arcano misterio, o quizá de alguna otra forma.

Ese horizonte es nuevamente colonizado por el arte, que pone otra vez en común sentimientos de hombres que estaban aislados unos de otros y que necesitan reunirse para experimentarse y ser según sus dimensiones más humanas.

El sentimiento que produce el holocausto no es el mismo en las víctimas que en los supervivientes, y no es lo mismo en ellos antes de saber

[24] KANDINSKY, V.: *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Labor, 1984, p. 95.

las dimensiones del genocidio que después de saberlas, y después de saber que todos los demás las sabemos y las compartimos con ellos.

Ese sufrimiento ha sido compartido en virtud de su representación, de su comunicación a todos, es decir, en virtud del arte, y la comunidad de horizonte y de sentimiento que permite que haya arte y es también generado por él, es lo que permite que haya drama.

Quizá el arte, como la razón, también ha sido afectado por la intensidad del dolor y el sufrimiento, y donde antes se erguía una forma definida, familiar y perceptible, ahora se suceden fragmentos imposibles de unificar o bien imágenes de la descomposición, ahora lo que comparece es la insuficiencia e incapacidad de la forma.

Sin duda a eso se le puede llamar predominio de lo dionisiaco en el arte como Nietzsche, o incluso muerte del arte, como Hegel, pero también, siguiendo al propio Hegel, se le puede llamar presencia del «principio de lo informe» donde «domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo», o presencia «de los contrastes, la disidencia y la expansión»²⁵, es decir, reaparición del arte simbólico.

Pero el arte simbólico es precisamente aquel en el que el espíritu no ha logrado domar suficientemente a una realidad que aparece como desmesurada e informe, o sea, como ajena a él. Por eso su reaparición en el siglo xx puede interpretarse como impotencia del espíritu para constituir su unidad, como un esfuerzo impotente, como un grito, como dolor.

La destrucción real y la representación de la destrucción, vulneran la aspiración a una unidad que antes no existía y que ahora sí existe. Por eso ahora duele donde antes no podía doler.

La representación artística convoca unitariamente a todos los hombres a la comunión en la humanidad porque, en ese tiempo, se ha tejido una infraestructura que hacía posible la integración de los individuos a nivel planetario. Una red de medios de comunicación e información que impedía que ningún suceso de un nivel quedara reducido a ese nivel y aislado en él.

Pero esa infraestructura de comunicación y esa difusión de las representaciones artísticas corren en paralelo con otro fenómeno, que es el de la unidad ética. La aspiración a la unidad del género humano, en tanto que ya es unidad efectiva, implica una responsabilidad efectiva de todos sobre todos. Esa responsabilidad, para actualizarse en una comunidad como la especie humana del siglo xxi, necesita requerimientos suficientemente clamorosos. Pues bien, el holocausto fue una llamada lo suficientemente

[25] HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980, p. 177.

clamorosa como para hacer que la conciencia moral de todos los individuos humanos precipitara en una unidad perceptible, en un sentido de responsabilidad de todos los hombres por todos los hombres. Tal vez una filosofía como la de Levinas, que es una fenomenología de la responsabilidad de todos sobre todos, no es posible sino después del holocausto.

Aquí no se trata, por supuesto, del recurso de la antigua teodicea según el cual los males dan lugar a mayores bienes. No sabemos la magnitud de los unos y de los otros, porque no son conmensurables, ni podemos creer que el sentido de determinados males se agote en generar determinados bienes.

Pero sí se puede aventurar que, con el holocausto, el pueblo elegido ha contribuido de un modo decisivo a la constitución de la conciencia ética del género humano como una comunidad efectiva, es decir, con una responsabilidad efectiva de todos los hombres por todos los hombres, quizá por todos los vivientes, quizá por toda la creación.

Esa nueva conciencia ética es lo que quizá permite dar cuenta de una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento, y que tiene manifestaciones en diversos campos.

7.6. Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento

En las sociedades complejas modernas el hombre pertenece a una serie de niveles de integración, entre los cuales hay vínculos de solidaridad orgánica. Por eso retiene más pasado y proyecta más futuro, se posee más a sí mismo, es partícipe de una unidad social más amplia, más profunda y más viva, y aspira con más fuerza a sus deseos. Por eso puede decirse que es más libre, que tiene más capacidad para el dolor y el sufrimiento y que sufre más.

La mayor capacidad para mayor número y más diversidad de proyectos lleva también consigo la mayor capacidad para anular los dolores y sufrimientos propios, es decir, el poder para destruir las amenazas que se presentan o puedan presentarse. En este sentido, Higinio Marín señala que la capacidad de padecer dolor y sufrimiento es proporcional a la capacidad de remediarlo y de producirlo, y que la medida de ello es la potencia de la industria médico-farmacéutica y la de la industria bélico-militar.

En realidad, los grandes sistemas industriales ya marcan el grado de solidaridad orgánica y los niveles de integración de las sociedades

complejas, su grado de unidad y, consiguientemente, su capacidad para el dolor y el sufrimiento y su sensibilidad para ellos. Pero las industrias que lo remedian y lo producen lo expresan de un modo más inmediatamente perceptible.

No es que la técnica, la ciencia y los medios de comunicación de las sociedades complejas deshumanicen. Lo que sucede es que las sociedades complejas amplían tanto las capacidades humanitarias que acogen en ellas el dolor y el sufrimiento de todos los demás seres humanos, y les aplican sus propios recursos de posibles remedios, y, a veces, de modo eficaz.

No se trata de que occidente se esté deshumanizando, es que su compasión y su solidaridad tienen la amplitud de su información y de sus recursos técnicos y económicos.

Cuando se conocen dolores y sufrimientos ajenos, se confrontan con los propios recursos para remediarlos, se presiente que efectivamente podrían remediarse, y se comprueba que luego, de hecho, no se remedian, entonces el espíritu, que se curva sobre sí mismo para remediar un dolor y un sufrimiento que ha hecho suyo porque es suyo, falla en recomponer su unidad vulnerada y sus ademanes por conseguirlo se muestran como un esfuerzo impotente, como un grito.

Pero a escala de la conciencia social planetaria, a ese esfuerzo impotente no se le llama grito, y no es grito. Se le llama tentación de o invitación al cinismo. El cinismo es el dolor y el sufrimiento, ya cauterizados, producidos por la conciencia de la imposibilidad de remediar un mal, no por falta de medios, sino por falta de voluntad política, de organización, etcétera. Es el dolor y el sufrimiento producidos por la imposibilidad de alcanzar las aspiraciones humanitarias de unidad y comunicación en los bienes alcanzados por el género humano, producidas por un proceso de deshumanización incoado o consumado.

Ese sentimiento de deshumanizarse se llama cinismo, y es lo que sienten quienes asisten y presencian de modo inmediato las operaciones que causan dolor y que lo remedian, y que sienten que su poder es mucho más corto que su compasión. Por eso se sienten cínicos algunos sanitarios, algunos militares y algunos periodistas. Se sienten cínicos porque, sabiendo que existen recursos eficaces, se saben incapaces de satisfacer sus buenos sentimientos y sus buenos deseos, esos que los hacen humanos. Si no existieran recursos eficaces, o no los conocieran, no se sentirían cínicos, y aceptarían lo absolutamente inevitable.

Ese sentimiento de cinismo solamente es posible si hay un tipo de solidaridad orgánica a nivel de género humano, pues en ese nivel es en

el que vivencia el militar que participa en una operación especial en cualquier parte del mundo, el personal de las organizaciones sanitarias no gubernamentales que acuden al conflicto y el conjunto de periodistas que cubren la información en calidad de enviados especiales. Ese es a veces el precio que una sociedad paga al ampliar su sentido de lo humano, y lo pagan quienes están en la primera línea del frente, especialmente los que trabajan en el campo de la salud y en el de la información.

Ese cinismo es un sentimiento ético de la misma amplitud que el que levantó el holocausto. No es tan sobrecogedor como el que este levantó, pero es más continuado por cuanto acontece con características similares permanentemente en puntos cambiantes del planeta. Y aunque se trate de sentimientos diferentes, suministran un contenido permanente a la conciencia ética de la humanidad

Pero el nivel de integración planetario no solo genera una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento entre quienes se encuentran con las fronteras de lo humano en catástrofes y hecatombes. Esa nueva sensibilidad también surge entre quienes, por conocer y compartir un determinado estándar en la calidad de vida, perciben la frontera de lo inhumano en unas carencias de ese estándar que en otras fases de la complejidad social no se habrían experimentado como deficiencias esenciales.

En concreto, el conjunto de medios para evitar el dolor y el sufrimiento es, por otra parte, lo que lleva a nuestra sociedad a elaborar un concepto de salud en concordancia con su propio nivel de recursos científicos, técnicos y económicos. En efecto, la definición de «salud» de la Organización Mundial de la Salud como un «estado de completo bienestar físico, psíquico y social en interacción con el medio» se acerca a la definición de felicidad y apunta impremeditadamente a un objetivo utópico, y que implica la modificación del significado de nociones aparentemente pacíficas como las de «enfermo», «dolor», «sufrimiento», «bienestar» o incluso «felicidad».

La alteración del contenido y de la extensión de esas nociones aparentemente pacíficas en función de los estándares de calidad de vida y de integración social a nivel de humanidad y de sistema planetario, da lugar a que la sensibilidad al dolor y al sufrimiento registre variaciones en diversos frentes. Entre otros, al menos en esos dos puntos donde los individuos de una sociedad compleja se encuentran con las fronteras de lo humano, a saber, el sufrimiento animal y el sufrimiento humano terminal.

Por lo que se refiere a la intolerancia a los sufrimientos que se infringen a los animales, la nueva sensibilidad indica que la solidaridad ontológica que registran los individuos no es solamente la que corresponde a

la comunidad de la especie, sino la que corresponde a la comunidad de los vivientes. Sobre ellos se experimenta ahora una responsabilidad que se ha ampliado en correspondencia con la capacidad del género humano para destruir vida y para generarla.

Por lo que se refiere a la asistencia a enfermos en situaciones terminales, se registra un generalizado aumento de casos de personal sanitario que ayuda a morir a niños, adultos y ancianos que padecen enormes sufrimiento. Se trata de personas que, encontrándose con las fronteras de lo humano, no son capaces de tolerar una deshumanización en el que sufre y en ellas mismas en cuanto que lo consienten, en cuanto que se experimentan cómplices de la deshumanización. En esa situación experimentan un cinismo en cierto modo más grave que el de los militares, los periodistas y el personal de las organizaciones sanitarias no gubernamentales. Porque mientras que estos no pueden hacer nada para evitar los sufrimientos que ven, quienes asisten a los enfermos terminales hay ocasiones en las que sí pueden.

Aquí, como siempre, los límites de lo humano son también los límites de la conciencia moral. Por eso, los estudios y debates sobre muerte digna, encarnizamiento terapéutico, eutanasia, etcétera, dan lugar a matizaciones con las que se amplía y se hace más diferenciada la legislación penal sobre homicidios, y, por supuesto, la jurisprudencia.

La sensibilidad para el dolor y el sufrimiento es la que ha señalado, antes que la razón, el desplazamiento de los límites de lo humano y de lo moral. Esos son los retos a los que el pensamiento no ha hecho frente todavía porque no sabe cuál es la nueva medida de lo humano y lo inhumano, y porque no sabe cuál es la nueva medida de su responsabilidad sobre lo humano y lo viviente.

8. HISTORIA DE LA PENA ETERNA Y DEL INFIERNO

8.1. El infierno en las cosmologías primitivas

Los primitivos humanos, que hace unos 150.000 años empezaban a tomar conciencia de sí mismos y del entorno inhóspito al inventar las primeras palabras y las primeras lenguas¹, colonizaron su medio físico por el procedimiento de nombrarlo. De este modo generaron la primera nomenclatura geográfica, las designaciones de los diversos accidentes de la tierra y del mar.

Para ello utilizaron los nombres con los que significaban las diferentes partes del organismo, como observara Vico:

«Es digno de observación que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones en torno a cosas inanimadas están hechas a base de trasposiciones del cuerpo humano y de sus partes, así como de los sentimientos y pasiones humanas: Como “cabeza”, por cima o principio; “frente” y “espaldas”, por delante y detrás; “ojos” de las viñas y esas que se llaman “luces” como elementos de las casas; “boca”, toda apertura; “labio”, borde de un vaso o de cualquier otra cosa; “diente” de arado, de rastrillo, de sierra, de peine; “barbas”, las raíces; “lengua” de mar; “fauces” o “gargantas” de ríos o montes; “cuello” de tierra; [...] “corazón” por el medio, llamado *umbilicus* por los latinos; “pie” o “planta” por base o sea fundamento; “carne”, “hueso” de frutas...»².

No se trata solo de que el hombre primitivo se erigiera en medida de todas las cosas por ignorancia y engreimiento, como el propio Vico señala, sino también de que el modo más elemental de reconocer lo que una vez se ha conocido es marcarlo, de que marcar es apropiarse, y de

[1] Cfr. MARSCHACK, A.: “The origin of Language: An Anthropological Approach”, en WIND, J.; CHIARELLI, B. et al.: *Language origin: A Multidisciplinary Approach*, NATO ASI series, Kluwer Academic Publishersm Dordrecht, 1991.

[2] VICO, G.: *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 405, p. 198.

que lo apropiado se marca según la relevancia que tenga para uno mismo. El cuerpo en general, y el eje corporal en concreto, se constituye así como el punto de referencia, el fuste, en torno al cual se despliegan la acción y el conocimiento.

Por eso, el mayor de todos los tropos es la metáfora, y las formas primitivas de la metáfora son la proyección del organismo en el entorno, porque lo más relevante de las cosas es lo que el hombre puede hacer con ellas según sus diversas capacidades operativas, o lo que ellas pueden hacerle al hombre según el poder de cada una. Así, en su primera configuración, el universo quedó constituido como un gigantesco ser animado³.

De esa forma originaria de constituirse las lenguas, se mantiene el hecho de que los adverbios de lugar dependen de las posibilidades operativas del cuerpo humano. Aquí, allí, ahí, delante, detrás, a un lado, derecha, izquierda, arriba, abajo, cerca y lejos. Estos adverbios de lugar suministran las claves de una geografía que es, a la vez, la primera cosmología.

Arriba y abajo, delante y detrás son los primeros puntos cardinales, antes de que se descubriera el norte y el sur. Y en relación con esos puntos cardinales se sitúan todos los valores que el hombre descubre y que determinan su vida.

Arriba está el sol, la luz, y de eso depende la vida, la visión, la actividad. La noche acontece cuando la tierra engulle al final de cada día al sol, lo aprisiona en sus entrañas y difunde su negrura por todo el espacio.

Arriba está el sol y hay luz. Sopla el aire y es el cielo. Es lo superior. Abajo están las entrañas de la tierra, las tinieblas, las sepulturas. Es lo inferior. Arriba están los *dei superii* y abajo los *dei inferi*. Arriba es el cielo, y abajo es el infierno⁴.

Cada cultura se encargó, poco a poco, de cartografiar esos ámbitos limítrofes del mundo y de poblarlos adecuadamente, situando en ellos las formas extremas de vida: la de los inmortales bienaventurados y la de los inmortales malaventurados⁵.

Cuando posteriormente el elemento verbal de los ritos se emancipó de las celebraciones de culto y surgieron el lenguaje poético, el canto y los relatos, aparecieron los mitos cosmológicos que daban cuenta, más o menos ordenadamente, del origen de la tierra y, en general, del cosmos.

[3] Esa es la doctrina de la metáfora y del símbolo, desde Vico, Hegel y Nietzsche, hasta Foucault y Derrida.

[4] Cfr. VICO: op. cit., §§ 715 ss.

[5] Cfr. MARÍN, H.: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: Eunsa, 1993, pp. 90-110.

Inicialmente, los dioses engendraron el mundo, los animales y los hombres, mediante la unión sexual, pues ese era el único modo conocido en que algo podía originarse. Ese es singularmente el caso de la *Teogonía* de Hesiodo, elaborada probablemente con relatos provenientes de épocas paleolíticas. Posteriormente, la actividad creadora se ejerció mediante el barro, mediante el canto o mediante simples imperativos verbales, como es el caso de la biblia judeo-cristiana.

Cuando escaseó la caza y la recolección, y cuando se descubrió que había un tipo de alimento que podía almacenarse durante años sin que se estropeará, a saber, el grano, se descubrió que el mejor modo de producirlo en abundancia era concentrar mucha gente en un mismo territorio y hacerla trabajar en un mismo lugar.

Entonces surgieron las ciudades y la economía de producción, y entonces surgió la escritura, o sea, la contabilidad, el procedimiento para saber cuánto grano hacía falta para alimentar a unos cuantos miles, incluso decenas de miles, durante varios años, incluso lustros. Entonces se inventó también la guerra, la esclavitud, la administración pública y la corte real.

A partir de entonces las vidas de los hombres empezaron a estar registradas en libros sagrados, en los libros de la vida, como estaban registradas las cantidades de grano y de tierras. Estar en el libro era vivir, estar censado era existir, tener alimento, ser reconocido, tener vida. A partir de entonces también los dioses empezaron a ser sabios, y empezó a haber juicios después de la muerte.

Pero además, cuando los dioses empezaron a ser sabios, los hombres empezaron a serlo igualmente, y el culto pasó de consistir en ritos y sacrificios externos a consistir en plegarias y en sacrificios interiores. Así surgieron las elaboraciones teóricas de la religión en esos primeros asentamientos neolíticos, y las religiones rituales de los grupos de cazadores y recolectores quedaron englobadas o disueltas en las religiones doctrinales de los estados⁶.

Esta transformación de la religión no es un fenómeno aislado, sino la expresión de una nueva configuración socio-cultural que tiene manifestaciones en los diferentes órdenes de la cultura. En efecto, el momento de la interiorización y de la emergencia de la responsabilidad personal en el orden religioso, coincide con el de la desaparición de las monarquías y la aparición de las repúblicas y las constituciones escritas en el orden político; con el momento de la aparición del derecho abstracto en

[6] Cfr. HARRIS, M.: *Nuestra especie*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 400-463.

el orden jurídico; con el momento de la acuñación de moneda en el orden económico; con el momento de la aparición de la tragedia en el orden artístico; y con el momento de aparición de la prosa meramente enunciativa, del logos teórico, en el orden científico y filosófico.

Entonces es cuando las religiones empiezan a diferenciarse netamente de la magia y cuando el culto se hace interior y se desliga de un ritualismo que empieza a experimentarse como puramente externo. Entonces es cuando la divinidad empieza a mostrarse como universal y desligada no solo de las operaciones físicas del ritual, sino también de los lugares sagrados como centros exclusivos de culto.

Es el momento de la reforma religiosa de Zarathustra en Irán, de la caída de Jerusalén (587 a. C.), de la cautividad de Babilonia y del culto desligado del templo y de la tierra prometida y apoyado en la predicación de los profetas, del nacimiento de Buddha (circa 563 a. C.) en la India, de la predicación de Confucio y Lao-Tzu en China, y del descubrimiento del logos por parte de Heráclito, Empédocles y Pitágoras en Grecia⁷.

Como ya se ha señalado, durante este siglo sexto antes de Cristo se produce, simultáneamente y en lugares muy distintos, algo que se puede considerar una «mutación del género humano», un éxodo universal del *mythos* al *logos*, lo que permite hablar de una «época axial»⁸, del inicio de un proceso de «desmitologización» que quizá culmina en el siglo xx cuando «la trashumancia del logos dirige sus pasos hacia atrás y siente la necesidad de volver a la tierra del *mythos*» en un intento de recuperar «la inocencia perdida»⁹.

Con la emergencia del logos empieza también la consideración totalizante y unitaria del género humano, la concepción del mismo según una secuencia temporal también única y unidireccional, o sea, la historia, y, correlativamente, también la cartografía del más allá empieza a ser una y la misma para todos.

«Con la Era Axial todo esto [el pluralismo y el particularismo del paleolítico] cambió. Con la alfabetización y la mayor urbanización y centralización política, probablemente, las poblaciones arrancadas de sus nichos sociales fueron tentadas por ofertas de salvación completa, para

[7] Cfr. PANIKKAR, R.: *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996, p. 172.

[8] La expresión y la tesis es de JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

[9] PANIKKAR, R.: op. cit. p. 165.

todos y para todo: nacieron las religiones universales, que ofrecían una salvación total y no una ayuda específica. Se transmitían a través de la doctrina más que del ritual, y se encarnaban en la escritura más que en la celebración sagrada [...] Entre ellas eran comunes las tendencias tipo “protestante”, que impulsaban hacia un escrituralismo e individualismo y eliminaban la mediación organizada, y acentuaban, en cambio, la relación entre el individuo y la verdad»¹⁰.

Entonces los cielos y los infiernos se hicieron espaciosos e inmensos, para albergar a todos los hombres, y tuvieron que ser explorados y cartografiados por decenas de sacerdotes, que, precisamente por eso, tenían que ser astrónomos.

Las ciudades y las vidas de los hombres empezaron a medirse según el tiempo de esos cielos, o sea empezaron a contemplarse desde la eternidad, desde esos cielos y esos infiernos que eran lo definitivo, y tanto los reyes como los hombres se construyeron las mejores mansiones posibles para habitarlas en esa eternidad inmensa.

En las cuencas del Tigris-Eufrates, del Nilo, y en nuestra cuenca mediterránea, durante el famoso siglo VI a. C. y después, hubo hombres notables que siguieron su peculiar inspiración y genialidad, se adentraron en el más allá y revelaron a los demás sus experiencias, como Zarathustra y Virgilio entre otros, según se ha visto anteriormente¹¹. De su herencia se han nutrido las elaboraciones cristianas del más allá, especialmente la del infierno, durante los dos milenios de existencia del cristianismo.

8.2. Elaboraciones cristianas del infierno. De Agustín a la escolástica

Por lo que se refiere a las elaboraciones cristianas del infierno, lo primero que hay que señalar es que son varias, y diversas en sus matices. Arrancan de las tradiciones semitas, recogidas en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y de las tradiciones greco-latinas. La más familiar para nosotros, y en algunos ambientes la única conocida, es la de la Iglesia occidental, que se debe básicamente a San Agustín (354–430).

La Iglesia occidental, que se designa con el nombre de Iglesia Romana, debe una parte relevante de su dogmática, de su espiritualidad,

[10] GELLNER, E.: *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 111.

[11] Cfr. ANTÓN PACHECO, J. A.: “Infierno y el paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo”, en CHOZA, J. y WOLNY, W.: *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

de su estilo moral y de su estructura organizativa a la Iglesia africana, de la cual las toma¹², y en particular de Agustín, que, como señaló M. C. D'Arcy, tenía el poder «de transformar lo que era profundamente personal en universal»¹³.

Las elaboraciones teóricas del infierno en las iglesias orientales siguieron otros derroteros diferentes, marcados por otros padres, y singularmente por Orígenes, el primero en desarrollar la doctrina sobre el más allá, y en cuya visión el problema del mal y el infierno se cerraba con una reconciliación universal completa.

Variantes de esta doctrina se encuentran en otros padres orientales, en concreto, en Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Evagrio Póntico, y entre los occidentales en Jerónimo durante algún período de su vida¹⁴.

Pero la doctrina occidental no siguió esa orientación, ni tampoco la que había enunciado Virgilio. Agustín de Hipona imprimió otro sello y asentó sobre una amplia base teórica el cuerpo de tesis que constituye la doctrina católica hasta el siglo xx: el infierno existe como un sitio al que van las almas de los condenados y en ese sitio esas almas con sus cuerpos padecen unas penas eternas¹⁵.

Pero además de establecer la doctrina, Agustín se encargó también de afrontar ese problema y algunos otros en sede disciplinar. Logró que el obispo de Roma condenase las posiciones contrarias a sus propuestas, y un siglo después de su muerte se formuló la condena solemne: «Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema»¹⁶.

A partir de la escisión entre Roma y la iglesia oriental en el siglo xi, deja de haber medidas disciplinarias para esos territorios, excepto para el enclave que permanece romano, a saber, Armenia, que continúa recibiendo condenas de su doctrina según la cual Cristo por su

[12] Cfr. KÜNG, H.: *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995.

[13] HYMAN, A. & WALSH, J. J.: *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973, p. 19.

[14] Cfr. AUER, J. y RATZINGER, J.: *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1980, p. 201.

[15] Cfr. *ibidem*, p. 201. Cfr. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, cols. 2450-2452.

[16] DENZINGER, E.: *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1997. Dz 211, canon 9 del papa Vigilio, 540-555. Del *Liber adversus Origenes*, del Emperador Justiniano, de 543.

pasión destruyó totalmente el infierno y padeció por los niños nacidos después de su pasión y muertos sin bautizar¹⁷.

En occidente Juan Escoto Eriúgena, basándose en la doctrina agustiniana de la carencia de positividad ontológica del mal, niega la eternidad y la existencia misma del infierno¹⁸, pero ese enfoque no es recogido en la doctrina oficial de la Iglesia Romana.

Pues bien, la doctrina agustiniana romana la recoge y refuerza Tomás de Aquino, y Dante la asume y difunde en clave literaria, aunque el poeta florentino se inspira también en otras fuentes¹⁹. Posteriormente la promulga el Concilio de Trento, la divulga el primer catecismo de la Iglesia Católica o Catecismo de Trento, de 1566²⁰, y es la que, adaptada a los catecismos de las diferentes iglesias y diócesis nacionales, ocupa desde muy pronto un lugar en las mentes de los católicos occidentales hasta finales del siglo xx. A partir de ese momento, el Catecismo del Concilio Vaticano II o Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, omite cualquier consideración sobre la ubicación del infierno, sobre las torturas que la tradición le asignó y sobre su temporalidad o eternidad, para limitarse a exponer en dos cortos párrafos qué significa el término «infierno» y sus equivalente en las escrituras, y cómo hay que entender la expresión del credo «descendió a los infiernos»²¹.

La caracterización del infierno como un lugar del universo, o sea, la caracterización cosmológica del infierno, tal como pasó a la tradición romana y a la cultura popular, se debe a Agustín. No pertenece de suyo a la revelación cristiana, pero sí a la geografía y a la cosmología de las culturas vigentes entonces, que todavía seguían teniendo como un punto de referencia clave el eje corporal.

En efecto, la geografía de Homero conoce la puerta del Hades y los procedimientos para traspasarla en un sentido y en otro, según consta en el canto XI de la *Odisea*²². En el siglo I Estrabón, desde su mentalidad

[17] Dz 536. Del memorial *Iam dudum*, remitido a los armenios en 1341.

[18] Cfr. LIBERA DE, A.: *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1998, pp. 270-273.

[19] En 1925 Miguel Asín Palacios publicó su estudio *La escatología musulmana de la Divina Comedia*, en que señala un buen número de elementos del poema de procedencia islámica.

[20] Cfr. *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*. Madrid: Magisterio Español, 1973. Parte Primera, "El símbolo apostólico", Artículo Quinto, «descendió a los infiernos; al tercer día resucitó de entre los muertos», pp. 60-71.

[21] *Catecismo de la Iglesia Católica*, §§ 632-533. Madrid: Asociación de editores del Catecismo, 1992, pp. 147-148.

[22] Cfr. HOMERO: *Odisea*, canto XI. Madrid: Cátedra, 1990, pp. 201-220.

ilustrada, intenta justificar racionalmente todas las afirmaciones del poeta que resultan insostenibles en ese momento. Por eso explica que «los últimos lugares subterráneos» del Hades no son aquellos a los se accede desde un lugar preciso de Tartessos, como dice la *Odisea*, sino que el poema y sus intérpretes tomaron Tartessos por Tártaro y pensaron que en el extremo occidental estaba la entrada al Tártaro. Por otra parte, cuando Homero habla de «los lugares brumosos» que considera como «ceranos al Hades», y los sitúa en la tierra de los escitas junto al Bósforo, se trata también de una analogía no fonética sino «atmosférica» entre Escitia y el Hades, dado que las descripciones de ambos parajes presentan similitudes muy llamativas²³.

Estrabón y los geógrafos posteriores saben que el acceso al Hades no se encuentra en los confines del mundo conocido por Homero, como son la península ibérica y las llanuras de Ucrania, pues para ellos ambos territorios son perfectamente conocidos. También saben que el paraíso no se encuentra allende las columnas de Hércules, en las Islas Afortunadas, pero no cuestionan la ubicación del más allá en otras latitudes, por ejemplo, al otro lado del Atlántico, bajo los océanos, como la Atlántida o como el Dorado, ni su acceso por otras rutas terrenas. No invalidan la determinación geográfica del infierno.

Agustín no se detiene en la consideración geográfica del infierno, pero sí, y muy ampliamente, en la cosmológica. La cosmología agustiniana se encuadra dentro de la cosmología patrística, y su infierno encaja bien en ella²⁴. En efecto, la cosmología geocéntrica de Ptolomeo, que es la que tiene vigencia cultural en la antigüedad y en el medievo, puede describirse y determinarse desde el eje corporal, y en ella todavía tienen sentido los adverbios de lugar, todo lo cual desaparece por completo en la cosmología newtoniana.

En ese cosmos hay un *Aer caliginoso*, por encima del mundo de los vivientes orgánicos, que es donde Agustín sitúa a los demonios, y un infierno, que puede estar en las cavidades inferiores y recónditas del cosmos, donde se sitúan los condenados.

Este ajuste de la cosmología agustiniana con su teología se mantiene a lo largo de la edad media. Santo Tomás recoge la doctrina de Strabon, Beda y Basilio de que Dios creó el cielo empíreo o ígneo, a la vez que la tierra, pues así aparece en el Génesis: «al principio creó dios el cielo y la tierra»²⁵.

[23] ESTRABÓN: *Geografía*, III, 2, 12. Madrid: Gredos, 1992, p. 68.

[24] Cfr. PANIKKAR, R.: *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999, p. 179.

[25] Cfr. AQUINO DE, Tomás: *Summa Theologiae*, 1, q. 66. a.3 c.

Ese cielo es el cielo supremo, o cielo de los cielos, en el cual fueron creados los ángeles, y desde el cual los ángeles actúan y rigen los cielos inferiores²⁶.

Los demonios, como dice Agustín en *De Genesi ad litteram III, 10, 14*, caen del cielo de los cielos a ese *Aer caliginoso* que tiene las características con las que Homero describe el Hades y el Bósforo, y al infierno. En el primero no hay fuego, y corresponde a un sitio superior al de los hombres, y desde él los tientan hasta el día del juicio. El segundo es el de los tormentos, y después del juicio los demonios estarán solo en el infierno²⁷.

En semejante cosmología el infierno no es un sitio del que se pueda salir físicamente, y por eso Agustín se esfuerza en mostrar que no se puede salir metafísicamente. En cambio es un sitio donde se puede padecer lo indecible físicamente, y uno de los objetivos de Agustín es mostrar que eso tiene que ser así también metafísicamente.

El autor pagano más citado en la elaboración teórica del Infierno que Agustín lleva a cabo en *La Ciudad de Dios* es Virgilio. Pero Agustín lo estudia y lo examina para hacer física y lógicamente posible los suplicios que se describen en el infierno de la *Eneida*, suplicios que, por lo demás, recogen y desarrollan los del Hades homérico y concuerdan con los tormentos infernales del «fuego» y el «gusano» de la cultura irania y de los que hablan los evangelios.

Agustín dice que siempre le «ha impresionado encontrar en la obra de Virgilio» el caso de «los que con sus servicios habían sembrado en otros el recuerdo de sí mismos» (*Aeneida*, VI, 664) y que en virtud de ese recuerdo «esos pecados que cierran la entrada en el reino de Dios alcanzan el perdón por los méritos de los amigos santos»²⁸.

El pasaje citado es aquel en el que Eneas, tras pasar por entre las almas de los condenados y conocer sus crímenes y sus tremendos suplicios, llega a la ciudad de los bienaventurados, que son:

«Los que recibieron heridas luchando por la patria, / y los que fueron castos sacerdotes mientras vivieron, / y los vates piadosos que hablaron dignos de Febo, / o quienes ennoblecieron la vida descubriendo las artes, / quienes por sus méritos lograron que los demás les recordasen: / a todos ínfulas de nieve les ciñen las sienas»²⁹.

[26] *Ibidem*, 1, q. 62, a.1.

[27] *Ibidem*, 1, q. 64, a.4.

[28] SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, XXI, 27, pp. 840-841.

[29] VIRGILIO: *Eneida*, VI, 660-665. Madrid: Alianza, 1991, p. 167.

¿Por qué no permaneció el infierno solamente en la forma de relato de los poetas, en la forma que le dio Virgilio, por ejemplo, y tuvo que ser elaborado en versiones metafísicas?

El enfoque existencial de las penas del Hades, que Agustín había admirado en Virgilio, es el propio de la vida ordinaria, del mundo de lo cotidiano y del relato literario, pero no el propio de un filósofo ni el del gobernante de una iglesia como era la africana en el siglo v.

Quizá ahí entonces, ante la vivencia del fin del imperio romano como fin del mundo, el poder no encuentra mejor aliado que la metafísica como única tabla de salvación, y en ese contexto Agustín se inclina a consolidar con su hermenéutica bíblica una metafísica que se ha establecido como el marco y la forma de ejercer el pensamiento.

Agustín declara escribir su estudio sobre el infierno con dos propósitos. El primero, como dice al principio, para hacer creíbles los gozos del cielo mostrando como ciertos los padecimientos del infierno. Y el segundo, como se muestra al final del tratado, para mover a la justicia a los hombres y disuadirles de cualquier procedimiento de camuflar el pecado o de escamotear la culpa.

«Se hace más difícil de concebir la permanencia de los cuerpos en medio de tormentos eternos que a través de una beatitud sin fin, con ausencia de todo dolor. De ahí que, una vez demostrado que no hay nada increíble en la eternidad de tal pena, facilitará grandemente la creencia en la inmortalidad corporal de los santos»³⁰.

A partir de ahí procede en primer lugar inductivamente, acumulando pruebas y casos de vivientes que padecen suplicios sin destruirse, como por ejemplo los «gusanos que pueden vivir en manantiales de agua hirviendo y solo allí»³¹, y luego procede deductivamente mostrando en términos genuinamente cartesianos que la que sufre es el alma y que el alma es inmortal.

En efecto, «el alma, por su parte, nos prueba que no todo lo que puede sufrir puede, asimismo, morir»³², y, por otra parte, «el dolor llamado corporal pertenece más bien al alma, [pues] sentir dolor es privativo de ella, no del cuerpo»³³ con lo cual se concluye que después

[30] SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 1978, vol. II, libro XXI, cap. 1, pp. 748-749.

[31] *Ibidem*, p. 750.

[32] *Ibidem*, p. 755.

[33] *Ibidem*, p. 753.

de la segunda muerte, «el alma puede sentir dolor y, sin embargo, no puede morir»³⁴.

Agustín no argumenta aquí que puede haber una transformación del cuerpo humano en el tránsito a la otra vida, sino que, por los motivos que expuso al principio, explica que esta materia de aquí y de ahora, puede durar sufriendo eternamente en las condiciones de aquí y de ahora.

Finalmente, concluye su tratado cortando las expectativas que Virgilio pudiera haber levantado entre los cristianos.

«Yo creo que es mejor vivir bien, para encontrarnos en el número de los intercesores que tratarán de salvar a los demás, no sea que haya tan pocos que en seguida se complete el número que le corresponde a cada uno, sean treinta, sesenta o cien, y aun queden muchos sin poder ser librados de sus penas por falta de intercesores; y quizá entre este último número se encuentre alguno de los que se prometían a sí mismos la esperanza de un fruto ajeno, fundados en la más engañosa temeridad»³⁵.

Después de Agustín el enfoque metafísico del infierno se refuerza, y la escolástica lo lleva incluso a una clasificación casi burocrática de sus espacios y sus tiempos. Y sin embargo, es esa versión máximamente rígida del infierno la que Dante adopta para su enfoque existencial.

«La aportación aristotélica de Tomás y la neoplatónica de Boecio intensifican el aspecto cósmico y filosófico de la visión agustiniana sin alterarla esencialmente, y reducen, en cambio, el aspecto bíblico-dramático que recalca, por ejemplo, la Iglesia oriental en la imagen del Salvador que desciende a los infiernos y vence a los poderes de las tinieblas. Un objetivismo inaudito del orden y de la bondad del ser en su conjunto, en el que se eliminan todo punto de vista individual y toda situación particular (en el saber, en el creer, en el contemplar), constituye el punto nodal de estas imágenes del mundo que influyen decisivamente en Dante»³⁶.

Dentro de la interpretación metafísica del infierno agustiniano, Dante adopta la posición de Virgilio, y no la de Agustín, y entonces es cuando ese gran edificio teórico se hace máximamente insoportable.

[34] *Ibidem*, p. 752.

[35] *Ibidem*, p. 842.

[36] URS VON BALTHASAR, H.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 3, Estilos laicales. Madrid: Encuentro, 1986. cap. 1, Dante, p. 94.

«Ni Agustín ni Tomás contaron con que alguien descendería en carne y hueso al Infierno y se encontraría allí, cara a cara, con muchos individuos condenados, amigos y enemigos otrora, sus maestros, los hombres más famosos y estimados en la antigüedad y en el cristianismo, papas y emperadores. Quizás, la justificación estética de aquellos teólogos era viable sin excesivos esfuerzos a nivel de su pensamiento abstracto, pero no cuando la teología escolástica fuese vertida por un laico en teología existencial. El viaje de Dante a través del infierno viene a ser, efectivamente, la piedra de toque para aquella teología cristiana apoyada en antigüedad clásico-pagana»³⁷.

Paralelamente, por otra parte, la teología escolástica se veía obligada a resolver los problemas que el marco metafísico, férreamente fijado, planteaba a la tradición y a la escritura según se les enfrentaba con situaciones inéditas. De ese modo las formulaciones dogmáticas se fueron haciendo, paulatina e inadvertidamente, cada vez más racionales, más congruentes con el marco teórico del platonismo, y cada vez más increíbles.

En efecto, en el siglo XII se producen una serie de transformaciones, que si bien no implican una mutación tan espectacular como la del siglo VI a. C., son lo suficientemente relevantes como para provocar algunas revisiones en la cartografía del más allá. A partir de entonces empieza a perfilarse y destacarse la individualidad como para hacer incluso creer que antes no se ha sabido nada acerca del hombre verdadero, que es el individuo. Este se convierte incluso en tema de la reflexión filosófica, que abre así un nuevo ámbito de exploración con la obra de Pedro Abelardo.

A partir del siglo XII empieza a haber en las viviendas habitaciones individuales, porciones individualizadas de dinero bajo la forma de bolsas con monedas, según atestigua la arqueología medieval, libros pequeños para leerlos uno solo, pequeñas superficies cóncavas donde se puede poner la comida para uno solo, y así sucesivamente³⁸.

Por eso, si el más allá acoge a los seres humanos, y si los humanos son seres individuales, el cielo y el infierno tienen que acoger a los individuos. Para ello lo primero e indispensable es que cada individuo sea juzgado después de su muerte como lo que es, un caso singular. Por eso a partir de entonces empieza a haber juicio particular, y los teólogos tienen que determinar en qué momento antes del juicio universal se celebra y cómo se relaciona ese momento temporal con otros como el de la historia, el del fin de la historia y el de la eternidad.

[37] *Ibidem*, p. 95.

[38] Cfr. ARIES, P. y DUBY, G.: *Historia de la vida privada*, vol. 2. Madrid: Taurus, 1988, cap. 4, "La emergencia del individuo", pp. 503 ss.

De este modo, la doctrina del juicio particular y su diferencia respecto del juicio universal queda ya bien asentada a finales del siglo XIII, en la obra de Tomás de Aquino³⁹.

Si el descubrimiento de la individualidad obligó a abrir nuevos compartimentos en el tiempo del más allá, otros problemas obligaron a abrir nuevos compartimentos en el espacio. Hubo que hacer hueco también para aquellos casos que según la escritura y la sensibilidad común no resultaban compatibles con el infierno vigente desde los tiempos de Agustín. En concreto, el caso de los niños que mueren sin bautizar antes de llegar al uso de razón, y que quedan atrapados entre dos formulaciones dogmáticas: la primera es que nadie se puede salvar sin el bautismo, y la segunda que nadie se puede condenar si no es por pecados personales.

El carácter de «inclasificable» de estos niños obligó a abrir nuevos apartados en la dogmática metafísica, a practicar una especie de recalificación de terrenos en el más allá, con lo que apareció el limbo. El limbo es el lugar para los niños que mueren antes del uso de razón, sin pecados personales, y sin haber recibido el bautismo.

La figura del limbo tiene su primera formulación en 1201⁴⁰, se perfila teóricamente en la obra de Tomás de Aquino⁴¹, se define oficialmente por parte de Roma en su secular intento de reducir a los armenios⁴², y se expone como doctrina común en el Catecismo de Trento.

«Hay una tercera clase de cavidad, en donde residían las almas de los santos antes de la venida de Cristo Señor nuestro, en donde, sin sentir dolor alguno, sostenidos con la esperanza dichosa de la redención, disfrutaban de pacífica morada. A estas almas piadosas, que estaban esperando al salvador en el seno de Abraham, libertó Cristo nuestro Señor al bajar a los infiernos»⁴³.

[39] Cfr. *Summa Theologiae*, *Suppl.* q. 88, a.1, 3 y 4.

[40] Carta *Maiores Ecclesiae causas*, de Imberto, Arzobispo de Arles, hacia 1201, Dz 410. Cfr. LE GOFF, J.: *La invención del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1985.

[41] AQUINO DE, Tomás: *Summa Theologiae*, appendix ad supplementum tertiae partis. Q.2 a.2.

[42] «Enseña la Iglesia Romana que las almas de aquellos que salen del mundo en pecado mortal o sólo con el pecado original, bajan inmediatamente al infierno, para ser, sin embargo, castigados con penas distintas y en lugares distintos» Dz 493a. De la carta *Nequaquam sine dolore* a los armenios, de 21 de noviembre de 1321.

[43] *Catecismo Romano*: op. cit., parte primera, cap. VI, 5º artículo de la fe, p. 62.

A medida que el más allá va teniendo más apartados y subapartados, la congruencia del dogma con la racionalidad metafísica se hace más alta entre los intelectuales y académicos en general, pero en otros sectores del cristianismo romano la fe de la Iglesia se torna cada vez más compleja racionalmente y más increíble.

La modernidad empieza con el estreno de una cosmología, la heliocéntrica de Copérnico, Galileo y Newton, en la que hay difícil acomodo para los seres humanos y para los divinos, y lo mismo para espacios y tiempos divinos, por lo cual los demonios, los ángeles, los cielos y los infiernos empiezan a desaparecer de la geografía y la cosmología.

Pero la racionalidad metafísica heredada de la antigüedad se hace más exacta, más especializada y más práctica, es decir, se transforma en racionalidad científica. Entonces los esfuerzos por acomodar a Dios en el nuevo universo se hacen tanto más titánicos cuanto menos sitio hay para Él, y se configuran dos posiciones extremas, la de su negación simple y llana, y la de su defensa a ultranza. Surgen así dos fenómenos muy típicos de la modernidad, el ateísmo y la teodicea.

8.3. La escisión entre el más allá y la cosmología

La ciencia moderna pone en circulación una cosmología matemática y mecanicista, es decir, una cosmología elaborada desde el punto de vista objetivo. Ello significa, desde un punto de vista en el que el sujeto no ocupa ningún lugar en el cosmos, sino que, más bien, se sitúa fuera de él, y no es localizable en ningún espacio ni en ningún tiempo. La figura que más plásticamente expresa ese modo de ver y de saber es el eje de coordenadas justamente llamadas cartesianas.

En el universo que aparece en ese eje de coordenadas no hay arriba ni abajo, delante ni detrás, cerca ni lejos, derecha ni izquierda, ni lugares del bien o del mal. Y no los puede haber. El hombre no solo no es el rey y señor, sino que a duras penas cabe en un lugar insignificante, el planeta tierra. A resultas de ello, no hay cielo ni infierno, y Dios, los ángeles y los demonios, sus antiguos moradores, se ven obligados a emigrar al exterior... si es que la ciencia moderna les hubiera dejado un «fuera» a donde emigrar. Porque al expulsarlos del universo los expulsó del ser a la nada.

De este modo, el hombre ya no contamina de antropomorfismo ni empaña con residuos de humanismo la amplitud del universo. El infierno de Agustín corre la suerte del derribo, como todos los demás parajes

habitables del cosmos antiguo, que quedan convertidos en solares vacíos, en espacio disponible para la nueva urbanización del cosmos.

Hay un desajuste considerable entre infierno agustiniano y cosmología moderna. La cosmología moderna, cartesiana en sentido general, no admite infierno porque no admite vivientes ni subjetividad, aunque en su versión newtoniana estuviese completamente articulada con la teología⁴⁴. Por eso un infierno ubicado en ese cosmos resulta increíble. Pero además la modernidad es el período en el que la ciencia libra la gran batalla por arrebatarle a la religión la hegemonía que hasta entonces había tenido en la interpretación pública de la realidad. Y no solamente la libra, sino que además la gana.

El resultado fue que la cartografía del más allá, elaborada por la metafísica medieval y, sobre todo, también por la ciencia medieval, comenzó a parecer no solo increíble, sino también ridícula e infantil.

No obstante, la imagen del infierno, la que los catequismos y las catequesis han suministrado desde el siglo xvii hasta el xx inclusive, la que resultaba familiar a nuestros padres y la que incluso resulta familiar todavía para muchos de nosotros, es la de un lugar donde un fuego eterno consume a los condenados, mientras son acosados por unos ángeles infernales, justamente los demonios, que no solo se encargan de atizar el fuego, sino también de torturar sus almas y sus cuerpos, según las posibilidades señaladas por Agustín.

Este contraste entre la mentalidad generada por la nueva ciencia y la enseñanza inspirada en la antigua teología, es uno de los motivos más directos e inmediatos para cancelar las creencias en un infierno como el agustiniano. Pero, por otra parte, había otros motivos más indirectos y no menos eficaces. En concreto, el universalismo con el que la modernidad despliega las ideologías utópicas humanitarias, y sobre todo, el universalismo con el que las realiza, hace que conceptos como los de «tinieblas exteriores», «condenación eterna», «rechazo definitivo», o de «exterioridad» pura y simplemente, no puedan ser asimilados como creíbles en ningún sentido.

Esos conceptos de exclusión, que el cristianismo mantenía en su concepción del infierno, fue lo que en concreto impulsó a Charles Péguy fuera de la Iglesia y lo llevó a las filas del socialismo (partido comunista). «Una religión que se resigna a admitir la perdición eterna de los hermanos y

[44] La cosmología moderna de Newton, en la medida en que él escribió de teología más que de mecánica, está articulada con la teología y ajustada a ella no menos de lo que lo estaban la cosmología y teología medievales.

a no llorarlos eternamente es radicalmente egoísta en el problema de la salvación y, por tanto, burguesa y capitalista en su misma entraña»⁴⁵.

Los ideales socialistas y la realización del estado de bienestar llevan inexorablemente a un enfoque existencial que cancela todo concepto de exclusión social o incluso de marginalidad y exterioridad social, y que lleva a su consiguiente superación, en la cual queda obviamente anulada una concepción del infierno como la agustiniana.

«Una armonía universal con el abandono definitivo de los irremediablemente perdidos equivale a admitir en la estética teológica, como Agustín y Dante, *la città dolente* y a limitar la esperanza de modo individualista, *lasciate "ogni" speranza*, y luego, una vez aceptado el infierno como un hecho, justificarlo estéticamente, como lo justifican ellos»⁴⁶.

El abandono de la Iglesia por parte de Péguy no canceló toda forma de miseria, de marginación y de exclusión social. Posteriormente volvió a la Iglesia sin tener que hacer grandes retoques en su concepción, y no hay grandes contrastes entre la posición que va del socialismo puro de la *Juana de Arco* de 1897 al cristianismo del *Misterio de la Caridad de Juana de Arco* de 1909⁴⁷.

En cualquier caso, y correlativamente a la aventura existencial de Péguy, los ideales ilustrados, burgueses y socialistas se han realizado, y más de lo que ningún revolucionario burgués o socialista llegó a soñar nunca, en el estado de bienestar de las sociedades occidentales.

En efecto, el triunfo del programa Ilustrado, desde sus primeras formulaciones en el siglo XVII hasta su máxima realización como estado de bienestar en el siglo XX, llevó consigo la cancelación de toda exterioridad posible, y no solo en el orden moral y religioso sino también en el orden físico, es decir, en los ámbitos geográfico y cosmológico.

Por lo que se refiere a la superación de la exterioridad en el orden físico, tanto geográfico como cosmológico, nuestra cultura ha recorrido un largo trayecto. Para una mentalidad paleolítica, el universo entero se percibe como un fondo caótico de fuerzas telúricas incontrolables y de recursos de caza y vegetación inagotables. Ese universo es hostil y puede ser explotado ilimitadamente. Para una mentalidad antigua, ese universo se ha desglosado primero en zonas que se encuentran bajo el auspicio

[45] URS VON BALTHASAR, H.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 3. Op. cit., p. 408.

[46] *Ibidem*, p. 409.

[47] *Ibidem*, p. 436.

de dioses específicos, del mar, de la caza, de los vientos, etcétera, a los que hay que propiciar, y luego se ha convertido en naturaleza, con unos comportamientos regulares que se pueden prever. También entonces la naturaleza es un fondo inagotable que puede ser explotado con ciertas cautelas. Finalmente, para una mentalidad contemporánea, la naturaleza es un ámbito finito de recursos escasos que hay cultivar.

En la mente de Aristóteles el mundo tiene más de parte desconocida que de familiar. Por eso ni él ni sus contemporáneos pueden responsabilizarse de un «fuera» cuya extensión y poderes desconocen, y consideran la piratería como algo natural⁴⁸. Cicerón, en cambio, considera ya la piratería como algo antinatural, como algo que va no solo contra el imperio y contra sus leyes, sino también contra la moral.

Eso ocurre en una época en que el «mundo» no solamente es conocido, sino que además está comunicado por una red viaria comparable a la de la Europa contemporánea. Ese dominio y esa mentalidad que tenía Roma *urbi et orbe*, sobre la ciudad y sobre el mundo, es la que se ha acentuado a finales del siglo xx, y la que no solo lleva a los hombres (occidentales) a asumir como un imperativo legal y moral la tarea de mantener limpios los bosques, los ríos, los desiertos y los mares, sino también los espacios siderales, más allá incluso del sistema solar. Esa mentalidad es la que hace posible para nosotros aceptar y asumir la responsabilidad sobre la basura espacial.

Por lo que se refiere a la superación de la exterioridad en el orden espiritual, el proceso va desde la implantación de las primeras formas de la seguridad social en las costas del Báltico a finales del siglo xix (Prusia y Suecia)⁴⁹, hasta las realizaciones del estado de bienestar en los países occidentales a mediados del siglo xx. Dicho proceso económico tiene como correlato político el desarrollo del socialismo desde el manifiesto comunista en 1848 hasta la caída del muro de Berlín en 1989. Precisamente una de las claves del éxito del marxismo entre los intelectuales, tanto o más que entre las masas proletarias, es que oponía al ideal burgués un humanismo para cuya realización no se requería que ningún grupo humano quedase excluido del bien ni la felicidad.

[48] «Las clases de vida de los que trabajan los productos de la naturaleza y no adquieren su alimento mediante el cambio y el comercio [son]: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la caza y la pesca» y pertenecen a la economía que es una actividad natural, mientras que el comercio y los procesos de enriquecimiento pertenecen a la crematística y no son naturales, sino artificiales. ARISTÓTELES: *Política*, 1256a 40–1256b 1. Cfr. cap. I, 7–9.

[49] Cfr. GALBRAITH, J. K.: *Historia de la economía*. Barcelona: Ariel, 1990, cap. 16.

La superación de la exterioridad, tanto en el orden físico como en el espiritual, se manifiesta en una convergencia de los dos órdenes desde el punto de vista de la responsabilidad ética y política. Se acepta y asume la responsabilidad moral respecto de la vida y la calidad de vida humana, por una parte, y, por otra, respecto de la vida y la calidad de vida animal y vegetal, y respecto de la integridad y el decoro de los ámbitos terrestres, marítimos y siderales.

Las sociedades que han llegado a esta superación de la exterioridad, consiguientemente, son reacias a cualquier tipo de exclusión o exterioridad moral. Por eso no pueden aceptar que la pena de muerte tenga algún sentido para seres humanos «civilizados». Por eso acogen a los animales, a los vegetales y al planeta entero en su ámbito de responsabilidad moral. Por eso dicho ámbito abarca también los espacios siderales.

Una sociedad con una mentalidad así, como la que ha fraguado en occidente a lo largo del último siglo, es incapaz de aceptar una idea del infierno como la agustiniana porque es incapaz de aceptar la idea de un dios que sea menos solidario y menos poderoso que ella. Quizá por eso Péguy, el pionero y abanderado de la solidaridad en el siglo xx, insistía en que el infierno era lo que más apostasías de la Iglesia católica había producido a lo largo de la historia.

En contraste con la enseñanza oficial, el infierno y el demonio pasaron a ser protagonista de obras literarias y cinematográficas, temas de las viñetas de comics, figuras aleccionadoras y sabias en manos de humoristas como Mingote, Chumi-Chuméz, Máximo o Forges. Finalmente, el demonio pasó a formar parte de los motivos del diseño de la joyería y bisutería. El pecado y la tentación pasaron a ser elementos publicitarios para evocar lo excepcionalmente rico, lo exquisito, lo irresistible. Y el infierno quedó como el más legendario, atractivo y fantástico de los lugares.

Quizá por eso el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 solamente habla del infierno preagustiniano, y quizá por eso el magisterio de Juan Pablo II de finales de siglo habla del demonio como de una metáfora antropomórfica con la que se designa la fuerza del mal.

8.4. Claves de las concepciones contemporáneas del infierno

La Ilustración realizaba sus ideales más allá de los sueños de todos sus protagonistas en el estado de bienestar, pero paralelamente, seguían mostrándose como irreductibles la miseria y la mezquindad humanas.

Por eso el infierno poco a poco pasó a designar una situación del corazón humano, una configuración de la subjetividad, y comenzó a ser caracterizado en clave antropológica.

La experiencia de Péguy corresponde a ese proceso, que ya lo habían experimentado los grandes literatos desde Balzac a Dostoiewsky y desde Dickens a Galdós. Cuando la Iglesia persiste en una enseñanza oficial que discurre por una vía muerta, y los medios intelectuales se enredan en debates de salón sobre el ateísmo y sobre la justificación de Dios, los grandes poetas y literatos, laicos, al margen de la fe apoyada en estructuras institucionales, mantienen la fe cristiana y elaboran una versión de ella más creíble que la de las iglesias oficiales y más que las académicas, porque están más en consonancia con la sensibilidad humana y con la tradición evangélica.

En concreto, Galdós había mostrado hasta qué punto la miseria puede anidar en el alma de la persona que tiene como máximo objetivo la perfección moral y religiosa de su alma. Y además, *Doña Perfecta* fue una de las obras suyas que se tradujo más inmediatamente a las lenguas europeas.

Por su parte, Goethe se había aliado con un Mefistófeles que era el que custodiaba y dispensaba los verdaderos tesoros divinos, y había sucumbido ante él, mientras que Baudelaire y Dostoiewski, que profesaban de un modo muy firme la fe cristiana, triunfaban de él y le devolvían a Dios lo que es de Dios⁵⁰. El infierno es creíble como una configuración de la subjetividad. Así es como lo entienden y enseñan ellos, según un enfoque que más tarde ha sido también descubierto por las autoridades docentes oficiales del cristianismo.

Después de Baudelaire y Dostoiewsky otros pensadores poetas le buscan espacialidad, ubicación, aunque inicialmente no sea geográfica, a esa configuración infernal de la subjetividad humana. Nietzsche dibuja ese espacio subjetivo como la nada para siempre, como el desierto que crece, como la más gélida noche. Sartre lo dibuja como esos «otros» que le arrancan a uno de sí mismo y le impiden el retorno a la paz consigo mismo. C.S. Lewis, que también debe contarse entre los autores que cultivan la ciencia ficción y la teología ficción al mismo tiempo, lo dibuja justamente como una gigantesca maquinaria burocrática⁵¹.

[50] Me he ocupado de este tema en el ensayo "Lo satánico como fuente y como tema de la creación artística", en el volumen *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

[51] LEWIS, C. S.: *The Screwtape Letters*. Glasgow: Collins, 1989. Trad. esp.: *Cartas del diablo a su sobrino*. Madrid: Espasa-Calpe, col. Boreal, 1978.

La reaparición del más allá en la cosmología, o la referencia de la cosmología al más allá, no se produce hasta después de la caída del paradigma de la ciencia moderna. Son los modelos teóricos de Einstein los que posibilitan nuevos modelos de universo. Según los más aceptados de ellos, el universo tiene una historia que se puede contar a partir de una explosión inicial (*big bang*).

Puede contarse estableciendo la correspondencia entre expresiones científicas como «volumen de un cm³ y densidad infinita» y expresiones mitológicas y bíblicas como «caos», entre la fórmula «gas hidrógeno disociado» de la ciencia actual y la fórmula «en el principio había agua» o bien «el espíritu de Dios flotaba sobre la superficie de las aguas» de las teogonías griegas y la Biblia judeo-cristiana, y así es como cuenta la historia del universo Stephen Weinberg⁵².

Hay incluso interpretaciones de esos modelos en que la estructura del universo puede exponerse otra vez teniendo como una de sus claves la centralidad de la existencia humana, de la inteligencia humana o incluso de la inmortalidad humana, como es la de J. Tipler⁵³. Junto a eso, la literatura teológica especializada sigue esforzándose por clarificar el tránsito de unas concepciones tradicionales del infierno a otras actuales⁵⁴.

Con todo, la contribución definitiva para el reencuentro entre más allá y cosmología proviene nuevamente de la literatura. Es la publicación de la trilogía *El señor de los anillos* de J. R. R. Tolkien en 1954-1955, con su reactualización de las mitologías nórdicas y medievales, y la articulación de esas mitologías con las cosmologías contemporáneas llevada a cabo por George Lucas en 1976 en su trilogía cinematográfica *La guerra de las galaxias*, la que puebla otra vez los universos inabarcables de seres animados y los convierte en escenario de la lucha entre el bien y el mal, para el sentir común de los occidentales.

Ahora el infierno no se nombra con un término derivado de los adverbios de lugar que tienen su referencia en el eje corporal. Se nombra con una expresión que alude a la inversión de la fuerza y de la materia en un universo finito pero intotalizable, a saber, «el reverso tenebroso».

[52] Cfr. WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*. Madrid: Alianza, 1978.

[53] Cfr. SALAZAR, I.: "La física de la inmortalidad", en CHOZA, J. y WOLNY, W.: *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

[54] Cfr. TORNOS, A.: *Geografía y fisiología del más allá*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1997. Cfr. COLOMBO, A.: *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*. Bari: Edizioni Dedalo, 1999.

El «reverso tenebroso» no es un infierno como el de Agustín, no está elaborado desde un enfoque metafísico. Es como el de Virgilio, está elaborado desde un enfoque existencial, y a sus puertas puede desarrollarse también la lucha más terrorífica de un hijo por rescatar a su padre. Eso no es ningún dogma, ningún anatema. Es literatura, es decir, vida humana.

9. HISTORIA DE LA BURLA Y DE LA RISA

9.1. La risa como conocimiento originario

LA burla es una acción y un sentimiento de desprecio, de valoración negativa, y la risa también. En el parágrafo 54 de la *Crítica del juicio*, Kant formula una famosa definición, que luego volvería a hacer suya Freud: «La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en nada»¹. Así pues, se trata de una emoción, y una emoción resultante de momentos cognoscitivos y momentos tendenciales de la subjetividad o, si se quiere, del organismo. El antecedente más ilustre de esta definición de Kant es la de «respuesta ante la percepción de una incongruencia», de Hutcheson. Ahora nos toca examinar qué tipo de ansiosa espera que se resuelve en nada y qué tipo de percepción de incongruencia es la que produce la risa².

Dejemos ahora a un lado si los etólogos han registrado en otras especies emociones similares a la risa humana y volvamos a la definición kantiana, «la transformación de una ansiosa espera en nada». La risa es un elemento distintivo de lo humano, una clave para diferenciar al *homo sapiens* de los restantes homínidos, y, desde Aristóteles, un criterio para su clasificación lógica. Vale como indicio de la inteligencia porque su condición de posibilidad es la captación de un doble sentido y de una valoración plural.

La risa surge de la alternancia entre la consideración de una representación primero como pertinente, o sea con valor de realidad, y después como no pertinente, o sea con valor de irrealidad, en relación con

[1] Cfr. KANT, I.: *Crítica del juicio*. México: Porrúa, trad. de GARCÍA MORENTE, M.; 1973, p. 295.

[2] Entre los libros básicos sobre la risa, he tenido en cuenta los siguientes: ARISTÓTELES: *Retórica*; KANT, I.: *Crítica del Juicio*; BAUDELAIRE, C.: *Lo cómico y la caricatura*; FREUD, S.: *El chiste y su relación con el inconsciente*; PIRANDELLO: *El humorismo*; BERGSON: *La risa*; CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*; BERGER, P.: *Risa redentora*; MINOIS, G.: *Histoire du rire*.

otra representación no percibida inicialmente pero que luego se impone como pertinente.

Surge en el juego de las valoraciones de lo real e irreal, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso y lo posible y lo imposible en simultaneidad. Emerge al aparecer los trascendentales del ser a nivel prerreflexivo, en un nivel en que el intelecto y el organismo están complicados de manera que lo que se registra en un orden tiene inmediata repercusión en el otro.

Desde esta perspectiva la risa tiene, de un modo tan radical o más que el pudor, el llanto, el orgullo y la vergüenza, un alcance orgánico, gnoseológico y ontológico de primera magnitud. Por eso pueden buscarse, en las prohibiciones romanas y cristianas sobre las representaciones lúdicas y en las infamias contra los actores, además de razones morales, razones de índole metafísica.

El motivo básico para prohibir la risa es siempre el motivo político de mantener el monopolio del poder, pero a partir de un determinado momento la batalla por lograrlo se da en el plano metafísico en términos de guerra de las representaciones

En efecto, la imitación de la naturaleza, ya sea plástica, acústica o mímica, es burlesca e irreverente porque es imperfecta, porque es irreal, porque es una imitación de Dios para ser como Él o para «enmendarle la plana», para suplantarle como autor, o bien, lo que es mucho peor, para alterar el orden «natural» del cosmos y de la sociedad³.

Se puede ser iconoclasta porque, como el judaísmo, el budismo, el islam y algunas corrientes de la reforma protestante, consideran a Dios como «incircunscriptible» y por tanto cualquier «circunscripción» puede asimilarse a la blasfemia.

También se puede ser iconoclasta porque se considere que las marcas, signaciones, clasificaciones y papeles sociales forman parte de la revelación divina, que la naturaleza y el orden social tal como los conocemos e interpretamos son de suyo la manifestación de Dios, que Dios queda «circunscrito» en sus obras, y que representarlas tiene también cierto carácter blasfemo.

[3] Hasta el Renacimiento no se emancipan de esa sospecha las artes plásticas, y a partir de entonces, especialmente a partir de Miguel Ángel y Velázquez, es cuando el artista empieza a considerarse como el que practica no una mimesis simiesca, sino como el que practica una mimesis de *poiesis* y, por lo tanto, imita a Dios e imita a Cristo y se asemeja a Él como los santos y los mártires. Cfr. MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Op. cit., cap. 3; cfr. TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas*. Op. cit., caps. II y VIII.

Es blasfemo porque es «circunscribirlo» de un modo irreverente, es decir, simiesco, que es lo propio de Satanás, caracterizado frecuentemente como *simia Dei*, como el imitador de Dios, como el *mendax*, el mentiroso y el envidioso⁴. Satanás enseña también a los hombres a «ser como Dios», y por eso los inicia en la magia, la brujería y, en general, en todas las «malas artes»⁵.

Pues bien, aunque la representación plástica, la acústica y la mímica es simiesca e irreverente en general por las razones aducidas, mucho más lo es, específicamente, cuando se trata de representación cómica, por lo cual resulta sospechoso su efecto más genuino, la risa.

Es a partir de Nietzsche, de la muerte de Dios entendida como «la carencia de fuerza operante del mundo suprasensible», como «liquidación de la filosofía occidental entendida como platonismo» y como «meditación de lo que ha sucedido ya con la verdad del mundo suprasensible y sus relaciones con la esencia del hombre»⁶, cuando la risa alcanza el momento máximamente reflexivo, máximamente trascendental, y máximamente subversivo.

Entonces la subversión no corre ya solo por cuenta de los comediantes. También es protagonizada por vastos movimientos de vanguardias artísticas, revoluciones políticas y sociales y movimientos juveniles contraculturales, muy perceptibles en el escenario social, y es secundada por revoluciones científicas, filosóficas y técnicas, conocidas más bien en los medios académicos.

Veámoslo con más detenimiento.

9.2. La burla y la risa de la historia antigua

En un pasaje de sus libros de *Retórica*, Aristóteles sostiene lo siguiente. «Se dice cuantas son las especies de cosas risibles en los libros *Sobre poética*, de las cuales la una es adecuada a un hombre libre, la otra no. Así podrá tomar el orador lo que le conviene. La ironía (*eironeía*) es cosa más propia del hombre libre que la chocarrería (*bomolochías*), porque el irónico hace la burla para sí mismo, el chocarrero para divertir a otro»⁷.

[4] Cfr. *Dictionnaire de Theologie Catholique*, voz *Démon*, col. 339 ss.

[5] Cfr. VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*, cit. §§ 15, 17, 68, 62, 75, 78 y 88.

[6] HEIDEGGER, M.: «La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'», en *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960, pp. 180 y 182.

[7] ARISTÓTELES: *Retórica*, 1419b 6-10. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, trad. de TOVAR, A.; 1971.

La chocarrería es lo ridículo chabacano, la burla más elemental, la risa más simple. El resbalón y la caída del que pisa un plátano produce risa porque el espectador espera que el digno viandante continúe caminando con dignidad, y esa espera, ansiosa o no, queda referida a nada: no hay más dignidad en el caminar, la que había no se mantiene, la que se esperaba que continuase se resuelve en nada. Lo mismo si el arconte, durante una ceremonia, necesita ir al «cuarto de baño», si el rey se atraganta al comer.

Esa es una risa un poco grotesca. Es la que los cómicos producen en el auditorio distorsionando comportamientos más bien protocolarios. La ironía en cambio es una sonrisa o una risa más bien intelectual. La burla y la risa de los carnavales es del tipo de la chocarrería, y también las de la comedia antigua, pero en la comedia nueva y en la tragedia aparecen formas de ironía.

La risa aquí es una acción clasificada y perfectamente reglamentada. Así lo están también la praxis y la *poíesis* a tenor de las funciones sociales de los libres y los esclavos; la mimesis, la persuasión y la verdad en función de actividades intelectuales bien determinadas, y así está también clasificada la virtud en función de la edad y del sexo, del intelecto y la voluntad.

Esa parte de la poética a que alude Aristóteles está perdida, como sabemos, y su búsqueda es lo que Umberto Eco escoge como tema para su novela *El nombre de la rosa*. La pérdida de esos textos nos impide saber lo que Aristóteles consideraba risible, para quién, de qué manera, etcétera. Pero la parte de la *Poética* que se ha conservado nos informa sobre lo que Aristóteles consideraba deplorable y odioso, es decir, capaz de producir el odio y el llanto en el hombre. No conocemos las tesis de Aristóteles sobre la comedia, pero sí las que formuló sobre la tragedia.

La poética trata sobre esas emociones que Nietzsche considera originarias, reír, llorar y odiar, y cuya conjunción y choque concibe como preludeo del conocimiento en general y de la filosofía en particular. Aristóteles no llegó a percibir que esas emociones pudieran tener carácter trascendental, es decir, que pudieran ser condición de posibilidad de todo conocimiento.

Aristóteles no solamente redactó unas instrucciones de uso del pensamiento, sino también de las emociones, y aunque algunos de esos reglamentos se hayan perdido, no tenemos motivos para creer que no estén tan cuidadosamente hechos como los que se han conservado.

Por eso sabemos que consideraba el conocimiento filosófico como originado en un marco social, donde se daba una cierta tranquilidad y ocio, y que asignó también a las emociones una tónica psicológica y social. En concreto, estudió la emoción de la risa en ese abanico que va

desde la ironía a la chabacanería, en correspondencia con los caracteres más nobles por una parte, y los más vulgares por otra.

La risa está rodeada de sospechas y de reglamentaciones desde Aristóteles y, en el cristianismo, desde los primeros apologetas y los inicios del monacato. La orden de San Benito establece el modo en que la risa debe producirse y el modo en que queda proscrita, y desde entonces en las reglas y constituciones monásticas se legisla del mismo modo. Tomás de Aquino, en su sistemática de las virtudes, define los diversos aspectos de la *eutrapelia*, la virtud que regula el decoro en las risas y los juegos, como parte de la virtud de la templanza en general y de la modestia en particular⁸.

Ciertamente las cortes de los emperadores, príncipes, reyes, duques, papas y prelados, y las plazas de los burgos están siempre abiertas a juglares, saltimbanquis, trovadores, prestidigitadores y comediantes, pero se trata de infames, deshonestos, infieles, apostatas y excomulgados.

Lo cómico y la risa cuestionan el orden y las clasificaciones sobre los que se asienta jerárquicamente el poder desde la instancia más alta, la del poder político civil y eclesiástico, a través de un sistema de representaciones que se presenta como absoluto.

9.3. Seguridad y risa. La burla institucionalizada

Pocas veces encontramos tantas expresiones de risas, sonrisas, alegría, alborozo y gozo de la vida como en los niños. Aunque la risa no se encuentra en animales (pero sí el juego y las cosquillas), hay etólogos que sostienen que la risa y la sonrisa son formas innatas de expresión de emociones en los humanos, y que por eso se da en niños nacidos ciegos y sordos, que no pueden adquirirla por aprendizaje⁹.

Desde los trabajos de Jean Piaget y Avner Ziv¹⁰, los estudios de la psicología evolutiva nos tienen al corriente de que hacia los cuatro meses

[8] AQUINO DE, Tomás: *Suma Teológica*, 1-2 q. 60 5c; 2-2 q. 72 2 ad 1; q. 160 2c; q. 168 2; q. 172 2 ad 1.

[9] Eibel-Eibesfeldt, I.: "Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre", en GADAMER y VOGLER: *Nueva antropología*. Barcelona: Omega, 1976.

[10] Cfr. PIAGET, J.: *Play, Dreams and Imitation in Childhood*. London: Macmillan, 1951 y ZIV, A.: *Personality and Sense of Humor*. New York: Springer, 1984; citados en BERGER, P.: *Risa redentora. La dimensión de lo cómico en la experiencia humana*. Barcelona: Kairós, 1999, pp. 114 ss.

de edad los bebés se ríen cuando se les hace cosquillas. Hacia los ocho meses se ríen con el juego «ahora me ves, ahora no me ves». En torno al año se ríen del comportamiento inadecuado de un adulto, como gatear, fingir llanto o hacer payasadas. Luego con la caja que se abre y de la que sale, impulsada por un muelle, la cabeza de un payaso. En cada una de esas situaciones el hecho de la risa podría explicarse en términos de captación de una incongruencia o de transformación de una ansiosa espera en nada.

En todos los casos, la risa está vinculada a una ampliación de la capacidad cognoscitiva, a una sensación de seguridad y a una diferenciación entre lo real y lo fingido. En concreto, y por lo que se refiere a las cosquillas, se producen realmente si las practica otra persona (el bebé no se hace cosquillas a sí mismo), si la otra persona es conocida, y si de algún modo le ha hecho comprender que se trata de un juego.

A medida que el niño es capaz de pensar en más de un nivel de realidad, siendo uno de ellos el de la irrealidad, el de la ficción o el de lo no pertinente, su capacidad de juego, de diversión y de risa se despliega de un modo normal, hasta ir adquiriendo hábitos en relación con los diferentes tipos de humor.

Dicho de otra manera, la transformación de una ansiosa espera en nada, la situación de burlado en que quedan el conocimiento y la valoración llevada a cabo, no afectan al estatuto existencial del niño porque a él le ofrece suficiente seguridad existencial el adulto en quien confía, que generalmente es uno de sus progenitores o ambos, y que es quien determina y de algún modo garantiza el escenario en el que se produce la valoración o la actividad cognoscitiva. Por eso la psicología evolutiva puede describir la risa como un proceso con esas características.

Hay también risa nerviosa, risa sarcástica, sonrisa irónica, risa insultante y despectiva, etcétera, pero son formas secundarias y derivadas, que surgen por aprendizaje, por desplazamientos, o por otros mecanismos, a partir de una forma originaria, espontánea o natural, propia de un intelecto humano en proceso de socialización, y que requiere las tres características señaladas de diferenciación entre orden de lo real y de lo irreal, confianza o seguridad existencial y advertencia de la situación de juego.

En el plano histórico sociológico la risa registra formas muy tempranas de manifestación y de institucionalización, a partir del momento de la generación de las primeras formas de orden y convivencia social. Su lugar originario es la fiesta, el rito de celebración de la vida, el de construcción de la cabaña, del poblado y de la ciudad, el de la caza y el de la cosecha, el del nacimiento y el de las bodas, el de la coronación

del rey o el de la victoria. Todos los ritos son ceremonias religiosas y todas las ceremonias religiosas son originariamente danzadas, cantadas y escenografiadas. Y también muy tempranamente se produce en algunos de estos ritos la diferenciación entre la forma propiamente dicha del rito y una forma derivada, fingida y lúdica, que da lugar a esas diferentes modalidades de lo grotesco que constituyen propiamente la institucionalización de la risa¹¹.

La institucionalización más amplia, profunda y generalizada de la risa es el carnaval, cuya forma originaria más configurada y mejor documentada son las Saturnales romanas¹². Las Saturnales son las fiestas del 21 de diciembre, del solsticio de invierno, las fiestas de la noche más larga del año y a partir de la cual el sol renace de nuevo y los días se hacen cada vez más prolongados.

En estas fiestas carnavalescas, además del intercambio de regalos, lo más característico fue desde el principio el intercambio de papeles y funciones sociales, de manera que los propietarios se transformaban en criados, los esclavos en funcionarios, las mujeres en hombres, los aristócratas en mendigos, etcétera. Se celebraba, literalmente, la transmutación de todos los valores y la confusión de todos los conocimientos, de manera que durante unos días al año el orden establecido, el cosmos, el universo, aquello que hacía posible la vida social y consiguientemente humana, quedaba suspendido, ridiculizado, reducido al caos más completo, casi a la nada. Durante unos días al año se volvía al principio de donde surgió todo, al caos que lo contenía todo, y donde el Demiurgo y Hércules fueron poniendo orden.

Las fiestas de tipo carnavalesco se encuentran en numerosas culturas, bien por haber sido generadas de modo autóctono, bien por haberles llegado difundidas desde otros grupos sociales, pues tienen, entre otras importantes funciones, las de mantener el orden social por el procedimiento de abrir una válvula de escape a la crítica, a la subversión y al caos, que recuerdan que en el principio era el caos y permiten y hacen deseable la periódica reinstauración del orden¹³.

Con ello las fiestas carnavalescas son la institucionalización de la risa trascendental como risa fundamental o fundamentante de todos los ordenamientos de la convivencia humana, de todos los universos humanos.

[11] Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid: Alianza, 1983.

[12] Cfr. SCHULTZ, U.: *La fiesta. De las Saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza, 1994.

[13] Cfr. BALANDIER, G.: *El poder a escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós, 1994.

Los hombres viven en universos generados por los hombres, organizados por ellos y para ellos, contingentes, cambiantes, mejorables y empeorables, y, por eso, criticables, risibles, ridiculizables y susceptibles de ser gestionados quijotesicamente.

Los hombres no son capaces de aceptar un orden humano como absoluto más que a condición de reconocer y recordar que no es absoluto. En ese caso pueden aceptarlo como si lo fuera, fingiendo que lo toman por absoluto, pero necesitan recordar que «en realidad», no lo es y necesitan expresarlo así en algunos momentos.

No hay valores absolutos que escapen a la transmutación carnavalesca, y menos aún los valores religiosos. No solamente porque las cosmologías, incluida la Biblia judeo-cristiana, señalan que en el principio era el caos. También porque en la cultura occidental el cristianismo se hizo presente, y se transmitió, precisamente mediante la asimilación de las Saturnales y la fusión con ellas. En efecto, no solo la fiesta de la Navidad cristiana coincide con el solsticio de invierno, sino, más radicalmente aún, durante ella los ángeles se hacen pastores; los pastores, cortesanos; los reyes sabios, servidores; dios, hombre, y a resultas de ello los ciegos ven, los cojos andan, etcétera, etcétera.

Análogamente a como sucede en el orden psicológico, que las diferentes formas de risa parecen derivar de una forma evolutivamente originaria, en el orden sociológico institucional también el rito y festival originario de la fundación del poblado, de la ciudad, del mundo y de la vida, parece haber dado lugar, por diversos caminos, a la tragedia, la comedia, la sátira, la parodia, con sus protagonistas los bufones y payasos, la caricatura, la ironía, el chiste y las formas derivadas de cada una de estas especies, no sin graves conflictos con las autoridades civiles y eclesiásticas¹⁴.

Paralelamente a la institucionalización de la risa, se desarrolla su regulación jurídica y moral, por una parte, y la reflexión filosófica y teológica sobre ella, por otra. Al primer ámbito pertenecen las prohibiciones de la Ley de las Doce Tablas referentes a las sátiras y críticas dirigidas a los magistrados desde los escenarios, las prohibiciones de la chabacanería, las chanzas y la mayoría de los tipos de risa que se recogen en la Regla de la orden de San Benito, o la elaboración teórica llevada a cabo en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino de la Eutrapelia, a las que se ha hecho alusión.

En el orden de la reflexión filosófica y teológica, a partir del perdido libro de Aristóteles sobre la comedia, y de sus observaciones sobre la risa en la *Poética* y la *Retórica*, y paralelamente a los desarrollos de la crítica

[14] Cfr. URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática, vol. I, Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990.

literaria, una serie de hitos señeros marcan los análisis más rigurosos sobre la risa: Hutcheson, Kant, Baudelaire, Nietzsche, Freud, Pirandello, Bergson, Plessner y Foucault.

Hay más, pero estas son claves indispensables para comprender por qué la risa tiene una historia, por qué no nos reímos de la misma manera en cada época, y por qué hay tipos de risa que aparecen en un momento histórico y se desarrollan a partir de él, y no en otros¹⁵.

Cualquiera que fuera el contenido del libro de Aristóteles sobre la comedia, no podríamos encontrar en él más claves sobre el humor de Cervantes de las que podemos encontrar en Kant, Baudelaire o Pirandello. No todas las claves de la comedia de Aristófanes o de Terencio nos permiten comprender el humor renacentista, el moderno o el posterior.

Un sentido común y una conciencia que abarcan tras de sí tres mil años no tienen los mismos registros, conexiones y posibilidades que otros que tengan tras de sí quinientos o mil años. Y esos registros y conexiones, en relación con el volumen de personas que disponen igualmente de ellos, suministran buena parte de las claves de la risa y lo ridiculizable. Así, aunque el humor del absurdo es una producción típicamente moderna o, quizá más bien, posmoderna, pueden rastrearse hacia atrás sus antecedentes hasta Cervantes, pero no es probable que se pudiera llegar hasta la Grecia ni la Roma clásicas.

Hay formas del humor y de la risa, y en concreto, el humor del absurdo y el humor compasivo, característicos del siglo xx, cuyos rasgos sí se pueden encontrar en el Quijote, y esa es otra de las razones por las que don Quijote es un contemporáneo de nosotros, los hombres del siglo xxi.

9.4. Risa moderna. La risa quijotesca

Cuando las autoridades civiles y eclesiásticas lograron, a finales de la edad media, terminar con los carnavales y fiestas de locos, misas bufas, clérigos vagos, matrimonios dobles o triples, y demás formas tradicionales de la vida cotidiana, la vida social comenzó a organizarse según la forma de una incipiente administración racional, un estado nacional, y unos saberes sistemáticos y disciplinados, es decir, comenzó lo que denominamos Edad Moderna y lo que hemos llamado Ilustración.

Mientras que la vida se había desarrollado un tanto desorganizadamente, y Europa todavía no daba muestras de poder y querer constituirse

[15] Cfr. CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1994.

como un sistema, la literatura había pintado a pastores que citaban a Ovidio, a campesinas de cabellos de oro, a valientes caballeros que rivalizaban con los arcángeles, y suministraba una galería de archiduques del comportamiento que por lo menos marcaban la pauta y señalaban los cánones de la existencia humana.

Pero cuando los locos desaparecieron de la vida cotidiana entonces empezaron a emerger en la literatura. En primer lugar de la mano de Erasmo de Rotterdam, y en segundo lugar de la de Miguel de Cervantes con el Quijote y en la de Mateo Alemán con su Guzmán de Alfarache. Sus obras difícilmente habrían tenido siglos antes la acogida que tuvieron en su momento, pero desde entonces esa acogida no ha disminuido, y su línea de creación ha sido desplegada por una serie continua de figuras que llegan hasta los hermanos Marx, Woody Allen y Forges.

¿Por qué en el Quijote emerge así la locura como burla y risa? ¿Qué tiene que ver la locura con la risa, o qué tipo de risa es la que tiene que ver con la locura? Las Saturnales y la Navidad son locuras porque sacan de sus goznes el orden establecido en el universo, lo desquician e instauran por un momento el imperio del caos, el momento cero o -1 de la creación, y eso son actualmente las fiestas de carnavales en el mundo occidental o las fiestas del tipo Woodstock. Esa locura, esa risa y esas fiestas expresan de un modo intuitivo, inmediato, contundente e irrefutable una de las claves de la esencia humana, y de la existencia humana, quizá la clave más radical, a saber, que en el principio era el caos, o que en el principio era el ser. Eso es lo que quizá expresaba el Quijote en 1605, y es lo que seguramente con más frecuencia expresa ahora.

La risa en general, y la risa moderna especialmente, cuestiona que pueda alcanzarse algo absoluto en términos de representación, precisamente cuando está desplegando todo su esplendor la época barroca, y siendo el barroco la apoteosis de la representación. Ese cuestionamiento es prerreflexivo y «poiético» desde Roma hasta la modernidad, y se hace reflexivo en la literatura a medida que se desarrolla el género cómico desde Rabelais y Cervantes hasta Baudelaire y Pirandello¹⁶, y en filosofía desde Erasmo hasta Nietzsche, Foucault, Rorty y Clifford Geertz.

¿De qué se ríen don Quijote y Cervantes?, ¿por qué hacen reír?, ¿por qué la risa que provocan es también comprensión universal, compasión universal, piedad universal?

[16] Cfr. ÍÑIGUEZ BARRENA, F.: *La parodia dramática, naturaleza y técnica*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995, tesis doctoral con excelente selección de bibliografía filosófica, antropológica y de crítica literaria.

La conciencia que don Quijote, «el caballero de la triste figura», tiene de ser un pobre hombre está tan ajustada a la realidad de lo que es, y de un modo tan inmediato, que cualquier representación de esa realidad le hace recaer en la realidad desde la altura de lo representado, por pequeña que sea, y que es, tratándose de un pobre hombre. Aquí la realidad, acoge e incluso salva al héroe no solo de cualquier idealidad, sino también, y por eso, del ridículo.

Ahora la cuestión es esta: ¿pero es que la realidad tiene de suyo carácter liberador, acogedor, protector o incluso salvífico?, ¿es que la realidad tiene un sentido de suyo, un sentido que pertenece a ella, y que tiene todas esas valencias positivas? Esa es la cuestión que han estado analizando todos los pensadores occidentales desde Tales de Mileto hasta nuestros días. No así los orientales ni los de otras culturas, más volcados hacia la sabiduría que hacia la ciencia.

En el orden de los saberes sapienciales, la realidad tiene un valor y un sentido de suyo. En el orden de la sabiduría, aunque la mayoría de los filósofos creen que efectivamente lo tiene, creen sin embargo que es muy poco cognoscible y que, en cualquier caso, vivimos con los sentidos que nosotros le damos a la realidad más bien que con ese sentido oculto que tiene de suyo¹⁷.

La cuestión resulta ser si la sabiduría es más asunto de creencia que de ciencia, si hay más sabiduría en el creer y en el esperar (algo que realmente está al alcance de todos), que en la verificación y en la demostración. Dicho de otra manera, nosotros, en el siglo XXI, ¿encontramos más certeza y más verdad en la sabiduría que en la ciencia?, ¿estamos más a merced de los intelectuales y artistas que de los científicos, cuando hemos visto desde el principio que su arrogancia, sus encantamientos y seducciones no son menos nocivas?, ¿no podrá al menos la polifonía de las arrogancias protegernos de las seducciones que no llevan a nada? En cierto modo hay una respuesta en la obra de Cervantes. ¿Por qué es tan entrañable «el caballero de la triste figura»? ¿por qué Sancho despierta ese amor creciente en su amo y en todos los que llegan a conocer su historia?, ¿por qué generan tanta piedad el niño de Vallecas y el bufón Calabacillas?, ¿por qué los mendigos velazqueños provocan esas ganas de abrazarlos? ¿por qué la costurera y la mulata nos suspenden en una especie de éxtasis de paz mágica?

[17] En apoyo a los filósofos, quiero insistir en que para la mayoría de ellos tiene sentido la búsqueda del ser de las cosas, del saber, porque creen que lo hay. Para un análisis de esta disyuntiva cfr. "Lectura de la Carta sobre el humanismo de Heidegger", en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 32, 2004.

Todos los cuadros de Vermeer provocan ese éxtasis de paz mágica, como los de Millet, pero en ellos no hay nada contrahecho o deforme. Velázquez y Cervantes, aunque asumen la revalorización de la vida ordinaria promovida por la Reforma, no se centran en eso. Van directamente a lo defectuoso, a lo indigno de ser representado, a lo que necesita ser redimido, para redimirlo mediante la representación.

Podría decirse también, y se ha dicho en ocasiones de Velázquez, que algunas de sus representaciones de la ruina humana son crueles y despiadadas. También se ha afirmado de Picasso que se complace en dibujar la miseria del ciego, el agotamiento de la planchadora, la degradación de los amantes, el desfondamiento de la madre que amamanta y la vacuidad del gran teatro del mundo en sus desapacibles carpas de circo. Pero también se ha dicho que eso mismo es piedad y redención en Rouault¹⁸.

Ciertamente la representación de la miseria y la podredumbre puede tener el efecto de producir la desesperación, una desesperación buscada con fines didáctico-religiosos, como en el caso de la pintura de Valdés Leal, o con fines didáctico-políticos, como en el caso de la obra literaria de José Saramago. Pero otras veces, la representación artística de la degradación humana tiene el signo inequívoco de la piedad. Pues bien, ese mismo es el caso de Cervantes, al margen de las interpretaciones posibles de los otros autores mencionados, y al margen de cuál haya sido su propia vida religiosa, económica o sexual.

¿Por qué es posible querer a unos personajes así?, ¿por qué es posible querer a una persona así? Porque está loca, porque es una ruina humana, porque está desperdigada en trozos que merecen ser recogidos, mucho más de lo que merecen los muertos ser enterrados porque esos trozos pertenecen a una vida que aún está siendo vivida, porque esas vidas tan simples, tan deterioradas, valen la pena, y valen la pena porque son la vida de un amigo, de un vecino, de un pariente, de un semejante, de alguien mío, porque esa persona también soy yo, porque yo me veo y me reconozco en ella.

El loco y el mendigo también soy yo, el gañán que aspira a gobernar ínsulas también soy yo, el subnormal enamorado también soy yo, y el que se toma tan en serio una vida tejida con esos harapientos proyectos también soy yo. Por eso los demás pueden reírse de mis bufonadas, y yo mismo quedar avergonzado y reírme de ellas cuando caigo en la cuenta de que son eso, bufonadas. Cuando caigo en la cuenta de que vivir y ser es incomparablemente más alto que todos esos proyectos.

[18] Cfr. URS VON BALTHASAR, H., *Gloria*, vol 5, cit. *ibídem*.

Entonces es cuando caigo en la cuenta de que la realidad tiene de suyo carácter liberador, acogedor, protector e, incluso, salvífico. Cuando caigo en la cuenta de que la miseria, la deformidad y la ruina, pertenecen al orden de los proyectos y construcciones, más que al de la mera y desnuda vida, más que al del mero y desnudo ser.

En esa certeza es donde están situados Cervantes y don Quijote cuando se ríen y hacen reír, donde están situados los niños cuando empiezan a reírse espontáneamente, donde están los ciudadanos que celebran sus fiestas y carnavales, donde están cuantos se empeñan en redimir a sus semejantes de un modo lúcido y no sucumben al desgarramiento desesperado cuando la redención no ha sido lo suficientemente pura. Cervantes y don Quijote se ríen y hacen reír porque están situados y nos sitúan en la realidad. Como una expresión contagiosa de vida, la risa brota del fondo de la realidad.

Así pues, ¿cómo es posible y de dónde sale esa inmunidad, esa seguridad para reírse que tienen Cervantes, y don Quijote y Sancho a partir de un determinado momento, y la que tenemos nosotros cuando asistimos a sus peripecias?, ¿dónde está situado el que se ríe, y cómo es ese dónde que le garantiza la seguridad suficiente para reírse? El que se ríe está en «la realidad», y se ríe porque el «aterrizaje» en ella no le hace daño, por elevado que sea el ideal desde el que se despeña, sino que, al contrario, se siente liberado, acogido, seguro o incluso a salvo.

Rilke lo explica muy claramente y de una manera válida a la vez para Cervantes y Velázquez:

«Oh, di, poeta, ¿qué haces tú? –Yo alabo.
Pero lo mortal, lo monstruoso, ¿cómo
lo asumes en ti, cómo lo asimilas? –Yo alabo.
Pero lo que no tiene ningún nombre
¿Cómo puedes llamarlo tú, poeta? –Yo alabo.
¿Por qué tienes derecho en toda máscara,
en todos los disfraces a ser verdad? –Yo alabo.
¿Por qué lo silencioso y lo fogoso
como estrella y tormenta te ven? –Porque yo alabo»
(Para Leonie Zacharias)¹⁹.

[19] RILKE, R. M.: “De las poesías dispersas o inéditas”, segunda parte, en *Obras*. Barcelona: Plaza y Janés, ed. de VALVERDE, J. M.; 1967, p. 1005.

9.5. Risa contemporánea y romántica. Risa y locura

Lo que Aristóteles había llamado ironía y chocarrería se desarrolla desde el Renacimiento hasta alcanzar formas extremas en el realismo español, en Cervantes, y formas más extremas aún en el romanticismo, extremos que Hegel censura. Hay algo de arrogancia en los reproches de Hegel a la ironía de los románticos, como la hay actualmente en las críticas de los neoilustrados razonables a los iconoclastas posmodernos, y por eso Hegel y los que seriamente se escandalizan ante la posmodernidad esbozan también una reglamentación de la risa.

En la mente de Hegel, la ironía no es algo valioso y apreciable, como lo es lo cómico. Lo cómico es la representación como si fuera nada de «lo en sí mismo nulo, que se manifiesta en su futilidad», pero la ironía consiste más bien en la representación como nulo de lo «en sí excelente y sólido», de un «contenido substancial y verdadero». En la ironía practicada por los románticos, la subjetividad soberana que contiene en sí todos los ideales, declara nulo y destruye en sí todo lo valioso, quedando reducida a pura vacuidad²⁰. ¿Acaso no existen críticas a la posmodernidad que tienen esa estructura?

La cuestión es si realmente para esta risa no hay otra categoría que la del satanismo. Porque aun aceptando que «de Dios nadie se burla», es inaceptable la identidad completa entre Dios y sus representaciones, o bien, podría haber representaciones de Dios diferentes y ser todas legítimas, o serlo unas y no otras.

Hegel, que no suele practicar la crítica fácil, sabe muy bien que «el ideal precisa de un contenido en sí substancial que, al representarse con forma y figura de lo externo, se hace particular y con ello limitado», pero no obstante eso, sin embargo también cree que en la representación verdaderamente artística del ideal, todo lo «meramente exterior» queda «borrado y aniquilado», pues ese es el único modo de llevar «el contenido substancial a la apariencia adecuada para la intuición artística y la representación»²¹.

Podemos aceptar con Hegel la diferencia entre ironía no nihilista (representada para él por Cervantes) e ironía nihilista (representada por Schlegel), aunque él prefiere ubicar a Cervantes bajo el epígrafe

[20] Cfr. HEGEL: *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, trad. de BROTONS MUÑOZ, A.; 1989, pp. 51 y 120. Cfr. INNERARITY, D.: *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos, 1993, pp. 187-204.

[21] HEGEL: *Lecciones sobre la estética*. Op. cit., p. 120.

“El tratamiento cómico de la contingencia”²² y no bajo el de “La ironía”. De todas formas, en esta reglamentación la risa no tiene tampoco el carácter trascendental propio del mundo contemporáneo, y que Hegel reserva para la representación artística en general y para el «humor».

En su planteamiento, a Hegel le queda pendiente todavía una cuestión: ¿cómo se sabe cuáles son las formas y figuras adecuadas para la representación de lo ideal, lo substancial y lo verdadero?²³, ¿es que en cada época y en cada cultura hay solamente una forma externa y legítima de aparición del ideal en la que su dimensión contingente y finita esté anulada? Y aunque hubiera solamente una, ¿cómo se diferencia de las que ilegítimamente tienen esa pretensión?

Incluso concediéndole a Hegel que el pensamiento adoptase la adecuada perspectiva histórica, y se situara en ese punto de vista del «espíritu universal», que no es «un punto de vista», porque «su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista»²⁴, ¿cómo se conoce la diferencia entre el imprescindible contenido verdadero del ideal y la prescindible apariencia contingente que se anula? Hegel le deja ese trabajo a la historia posterior, es decir, a nosotros. Una forma de llevarlo a cabo es hacer nuevos reglamentos para la clasificación de las representaciones adecuadas y las inadecuadas, cosa que ciertamente los especialistas de las mayores escuelas han hecho.

Ese ejercicio de intentar reducir el caos al orden, esa oscilación entre la locura y el reglamento, la ambivalencia ante esas dos posibilidades, eso es precisamente lo que desencadena la risa, la resolución de una ansiosa espera en nada.

Si hay un filósofo que haya descrito con viveza la superación de los límites racionales, de las determinaciones finitas de las cosas, y proclamado la posibilidad de compartir la propia vida con la de cada ser en un éxtasis vital supremo, ha sido Nietzsche. Desde esa perspectiva el caos es gozo, unión, sacramento, vida, y vida abierta a su propia infinitud, y aquí aparece una dimensión de la risa que desde otras no se percibe. La risa es gozo, comunión, vida abierta a la de los otros y compartida con la de los otros. La risa es desbordamiento de la alegría más allá de las formas, y

[22] *Ibidem*, pp. 433–434.

[23] Esta pregunta también se le puede dirigir a Platón cuando prohíbe las representaciones inadecuadas de Dios. Cfr. *República*, 379, a y 380 d–e. ¿Cómo sabe Platón cuáles son las representaciones adecuadas y las inadecuadas?

[24] Cfr. HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980, p. 46.

desbordamiento de la vida más allá de las formas²⁵. Esa es la relación de la risa y la locura con la vida y la sabiduría. El desbordamiento de la vida es caos, desorden, superación de los límites, locura. ¿Por qué no produce pavor? Porque hay fuerza, libertad, creatividad, poder, vida, y la vida esa, como el amor, se asegura a sí misma.

9.6. El humor del absurdo y la comprensión universal

El humor del absurdo, en la medida en que lo es, en la medida en que produce risa y no pavor, tiene alguna de esas características que suministran la seguridad existencial necesaria. Por eso nos hacen reír el revuelo nocturno que Maritornes provoca junto a la cama de don Quijote en la venta, la aglomeración de gente en el camarote de los hermanos Marx, los monólogos y diálogos de Groucho, el tránsito permanente del arte a la vida y de la vida al arte de Woody Allen, o de las teorías psicoanalíticas a las prácticas sexuales y de las prácticas a las teorías, o del triunfo a la mediocridad y de la mediocridad al triunfo.

Asimismo los naufragos de Forges nos permiten reírnos de lo absurdas que son nuestras islas de desesperación cada vez que nos ahogamos en vasos de agua. Sus encadenados prendidos con grilletes a muros carcelarios muestran hasta qué puntos son pequeñas las airadas reprimendas que pronunciamos o recibimos. Sus funcionarios enseñan hasta qué punto los bienintencionados sueños de grandeza de los políticos son ajenos a la realidad, y hasta qué punto la realidad es entrañable, cotidiana e inasible para esos que quieren resolverla en bienestar para todos. Y sus diálogos de Mariano y Concha ponen de relieve el modo en que el caos y la burla de las valoraciones y conocimientos acontecen en el centro más fundamental y decisivo de la existencia humana, a saber, la convivencia conyugal.

Tomarle a todo eso la medida de su pequeñez implica estar a la distancia justa para saltar por encima y triunfar sobre todo ello pero sin triunfalismos, sin desprecios, sin arrogancias. Más bien con resignación, con humildad, con conciencia de otra pequeñez de orden diferente que es la propia. Podría decirse que el humor y la risa son, desde este punto de vista, umbral de infinitud, como sugiere el teólogo Helmut Thielicke al comparar el «caballero de la triste figura» de Cervantes con

[25] Cfr. HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Herder, 1990.

el «caballero de la fe» de Kierkegaard²⁶. Quizá solamente así puede uno reírse de las construcciones de la inteligencia y de la jerarquización de lo valioso, quizá solamente de esa manera es como la locura y la risa llevan a la vida y a la sabiduría, y como don Quijote y Sancho abrieron ese camino que ahora es para nosotros tan aleccionador.

Hay una tercera dimensión o un tercer momento del binomio locura y risa, y que es la piedad o la santidad, que a su vez también tiene su anverso, y que permite caracterizar a la risa como lo despectivo, lo hostil y lo satánico. En este sentido es como aparece en fuentes medievales y así es como da lugar a prohibiciones y reglamentaciones.

En el Quijote la risa emerge, junto a la percepción de la locura, también como piedad o compasión hacia don Quijote y hacia Sancho. Emerge como una risa compasiva abriendo una línea que llega hasta Charles Chaplin, Carlos Arniches y los hermanos Álvarez Quintero, entre otros.

¿Por qué la risa, además de una dimensión de locura, puede tener un momento de compasión?, ¿por qué hay maestros, como los mencionados, en el arte de hacer reír y llorar a la vez, cuando aparentemente la risa y el llanto resultan sentimientos tan opuestos? Pues, en realidad, porque no son tan opuestos.

El llanto es una de las maneras posibles de compartir el dolor o la pena del otro, si no en la forma de llanto pleno, al menos en la forma de conato de sollozo o de nudo en la garganta, y la risa, como se acaba de decir anteriormente, es una forma de compartir el gozo, la alegría y, en definitiva, la vida de los otros. Pero hay modos de vida de los otros que al compartirlos producen simpatía en su penosidad, o, más exactamente compasión, y eso es especialmente constante en el Quijote.

Cuando pasamos de la dignidad de la persona a la dignidad del pobre hombre, cuando gracias a todo el proceso de la Edad Moderna y la Ilustración alcanzamos el sentido de la dignidad de la persona que tiene vigencia en occidente en el siglo XXI, entonces nos reímos de don Quijote y Sancho porque son pobres hombres, nos reímos de Charlot porque hace habitualmente el papel de pobre hombre con ambiciones, proyectos y sueños como los de don Quijote o los de Sancho, nos reímos de Charlie Brown porque protagoniza los mismos afanes pero a escala infantil, y de los personajes de Arniches y los Quinteros porque se debaten en las mismas aspiraciones y en las mismas circunstancias aunque a nivel castizo o a nivel provinciano, pero dejamos ya de reírnos para siempre de los enanos, los bufones y las personas deformes o contrahechas.

[26] Cfr. BERGER, P.: *Risa redentora*. Op. cit., p. 308.

Durante buena parte de la edad moderna, y desde luego en tiempos anteriores, la deformidad era motivo de risa, y a los contrahechos se les exhibía en circos y barracas de feria. La forma más primitiva y rastrera de humor, el humor del ridículo, la chabacanería, seguramente nunca desaparecerá del todo. Tampoco la risa y la ridiculización como una de las formas de crueldad, como se usa entre los niños al reírse unos de otros por ser más o menos gordos, entre las adolescentes por ser más o menos agraciadas, o entre los parlamentarios por haber incurrido en una torpeza más o menos grave. Pero ya no hay tolerancia para la ridiculización pública de deficiencias físicas o psíquicas, ya no hay reconocimiento sino rechazo social de eso.

Después de tantas revoluciones, de tantas guerras durante tantos años para poner de pie un derecho que garantice y tutele la libertad, la igualdad y la dignidad de todos los seres humanos, después de tantas instituciones para asegurarlo, y después de tanto arte para reivindicarlo y denunciar sus transgresiones, solo hay compasión sin risas cuando se percibe la carencia. Y por eso percibimos como insensibilidad o como crueldad las antiguas instituciones del bufón y del enano.

Pero después de tanta igualdad de oportunidades, después de tantos intentos compartidos o en solitario de alcanzar el triunfo, después de tanta idolatría del *self made man*, después de tanta exhortación a ser uno mismo, después de tanto rechazo de la genealogía y de tanta legitimación remitida al futuro, al éxito futuro, los sentimientos se bifurcan en admiración respetuosa cuando se trata de El Gran Capitán o García de Paredes, y en sonrisa compasiva cuando se trata de don Quijote o de Charlie Brown. En estos dos últimos casos lo que ocurre es la resolución de una ansiosa espera en nada.

La vida del *self made man*, del triunfador, que es el modelo ideal, el ejemplar al que tiende el hombre moderno, consiste cabalmente en una ansiosa espera, como es la vida de don Quijote. Pero cuando esa ansiosa espera se resuelve en nada, cuando el fracaso produce risa, como en el caso de don Quijote y Sancho, como en el caso de Charles Chaplin, lo que acontece también es simpatía, es una sintonización con ellos. No especialmente y no solamente porque uno haya experimentado también el mismo fracaso, sino porque el ideal desde el que caen se puede percibir de tal manera que en la caída hay más «humanidad», más grandeza, más vida, que en el logro que se pretendía, y esa comunión en una vida más amplia y profunda reboza como risa por encima del llanto que producía la caída desde el ideal.

Desde esta perspectiva, también el humor compasivo puede aparecer como propio de la modernidad o de la posmodernidad, cuando la dignidad del hombre, del hombre normal y corriente, del pobre hombre, puede vislumbrarse como más alta que el ideal del hombre que triunfa en cualquier proyecto cultural determinado.

9.7. La risa posmoderna

Es en pleno contexto contemporáneo donde se sitúa la obra de Michel Foucault. Foucault comienza su libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, con esta especie de confesión intelectual.

«Este libro –dice– nació de un texto de Borges [...] El texto cita “cierta enciclopedia china” donde está escrito que ‘los animales se dividen en a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper un jarrón, n) que de lejos parecen moscas. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*. Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?»²⁷.

Foucault escribe a continuación un libro de cerca de 400 páginas para mostrar que un ordenamiento conceptual determinado, el de la modernidad, ha surgido merced a la concurrencia de unas fuerzas sociales. Aquí se trata ahora de examinar esa carcajada de Foucault como la penúltima risa registrada por la filosofía de nuestro tiempo, para analizarla en relación con la génesis del orden trascendental y categorial. La cuestión no es por qué para nosotros resulta imposible pensar esa clasificación, sino por qué a Foucault y a nosotros nos produce tanta risa no poder hacerlo.

¿Por qué no poder pensar algo, y, en concreto, esa clasificación, produce risa? ¿Por qué puede divertirse tanto percibir el límite del pensamiento? Para empezar, hay que decir ya que aquí la risa se da como una forma de conocimiento, o, al menos, como algo relacionado con el conocimiento. Pero, ¿es en efecto la risa una forma de conocimiento?

[27] Cfr. BORGES, J. L.: “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1952. FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1993, p. 1.

¿Qué es lo que se espera cuando oímos una clasificación de animales o de lo que sea? ¿No esperamos que se nos informe de cuántas clases hay, y, por tanto, que terminemos sabiendo las clases existentes? ¿Y es realmente ansiosa nuestra expectativa de obtener el resultado de la clasificación, o sea, de saber? Sea o no sea muy ansiosa, nuestra expectativa de saber al final se encuentra con nada: no hay ningún saber.

¿Por qué esa frustración del conocimiento nos hace gracia en lugar de provocarnos otras emociones como, por ejemplo, un ansia más intensa, pena, irritación, o miedo? ¿A quién le divierte que el conocimiento quede burlado? Por ejemplo, a quien cree que el conocimiento no es lo excelso sobre todas las cosas. La futilidad del conocer le divierte a aquella muchacha tracia que se ríe del filósofo porque, ensimismado en sus pensamientos, cae en la zanja que había en el suelo. Le divierte también a Nietzsche, que filosofa «a martillazos» porque quiere deshacer los equívocos acumulados durante dos mil años de creencia en la correspondencia de los conceptos y las cosas.

Nietzsche, a quien Foucault sigue frecuentemente, considera que reír es una emoción relacionada con el conocimiento. Pero no en el modo de derivarse de él, sino en el de originarlo. He aquí su formulación en el parágrafo 333 de *La gaya ciencia*:

«¿Qué es conocer? "non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere" dice Spinoza, con aquella sencillez y elevación que le caracterizaban. Este "intelligere", ¿qué es, en último término, en cuanto forma por la cual los otros tres se nos hacen sensibles de un solo golpe? ¿El resultado de varios instintos que se contradicen, el deseo de burlarse, de quejarse o de maldecir?»²⁸.

Foucault cree que sí, que en efecto se trata de eso.

Estos tres impulsos y emociones originarios, reír, llorar y odiar, no se armonizan entre sí para dar como resultado de su apaciguamiento el «conocer», como creía Spinoza. Más bien al contrario. Es porque intentan prevalecer unos sobre otros, porque están en guerra entre sí, por lo que «finalmente el conocimiento aparecerá como "la centella que brota del choque entre dos espadas"»²⁹.

La pretensión de Nietzsche cuando escribe esas líneas, es mostrar que en la historia de la filosofía no ha habido nunca ninguna garantía de continuidad y afinidad entre las ideas y la realidad. Su intención es

[28] NIETZSCHE, F.: *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1974, p. 153.

[29] FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 27.

también mostrar que la garantía última ha sido siempre Dios, y mostrar que Dios se percibe ahora como un artefacto del conocimiento, precisamente como el artefacto que custodia el orden de nuestros ficheros y clasificaciones.

El objetivo de Foucault es, a su vez, mostrar que la verdad surge en el marco abierto desde el poder, y no a la inversa. Nuestro objetivo no es primariamente ninguno de esos dos, sino analizar la risa. En relación con eso es pertinente señalar que las tesis de Nietzsche y de Foucault, en un cierto sentido, colocan la risa como tema capital de la filosofía primera, y, en esa misma medida, la hacen comparecer como el desencadenamiento del terrorismo epistemológico más radical que pueda darse.

Es posible apelar a Dios como Logos, como sabiduría, en tanto que garante de la objetividad y del orden, que es la esencia de lo que Nietzsche llama el platonismo occidental. Pero también se puede apelar al poder como único garante de ella, independientemente de que al poder se le llame también Dios o de que se considere que tal apelación es ateísmo.

Cuando se pregunta qué principio es el primero, si el saber o el poder, si el logos o el caos, se cuestiona que lo primero sea el conocimiento, la razón, el saber o la verdad, y cuando frente a la gravedad y seriedad de esas tesis se deja escapar la risa, lo que se apunta es que lo primero es la libertad, que lo primero es un abismo insondable cuyo contenido desborda toda «circunscripción».

La risa abre la alternativa de si el principio es lo «incircunscriptible» o es el Logos, no ya en tanto que originante de lo «circunscrito», sino en cuanto sistema de las «circunscripciones» que constituyen el «mundo», y se pone de parte de lo incircunscriptible.

Pues bien, volviendo a Kant, ¿qué esperábamos conocer, y de qué manera, para que el encontrarnos con que no hay nada de eso nos haga reír?, ¿donde hay que estar situado para que la percepción del equívoco, del doble sentido de nuestro mundo inteligible, realidad o ficción, verdad o fantasía, provoque risa en lugar de espanto, cosa que también le provocó a Nietzsche?

Si la risa es completamente radical no hay ningún lugar donde pueda situarse, excepto si acaso en el orden de lo «incircunscriptible», y si puede situarse es que no tiene tanta radicalidad.

Las expectativas de conocimiento pueden ser muy variadas, y el conocimiento mismo también, de manera que, junto a la risa trascendental, la risa situada es una risa que juega al equívoco del doble sentido respecto de representaciones particulares, pero no respecto de las representaciones globales que son las concepciones del mundo.

Como hemos visto, lo que el poder veía amenazado en cada caso era precisamente el orden particular unas veces, y el orden total otras. En esa tesitura, la risa se ha ido abriendo paso desde un cuestionamiento de lo particular hasta el cuestionamiento del orden trascendental, de un modo que conviene examinar desde ella misma, y no solo desde el poder que la controlaba desde fuera.

Podemos aceptar el trabajo de Aristóteles, de Spinoza, Leibniz o de Lévy-Strauss como una tarea ingente y, por eso mismo, como algo muy importante y serio. En ese caso, el estudio de sus clasificaciones hasta el final, no debería producir esa transformación de una ansiosa espera en nada, no tendría que provocar la risa. Sin embargo, parece ser que a Nietzsche se la provocó, y a Foucault también.

La risa de Nietzsche y Foucault no consiste en ridiculizar inmediata ni directamente esas clasificaciones, cosa impracticable dado su legítimo valor y su hermosa factura, sino jugar con clasificaciones impensables para poner de manifiesto el carácter contingente de cualquier clasificación.

La risa de Nietzsche y Foucault puede resultar incómoda y engorrosa para quienes creen que las reglamentaciones y clasificaciones de la historia de la filosofía establecen una continuidad y un cómodo puente, entre el principio «incircunscriptible» por una parte, y nuestra organización del saber y del hacer, por otra.

Por resultar incómoda, engorrosa y atentar contra los principios más fundamentales, esa risa es susceptible de ser combatida, prohibida y anulada, y, como se ha visto, había motivos graves y procedimientos eficaces para hacerlo. Esa risa, en cuanto que burla de los principios fundamentantes del mundo constituido, se oponía a lo máximamente divino, a Dios mismo, y por lo tanto podía homologarse a la risa satánica.

La Escritura declara que «de Dios nadie se burla», y en la medida en que el pensamiento había accedido al fundamento del mundo y se había identificado con él, a saber, con Dios mismo, podía también hacer suya la sentencia divina «el que no está conmigo está contra mí» (Mateo, 12, 30).

Si la clasificación de Borges produce risa, si resuelve una ansiosa espera en nada, entonces la risa es la forma emotiva de expresar que el deseo de saber no merecía la pena en relación con lo que se nos sirve como sabido. La risa entonces aparece como una enmienda a la totalidad, a la totalidad de las clasificaciones y a la totalidad del saber en orden al cumplimiento de mis expectativas, ansiosas o no.

Hay, pues, para la risa otra posibilidad que la de ser satánica, y es ser subversiva, saltarse las reglamentaciones que la regulan y poner de

manifiesto que el ordenamiento cognoscitivo no lo es todo. Quizá todo lo satánico es subversivo, pero desde luego no todo lo subversivo es satánico. Si la risa, la penúltima risa, es de este tipo, entonces puede inquietar como un cierto terrorismo epistemológico inquietaría a un totalitarismo del ordenamiento cognoscitivo. Quizá eso es lo que efectivamente significan la risa de Nietzsche y Foucault. Subversión desde luego, pero nihilismo y satanismo, no necesariamente.

9.8. El carácter trascendental de la risa

Volvamos nuevamente a Kant en sus disquisiciones sobre la risa, para perfilar mejor su carácter radicalmente subversivo y, precisamente por eso, trascendental. En el mismo párrafo 54 citado de la *Crítica del juicio*, continúa señalando que «la broma debe siempre encerrar en sí algo que puede engañar por un momento», y así, cuando la apariencia de una idea desaparece en la nada, el espíritu que estaba tensado en la atención se distiende y vuelve a recuperarse en sí mismo.

Kant no usa la expresión «recuperarse en *sí mismo*», o sea en el yo nouménico, pero podía haberla usado. Esa tensión y distensión sucesiva del espíritu «debe causar un movimiento interior en el cuerpo que armonice con él», y «que se prolonga involuntariamente produciendo cansancio pero también diversión»³⁰.

La risa sería así el reflejo somático y por eso involuntario e inmediato, de una forma del libre juego de las facultades. Por eso produce un placer no solamente espiritual sino también y principalmente físico, y por eso puede considerarse no una praxis ni una mimesis de praxis, sino mimesis de *poíesis*, es decir, reproducción de un nuevo comienzo.

Eso es lo que cabalmente acontece en la risa, porque hace aparecer lo que se creía absoluto como contingente y le sitúa a uno en el principio más radical posible, a saber el sí mismo somático y espiritual encarado al ser en un nivel previo al de la gran escisión entre teoría y praxis. Por eso la risa trascendental sitúa el pensamiento y la conciencia en un sí mismo humano y ante un sí mismo cósmico previos a toda determinación conceptual.

La risa es el modo en que el cuerpo registra los cruces o los cortocircuitos entre lo real/irreal, lo verdadero/falso, lo bueno/malo, que son

[30] KANT, I.: *Crítica del juicio*. Op. cit., pp. 296-297.

los tres ejes de coordenadas por los que se rige el ser humano para su orientación en el mundo³¹.

Por eso, la risa es también la forma en que el cuerpo levanta acta de que el sujeto estaba momentáneamente comprometido y atrapado en sus representaciones, de que triunfa de ellas barajándolas con otras, e incluso de que el modo en que se representa a sí mismo ante sí mismo no basta para colmar sus aspiraciones radicales.

A diferencia de la risa, concluye Kant, «el humor significa el talento de poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición de espíritu, en la cual todas las cosas son juzgadas de una manera totalmente distinta de la ordinaria (incluso al revés), y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón»³².

El que se encuentra *involuntariamente* en esa disposición es un loco, o un caprichoso, pero el que se pone en ella dominándola siempre, posee un arte o un don de imperar sobre lo fantástico, lo caprichoso y lo irracional, el don de lo humorístico, es decir, —podría haber añadido Kant aunque no lo hace en ese pasaje— el que se pone en esas situación dominándola siempre es un genio.

El genio es precisamente el que encuentra en *sí mismo*, ciertamente en el yo nouménico, las claves para la constitución de un mundo nuevo porque en él acontece la génesis de un tipo de representaciones para las cuales no hay hasta el momento ningún concepto que permita pensarlas pero emerge con ellas en su misma subjetividad genial³³.

El humor pone de relieve que la racionalidad representada es risible, contingente, y en la medida en que el hombre puede reírse de todo, en esa misma medida toda racionalidad es representada, es humana, demasiado humana.

En el aforismo 200 de *La gaya ciencia* Nietzsche dice que «reír es ser malicioso, pero con buena conciencia». En efecto, imperar sobre lo ordinario y lo fáctico situándolo al mismo nivel que lo fantástico, lo caprichoso y lo irracional, que es lo que ocurre cuando uno se ríe, es disponer de un potencial subversivo verdaderamente temible.

Reírse es un poder tremendo: el poder de ridiculizar el estado de cosas convencionalmente admitido, el ordenamiento cognoscitivo vigente, la clasificación habitual de las palabras y las cosas según los ejes de lo real/irreal, lo verdadero/falso, lo bueno/malo. En cuanto que se

[31] Cfr. ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, III, 3.

[32] KANT, I.: op. cit., p. 298. El término original para «humor» es *laune*= capricho, fantasía....

[33] *Ibidem*, p. 49.

diferencia de la arbitrariedad, el capricho o la violencia bruta, se trata de un poder genial.

Y eso lo sabe muy bien el propio Hegel, cuando comenta que el arte puede mirar la realidad con ironía³⁴, y de cuya posición en realidad Nietzsche no se ha distanciado tanto. Puede decirse que, ya antes de Nietzsche, son Kant y Hegel, quizá a su pesar, los que extienden la patente de corso para la subversión de los comediantes, de todos los actores del escenario social e histórico.

En *Las Palabras y las cosas* Foucault toma los ejes de tres tipos de clasificaciones, a saber, el de las ciencias naturales, el del lenguaje ordinario y el de la economía política en su nacimiento como ciencia y como práctica. Son los tres ejes del nombrar según la inteligencia científica, según la vida diaria y según la voluntad adquisitiva, o sea tres ejes del representar, y desarrolla de un modo original y novedoso la tesis de que la realidad no se agota en lo que se destaca de ella.

La realidad se resiste a aceptar como absolutas unas representaciones de ella misma que, en cuanto hechas por un grupo de hombres en un cierto momento, son epocales. Eso no quiere decir que no sean verdaderas: son verdaderas, pues verdad es representación (desvelamiento), o adecuación de lo representado con otros eventos. Quiere decir que no son absolutas. Y en cuanto que no lo son, el arte puede reírse de ellas.

Por eso el arte se ha prohibido tantas veces, porque reírse del orden establecido y estabilizado es desestabilizador. Prohibir determinadas representaciones no es una acción cognoscitiva, es más bien primar un tipo de representaciones contra otro, conceder una especie de monopolio gnoseológico, lo cual queda reservado para quien detenta el poder, y el poder necesita unas veces un tipo de representaciones y otras, otro.

Foucault sugiere que «el poder es tolerable solo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo», y de enmascararla adoptando la forma del derecho³⁵, lo cual es ya representación, y en eso es en lo que consiste la legitimidad a partir del momento en que en la Grecia clásica se inicia el primado hegemónico de la representación y con ella el del espíritu impotente, por lo cual reírse del orden establecido aparece como perverso.

[34] Cfr. HEGEL: *Lecciones sobre la estética*. Op. cit., p. 643. Cfr. GRIMALDI, N.: *L'ardent sanglot. Cinq études sur l'art*. Paris: Encre marine, 1994, p. 125.

[35] Cfr. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Barcelona: Siglo XXI, 1987, p. 105

Que las representaciones debían ser controladas por el poder político, dado su alto potencial crítico, es algo que no solamente se le ocurrió a Platón, Cicerón, Tertuliano, Agustín, los Papas, Felipe II, Luis XIV o Bossuet; sino también algo que está compulsivamente presente en la modernidad³⁶, y que en época contemporánea continúa en relación con el cine, la televisión e internet.

¿Por qué el poder encargado de mantener el orden establecido sigue manifestando ese temor a las representaciones artísticas, y en particular a las cómicas? Este no es el momento para una fenomenología de lo irrisorio, pero después de lo apuntado se puede aventurar que, a pesar de las quejas de Cicerón, Pascal, Rousseau y todos los moralistas, y precisamente por ellas, las cosas que se toman más absolutamente en serio son las máximamente vulnerables por la risa, la virtud en primer lugar, pero también desde luego la ciencia, la política, y el arte mismo, y hay excelentes ejemplos desde Jonathan Swift y Bernard Shaw hasta Woody Allen, Roy Lewis³⁷ y Nigel Barley³⁸.

Algo es irrisorio cuando, tomado como lo absoluto, resulta que no lo es, y resulta que no lo es porque aparece en otra perspectiva con un segundo sentido, y en ese segundo sentido, las pretensiones absolutistas del primero pueden resultar ridículas. Cuando lo que uno percibe como lo absoluto, otro lo ve como una parte de un escenario, como una idea que se evade de su representación, como una apariencia de sentido que se resuelve en nada, lo ve como pueril, ridículo, irrisorio etcétera.

Lo bueno, lo verdadero, lo justo, no lo es todo (como tampoco lo es la belleza), porque hay también lo malo, lo falso, lo injusto, que asimismo difícilmente serán absolutos; porque hay también lo útil, y, además, lo «incircunscriptible» y ese fondo inédito de acontecimientos por venir que habrá que organizar cognoscitiva y prácticamente, para lo cual habrá que pasar por encima de normas establecidas, reglamentaciones vigentes, representaciones consagradas, etcétera.

[36] Entre los múltiples conflictos modernos entre el poder y la escena, el de Rousseau contra D'Alembert y Voltaire a propósito del teatro que los franceses querían introducir en la ciudad de Ginebra, figura entre los mejor documentados. Cfr. el estudio preliminar de José Rubio Carracedo a la edición de ROUSSEAU, J. J.: *Carta a D'Alembert*. Madrid: Tecnos, 1994.

[37] Cfr. LEWIS, R.: *Crónica del Pleistoceno, o Lo que no contó Engels en "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado"*. Madrid: Anaya & Mario Muchnick, 1994.

[38] Cfr. BARLEY, N.: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1991.

No hay articulación general de los saberes que haya sobrevivido a su época³⁹, por eso siempre será un buen consejo el de Rosa Luxemburgo cuando advierte de que «no permitas que tu sentido de la moral te impida hacer el bien», y por eso se puede decir que reirá más el que ría el último.

Volvamos a Kant y al análisis de su definición de risa en función de los casos tratados. Tomando otra vez la clasificación de Borges, aunque la espera no sea muy ansiosa, conforme se van enumerando las diferentes clases y vamos cayendo en la cuenta de lo heterogéneas que son, vamos advirtiéndolo también que el saber que esperábamos se va a resolver en nada, que no se nos va a brindar ningún saber. Y eso, según Kant, es lo que nos hace reír. Según Hutcheson, lo que nos hace reír es la incongruencia entre la clasificación que se nos anuncia y la que luego se nos proporciona, que no es tal. Desde otro punto de vista, el contraste o la incongruencia se da entre una clasificación que podría ser verdadera y corresponder a la realidad, y la que se nos da que no corresponde con clasificación real alguna. La incongruencia se da entre lo que los diferentes personajes del Quijote toman como real y como no real.

En los tres casos, se nos dice que la risa se produce por el cruce o el contraste entre unos enunciados o acontecimientos que pertenecen a dos universos de discurso diferentes, o a dos órdenes de realidad diferentes, y que uno de ellos puede ser o es el de la no realidad, el de la nada.

Si fuera cierto que la risa se produce a resultas de la percepción simultánea y cruzada o contrastada entre algo y nada, entre el ser y la nada, entonces con mucha razón afirma Aristóteles que el hombre es un animal risible siendo la risa un «accidente» propio de él, es decir, una peculiaridad que le corresponde al ser humano, a todos los seres humanos, solamente a los seres humanos y siempre a los seres humanos. Porque la percepción de una pluralidad de sentidos a la vez, siendo uno de ellos el de nada, es lo que define al intelecto, no solamente al de los seres humanos, sino al de cualquier ser que, por poseer un intelecto de esas características llamamos, en buena tradición kantiana, «persona» y le atribuimos un valor infinito, o sea, dignidad.

Si fuera cierto que la risa se produce al captar la diferencia entre ser y nada, o entre ser real y ser irreal, entonces puede pensarse que «ser divertido» es una categoría suprema o más que eso, del tipo «ser valorable», como de alguna manera señaló Nietzsche. Cualquier cosa que existe es valorable, como buena o mala, útil o inútil etcétera, cualquier cosa que

[39] Cfr. MARÍN, H: *La invención de lo humano*. Op. cit., cap. 5.

existe es cognoscible, como abarcable o inabarcable, como matematizable o no matematizable, etcétera. E igualmente, cualquier cosa que existe es divertida, es susceptible de ser tratada cervantinescamente o quijotesca.

Pues bien, la tesis que aquí sostengo y que deseo mostrar es que la experiencia de don Quijote pone de manifiesto el carácter primordial, originario o trascendental de la risa, es decir, que todo lo que existe es risible, ridiculizable, merecedor de risa (en términos excesivamente coloquiales se diría cachondeable). Que todas y cada una de las cosas que existen, y por el hecho de existir, son divertidas. Porque se pueden poner en contraste con la nada y en ese contraste lo que se creía que iba a ser de una determinada manera resulta que no es de esa, que tal vez no es de ninguna, y eso produce risa.

La cuestión es, ¿por qué eso produce risa en vez de producir pavor o terror, en vez de asustar o de espantar?, ¿no es la nada lo más espantoso? Lo «divertido» es lo que hace que el valor «realidad» no pueda mantenerse de un modo absoluto como propio y exclusivo de alguna realidad determinada, ideal o empírica, y eso es lo que continuamente resulta de la experiencia de don Quijote. La pregunta es, ¿por qué don Quijote no se espanta y, sobre todo, por qué no nos espantamos nosotros?, ¿por qué no nos produce pavor no tener un conocimiento real de cómo clasifican los chinos a los animales o de cómo los ejércitos de infieles se transforman en manadas de carneros?

La respuesta puede ser, porque no nos afecta en lo más mínimo, porque no altera nuestro estatuto existencial. Esa es la razón por la que Aristóteles explica que en la tragedia disfrutamos de emociones que no soportaríamos en la vida real⁴⁰. Desde este punto de vista podría sostenerse que en el caso de la clasificación de la enciclopedia china, y en el caso de la confusión de niveles de realidad del Quijote, nos divierte que el conocimiento se resuelva en nada y que quede burlado, porque ese conocimiento no afecta nuestro estatuto existencial.

Ahora bien, si se sostiene que la risa tiene carácter primordial del modo en que se ha hecho antes, entonces se sostiene que cualquier conocimiento y cualquier valoración, que el conocimiento y la valoración en general, no tendrían que afectar a nuestro estatuto existencial, lo cual resulta un tanto chocante. Pues bien, eso es lo que aquí se pretende sostener con ciertas precisiones. La experiencia del Quijote enseña que el conocimiento y la valoración que se pretendan como absolutos pueden

[40] ARISTÓTELES: *Poética*, IV, 1448, b. Barcelona: Bosch, 1977, pp. 228-229.

afectar a nuestro estatuto existencial en esa misma medida, absolutamente, y que en la medida en que no se consideren como absolutos, es decir, en la medida en que se consideren como «divertidos» o «ridiculizables», no afectan a nuestro estatuto existencial.

9.9. Sentido escatológico de la risa. El que ría el último

En la modernidad se considera que la belleza es la expresión de lo infinito en lo finito, según la fórmula hegeliana, pero al final de ese período la síntesis entre lo infinito y lo finito no viene ya registrada en el seno de lo bello, ni entre lo bello y lo sublime como tensión entre lo infinito que se puede representar en lo finito y lo infinito que no puede representarse de ninguna manera.

Al final de la modernidad la belleza se busca en la síntesis entre lo sublime y lo ridículo, lo sublime y lo feo, lo sublime y el mal. Ello significa «el definitivo eclipse de lo bello mismo en virtud de su creciente y sustancial prosaización» y la implicación de lo sublime en el juego de lo frágil y vulnerable según esa forma de «lo sublime invertido» que a partir de Jean Paul se denomina *humor*⁴¹.

El humor tal como lo entienden Jean Paul, Kierkegaard y Baudelaire es una *eskepsis*, una mirada, más profunda que la ironía de Schlegel, y no es la desvalorización de todo lo real como nada por parte de una subjetividad que queda suspendida en el vacío, sino el reconocimiento que la razón lleva a cabo, por una parte, de todo lo que ha sido excluido como «lo insignificante, lo absurdo, lo inútil, lo que no tiene valor», y, por otra, de unos límites propios que anteriormente en un desmesurado afán de dominio había negado en unos procesos en los que resultó autolesionada.

En esa situación «la risa se convierte en el movimiento que aferra lo que ha sido expulsado del intelecto y que asigna al ser lo que el intelecto y el concepto reflexivo no podrán jamás aprehender: su infinita riqueza y profundidad»⁴².

Pero no se trata de una mediación o de una síntesis dialéctica entre lo infinito y lo finito, ni tampoco de una figura anticipadora de lo absoluto, sino que «es ello mismo lo absoluto en cuanto irreductible mezcla

[41] Cfr. CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*. Op. cit., p. 133.

[42] *Ibidem*, p. 142.

de seriedad y juego, de locura y razón, de humildad y altivez», y eso es precisamente el humor en cuanto que «sentimiento de lo contrario» según lo define Pirandello⁴³.

En este sentido, el humorismo tiene como condición «aquella unión de lo divino con lo humano que es consecuencia de un rebajamiento del Hijo de Dios» (San Pablo, Epístola a los Filipenses, II, 8 ss), aquella palabra que es «locura» (*moría*) para unos y fuerza de Dios para otros, «escándalo para los judíos» y «locura para los gentiles» (I Epístola a los Corintios, 1, 22-23) y que Erasmo elogió con un estilo que llega desde el siglo xv hasta los maestros actuales del humor del absurdo y de la locura, desde Rabelais y Cervantes hasta los hermanos Marx y Woody Allen, como se ha indicado.

Tras la disolución del idealismo, los elementos que Hegel había desechado como parciales y débiles para la construcción especulativa de lo bello son los que reaparecen con más fuerza en la estética escéptica y nominalista, y en la estética del humor, que ciertamente puede ser confundida con una estética nihilista.

Nihilismo y humorismo se pueden confundir en la medida en que «humorismo es ensañamiento nominalista en la demolición de las esencias, en la enumeración de los infinitos individuos, irreductibles accidentes que constituyen el mundo, según el ejemplo definitivo que fue en el umbral de la época moderna la gran obra de Rabelais», pero el humorismo no tiene nada de nihilista ni escéptico en cuanto que lo que emerge en este tipo de humor es el «descubrimiento tardo-medieval de lo individual como aquel ser que no puede ser aferrado a través de un concepto universal».

En esa misma línea se sitúa el humor que va desde Jean Paul y Baudelaire hasta Pirandello y que se considera legitimado por la encarnación de Dios, en virtud de la cual, lo más pequeño queda ensalzado hasta lo más alto y lo más consistente queda marginado como accidental. Este acontecimiento de la encarnación permite a su vez al humorista mirar el mundo como encantado.

Cuando el héroe moderno no puede brillar con el esplendor de la belleza porque el estilo ilustrado de la representación ha perdido la referencia a lo infinito, entonces lo sublime se abre paso mediante figuras insólitas de locos, tontos, payasos y otros desechos humanos.

[43] *Ibidem*.

«En la época de los caballeros el *Parsifal*, durante el humanismo el *Elogio de la locura*, durante el barroco *Don Quijote* y el *Simplicissimus*. Y cuando nos hemos fijado en esta galería de locos y bufones representativos, advertimos la presencia de una ingente multitud de existencias paradójicas, desde los goliardos y François Villon, pasando por *La nave de los locos* de Brant, a Quevedo, a Goya, pero también desde los cómicos y trágicos locos de Shakespeare (Hamlet, Lear, Edmond) al maestro de capilla Kreisler, al *Idiota* de Dostoyeski, a Rouault, a Hofmannstahl, Chesterton y Unamuno»⁴⁴.

Reírse es algo que puede hacerse con satisfacción cuando se está situado o apoyado en un plano no vulnerado por la risa, o, todavía más, reforzado por ella. En los demás casos, si el que se ríe no tiene otro punto de apoyo distinto de lo convencionalmente admitido y de lo en sí mismo absoluto, la transformación de su ansiosa espera en nada no produciría risa, sino más bien alguna de las otras dos emociones de las que venimos hablando, a saber, odio o miedo, desesperación o llanto.

Pues bien, ¿cuál es el punto de apoyo del que se ríe? Para reírse hay que estar muy seguro, pero también hay muchas clases de seguridad. Para el humor hay una que Baudelaire categoriza según dos modalidades.

La risa pone en movimiento unas fuerzas que pertenecen al orden de lo caótico y dionisiaco, y que emergen en las fiestas populares, los carnavales, etcétera. Baudelaire las pone en relación directamente con el mal y, en concreto, con el ángel caído: «la risa es satánica y por eso es profundamente humana», «está íntimamente ligada al accidente de una antigua caída, de una degradación física y moral»⁴⁵, pues «testifica, en efecto, el orgullo desmesurado del hombre, celebrando en un delirio de poder su voluntad de autoafirmación»⁴⁶.

Eso es lo que está presente en lo que llama lo «cómico significativo» y lo cómico relativo, y que es la risa y la burla que hacemos de los demás, en la cual proclamamos nuestra autoafirmación y nuestra malevolencia mediante la imitación burlesca de las formas ajenas. Esta risa es una manifestación de orgullo.

[44] URS VON BALTHASAR, H.: *Gloria. Una estética teológica... 5. Metafísica. Edad Moderna*. Madrid: Encuentro, 1988, p. 137. Las figuras a las que el autor pasa revista en su análisis sobre la relación entre locura y gloria en el capítulo 3 son Jacopone da Todi, François Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo, Cervantes, Grimmelshausen, Dostoyeski y Rouault.

[45] BAUDELAIRE, C.: *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: La balsa de medusa, 1989, p. 18.

[46] CARCHIA, G.: op. cit., p. 156.

Por el contrario, lo «cómico absoluto» o grotesco es una «purificación» de la risa o una risa purificante, un abatimiento del espíritu en el cual se ríe de sí mismo y alcanza la humildad suficiente como para llegar a la sabiduría que le permita ser redimido y elevado por encima de su orgullo.

Lo cómico significativo es imitación, mientras que lo cómico absoluto, lo grotesco, es creación, iniciación de lo nuevo, origen, principio, mirada inédita, dado que «uno de los rasgos más característicos de lo cómico absoluto es ignorarse a sí mismo»⁴⁷.

Baudelaire apunta en su clasificación a la historicidad de la risa, a su diversificación según caracteres nacionales y distancias culturales, y a su radicalidad ontológica y religiosa. En función de eso distingue entre lo cómico significativo, que se manifiesta en la ridiculización de las costumbres y que expresa la superioridad «del hombre sobre el hombre», y lo cómico absoluto, que se manifiesta en la risa y que expresa la superioridad «del hombre sobre la naturaleza».

«La risa causada por lo grotesco tiene en sí algo de profundo, de axiomático y de primitivo que se aproxima mucho más a la vida inocente y a la alegría absolutas que la risa originada por la comicidad de las costumbres»⁴⁸.

La vida inocente y la alegría absolutas de las que habla Baudelaire se corresponden con esa «segunda inocencia» con la que Nietzsche caracteriza el ateísmo, y que es la propia del hombre que ha pasado esas «tres transformaciones del espíritu». La fase de camello, en la que «toma sobre sí cargas pesadísimas y marcha hacia su desierto», y la fase de león «en que el espíritu no puede todavía crear nuevos valores, pero sí proporcionarse libertad para nuevas creaciones», para llegar finalmente a la fase del niño, donde «el niño es inocencia y olvido, un empezar de nuevo, un juego, una rueda que gira, un primer movimiento, una santa afirmación»⁴⁹.

Naturalmente la segunda inocencia no se parece en nada a la primera. La risa de los sapiens preparlantes o de los iberos prerromanos es la de unos actores que acaban de estrenarse en un itinerario humano que todavía ni siquiera es percibido como itinerario; es la primera percepción de que los escenarios no son absolutos.

[47] BAUDELAIRE, C.: op. cit., 50.

[48] *Ibidem*, p. 34.

[49] NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra, De las tres transformaciones*. Buenos Aires: Aguilar, 1974, pp. 253-254.

La risa de Aristófanes o de Terencio es la percepción de la trivialidad de aspiraciones humanas supuestamente grandiosas. La risa de Cervantes es (desde el punto de vista de Hegel) la representación de la trivialidad humana como algo trivial. La risa de Schlegel y algunos posmodernos es la ridiculización de lo realmente valioso y absoluto en sí, o sea, nihilismo y frivolidad.

La risa de Nietzsche, Borges y Foucault es, como lo cómico absoluto de Baudelaire, lo sublime de Kant, y el humorismo de Pirandello, la superación de todo lo contingente que los actores humanos cumplen para referirse a lo que está más allá apoyándose en la seguridad del sí mismo propio no determinable conceptualmente, de la substancia ignota del propio ser, del ser incircunscriptible, del poder sagrado que redime, o del poder *simpliciter*.

La risa llega continuamente a los límites del mundo y marca los límites de cada realidad, señala que allí donde termina el cosmos empieza el caos, y que junto al caos y dentro de él aparece, según los modos que el pensamiento tiene de acercarse y de referirse a él, de reírse ante él, la nada, el mal, lo satánico, el ser originario, el sí mismo del cosmos, el del hombre o lo incircunscriptible.

La risa siempre propone frente a cada cosa una alternativa, en una dilemática y una erística que tiene valor heurístico en cuanto que permite encontrar lo nuevo, y en cuanto que siempre levanta acta de los límites del pensamiento. La risa enseña a distinguir entre sí el caos, la nada, el mal, el ser originario, la libertad, la inocencia, Dios. Pero cuando lo logra ya ha hecho un recorrido muy amplio, y ya no es la risa de los primitivos iberos, sino, si acaso, la de los últimos o, mejor, la de los penúltimos.

No podemos decir que sea la de los últimos, ni que se trate de la última risa, porque esa no podemos saber cuál es. Y no podemos saberlo no solo porque ignoramos cuántas acontecerán posteriormente, sino porque la posmodernidad tiene razón cuando dice que no es posible continuar seriando los procesos culturales en función de una historia lineal y unidireccional.

Si los procesos culturales son procesos no lineales, entonces no puede haber tampoco una risa que sea la última, porque no sabríamos respecto de cuál sería la última. Y por lo que se refiere al conocimiento del punto de apoyo del sujeto que ríe, cabe observar que es importante para analizar la risa, pero no para reírse. El que se ríe, se siente seguro, pero no necesita dar cuenta reflexivamente de su seguridad. Por eso también escapa a nuestra reflexión el que ría el último.

Si la risa no puede seriarse, tampoco puede acumular sobre sí pesadas cargas como la del camello, y por eso tiene ante sí una pluralidad de comienzos nuevos, lo cual significa una forma también nueva de ejercer el pensamiento que no es la de la continuidad en la secuencia lineal, sino más bien la de la diversidad de comienzos pluridireccionales.

En cualquier caso, la risa permite el acceso a un sí mismo propio que se diferencia de sus representaciones y permite comprenderlas en su pluralidad y en su contingencia, a partir del principio que, formulado en términos coloquiales y populares, se enuncia afirmando que «ser» es «ser cachondeable». La risa es el sentimiento producido por el juego creador con el ser y la nada, la unidad de la identidad y la diferencia entre creador, creatura y nada, la plenitud del gozo lúdico creador, que por definición se sitúa en el ser inamisible.

EPÍLOGO CONCLUSIVO

1. Fuerza, razón y sentimientos. Lo racional y lo sentimental

EL ser humano en el principio tuvo fuerza, después razón y después sentimientos. En el comienzo de su existencia como especie, los hombres expresaron sus emociones como los animales, su comportamiento se reguló por la satisfacción de sus necesidades y su ideal supremo fue la habilidad cazadora y guerrera. En el neolítico, con la generalización de los asentamientos urbanos y la escritura, su comportamiento empezó a regirse por la razón, su ideal supremo fue controlar mediante ella las pasiones, y sus aspiraciones máximas la política, la riqueza, la ciencia y el arte. En el postneolítico, los hombres se identifican como humanos por los sentimientos, regulan su comportamiento mediante ellos y tiene como ideales y aspiraciones máximos el gozo de la vida confortable para todos.

Esos sentimientos y esos deseos, a su vez, pasan por diferentes fases. Primero son fuerzas sobrenaturales, poderes sagrados, luego atributos divinos, más tarde dioses personalizados, en una fase posterior elementos de la naturaleza humana, tiempo después pasiones y sentimientos animales que se oponen a la razón, a comienzos de la modernidad indicios íntimos de lo bueno y lo malo, y a partir del siglo xx raíz y clave de la humanidad. Todo ello al ritmo que marcaban el desarrollo demográfico y la división del trabajo, conforme había cada vez más personas y cada vez más relacionadas entre sí, hasta alcanzar la fase de la feminización de la vida laboral y la vida pública.

De los tres grandes períodos señalados, el primero (el paleolítico humano) dura unos 140.000 años, a lo largo de los cuales hombres pasan de ser 100.000 a ser 6 millones. El segundo (el neolítico) dura unos 10.000, en cuyo transcurso pasan de ser 6 millones a ser 2.530 en 1950. Y el tercero (el postneolítico) abarca casi unos 100, durante los cuales pasan de ser 2.530 millones en 1950 a ser 6.055 en el año 2000. Si se tiene

en cuenta la vida media en todos esos períodos, y en lugar de contar vidas humanas completas se cuentan años de vida humana, resulta que la humanidad ha vivido más tiempo desde la modernidad hasta el siglo XXI que en cualquier otro período¹.

Cualesquiera que fueran las capacidades sentimentales del hombre primitivo, su vida se regulaba por las exigencias de supervivencia. Esa prioridad daba primacía absoluta a la comunidad sobre los individuos. La disciplina de los sistemas de tabúes configuraba sus sentimientos y deseos en el plano psico-fisiológico y los encauzaba en el plano sociológico cultural. Por muy explosivos o delicados que fueran los sentimientos, se expresaban muy ritualmente, muy hieráticamente, según patrones muy estandarizados. Como ocurre en los gritos de guerra y explosiones de ira de los samurái, de los bantúes y de los sioux, o en las danzas de las bailarinas tailandesas, persas y *massai*².

La referencia y la vinculación de los individuos a un número creciente de instituciones conforme las sociedades se hacen más complejas y las poblaciones más numerosas, produce en ellos un distanciamiento cada vez mayor respecto de esas instituciones, distanciamiento que es la vertiente sociológica de lo que la psicología llama «distancia de rol». El aumento de esa distancia psicológica y sociológica lleva consigo la disminución del control social hasta casi desaparecer, el debilitamiento de los vínculos de autoridad en todas direcciones y en todos los niveles, y el incremento de la libertad y autonomía en todos los niveles. Todo ello implica que los hombres, y en el mismo grado las mujeres, cada vez pueden elegir más entre más variedad de sistemas normativos de diferentes niveles, y que cada vez pueden atender más a sus propias motivaciones interiores, es decir, a sus sentimientos.

En los comienzos de nuestra era, y en la incipiente Europa, se produce un equilibrio suficiente entre la comunidad y el individuo como para que se pueda proferir la fórmula *Homo sum et nihil humanum a me alienum puto*, hombre soy, y nada humano me es ajeno³. Esta fórmula, del siglo II a d. C., marca el momento en los sentimientos de solidaridad, de comunidad, de piedad, de solicitud emergen en unos cuantos individuos soberanos, libres, teniendo como objeto la comunidad universal, la humanidad. La historia de los sentimientos es también la historia del proceso por el

[1] LIVI-BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002, p. 44.

[2] <http://www.todobaliles.com/http://www.youtube.com/watch?v=iT3kIbPlsNk&feature=related>

[3] TERCENIO AFRICANO, P.: *Heauton Timoroumenos* (El enemigo de sí mismo), 77.

cual esos sentimientos de algunos romanos por todos los hombres pasan a ser los sentimientos de todos los hombres por todos los hombres.

Los hombres han determinado la máxima perfección de lo humano de modos diversos en los diferentes períodos de su historia y han procurado alcanzarla para situarse y realizarse en ella, ya la fuera la fuerza física, la razón o los sentimientos. ¿Por qué la máxima perfección humana fue la razón más que la fuerza? Porque la razón resultó ser mucho más fuerte que cualquier fuerza. Porque la razón le puede a todas las fuerzas, las genera, las controla, las transforma, las combina y las aplica. Y ¿por qué la quintaesencia de lo humano radicaba en los sentimientos más que en la razón? Porque la razón pueden imitarla las máquinas y tenerla, la pueden replicar y multiplicar pero los sentimientos y las valoraciones, no.

La razón es atemporal, universal, impersonal, pública. La razón está también, aunque inconsciente, en los instintos animales, en los procesos vegetales y en los sistemas cósmicos. La persona es temporal, singular, íntima y autoconsciente, como los sentimientos. Los sentimientos son la autoconciencia de los diferentes momentos de la existencia temporal en su singularidad irrepetible.

La razón está en todas partes y a disposición del que la descubra y la siga. Los sentimientos son la persona. La razón es la verdad transparente de lo real y también de lo posible. Los sentimientos son la certeza un tanto opaca (no autotransparente del todo) de la existencia temporal y finita⁴.

Son los sentimientos, más que la razón, los que construyen, desde la antropofagia paleolítica hasta el holocausto postneolítico, la unidad de la comunidad de la humanidad, la unidad de sus sentimientos, valoraciones, aspiraciones, remordimientos y nostalgias, es decir, la unidad ética del género humano.

A medida que se suavizaba el hieratismo de los ritos, emergía la intimidad autoconsciente, se reconocían los poderes sagrados tanto fuera como dentro del corazón humano, y se encontraban los valores supremos en las relaciones de comunidad con un número cada vez mayor de personas, el centro de gravedad de la esencia humana, el sentido de la existencia humana se distancia de la razón y se acerca a los sentimientos.

El desarrollo del fenómeno urbano hecho posible por el neolítico, y el de la razón y la individualidad que tiene lugar en la Europa primitiva, abren margen para la ampliación de la gama sentimental, que encuen-

[4] Para una análisis más completo de la contraposición entre razón y sentimientos en función de la autoconciencia, cfr. *Blade runner*. "Contingencia de lo humano", en CHOZA, J. y MONTES, M. J.: *La antropología en el cine*, vol. II. Madrid: Laberinto, 2001.

tra expresión a su vez en una gama más amplia de creaciones artísticas, tanto de las artes plásticas como de las escénicas y musicales. Con el nacimiento de la modernidad, los sentimientos empiezan a regir el comportamiento de los hombres, y empiezan a ser un factor determinante de la configuración social, del orden y desorden social. Los hombres se acostumbra a seguir sus sentimientos y a regirse por ellos. Se casan por amor, se relacionan con sus dioses según sus personales formas de sentir, se apiadan cada vez más de los desposeídos, de la superación de las miserias y de buscar el mayor bienestar para todos. Se produce la gran expansión de la beneficencia, en primer lugar, y la reducción de las penas y castigos en segundo término, hasta la abolición de la pena de la muerte y la tortura, y el gran despliegue de los analgésicos.

Con el nacimiento de la modernidad, paralelamente, la racionalidad y el individualismo europeos inciden sobre las formas de vida del neolítico de América. El hieratismo sentimental de los nativos americanos recibe, además de esa individualidad y ese racionalismo europeos, la estridencia y la fuerza de las culturas africanas, y en esa síntesis se liberan las fuerzas sentimentales de mayor potencia y alcance de la especie humana.

La sentimentalidad latino-afro-americana registra, probablemente, la cota más alta de libertad y riqueza expresiva de la especie humana, que encuentra su cauce en las artes escénicas y musicales. Jazz, blues, salsa, rumba, samba, corrido mexicano, tango, guajira, habanera, telenovelas latinoamericanas, etcétera, se abren a su vez en múltiples variantes que contrastan con el hieratismo de los cantos y danzas folklóricas de otras zonas geográficas⁵. Y se hacen presentes en los mercados de Europa, África y Asia, en los hogares, en las fiestas y en las vidas de los hombres de todos los continentes. Como si esa racionalidad de la especie humana desatada en la antigua Grecia tuviera una última figura en la sentimentalidad contemporánea latino-afro-americana.

2. Enfoques teórico y práctico en el análisis de los sentimientos

Ni el desarrollo de la racionalidad ni el de la sentimentalidad resultan de un propósito reflexivo político o económico. La cultura no se rige por la conciencia reflexiva más que en una pequeña medida. La razón

[5] Las raíces de esa riqueza resultan, muy probablemente y en último término, de la fusión del sentido europeo de la libertad individual y del sentido de la libertad individual que se percibe en las múltiples formas de la danza y el folklore de los pueblos bantúes.

científica y la expresión sentimental tampoco, a pesar de las enormes repercusiones que tienen ambas en la vida humana individual y social.

Cuando esas repercusiones consisten en alteraciones profundas del orden establecido, entonces el sentido de la responsabilidad moral, por una parte, y la nostalgia de la eficiencia política, por otra, generan una especie de demanda de acción y de orientación que se dirige a los que describen los procesos culturales, es decir, a los filósofos, historiadores, etcétera. Se les pide orientación a ellos, unas veces, y otras, incurriendo en la consuetudinaria práctica de matar al mensajero, se les acusa de impíos y corruptores. A Sócrates se le acusó de corruptor, a Lutero, Descartes y Rousseau también⁶, y desde luego, a Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre y tantos otros. Pero también a Darwin, Joyce, Rodin, Modigliani y muchos más.

En el caso de la historia de los sentimientos, puesto que los sentimientos son las valoraciones que el hombre hace, los juicios inmediatos sobre lo bueno y lo malo del orden establecido, y sobre lo bueno y lo malo del orden a establecer, esa demanda llega a ser exigencia en tonos patéticos y graves. Los agricultores y ganaderos también desearían tener poder sobre los meteorólogos, y los meteorólogos poder sobre el clima, y en ocasiones se llega a niveles de inculpaciones y exigencias de calibre análogo.

En los comienzos del siglo xx, las transformaciones e innovaciones se vivenciaban desde el fervor revolucionario que aún persistía proveniente del xviii y el xix, y, por tanto, como advenimiento del reino de los fines, como realización del paraíso en la tierra. El comienzo del siglo xxi, aunque registra transformaciones quizá mayores, y además, la liquidación de grandes pautas que tuvieron vigencia durante la modernidad, sin embargo no vivencia los cambios desde ese fervor revolucionario, sino, si acaso, como preludeo del apocalipsis.

Como la conciencia común tiende a identificar sus criterios y costumbres con la esencia humana, y a situar su aparición en el comienzo de la historia, si le falta el fervor revolucionario tiende a interpretar las transformaciones que percibe como aniquilación de la esencia y como fin de la especie, como fin del mundo y de los tiempos.

Una historia de los sentimientos como esta puede brindar ayuda para superar la perezosa y simple dicotomía ideológica entre la afirmación de que todo lo esencial permanece constante desde el principio, y la afirmación de que todo lo esencial resulta del difícil esfuerzo de la conquista.

[6] MARITAIN, J.: *Tres reformadores*. Madrid: Encuentro, 2006.

Como las dos afirmaciones pueden ser apoyadas con múltiples ejemplos, tienen interés solo para fomentar el ejercicio de los razonamientos argumentativos. Esos razonamientos que sirven para probar que uno tiene razón, que tenía razón, que su posición y su valoración eran las acertadas, que el ser de las cosas y el acontecer de las cosas están a su favor. Esos razonamientos que tienen su puesto, y muy importante, en la vida humana.

Esta historia de los sentimientos no se ha escrito desde ese punto de vista, ni con ánimo argumentativo, sino, buscando alteraciones reales y sus efectos correspondientes. Tales efectos llevan consigo, para muchas personas que vivieron su juventud todavía en el siglo xx, un desconcierto y una perplejidad de la que quizá se da razón en este estudio, pero que no quedan disueltos simplemente con la exposición de esa génesis cultural.

Occidente ha vivido al menos cuatro siglos con una estricta disciplina sexual, en la cual lo que no estaba prohibido era obligatorio, y que ha generado muchas deformaciones psíquicas y artificiosidades morales, de las cuales la experiencia personal de muchos occidentales y la literatura freudiana dan fe. Esa disciplina y esas experiencias estaban vinculadas a la autoridad de la religión, por lo cual la re-configuración religiosa postneolítica no podía llevarse a cabo sin grandes traumas para las conciencias individuales.

Pero como sexo y religión forman una unidad con el matrimonio y la familia, con la atención a los hijos y a los padres, a los que nacen y a los que mueren, con el sentido del dolor y el sufrimiento, con el sentido de la muerte y del más allá de la muerte, la re-configuración sexual y religiosa propia del postneolítico lleva consigo también una re-configuración de los mapas existenciales. No se trata, sin embargo, de un efecto dominó. No se trata de que una crisis del ordenamiento sexual y del religioso hayan producido *consiguientemente* una crisis en el ordenamiento de las relaciones paterno-filiales, femenino-laborales, político-patrióticas, asistenciales-sanitarias, penales-policiales, etcétera. Aunque el carácter de sistema que tiene la cultura podría favorecer las explicaciones del tipo del efecto dominó, la crisis del postneolítico no tiene su detonante en una de las esferas de la cultura para extenderse luego a las demás. La crisis acontece a la vez en todas por igual y quizá simultáneamente, de manera que es muy difícil, si no imposible, explicar el fenómeno en clave de causalidad lineal eficiente. Además, aunque fuera posible, no tendría sentido, y no sería una explicación verdadera. No tiene ni sentido ni verdad.

El desconcierto y el caos emergen en las conciencias individuales suscitados por el mundo de la vida, por la vida cotidiana, que en su carácter completamente asistemático y no pocas veces aleatorio, lo produce en los individuos también asistemática y aleatoriamente.

¿Hemos alcanzado la relación adecuada y justa entre los géneros? ¿Qué relación sexual voy a tener con mis amigas/os?, ¿qué voy a votar en el referéndum sobre el aborto?, ¿qué va a pasar si todo el mundo se divorcia?, ¿y qué va a pasar si no se casa nadie?, ¿merecen la pena de muerte esos crímenes tan horrorosos?, ¿merecen apoyo los partidarios de la eutanasia?, ¿qué tipo de eutanasia es la propiamente humana? ¿Qué dicen de todo esto los obispos?, ¿y los curas?, ¿y el papa? ¿Qué dicen los partidos políticos?, ¿qué me decían mis padres? ¿Qué dicen los filósofos, los jueces, los médicos...? ¿Qué dicen la prensa, la televisión y la radio?

Puede resultar chocante que un libro que dedica sus capítulos a la historia de los sentimientos relativos al sexo, al matrimonio y la familia, a los padres y a los hijos, al dolor, al sufrimiento y a la muerte en la cultura occidental, no responda a esas preguntas y ni siquiera se las plantee. Pero no choca tanto si se cae en la cuenta de que tal recorrido se puede hacer precisamente si no se formulan y no se responden tales preguntas.

Uno de los mayores problemas para el desarrollo del pensamiento es la divergencia entre el interés práctico y el teórico, entre la preocupación moral y la pasión creativa. La inquietud de que algo que se quiere decir, hacer o representar es peligroso porque abre el camino hacia el caos moral o social, porque no advierte de su proximidad, porque no instruye sobre el modo de evitarlo, es un problema con el que el pensamiento choca a veces.

A veces los artistas y los científicos, los filósofos o incluso los políticos, cuando siguen la trayectoria de su inspiración, no perciben que sus creaciones pueden ser peligrosas desde el punto de vista moral. Eso vale también, y mucho más, para los pensadores dedicados a la ética y a la religión. Porque el «peligro» de transgresión de preceptos vigente se produce más frecuentemente y con más fuerza en la atención a inspiraciones éticas y religiosas y en la reivindicación de esos valores. Los impíos y corruptores de la juventud no han causado tanto trastorno social y tanta violencia como los fanáticos y los fundamentalistas.

La atención preferente a los preceptos morales requiere mucha circunspección, una atención concentrada sobre el contexto vital, compuesto de cantidades cambiantes de elementos heterogéneos, y requiere una cierta dedicación exclusiva, frecuentemente incompatible con la innovación y la creatividad, y con el riesgo que ambas suelen llevar consigo.

El orden establecido, lo seguro, la moralidad vigente y los valores compartidos, merecen atención y respeto, pero no atención y respeto absolutos. Y aquí no se les ha dedicado porque tenía prioridad la historia de los sentimientos. La prioridad de la perspectiva práctica hubiera impedido la observación de las secuencias históricas.

No es que no sea interesante determinar qué moral sexual deben observar los hombres occidentales en el siglo XXI, qué tipo de matrimonio y familia debería prevalecer, qué comportamiento religioso tendrían que adoptar, qué prioridades familiares serían las más pertinentes para ellos, con qué causas deberían solidarizarse y qué asuntos deberían excluir de la sociedad, y cuáles son los asuntos que vale la pena tomarse en serio y los que no. Todo eso es muy interesante, pero lo es cuando se trata de organizar la propia vida personal o la vida social. No cuando se trata de analizar su dinamismo.

Tampoco es necesario enfrentar ambas perspectivas. Pueden articularse. Pero a veces están enfrentadas y se estorban. Esta historia de los sentimientos está elaborada desde una perspectiva del todo descriptiva y teórica, y en nada normativa y práctica.

Pero como algunos lectores del manuscrito, a los que tengo gran aprecio, echan de menos indicaciones prácticas normativas, orientaciones sobre lo que puede ocurrir positivo o negativo para las comunidades humanas, y sugerencias sobre lo más conveniente para el individuo y para las instituciones, puedo intentar un epílogo conclusivo en el que la resultante de la historia de los sentimientos se refiera de algún modo a la vida práctica.

3. Los sentimientos en el orden personal privado y en el institucional público

La vida práctica tiene dos grandes dimensiones o niveles. El de la vida personal, privada, y el de la vida institucional, pública. Porque lo que uno haga individualmente con su vida es en cierto modo autónomo respecto de lo que las autoridades institucionales hagan con las instituciones.

Claro está que la vida privada de las personas singulares suele estar articulada en sus variados aspectos con diversas instituciones. Las hombres y las mujeres pueden enamorarse, y a resultas de eso, pueden contraer matrimonio, o pueden deshacer un matrimonio anterior y

constituir otro nuevo. Son dos posibilidades que dependen de decisiones personales privadas, pero también de lo que diga la familia de cada uno y la religión de cada uno, de las costumbres del país y la ciudad en que se viva, de lo que el Código de Derecho Civil establece con carácter público, institucionalmente, para los ciudadanos de un país, de la época y el lugar en que uno esté situado.

El individuo privadamente puede considerar que lo mejor para él es una opción, y que eso es lo que él debe hacer. Puede creer que eso mismo es lo que deben hacer todos los individuos privadamente. Puede creer que eso mismo es lo que institucionalmente se debe señalar como lo más adecuado para todos. Y puede creer que institucionalmente, públicamente, se deben ofrecer varias opciones para que cada uno elija la que estime oportuna y la adopte como públicamente aceptable.

Esto último es lo que el derecho hace con el comportamiento sexual y con el matrimonio en los países occidentales. A su vez, en esos países, por lo que se refiere al comportamiento sexual, no se considera aceptable el abuso sexual de menores, la corrupción de menores, ni la violación, y por lo que se refiere al matrimonio, no se considera aceptable el matrimonio entre consanguíneos en primer grado y tampoco el matrimonio entre personas del mismo sexo en algunos países.

Las demás formas de comportamiento sexual, de vinculación conyugal y de unidad familiar, se consideran aceptables desde el punto de vista del derecho. Otra cosa es el punto de vista de la moral y el punto de vista de la religión.

La distancia personal respecto de las instituciones y respecto de los roles, a la que ya se ha aludido, facilitan al individuo una relación cómoda con las instituciones a las que está vinculado, que le permiten adoptar criterios y pautas de vida más próximos a los oficiales o más lejanos, sin que esa lejanía llegue a la heterodoxia.

Las indicaciones sobre los caminos que deben tomar las instituciones, políticas, económicas, religiosas, y de cualquier otro tipo, o son programas de actuación, o son previsiones y profecías sobre el futuro. Se pueden hacer previsiones y profecías sobre la cultura, y de paso sobre la política, la economía y la religión. Marx, Nietzsche y Freud las hicieron muy abundantemente en el siglo XIX, y sus discípulos también. En el siglo XXI los humanistas están más escarmentados, pero no han dejado de hacerlas.

La mejor respuesta a cualquier petición de orientación que pidan los hombres institucionalmente es la que han dado los humanistas más influyentes en la segunda mitad del siglo XX, desde Wittgenstein

a Habermas, Gadamer, Ricoeur y Rorty, y que quedó recogida en la *Historia cultural del humanismo*⁷. Que se aclaren hablando entre ellos.

Es un profetismo un tanto ridículo señalar cómo se resolverán las crisis de las sociedades y las culturas sin señalar el camino concreto de las soluciones concretas. Para los seres humanos, para los animales que tienen lenguaje, que lo tienen para ponerse de acuerdo acerca de lo bueno y lo malo para la comunidad, y que desde Aristóteles se definen precisamente por esa capacidad, el camino es hablar.

El diálogo público es, desde comienzos del neolítico, el mejor camino para resolver las crisis y domeñar los caos de las comunidades y las instituciones. A pesar de todos los errores y fracaso de la humanidad, desde los comienzos de la especie humana, los hombres se han puesto de acuerdo entre ellos para llegar hasta el siglo XXI con una población de más de seis mil millones de personas, con un nivel de asistencia que genera una esperanza de vida media superior a los 70 años de media en la población mundial. La historia cultural del humanismo muestra que no hay motivos para pensar que no lo seguirán haciendo. Pero el cumplimiento efectivo de la definición de hombre, la realización de la esencia humana, es asunto de la política y la religión, la economía y el derecho, y no del arte y la filosofía.

El diálogo privado, también desde comienzos del neolítico, es igualmente el mejor camino para resolver las crisis de comunicación de los individuos con las instituciones, y con los grupos humanos de carácter más doméstico, privado e íntimo. La realización existencial concreta, es asunto del carácter y de la formación de cada uno. En eso la teoría lo más que puede hacer es mostrar el atractivo de unas metas, y eso puede hacerlo tanto por la vía educativa pública o por la vía confidencial privada.

4. Sugerencias confidenciales

Las éticas son formalizaciones teóricas de los criterios con los que actuamos los hombres. Unas veces seguimos nuestros sentimientos, otras lo que creemos deberes, otras lo que nos mandan algunas personas. A veces buscamos lo bueno, a veces lo placentero, a veces lo cómodo, a veces lo útil, a veces lo menos malo. En unas ocasiones buscamos nuestro bien, en otras el de los familiares y amigos, en otras el de gente

[7] CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

desconocida, en otras el de la mayoría. A veces disfrutamos haciendo el bien, a veces no. A veces nos guiamos por unos fines muy elevados y otras por fine muy pequeños.

Seguramente no es bueno seguir siempre una ética para todo, o dos o tres para todo. Seguramente es bueno combinarlas todas, quizá es lo mejor. Quizá lo inevitable. Y seguramente no hay una ética para aplicar las éticas.

Probablemente ocurre lo mismo con el pensamiento y las lógicas. Como la aplicación de las normas a la vida real, de la teoría a la práctica, es una cuestión práctica, la vida práctica, la libertad, tiene una soberanía invulnerable, lo que no impide que la vida y la libertad sean muchas veces vulneradas.

La soberanía de la vida práctica, de la libertad, tiene muchas limitaciones y condicionamientos. E igualmente lo tienen tanto las éticas como las lógicas.

Primero en el orden cultural. Las culturas y las mentalidades de una época o de una zona geográfica, tienen más proclividad a unas éticas y a unas lógicas que a otras. Los hombres se parecen más a sus épocas que a sus padres, y a veces hay que esperar una generación o dos para que se pueda valorar y pensar de manera distinta. Darwin estaba convencido de que hacía falta que pasaran dos generaciones para que se comprendieran y aceptaran sus teorías. Marx y Gramsci creían que harían falta más expandir las suyas, y que llegaría a extenderse un sentido común marxista. Mary Wollstonecraft sabía que tendrían que pasar siglos para que se reconocieran los derechos de la mujer, y así sucesivamente.

En los comienzos del siglo XXI la mentalidad común en la Europa occidental es socialista en los términos que señaló Gramsci para quienes vivieron su juventud antes de la caída del muro de Berlín (1989), pero no para los que la vivieron después. Para los mayores de 40 años la actitud más común es también la apocalíptica.

A estos condicionamientos culturales-epocales, hay que añadir los geográfico-culturales, que acentúan los rasgos anteriormente señalados en Europa occidental y parte de América. En los países emergentes de Asia y América las actitudes, las éticas y las lógicas básicas vigentes, son otras.

Todavía a los condicionamientos geográficos e históricos, hay que añadir los propios de otros factores, como los propios de los judíos, los católicos, las mujeres, las izquierdas, etcétera. Y a un nivel ya individual, hay que sumar los condicionamientos biopsicológicos de las stirpes y familia. Hay individuos creativos, obstinados, pesimistas,

divertidos, etcétera, porque uno o varios de sus ancestros lo fueron y tienen los genes dominantes de ellos.

La instrucción ética y lógica, la educación y los consejos prácticos personalizados, inciden sobre libertades individuales con todos esos condicionamientos, que resultan bastante conocidos en el caso de las personas maduras, pero más bien desconocidos en el de las generaciones jóvenes.

Lo más frecuente entonces es la advertencia quejumbrosa sobre los peligros de la pérdida de los valores, porque cada generación ve debilitarse los suyos y no es capaz de percibir cómo se transforman y reencarnan en los nuevos símbolos de las generaciones siguientes. Esa advertencia quejumbrosa se hace especialmente tediosa en aquellos columnistas y profesionales de la comunicación que, habiendo asumido a finales del siglo xx la función pastoral de los obispos y sacerdotes, y faltos de imaginación y perspicacia, sermonean monótonamente a todos los ciudadanos lo que hacen mal y lo que tendrían que hacer.

Si tuviera que transmitir mis sugerencias para la vida y para el pensamiento, para las éticas y para las lógicas, con objeto de orientar a mi hija, a mis familiares jóvenes y a mis alumnos, las condensaría en una sola palabra: adaptación.

Adaptarse es abrirse a todo el contexto en que transcurre la propia vida, aprenderlo, asumirlo, y desplegar lo mejor de uno mismo en él. Adaptarse es fiarse de la realidad y de la humanidad, dejar ser al ser, como decía Heidegger, y descubrir la rosa de la realización de los valores humanos en la cruz de las contradicciones de cada presente, como decía Hegel. En cada ocasión habrá que aplicar una ética, y quizá, con más frecuencia que ninguna otra, una ética de actitudes, de hábitos y de términos medios, como sugería Aristóteles.

Para quien busque un criterio y una autoridad para su libertad misma, la autoridad más fiable y menos dañina es la que emerge como tal en el diálogo, en esa conversación que es propia de los hombres y que constituye la esencia humana. Su ejercicio es lo que se recoge en la máxima paulina: «examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (I Tesalonicenses, 5, 21).

Hay también muchas maneras de seguir esa máxima, y la mejor no es la tensa y grave atención encaminada al discernimiento entre lo bueno y lo malo. La mejor manera de probar las cosas y elegir las buenas es vivir la vida cotidiana normal, es amar, crear, jugar, reír, y eso es la plenitud de una vida sentimental.

La plenitud del amor es la unidad de la identidad y la diferencia entre los amantes, entre el hombre y la mujer. La plenitud de la piedad

es la unidad de la identidad y la diferencia entre los progenitores y la prole, entre padres e hijos, entre oferentes y ofrecidos. La plenitud del gozo lúdico y de la risa es la unidad de la identidad y la diferencia entre creador y criaturas, entre ser y nada, entre algo y nada.

La plenitud del amor, de la piedad y de la risa y el juego, señalan la plenitud de una sentimentalidad que constituye el mayor regalo para una vida humana. Una vida humana que prueba y visita esas simas de privación y sufrimientos, y que prueba y visita esas tres plenitudes, y que se instala en estas, es una vida plena.

La unidad de esas tres plenitudes está, curiosamente, expresada en la raíz de las voces griegas *Chairo*, *Charis*, *Chaos*⁸, risa, gracia y caos.

En efecto, *Chairo*, χαίρω, significa estar alegre, divertirse, disfrutar, reírse (*be glad, be joyful, rejoice, express one's joy by laughter, delight in doing, to be wont to do*).

Charis, χάρις, significa gracia, favor, gloria, amabilidad, benevolencia, agradecimiento, gratitud, gratuidad, adoración (*outward grace or favour, beauty, prop. of persons or their portraits, glory, grace or favour felt, whether on the part of the doer or the receiver, grace, kindness, goodwill, thankfulness, gratitude, homage due to them, their worship, majesty*).

Finalmente, *Chaos*, χάος, εὐς, significa caos, el estado primitivo del universo, la infinitud del espacio, el abismo, las tinieblas, y también, para los pitagóricos, es el nombre del número uno (*chaos, the first state of the universe, space, the expanse of air, the nether abyss, infinite darkness, any vast gulf or chasm, Pythag. name for one*).

El lenguaje, que sabe más que nosotros, señala también la familiaridad originaria entre amar, crear, jugar, y reírse, entre creador y criaturas, entre el ser y la nada.

[8]LIDDELL & SCOTT: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940; versión online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>. Agradezco a Francisco Rodríguez Valls la indicación sobre la comunidad de raíz de estas voces.

BIBLIOGRAFÍA:

- AA.VV.: *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia, y Masculinidad y feminidad en la patrística*. Pamplona: ed. del Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, 1989.
- ABELLÁN et al.: *La población del mundo*. Madrid: Síntesis, 1998.
- ADORNO, T.: *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Alianza, 1963.
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1998.
- ANTÓN PACHECO, J. A.: "Infierno y el paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo", en Choza, J. y Wolny, W.: *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- APEL, K. O.: *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: H. Bouvier, 1963.
- AQUINO DE, Tomás: *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1963.
- AQUINO DE, Tomás: *In III De Anima*.
- ARANA, J.: "La razón y lo sagrado. Respuesta a Jacinto Choza", en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 13, 1995.
- *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*. Madrid: Encuentro, 1999.
- ARANDA, A.: *El Espíritu Santo en la "Exposición de fe" de S. Gregorio Taumaturgo*, "Scripta Theologica", X/2 (1978).
- ARECHEDERRA, L.: *Los matrimonios irregulares en Escocia*. Madrid: Dykinson, 2004.
- *El matrimonio informal en los Estados Unidos de América*. Pamplona: Civitas, Cizur Menor, 2009.
- ARIES, P. y DUBY, G.: *Historia de la vida privada, vol 2: De la Europa feudal al Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1988.
- ARISTÓTELES: *Sobre el alma*. Madrid: Gredos, 1978.
- *Retórica*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- *Poética*. Barcelona: Bosch, 1977.
- V. ARREGUI, J.: "La configuración cultural de la afectividad", en CHOZA, J. (ed.), *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.
- *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2005.

- “Actos de voluntad y acciones voluntarias”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 18, 1991.
- El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo, 1992.
- ARREGUI, J. V., y ARNAU, P.: *Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics?* «*British Journal of Aesthetics*» 34 (4), 1994.
- ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida*. Madrid: Temas de hoy, 1998.
- ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana de la Divina Comedia*. Madrid: Hiperión, 1984.
- ATTALÍ, J.: *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.
- AUER, J. y RATZINGER, J.: *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1980.
- AYMERICH, I.: *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*. Sevilla: Universidad de Sevilla, tesis doctoral, 1990.
- BALANDIER, G.: *El poder a escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós, 1994.
- BARLEY, N.: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- BATAILLE, G.: *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1982.
- Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1981.
- Las lágrimas de eros*. Barcelona: Tusquets, 1981.
- BAUDELAIRE, C.: *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: Visor–La balsa de Medusa, 2001.
- BAYER TAMAYO, A.: *La obra de George Steiner. La lectura del hombre*. Pamplona: Universidad de Navarra, tesis doctoral, 1996.
- BECK, U.: *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.
- BERGER, P.: *Risa redentora. La dimensión de lo cómico en la experiencia humana*. Barcelona: Kairós, 1999.
- BERGSON, H.: *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Boletín Electrónico de investigación de la Asociación Oaxaqueña de Psicología, Número 1. 2004. pp. 23–29
- BORGES, J. L.: “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1952.
- BROADIE, A.: “Aquinas and problems of his time”, en *Medievalia Lovanien-sia*. The Hague: Leuven University Press & Martinus Nijhoff, 1976.
- BUYTENDIJK: *El dolor*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

- CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1994.
- CASTILLA, B.: "La persona y su 'estructura' familiar. Dimensiones paterna y materna de la doctrina social", en FERNÁNDEZ, F.: *Estudios sobre la Encíclica "Centesimus annus"*. Madrid: Unión Editorial, 1992.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Catecismo Romano*. Madrid: Magisterio Español, 1971.
- CHILDE GORDON: *La revolución neolítica*. México: FCE, 1939, 1ª ed.
- CHOZA, J.: y ARECHEDERRA, J. J.: *Locura y realidad. Lectura psicoantropológica del Quijote*. Sevilla: Thémata, 2005.
- CHOZA, P. y CHOZA, J.: *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.
- CHOZA, J. y GARAY de, J. (eds.): *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2008.
- CHOZA, J. y WOLLNY, W. eds.: *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*. Pamplona: Eunsa, 1990, 2ª ed.
- *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca nueva, 2002.
- *Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991.
- *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- *Los otros humanismos*. Pamplona: Eunsa, 1994.
- *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.
- *La supresión del pudor y otros ensayos*. Pamplona: Eunsa, 1990.
- *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.
- "'Blade runner'. Contingencia de lo humano", en CHOZA, J. y MONTES, M. J.: *La antropología en el cine*, vol. II. Madrid: Laberinto, 2001.
- "Lectura de la Carta sobre el humanismo de Heidegger", en *Thémata. Revista de filosofía*, n° 32, 2004.
- CICERÓN: *Sobre la República*. Madrid: Gredos, trad. de D'ORS, Alvaro, 1984.
- COLOMBO, Arrigo: *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*. Bari: Edizioni Dedalo, 1999.
- COOPER, D.: *La gramática de la vida*. Barcelona: Ariel, 1978.
- COROMINAS, J.: *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.

CRUZ DE LA, Juan: *Cántico espiritual y Llama de amor viva*, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC, 1978.

– *Cántico espiritual*, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1974.

D'AGOSTINO, Francesco: "Maschile e femminile. Tra paradigmi teologici e paradigmi filosofici", en *Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989.

DANTE ALIGHIERI: *Divina Comedia*, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1956.

DENZINGER, A.: *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1997.

DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos, 1997.

– *Discurso del método*. Madrid: Alianza, trad. R. Frondizi, 2000.

Dictionnaire de Théologie Catholique.

DOSTOIEVSKI, F.: *Los demonios*. Barcelona: Planeta, 1984.

DURKHEIM, E.: *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1982.

EIBL-EIBESFELDT, I.: "Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre", en GADAMER y VOGLER: *Nueva antropología*. Barcelona: Omega, 1976.

ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*. Madrid: Alianza, 1972.

ELIAS, N.: *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península, 1994.

ESQUILO: *La Orestíada*, en *Tragedias Completas*. Madrid: Cátedra, 1987.

ESTRABÓN: *Geografía*. Madrid: Gredos, 1992.

ESTRADA, J.: *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta, 1998.

EURÍPIDES: *Medea*. Madrid: Alianza, 1990.

EVDOKIMOV: *La Femme et la salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*. Paris: Casterman, 1958.

FICHTE, J. F.: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Madrid: Tecnos, 1995.

FLANDRIN, J. L.: *La moral sexual en occidente*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984.

FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, vol. I, La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

– *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE, 1976.

– *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

– *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

– *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1993.

FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza, 1979.

– *El chiste y su relación con el inconsciente*. Madrid: Alianza, 2000.

- *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1996.
 – *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza, 1970.
 FROMM, HÖRKHEIMER y PARSONS: *La familia*. Barcelona: Península, 1986.
- GALBRAITH, K.: *Historia de la economía*. Barcelona: Ariel, 1990.
 GARAY, J.: “Los sentimientos como guía del conocimiento. Perspectiva aristotélica” en CHOZA, J., (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.
 GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.
 GELLNER, E.: *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, Barcelona, 1994.
 GERMÁN DE PAMPLONA, OFM: *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*. Madrid: Instituto Diego Velázquez, 1970.
 GILLIGAN, G. (ed.): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge: Harvard University Press, MA, 1982.
 GINÉS DE SEPÚLVEDA, J.: *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza, 1987.
 GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2005.
 GOLEMAN, D.: *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 1996.
 GOODY, J.: *La familia europea*. Barcelona: Crítica, 2001.
 GRIMAL: *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1990.
 GRIMALDI, N.: *Le désir et le temps*. Paris: Vrin, 1992, 2ª ed.
 – *Ontologie du temps. L’attente et la ruptura*. Paris: PUF, 1993.
 – “Tolerancia e intolerancia de la razón: una antitética de la Ilustración”, en CHOZA, J. y WOLNY, W., eds.: *Infieles y bárbaros en las tres culturas*. Sevilla: CEU, 2000.
 – *L’ardent sanglot. Cinq études sur l’art*, Encre marine, 1994.
 GUIRAND, F.: *Mitología general*. Barcelona: Labor, 1960.
- HARRIS, M.: *Nuestra especie*. Madrid: Alianza, 1995.
 HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1997.
 – *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989.
 – *Escritos de juventud*. México: FCE, 1978.
 – *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.
 HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*. México: FCE
 – *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
 – *Wegmarken*. Frankfurt, 1976.
 – *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
 – *Hölderlin y la esencia de la poesía*. México: 1944.

- *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: ed. del Serebal, 2001.
- HÉRITIER, F.: *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel, 1996.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *El duelo de Athenea. Reflexiones sobre guerra, milicia y humanismo*. Madrid: Encuentro, 2008.
- *Nietzsche. Ensayo sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Herder, 1990.
- *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos, 1995.
- HERÓDOTO: *Historia*. Madrid: Gredos, 1984.
- HESÍODO: *Teogonía*. Madrid: Alianza, 2000.
- HIPONA DE, Agustín: *Contra académicos*. Madrid: BAC, 1982.
- *De catechizandis rudibus*. Madrid: BAC, 1988.
- *De Libero arbitrio*. Madrid: BAC, 1982.
- *De Civitate Dei*. Madrid: BAC, 2007.
- HOBBS, T.: *Leviatan*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, 2 vols. Buenos Aires: Alianza, 2005.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.
- HYMAN, A. & WALSH, James J.: *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973.
- IBN HAZM DE CÓRDOBA: *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza, 1983.
- INNERARITY, D.: *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos, 1993.
- ÍÑIGUEZ BARRENA, F.: *La parodia dramática, naturaleza y técnica*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.
- JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- JAY, P.: *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*. Barcelona: Crítica, 2002.
- JESÚS DE, Santa Teresa: *Camino de perfección*, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1979.
- *Meditaciones sobre los Cantares*, en *Obras completas*. Madrid: BAC, 1979.
- *Cuentas de conciencia*, 13^a, 12, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1979.
- JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*.
- *Mulieris dignitatem*.
- *L'amore umano nel piano divino*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

– *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.
– *Familiaris consortio*.
– *Memoria e Identidad (conversaciones al filo del milenio)*. Madrid: La esfera de los Libros S.L., 2005.

KANDINSKY, V.: *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Labor, 1984.
KANT: *Crítica del juicio*. México: Porrúa, trad. de GARCÍA MORENTE, M., 1973.
– *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996.
KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Guadarrama, 1984.
KÜNG, H.: *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995.

LARA PEINADO, F.: *Los primeros códigos de la humanidad*. Madrid: Tecnos, 1994.

LE GOFF, J.: *La invención del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1985.

– *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1986.

LEROI-GOURHAN, A.: *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984.

LÉVI-STRAUSS, C.: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama, 1976.

LEWIS, C. S.: *The Four Loves*. London: Collins, 1974.

– *The Screwtape Letters*. Glasgow: Collins, 1989. Trad. esp.: *Cartas del diablo a su sobrino*, Espasa-Calpe, col. Boreal.

– *Out of the Silent Planet, Peralandra, That hideous Strength*.

LEWIS, R.: *Crónica del Pleistoceno, o Lo que no contó Engels en “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”*. Madrid: Anaya & Mario Muchnick, 1994.

LIBERA, Alain de: *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1998.

LIDDELL & SCOTT: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LIPOVETSKY, G.: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1992.

LIVI-BACI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.

LLINARES, J. B.: “¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica?” en SANFELIX, V. ed., *Las identidades del sujeto*. Valencia: Pre-textos, 1997.

LÓPEZ AZPITARTE, E.: *Simbolismo e la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*. Santander: Sal Terrae, 2001.

- LÓPEZ-BARALT, L.: *San Juan de la Cruz y el éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998.
- LÖWITH: *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974.
- MACHADO, A.: *Poesías completas*. Madrid: Espasa, 1998.
- MAQUIAVELO: *El príncipe*. Madrid: Espasa, 1985.
- MARCUSE, H.: *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral, 1968.
– *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- MARÍN, H.: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: Eunsa, 1993.
– *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007.
– “La danza y la memoria del paraíso”, en CHOZA, J. y GARAY de, J.: *Danza de oriente y danza de occidente*. Sevilla: Thémata, 2006.
- MARÍN-CASANOVA, J. A. (ed.): “El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán”, *Reflexión*, nº 3, 1999–2000.
- MARITAIN, J.: *Tres reformadores*. Madrid: Encuentro, 2006.
- MARSCHACK, A.: “The origin of Language: An Anthropological Approach”, en WIND, J., CHIARELLI, B. et al.: *Language origin: A Multidisciplinary Approach*. NATO ASI series, Kluwer Academic Publishersm Dordrecht, 1991.
- MILLÁN PUELLES: *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967.
- MINOIS, G.: *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994.
– *Histoire du rire et de la dérision*. Paris: Fayard, 2000.
- MOELLER, C.: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1978.
- MURILLO, I. (ed.): *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*. Madrid: Diálogo filosófico, 1998.
- NIETZSCHE, F.: *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1974.
– *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.
– “El drama musical griego”, en *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981.
– *Así habló Zaratustra, De las tres transformaciones*. Buenos Aires: Aguilar, 1974.
- OLMO GARCÍA, A. y VARAS VERANO, B.: *Románico erótico en Cantabria*. Palencia: ed. de los autores, 1988.
- OTTO: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1985.

- PANIKKAR: *El mundanal silencio*. Madrid: Martínez Roca, 1999.
 – *Culto y secularización*. Madrid: Marova, 1979.
 – *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.
 – *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999.
- PARELLADA, R.: “Esencia y formas de los sentimientos. Perspectiva fenomenológica”, en CHOZA, J. ed., *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.
- PELLE-DOUEL, Y.: *Être femme*. Paris, 1967.
- PERNOUD, R.: *Eloísa y Abelardo*. Madrid: Espasa, 1973.
- PIAGET, J.: *Play, Dreams and Imitation in Childhood*. London: Macmillan, 1951.
 – *El amor*. Madrid: Rialp, 1972.
- PIRANDELLO: *El humorismo*, en *Ensayos*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- PLATÓN: *República*. Madrid: Gredos, 2000.
 – *Timeo*. Madrid: Gredos, 1997.
 – *Eutrifon*. Madrid: Gredos, 2000.
 – *Banquete*. Madrid: Gredos, 1992.
 – *Protágoras*. Oviedo: Pentalfa, 1980.
- PORCILE SANTISO, M.^a T.: *La Femme, espace de Salut*. Paris: Cerf, 1999.
- PRINI, P.: *El cisma soterrado*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- PRÜMER, M.: *Manuale theologiae moralis: secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*. Barcelona: Herder, 1945.
- QUEVEDO, A.: *En el último instante. La lectura contemporánea del sacrificio de Abraham*. Madrid: Eiunsa, 2006.
- RADFORD RUETHER, R.: *Sexism and god-talk*. Boston: Beacon Press, 1983.
- RANKE-HEINEMANN, U.: *Eunucos por el reino de los cielos*. Madrid: Trotta, 1994.
- RASCÓN, C.: *Síntesis de historia e instituciones de Derecho Romano*. Madrid: Tecnos, 2008.
- RATZINGER: *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- RILKE, R. M.: *De las poesías dispersas o inéditas, segunda parte*, en *Obras*. Barcelona: Plaza & Janés, ed. de VALVERDE, J. M., 1967.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, A.: *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid: Alianza, 1983.
- ROSWITHA HIPPEL, T.: “Orígenes del matrimonio y de la familia modernos”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n.º 11, 59-76, 2009.
- ROUGEMONT, D. de: *Les mythes de l'amour*. Saint Amand: Gallimard, 1972.

- ROUSSEAU, J. J.: *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1982.
- RUBIO CARRACEDO, J.: "Prólogo" a la edición de la *Carta a D'Alembert*, de ROUSSEAU, J. J. Madrid: Tecnos, 1994.
- RUIZ RETEGUI: "La pluralidad humana", en *Annales Theologici*, nº 11, 1997.
- SALAZAR, A.: *La danza y el ballet*. Madrid: FCE, 2003.
- SALAZAR, I.: "La física de la inmortalidad", en CHOZA, J. y WOLNY, W.: *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- SALINAS, P.: *La voz a ti debida en Poesías completas*. Barcelona: Seix Barral, 1981.
- SANTOS HERCEG, J.: "Vida, amor y logos en Hegel", en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 24, 2000, pp. 226-243.
- SCHELER, M.: *La pudeur*. Paris: Aubier, 1952.
– *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid: Caparrós, 2001.
- SCHMAUS, M.: *Teología Dogmática*. Madrid: Rialp, 1961.
- SCHULTZ, U.: *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza, 1994.
- Schumacher, M. M.: "The profetic vocation of woman and the order of love", *Logos*, 2, 2 (1999).
– *Women in Christ. Toward a new feminism*. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2005.
- SEGURA MUNGUÍA, S.: *Diccionario etimológico latino-español*. Madrid: Anaya, 1985.
- SÓFOCLES: *Antígona*, en *Tragedias Completas*. Madrid: Cátedra, 1985.
- SPINOZA, B.: *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- STAEHELIN, B.: *Die Welt als Du*. Zurich: Editio Academia, 1970.
- STEIN, E.: *Frauenbildung und Frauenberuf*. Munich: Schnell&Steiner, 1956.
- STEINER, G.: *La muerte de la tragedia*. Caracas: Monteávila, 1991.
- TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas*. Madrid: Tecnos, 1990.
- TAYLOR, C.: *Varieties of religion today. William James revisited*. Cambridge: Harvard University Press, Massachusetts, 2002.
- TEJERO, E.: *El matrimonio, misterio y signo, vol. IV, siglo XIV-XVI*. Pamplona, Eunsa.
- TERENCIO AFRICANO, Publio: *Heauton Timoroumenos (El enemigo de sí mismo)*, en *Obras*. Madrid: Gredos, 2008.

- *El Eunuco*, en *Comedias*. Madrid: Cátedra, ed. de BRAVO, J. R.; 2001.
- TOLKIEN, J. J.: *The Silmarillion*. Barcelona: Minotauro, 1984.
- TOMAR, F.: “Amor y comportamiento intersubjetivo. Perspectiva tomista”, en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.
- TORNOS, A.: *Geografía y fisiología del más allá*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1997.
- Tristan e Iseo*. Madrid: Alianza, 1988.
- TWAIN, M.: *Fragments del diario de Adán. Diario de Eva*. Madrid: Espasa Calpe, 1962.
- URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática, 1. Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990.
- *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*. Madrid: Encuentro, 1986.
- VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.
- VATTIMO, G.: *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.
- VEGA DE, L.: *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, en *Poesías líricas vol. II*. Madrid: Espasa Calpe, ed. de MONTESINOS, J., 1983.
- VEGA DE LA, G.: *Poesías completas*. Madrid: Castalia, 1972.
- VICO, G.: *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995.
- VIDAL, M.: *Ética de la sexualidad*. Madrid: Tecnos, 1991.
- *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992.
- VILLAR, A.: “El sentimiento de piedad en la moral. Perspectiva ilustrada”, en CHOZA, J. (ed.): *Sentimientos y comportamiento*. Murcia: UCAM, 2003.
- VIRGILIO: *Eneida*. Madrid: Alianza, 1991.
- WEBER, M.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1980.
- WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*. Madrid: Alianza, 1978.
- WOJTYLA, K.: *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y FE, 1978.
- ZAMBRANO, M.: *Filosofía y Poesía*. Madrid: FCE, 1993.
- ZAMORA, J. A.: “Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz”, en MURILLO, I. (ed.): *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*. Madrid: Diálogo filosófico, 1998.
- ZARRI, A.: *L'impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*. Torino: Borla editore, 1964.
- ZIV, A.: *Personality and Sense of Humor*. New York: Springer, 1984.

COLECCIÓN PENSAMIENTO

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales, humanidades y artes.

- 1 *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales*, Satur Sangüesa
- 2 *Locura y realidad. Lectura psico-antro-pológica 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*, VV. AA.
- 8 *Breve historia cultural de los mundos hispánicos*, Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortiz
- 9 *La nostalgia del pensar. Introducción al pensamiento de Novalis*, 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



ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR EN
SEVILLA EL 15 DE OCTUBRE DE 2011,
FESTIVIDAD DE SANTA TERESA DE JESÚS,
QUIEN SABIAMENTE AFIRMABA: «LEE Y CONducIRÁS,
NO LEAS Y SERÁS CONducIDO».

