

Unidad 3: El ser humano: un ser simbólico

- *Dimensiones de la vida humana.*
- *El mundo simbólico: el ser humano como generador de cultura.*

CAPÍTULO CUARTO

El animal simbólico

Los tanteos exploratorios buscando algún conocimiento cierto respecto a mi yo, a mi mente y/o mi cuerpo me han traído muchas más perplejidades que certezas. Pero al menos mis pocas certezas han dejado de ser ingenuas rutinas irreflexivas, mientras que mis perplejidades son ahora dudas filosóficas, es decir, lo suficientemente estimulantes como para que no corra prisa deshacerme de ellas. Lo más seguro que sé respecto a mí es que soy un ser parlante, un ser que habla (¡consigo mismo, para empezar!), alguien que posee un lenguaje y que por tanto debe tener semejantes. ¿Por qué? Porque yo no he inventado el lenguaje que hablo —me lo han enseñado, inculcado— y porque todo lenguaje es público, sirve para objetivar y compartir lo subjetivo, está necesariamente abierto a la comprensión de seres inteligentes... hechos a mi imagen y semejanza. El lenguaje es el certificado de pertenencia de mi especie, el verdadero código genético de la humanidad.

Calma, no nos embalemos, no queramos *saber* demasiado rápido. Volvamos otra vez a la cuestión inicial (la filosofía avanza en círculos, en espiral, está siempre dispuesta a reincidir una y otra vez sobre las mismas preguntas pero tomadas una vuelta más allá): ¿qué o quién soy yo? Probemos otra respuesta: soy un ser humano, un miembro de la especie huma-

na. O, como aseguró el dramaturgo romano Terencio, «soy humano y nada de lo humano me es ajeno». De acuerdo —provisionalmente, claro— pero entonces ¿qué significa ser humano? ¿En qué consiste eso «humano» con lo que me identifico?

Unos quinientos años antes de J.C., el gran trágico griego Sófocles incluye en su obra *Antígona* una reflexión coral sobre lo humano que merece ser citada en extenso: «Muchas cosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del espumoso mar con la ayuda del tempestuoso viento sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos. El hombre que es hábil da caza, envolviéndolos con los lazos de sus redes, a la especie de los aturridos pájaros, y a los rebaños de agrestes fieras, y a la familia de los seres marinos. Por sus mañas se apodera del animal del campo que va a través de los montes, y unce al yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz. Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes. Nada de lo porvenir le encuentra falto de recursos. Sólo de la Muerte no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones. Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos la encamina unas veces al mal y otras al bien.»¹²

En esta célebre descripción se acumulan todos los rasgos distintivos de la especie humana: la capacidad técnica de con-

12. Trad. de Assela Alamillo, levemente modificada por mí. En *Tragedias*, de Sófocles, Gredos, Madrid.

trolar las fuerzas naturales, poniéndolas a nuestro servicio (la navegación, la agricultura y hoy añadiríamos los viajes interplanetarios, la energía eléctrica y nuclear, la televisión, los computadores, etc.); la habilidad para cazar o domesticar a la mayoría de los demás seres vivientes (aún se resisten algunos microbios y bacterias); la posesión de lenguaje y del pensamiento racional (Sófocles insiste en que el lenguaje lo han inventado los propios humanos para comunicarse entre sí, no les viene de fuera como regalo de ninguna divinidad); el ingenio para guarecerse de las inclemencias climáticas (con habitaciones y vestidos); la previsión del porvenir y sus amenazas, preparando de antemano remedios contra ellas; la cura de muchas enfermedades (aunque no de la muerte, para la que no tenemos escapatoria posible); y sobre todo la facultad de utilizar bien o mal tantas destrezas (lo cual supone previamente disposición para distinguir el bien y el mal en las acciones o propósitos, así como capacidad de opción entre ellos, es decir: la libertad). Pero quizá lo verdaderamente más humano sea el propio *asombro* del coro sofoclíteo ante lo humano, esa mezcla de admiración, de orgullo, de responsabilidad y hasta de temor que las hazañas y fechorías humanas (a estas últimas Sófocles no se refiere aquí demasiado, justo es decirlo, pero no olvidemos que el fragmento corresponde a la narración de una estremecedora tragedia) despiertan en los hombres. El principal destino de los humanos parece ser asombrarnos —¡para bien y para mal!— los unos de los otros.

También esta condición pasmosa del hombre queda destacada, y con un tono aún más jubiloso, en la *Oratio pro hominis dignitate* («Discurso sobre la dignidad humana») que compuso en el siglo xv el florentino Giovanni Pico della Mirandola, y que algunos consideran algo así como el manifiesto humanista del Renacimiento. Pero Pico no sólo confirma el punto de vista de Sófocles sino que cree haber encontrado la auténtica raíz de por qué el hombre es tan portentoso: «Me parece haber entendido por qué el hombre es el ser vivo más dichoso, el más digno por ello de admiración y cuál es aque-

lla condición suya que le ha caído en suerte en el conjunto del universo, capaz de despertar la envidia no sólo de los brutos, sino de los astros, de las mismas inteligencias supramundanas. ¡Increíble y admirable!»¹³ ¿A qué capacidad portentosa se refiere el entusiasmado humanista?

El punto de vista de Pico es ciertamente original. Hasta entonces, los filósofos aseguraban que el mérito de los humanos provenía de nuestra condición racional, de que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, de que somos capaces de avasallar al resto de los seres vivos y cosas parecidas. Es decir, encumbraban al hombre porque *es algo más* que el resto del mundo. Pero según Giovanni Pico, la dignidad de nuestra condición nos viene de que somos *algo menos* que los demás seres creados. En efecto, todo lo que existe, desde el arcángel hasta la piedra —pasando por las bestias más o menos despiertas, las plantas, el agua, el fuego, etc.—, tiene su lugar prefijado por Dios en el orden del universo, que debe ocupar siempre, sea alto o bajo. A las cosas de este mundo no les queda más remedio que ser lo que son, o sea lo que Dios que las ha hecho ha querido que sean. Todas las cosas, todos los seres están así prefijados de antemano... menos el hombre.

Cuando hubo dispuesto ordenadamente todo el universo, el Supremo Hacedor se dirigió al primer hombre y —según Pico della Mirandola!— le habló así: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen, y los empleos que desees para ti, éstos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza constreñida dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a ningún cauce angosto, te la definirás según tu arbitrio, al que te entregue. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo

13. *De la dignidad humana*, de G. Pico della Mirandola, Editora Nacional, Madrid.

que existe. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión».¹⁴

De modo que, según Pico, lo asombroso del hombre es que se mantiene *abierto e indeterminado* en un universo donde todo tiene su puesto y debe responder sin excentricidades a lo que marca su naturaleza. Dios ha creado todo lo que existe pero al hombre le ha dejado, por así decirlo, a medio crear: le ha concedido la posibilidad de concluir en sí mismo la obra divina, autocreándose. Así que el hombre es también un poco Dios porque se le ha otorgado la facultad de crear, al menos aplicada a sí mismo. Puede hacer mal uso de esa discrecionalidad y rebajarse hasta lo vegetal o lo pétreo; pero también puede alzarse hasta lo angélico, hasta la mismísima inmortalidad. ¡No cabe duda de que Pico della Mirandola es bastante más optimista que Sófocles respecto a las capacidades humanas! Más adelante (en los capítulos sexto y séptimo de este libro) tendremos que volver a reflexionar sobre algunos de los problemas que plantea esta visión renacentista de lo humano, tan decidida y hasta arrogantemente *moderna*. Pero de momento nos basta aquí con destacar la aportación de Pico al planteamiento que había hecho en su día el coro de *Antígona*. Según el trágico griego, lo admirable del hombre —para «admirable» utiliza un término que también puede leerse como «estremecedor», «terrible»— es lo que el hombre puede llegar a *hacer con el mundo*, sea por medio de la técnica, la astucia o el lenguaje racional; pero el humanista florentino destaca sobre todo lo que el hombre puede *hacer consigo mismo*, según la elección divinamente libre de su arbitrio o voluntad. Y notemos de paso que para Pico la dignidad del hombre viene de que es el ser más «dichoso» o «afortunado»

14. *Ibidem*, trad. ligeramente modificada.

de la creación... ¡algo desde luego que Sófocles nunca se hubiera atrevido a asegurar!

En cualquier caso, parece que siempre se ha intentado definir lo humano por contraposición (y también por comparación) con lo animal y con lo divino. Es humano quien no es ni animal ni dios. En nuestros días resulta bastante evidente que desde luego dioses no somos, en parte por nuestras patentes deficiencias y en parte también porque ahora se cree en los dioses o en Dios bastante menos que en otras épocas. Pero en cambio hay serias dudas respecto a que no seamos animales, y ni siquiera animales tan especiales o distintos de los demás como nos gustaría suponer. Que entre los animales y los seres humanos existen semejanzas e incluso cierta forma de parentesco es cosa evidente; aunque no sea más que por el derroche de elocuencia que se ha hecho a través de los siglos para dejar claro que *no* somos animales. Nadie se ha molestado nunca en cambio en probar que no somos piedras o plantas... Por otra parte, en las fábulas tradicionales de casi todos los países aparecen los animales ejemplificando ciertas virtudes que a los humanos nos gustaría poseer: coraje, fidelidad, prudencia, astucia, etc., por ejemplo, el toro, el perro, el lince, el águila, etc. Y también se muestra reprobación por los viciosos insultándoles con nombres de animales: al ignorante se le llama «asno», al sucio o lascivo «cerdo», al cobarde «gallina» y a los enemigos «perros» o «ratas». Estas comparaciones positivas o negativas son una forma de reconocer similitudes reveladoras (¡aunque en buena parte imaginarias!), al tiempo que expresan el siempre latente temor a que se nos confunda con las demás bestias.

Sin embargo, desde que Darwin hizo pública su teoría de la evolución humana a partir de otras formas de vida animal, nuestra filiación zoológica se ha convertido en doctrina científica casi universalmente acatada. Digo «casi» porque aún hay obstinados que por razones religiosas se niegan a asumir este origen poco ilustre. Es curioso constatar que en la ma-

yoría de las creencias religiosas se da siempre una mezcla de humildad y orgullo: debemos someternos a Dios, pero esa sumisión nos vincula a la divinidad y nos *eleva* por encima del resto de los seres naturales. En la época moderna los humanos hemos tenido que asumir tres grandes humillaciones teóricas, las tres vinculadas a la ciencia y las tres frontalmente opuestas a dogmas religiosos. La primera tuvo lugar en los siglos XVI y XVII por obra de Copérnico, Kepler y Galileo: la Tierra, el planeta humano, fue desplazada del centro del universo y perdió su majestuosa inmovilidad privilegiada para ponerse a girar en torno al sol. La segunda ocurrió en el siglo XIX: Darwin demostró de manera bastante convincente que nuestra especie es una más en el conjunto de los seres vivos y que no hemos sido creados directamente por ningún Dios a su imagen y semejanza sino que provenimos por mutaciones azarosas de una larga serie genética de mamíferos antropoides. La tercera humillación nos la infligió Sigmund Freud, a finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, al convertir nuestra mismísima conciencia o alma en algo complejo y nada transparente, traspasado por impulsos inconscientes de los que no somos dueños. En los tres casos perdemos algún rasgo de *excepcionalidad* que nos enorgullecía y para el que se habían buscado fundamentos teológicos: cada vez nos parecemos más a lo que no queremos ser...

Sin embargo, por mucho que aceptemos hoy la indudable *continuidad* entre lo animal y lo humano, no por ello parecen haberse borrado ni mucho menos las diferencias fundamentales que justifican aún ese «asombro» ante el hombre expresado por el coro de Sófocles o por Pico della Mirandola. Como señalamos en el capítulo anterior, una cosa es decir que algo —una capacidad, un ser— provenga o emerja de otro algo —un proceso fisiológico, un antropoide— y otra muy distinta asegurar que ambos son idénticos, que el primero *no es más que* el segundo o se reduce a él. Que los seres humanos seamos también animales y que en cuanto especie debamos buscar nuestros parientes entre las bestias y no en-

tre dioses o ángeles (no hemos *caído* del cielo, sino que hemos *brotado* del suelo, como ya algunas mitologías indicaron) no impide que constatemos rasgos característicos en lo humano que determinan un auténtico salto cualitativo respecto a nuestros antepasados zoológicos. Señalarlos con precisión es importante (¡aunque nada fácil), no por afán de seguir perpetuando así jirones de nuestra maltrecha superioridad excepcional del pasado sino para —bueno o malo— comprender mejor lo que efectivamente somos. De modo que ahora las preguntas serán: si no basta clasificarnos simplemente como animales, ¿qué *más* somos? ¿Hay algo que distinga radicalmente, en profundidad, al animal humano del resto de los animales?

Tradicionalmente se ha hablado del ser humano como de un «animal *racional*». Es decir, el bicho más inteligente de todos. No es sencillo precisar de forma elemental qué entendemos por razón (aunque algo hemos intentado en el capítulo segundo), de una forma lo suficientemente amplia como para que los animales no queden excluidos de ella de antemano. Como muy bien ha señalado el filósofo inglés Roger Scruton, «las definiciones de la razón y de la racionalidad varían grandemente; varían tanto como para sugerir que, mientras pretenden definir las diferencias entre hombres y animales en términos de razón, los filósofos están en realidad definiendo la razón en términos de la diferencia entre hombres y animales».¹⁵ Digamos como primera aproximación que la razón es la capacidad de encontrar los medios más eficaces para lograr los fines que uno se propone. En este sentido resulta evidente que también los animales tienen sus propias razones y desarrollan estrategias inteligentes para conservar sus vidas y reproducir su especie. Desde luego ningún animal fabrica bombas atómicas ni maneja ordenadores, pero ¿es por falta de inteligencia o porque no los necesitan?, ¿podemos decir que

15. *An Intelligent Person's Guide to Philosophy*, de R. Scruton, Duckworth, Londres.

demuestra poca inteligencia hacer solamente lo imprescindible para vivir sin buscarse mayores complicaciones? He aquí una primera diferencia entre la inteligencia de los animales y la de los seres humanos: a los animales, la inteligencia les sirve para procurarse lo que necesitan; en cambio a los humanos nos sirve para descubrirnos necesidades nuevas. El hombre es un animal *insatisfecho*, incapaz de satisfacer unas necesidades sin ver cómo otras apuntan en el horizonte de su vida. Por decirlo de otro modo: la razón animal busca los mejores medios para alcanzar ciertos fines estables y determinados, mientras que la razón humana busca medios para lograr determinados fines y *también* nuevos fines, aún inciertos o indeterminados. Quizá sea esta característica lo que apuntaba Pico della Mirandola en su descripción de la dignidad humana...

En los animales la inteligencia parece estar exclusivamente al servicio de sus *instintos*, que son los que les dirigen hacia sus necesidades o fines vitales básicos. Es decir que su conducta sólo responde a un cuadro de situaciones que vuelven una y otra vez —necesidad de alimento, de apareamiento, de defensa, etc.—, cuya importancia proviene de la vida de la especie y no de la elección de cada uno de los individuos. La inteligencia al servicio de los instintos funciona con gran eficacia, pero nunca inventa nada nuevo. Sin duda algunos primates descubren trucos ingeniosos para conseguir comida o protegerse del enemigo y hasta logran difundirlos por su grupo. Pero la base de sus afanes se atiene invariablemente a la pauta instintiva elemental. Los humanos, en cambio, utilizamos la inteligencia tanto para satisfacer nuestros instintos como para interpretar las necesidades instintivas de nuevas formas: de la necesidad de alimento derivamos la diversidad gastronómica, del apareamiento llegamos al erotismo, del instinto defensivo desembocamos en la guerra, etc. En los animales cuenta mucho la especie, el beneficio de la especie, la experiencia genéticamente acumulada de la especie y muy poco o nada los objetivos particulares del individuo o su experiencia privada. Los animales parecen nacer sabiendo ya

mucho más de lo que aprenderán en su vida, mientras que los humanos se diría que aprendemos casi todo y no sabemos casi nada en el momento de nacer. Para marcar esta diferencia, algunos hablan de «conducta» animal (predeterminada) frente a «comportamiento» humano (indeterminado, libre), aunque probablemente estos distingos terminológicos no sean demasiado esclarecedores.

Lo cierto es que los animales *aciertan* con gran frecuencia en lo que hacen siempre que no se les presenten excesivas novedades, mientras que los humanos tanteamos y nos equivocamos mucho más pero en cambio sabemos responder mejor a cambios radicales en las circunstancias. Si a un animal particular le da mal resultado el instinto de su especie, difícilmente logrará sustituirlo por algo que él mismo haya aprendido o inventado. Lo ejemplifica con mucha gracia el humorista gallego Julio Camba al hablar de la pesca del «lingueirón», un marisco parecido a la navaja. El lingueirón vive enterrado en la arena de las playas, dejando un pequeño agujero como salida de su madriguera. Cuando sube la marea, sale de la arena para alimentarse. Se le pesca poniendo un granito de sal en el agujero bajo el que espera, haciéndole creer así que ya está cubierto por el agua de mar y provocando su salida. «Yo llegué —cuenta Julio Camba— a desconcertar de tal modo a un pobre lingueirón a fuerza de pescarle durante todo el verano que, cuando subía la marea, el infeliz se creía que yo le había puesto un grano de sal, y cuando yo le ponía un grano de sal se figuraba que había subido la marea. Perdida la confianza en su instinto, aquel desdichado lingueirón se había convertido casi casi en un ser pensante y no acertaba ni por casualidad.»¹⁶ Bromas aparte, lo cierto es que —puesto en el difícil brete de aquel lingueirón, para quien Camba fue una suerte de «genio maligno» cartesiano— un humano hubiera *inventado* algo para verificar la subida de la marea... o se las habría arreglado para cambiar de hábitos y de régimen de alimentación.

16. *La casa de Lúculo*, de J. Camba, col. Austral, Madrid.

Hasta aquí estamos comparando animales y humanos desde un punto de vista más bien antropocéntrico. Pero ¿qué dicen los que consideran a unos y a otros desde una perspectiva zoológica? Aunque nos ha gustado siempre autoelogiarnos, llamando a nuestra especie primero *Homo habilis* y luego *Homo sapiens*, lo cierto es que no son nuestras habilidades técnicas ni nuestra sabiduría en lo que se fijan como criterio diferencial quienes nos han estudiado como una variedad más de mamíferos superiores. ¡Después de todo, resulta que compartimos con los chimpancés el noventa y tantos por ciento de nuestra dotación cromosómica! En 1991 un equipo de primatólogos (es decir, estudiosos de los primates) estableció una serie de rasgos distintivos de los grupos humanos frente a los de nuestros más próximos allegados zoológicos.¹⁷ El primero de ellos es que, tanto si abandonan su grupo familiar como si no y sean machos o hembras, los humanos adultos conservan a lo largo de toda su vida lazos afectivos con sus parientes más próximos. Los demás primates, en cambio, sólo permanecen ligados a sus consanguíneos en tanto siguen formando parte del mismo grupo y sólo con los que son de su mismo sexo. Entre los otros primates, la organización social o bien está basada en la pareja monógama —es el caso de los gibones o los orangutanes— o bien forman una banda en la que todas las hembras están monopolizadas por el macho que ocupa la jefatura, como entre los gorilas (quizá la única excepción sean los inteligentes chimpancés bonobos, que según cuentan logran desarrollar una vida tribal de envidiable promiscuidad sexual). Pero sólo los humanos hacen compatible la monogamia con la vida en grupo, probablemente porque mantienen relaciones con sus hijos de ambos sexos incluso después de alcanzada la madurez. También establecen relaciones de cooperación intergrupar y de especialización en la búsqueda de alimentos, defensa, etc., desconocidas entre los demás primates. Sobre todo lo más

17. De *Current Anthropology*, de Rodseth, Wrangham, Harrigan y Smuts, citados por Adam Kuper en *The Chosen Primate*, Harvard University Press, Harvard, Mass.

característico es que son los únicos capaces de conservar relaciones significativas incluso en ausencia de aquellos con quienes se relacionan, es decir, más allá de los límites efectivos del grupo o tribu. En una palabra, son capaces de *acordarse* socialmente de los otros incluso aunque no vivan con ellos.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? Parece ser que los restantes primates —y mucho más todavía otros animales— viven como incrustados o hundidos en el medio vital que les es propio (Georges Bataille, en su *Teoría de la religión*, dice que están «como el agua en el agua»). Permanecen como irremediabilmente adheridos a los semejantes con que conviven y al objetivo de sus instintos, a lo que necesitan buscar para sobrevivir y reproducirse. No son capaces de *distanciarse* de quienes les rodean ni de lo que forma parte de las necesidades de su especie. Constituyen un continuo con lo que necesitan y apetecen, incluso con aquello de lo que huyen porque les amenaza: no pueden ver nada objetivamente, en sí mismo, desgajado de los afanes propios de su especie. El biólogo Johannes von Uexküll decía que en el mundo de una mosca encontramos sólo «cosas de mosca» y en el mundo de un erizo de mar sólo «cosas de erizo de mar». En cambio los humanos parece que tenemos la capacidad de distanciarnos de las cosas, de *despegarnos* biológicamente de ellas y verlas como objetos con sus propias cualidades, que muchas veces en nada se refieren a nuestras necesidades o temores. Por eso algunos filósofos contemporáneos (Max Scheler, entre otros, en su interesante e influyente libro *El puesto del hombre en el cosmos*) distinguen entre el *medio* propio en el que habitan los animales y el *mundo* en el que vivimos los humanos (del que intentaremos ocuparnos más en el próximo capítulo). En el medio animal no hay nada neutral, todo está a favor o en contra de lo que pide la especie para perpetuarse; en el mundo humano en cambio cabe cualquier cosa, incluso lo que nada tiene que ver con nosotros, o lo que ya no tiene que ver, lo que perdimos, lo que aún no hemos conseguido. Es más, la

posibilidad de ver las cosas objetivamente, como reales en sí mismas (un pensador español contemporáneo, Xabier Zubiri, define al hombre como «un animal de realidades») se extiende hasta el punto de objetivar nuestras propias necesidades y reinterpretar las exigencias biológicas de nuestra especie... ¡es decir, hasta el punto de distanciarnos de nosotros mismos! Los humanos podemos estudiar las cosas del mundo en sí mismas y nuestra propia condición objetiva como ingrediente del mundo real, mientras que no parece que pueda haber animales *zoólogos*...

En algunos zoos hay una sección especial dedicada a los animales que desarrollan su actividad durante la noche. En terrarios especialmente acondicionados se han recreado sus condiciones de vida y se ha invertido por medio de juegos de luz el tiempo real, de modo que los bichos creen que es de día cuando es de noche y viceversa. De ese modo los visitantes pueden observar a los murciélagos, búhos y otros seres semejantes en acción. Pues bien, en un ensayo que ha adquirido cierta notoriedad, Thomas Nagel se pregunta «cómo será eso de sentirse murciélago».¹⁸ Por supuesto, lo que intriga a Nagel no es qué sentiría él mismo, o usted o yo, que somos humanos, volando velocísimamente a ciegas con la boca abierta, dirigiéndonos por un radar de ultrasonidos, colgando cabeza abajo del techo sujetos por nuestros pies o alimentándonos con un dieta de insectos. A esta pregunta trivial, la respuesta no menos obvia es que nos sentiríamos muy *raros*. Pero esa extrañeza provendría de que *no* somos murciélagos y sin embargo actuaríamos como tales. Lo que Nagel se pregunta no es qué puede sentir un humano convertido en murciélago, sino a qué se parece ser murciélago... ¡para los murciélagos! (también podríamos preguntar, por ejemplo, qué se siente siendo lingueirón, sobre todo antes de que llegue un Julio Camba y nos engañe). Es imposible dar respuesta a la pregunta, porque para ello deberíamos tener no sólo la peculiar

18. Incluido en *Cuestiones mortales*, Fondo de Cultura Económica, México.

dotación sensorial de murciélagos o lingueirones, sino también compartir su mismo medio ambiente. Y aunque estemos juntos, nuestros medios son radicalmente distintos. Mejor dicho: nosotros estamos presentes en su medio como *interferencias*, sin otra entidad que la repulsión o el obstáculo que suponemos para sus vidas, mientras que ellos habitan nuestro mundo como seres independientes y por tanto distintos de las reacciones (miedo, agrado, etc.) que despiertan en nosotros. Lo cierto en cualquier caso es que nos resultaría imposible reproducir en un zoológico imaginario las condiciones de vida del *Homo sapiens*, su medio natural. Nuestro medio natural es el conjunto de todos los medios, un mundo hecho con todo lo que hay y también con lo que ya no hay y con lo que aún no hay. Un mundo que cambia además cada poco trecho. El modo de vida no sólo de los murciélagos y de los lingueirones, sino incluso de los chimpancés y otros animales que se nos parecen mucho más, es esencialmente el mismo aunque vivan separados por miles de kilómetros; en cambio, unos cuantos cientos de metros bastan para cambiar de forma notabilísima los comportamientos de los grupos humanos, aunque todos también pertenezcamos a la misma especie biológica. ¿Por qué?

Sobre todo, por la existencia del *lenguaje*. El lenguaje humano (*cualquier* lenguaje humano) es más profundamente distinto de los llamados lenguajes animales que la propia fisiología humana de la de los demás primates o mamíferos. Gracias al lenguaje cuentan para los humanos aquellas cosas que ya no existen, o que todavía no existen... ¡incluso las que no pueden existir! Los llamados lenguajes animales se refieren siempre a las finalidades biológicas de la especie: la gacela previene a sus semejantes de la cercanía del león o de un incendio, los giros de la abeja informan a sus compañeras de panal de dónde y a qué distancia se hallan las flores que deben libar, etc. Pero el lenguaje humano no tiene un contenido previamente definido, sirve para hablar de cualquier tema—presente o futuro—, así como para inventar cosas que aún

no han ocurrido o referirse a la posibilidad o imposibilidad de que ocurran. Los significados del lenguaje humano son *abstracciones*, no objetos materiales. En uno de sus viajes imaginarios, el Gulliver de Jonathan Swift encuentra un pueblo cuyos habitantes quieren ser tan precisos que, en vez de hablar, llevan en un saco todas las cosas a las que quieren referirse y las van sacando frente a los otros para comunicar su pensamiento. Procedimiento que no deja de presentar problemas porque, como señaló el gran lingüista contemporáneo Roman Jakobson, supongamos que quien va a referirse a todas las ballenas del mundo logra transportar en su saco a tantos cetáceos; aun entonces, ¿cómo logrará decir que son «todas»? En el terreno emocional, las dificultades no son menores: el antílope que vigila en un rebaño puede alertar a los demás de la presencia temible de un león, pero ¿cómo podría decirles en ausencia del depredador que él tiene miedo de los leones o que cree que el león no es tan fiero como lo pintan?, ¿cómo podría gastarles la broma de anunciar un león que no existe o recordar lo feroz que parecía el león de la semana pasada? Y sin embargo este tipo de reflexiones forman parte esencial de lo que llamamos el «mundo» de los humanos.

Los llamados lenguajes animales (tan radicalmente distintos del nuestro que francamente parece abusivo denominarlos también «lenguajes») mandan avisos o señales útiles para la supervivencia del grupo. Sirven para decir lo que hay que decir, mientras que lo característico del lenguaje humano es que sirve para decir lo que *queremos* decir, sea lo que fuere. Este «querer decir» es precisamente lo esencial de nuestro lenguaje. Cuando oímos una frase en un idioma desconocido nos preguntamos *que querrá decir*. Puede que no sepamos esa lengua, pero lo que sabemos muy bien es que esos sonidos o esas letras escritas revelan una voluntad de comunicación que las hermana con la lengua que nosotros mismos manejamos. El hecho de compartir la posesión de un lenguaje (de un *querer decir* sin referencia vital clausurada, que puede hablar de lo posible y de lo imposible, de lo actual, lo pretérito o lo

porvenir, que puede tratar incluso del habla misma —como estamos haciendo aquí, como ningún otro animal puede hacer— y sirve para debatir argumentos, mientras que los animales avisan o amenazan pero no «discuten») es el rasgo específico más propio de nuestra condición (junto al sabernos mortales): tiene mucha más importancia eso que nos asemeja a cualquier otro ser humano, la capacidad de hablar, que lo que nos separa, el utilizar idiomas diferentes.

Ese «querer decir» es decisivo incluso en el aprendizaje del propio lenguaje. Los estudiosos que han intentado enseñar a chimpancés rudimentos de comunicación lingüística por medio de cartulinas con dibujos (a veces con resultados notables, como los obtenidos por los Premack con su famosa mona *Sarah*) señalan siempre la falta de iniciativa simbólica de los primates y su desinterés por lo que se les fuerza laboriosamente a aprender. Llegan a decir cosas *a pesar de ellos mismos*, estimulados por recompensas pero sin mostrar ningún gusto personal por la habilidad adquirida. Lo que les interesa no es comunicarse sino lo que les dan por comunicarse. Los niños, en cambio, se *abalanzan* sobre la posibilidad comunicativa que les abren las palabras, no aprenden de forma meramente receptiva sino que participan activa y atropelladamente en su propio adiestramiento verbal, como si estuviesen hirviendo ya de cosas que decir y les faltara tiempo para saber cómo. A diferencia de leer o escribir, ningún niño se *resiste* a aprender a hablar ni hay que ofrecerle premio alguno por llevar a cabo lo que bien mirado no es pequeña proeza. Tal parece que los niños aprenden a hablar porque a las primeras de cambio se les despierta la *intención* de hablar, que es precisamente lo que falta a los demás primates, por despiertos que sean.

Se diría que el ser humano tiene el propósito de comunicarse simbólicamente aun antes de disponer de los medios. Quizá el único ejemplo relativamente en contra es el niño criado entre animales en el Aveyron al que el pedagogo del si-

glo XVIII Jean Itard intentó enseñar a hablar, lo cual puede indicar que la primera apetencia de comunicación humana la recibimos del crecer entre humanos. Nada indica mejor este entusiasmo por el lenguaje de los niños en cuanto conocen el mundo comunicable que les abre la palabra que los mismos *errores* cometidos en el aprendizaje, los cuales no demuestran falta de memoria o atención sino al contrario una espontánea vehemencia que se adelanta a lo que se les enseña demasiado pausadamente. Sánchez Ferlosio cuenta que cuando su hija era pequeña dijo al abrir una manzana taladrada por gusanos que tenía «tuberías». Esta ingenuidad no revela una torpe equivocación sino la asociación fulgurante entre significados que busca abrirse camino expresivo a mayor velocidad de la que se emplea en aprender el vocabulario....

Como hemos apuntado, lo característico del lenguaje humano no es permitir expresar emociones subjetivas —miedo, ira, gozo y otros movimientos anímicos que también suelen revelarse por gestos o actitudes, como puede hacer cualquier animal— sino *objetivar* un mundo comunicable de realidades determinadas en el que otros participan conjuntamente con nosotros. A veces se dice que una mueca o un encogimiento de hombros pueden ser más expresivos que cualquier mensaje verbal. Quizá sean más expresivos de lo que nos pasa interiormente pero nunca comunican mejor lo que hay en el exterior. La principal tarea del lenguaje no es revelar al mundo mi yo sino ayudarme a comprender y participar en el mundo.

Gracias al lenguaje, los humanos no habitamos simplemente un medio biológico sino un mundo de realidades independientes y significativas incluso cuando no se hallan efectivamente presentes. Como ese mundo que habitamos depende del lenguaje que hablamos, algunos lingüistas (Edward Sapir y Benjamin L. Whorf son los más destacados) han supuesto que cada uno de los idiomas abre un mundo diferente, de lo cual deducen algunos relativistas actuales que cada grupo de hablantes tiene su propio universo, más o menos cerrado

para quien no conoce su lengua. Pero parece que exageran bastante. El antropólogo Rosch aportó a este respecto un experimento interesante en sus trabajos sobre los dani de Nueva Guinea. Este pueblo habla un idioma en el que no hay más que dos términos para el color: uno nombra los tonos intensos y cálidos, otro los pálidos y fríos. Rosch les sometió a una prueba, consistente en identificar cuarenta muestras de tintes y claridades diferentes, primero nombrando cada una de ellas y luego volviendo a identificarla entre las demás después de un breve alejamiento. Los dani lo pasaron mal para nombrar cada uno de los matices que se les ofrecían, pero no tuvieron mayores dificultades a la hora de volver a reconocerlos entre los otros. Y es que el lenguaje —todo lenguaje, cualquier idioma— nos permite tener un mundo, pero una vez adquirido éste no lo *cierra* a las aportaciones de nuestros sentidos ni mucho menos a la voluntad de comprender e intercambiar comunicación con nuestros semejantes. Por eso lo más humano de un idioma es que lo esencial de sus contenidos puede ser traducido a cualquier otro: no hay querer decir sin *querer entender y hacerse entender*...

Desde luego, el lenguaje humano está también rodeado de enigmas... ¡como todo lo que nos interesa de verdad! El primero de ellos es el propio *origen* del lenguaje. Si lo distintivo de los humanos es la palabra, ¿cómo llegamos a obtenerla? ¿Inventaron los primeros humanos el lenguaje? Entonces es que ya eran humanos desde antes de tenerlo, pero humanos sin lenguaje, lo cual contradice todo lo que sabemos hoy sobre nuestra especie. ¿Fueron unos primates prehumanos los inventores del habla? ¿Pero cómo pudieron esos animales desarrollar un mundo simbólico tan alejado de la animalidad como tal, hazaña que parece requerir la inteligencia plenamente evolucionada que suponemos brotada precisamente del intercambio lingüístico? En fin, que si es el lenguaje lo que nos hace humanos, los humanos no han podido inventar el lenguaje... ¡pero aún nos resulta más increíble que lo inventasen otros animales, o que nos lo enseñaran unos extra-

terrestres llegados hace milenios (¿cómo empezaron a hablar tales extraterrestres?) o unos dioses con aficiones gramaticales! Lo más cuerdo —aunque tampoco demasiado clarificador— es suponer que se dio una interacción entre comienzo del lenguaje y comienzo de la humanidad: ciertos gritos semianimales fueron convirtiéndose en palabras y *a la vez* ciertos primates superiores fueron humanizándose cada vez más. Lo uno influyó en lo otro y viceversa. A finales del siglo pasado, el gran lingüista Otto Jespersen supuso que al principio lo que hubo fueron exclamaciones emotivas o quizá frases rítmicas, musicales, que expresaban sentimientos o afanes colectivos (algo parecido había insinuado ya Juan-Jacobo Rousseau en el siglo XVIII): el paso decisivo, dice Jespersen, fue cuando «la comunicación prevaleció sobre la exclamación». Cabría preguntarle: «Y eso, ¿cómo ocurrió? Porque es precisamente lo que quisiéramos saber...»

En cualquier caso, resulta evidente que tenía razón Ernst Cassirer —otro de los pensadores contemporáneos más destacados— cuando afirmó que «el hombre es *un animal simbólico*».¹⁹ ¿Qué es un símbolo? Es un signo que representa una idea, una emoción, un deseo, una forma social. Y es un signo *convencional*, acordado por miembros de la sociedad humana, no una señal natural que indica la existencia de otra cosa como el humo señala dónde hay fuego o las huellas de una fiera apuntan a la fiera que ha pasado por ahí. En los símbolos los hombres se ponen de acuerdo para referirse o comunicar algo, por eso deben ser *aprendidos* y por eso también cambian de un lugar a otro (lo que no ocurre con señales como el humo o las huellas). Las palabras o los números son los ejemplos más claros de símbolos pero en modo alguno los únicos. También ciertos seres u objetos pueden ser cargados por los hombres con un valor simbólico: el árbol de Gernika, por ejemplo, es una planta como otras y además el símbolo de los fueros

19. Vid. *Antropología filosófica*, de E. Cassirer, Fondo de Cultura Económica, México.

del pueblo vasco; la luz verde y la luz roja de un semáforo representan la autorización para cruzar la calle o la orden de esperar; la difunta Lady Di se ha convertido en símbolo para muchos de diversas virtudes, etc. Cualquier cosa natural o artificial puede ser un símbolo si nosotros queremos que lo sea, aunque no haya ninguna relación aparente ni parecido directo entre lo que materialmente simboliza y lo que es simbolizado: que una flecha marque el camino a seguir podría deducirlo quizá quien sabe cómo vuelan las flechas, pero nadie será capaz de adivinar por sí solo que el negro es el color del luto (de hecho, en algunos países orientales es el blanco) o que «perro», «chien» y «dog» son nombres para la misma especie animal. Los símbolos se refieren sólo indirectamente a la realidad física y sin embargo apuntan directamente a una realidad *mental*, pensada, imaginada, hecha de significados y de sentidos, en la que habitamos los humanos exclusivamente como humanos y no como primates mejor o peor dotados. Los mitos, las religiones, la ciencia, el arte, la política, la historia, desde luego también la filosofía... todo son *sistemas simbólicos*, basados en el sistema simbólico por excelencia que es el lenguaje. La vida misma, que tanto apreciamos, o la muerte, que tanto tememos, no son sólo sucesos fisiológicos sino también procesos simbólicos: por ello algunos están dispuestos a sacrificar su vida física en defensa de sus símbolos vitales y hay muertes simbólicas a las que tememos aún más que al mero fallecimiento de nuestro cuerpo. Como dijo un poeta, Stéphane Mallarmé, habitamos en *forêts de symboles*: las selvas humanas por las que vagamos están hechas de símbolos.

Nuestra condición esencialmente simbólica es también la base de la importancia de la *educación* en nuestras vidas. Hay cosas —v. gr.: que el fuego quema, que el agua moja— que podemos aprender por nosotros mismos, pero los símbolos nos los tienen que enseñar otros humanos, nuestros semejantes. Quizá por eso somos los primates con una infancia más prolongada, porque necesitamos mucho tiempo para hacernos con todos los símbolos que después configurarán nuestro

modo de existencia. En cierto modo, siempre seguimos siendo niños porque nunca dejamos de aprender símbolos nuevos... Y el desarrollo de la imaginación simbólica determina nuestra forma de mirarlo todo, hasta el punto de que a veces creemos descubrir símbolos incluso allí donde no los ha podido establecer ningún acuerdo humano. Como nuestra principal realidad es simbólica, experimentamos a veces la tentación de creer que *todo* lo real es simbólico, que todas las cosas se refieren a un significado oculto que apenas podemos vislumbrar. En *Moby Dick*, la obra maestra de Herman Melville, cuando un miembro de su tripulación le reprocha al capitán Ahab perseguir al cachalote blanco como si éste fuese el Mal encarnado, pese a que no se trata más que de una mera bestia sin designio racional, Ahab le responde así: «Todos los objetos visibles, hombre, no son más que máscaras de cartón. Pero en todo acontecimiento, en el hecho viviente, hay siempre algo desconocido, aunque razonante, que proyecta su sombra desde detrás de las máscaras que no razonan. Si el hombre quiere golpear ¡que golpee a través de la máscara! ¿Cómo puede el prisionero abrirse paso, si no es a través de la pared? Para mí, el cachalote blanco es esa pared, traída ante mí. A veces pienso que es ella lo único que existe...» A los oídos sensatos del contramaestre Starbuck, estas palabras de Ahab suenan como una locura. Y aquí está el gran problema: ¿podemos llegar a saber nunca del todo lo que es simbólico y lo que no lo es, hasta dónde llega la convención, dónde acaba lo que tiene *significado* interpretable y dónde empieza lo que no puede alcanzar más que simple descripción o explicación? Porque en delimitar bien estos campos puede irnos la diferencia entre lo cuerdo y lo demente o alucinado.

Hemos de volver más adelante por extenso sobre las cuestiones que plantea este animal simbólico a cuya rara especie pertenecemos (en el caso de que tú, lector, seas también humano como yo, lo que deduzco del hecho de que me estés ahora leyendo). Pero quizá antes sea preciso preguntarse por ese *mundo* mismo en el que vivimos simbólicamente. Tras haber

intentado responder dubitativamente a la pregunta «¿quién soy?, ¿quienes somos?», sobre las que tendremos que regresar, pasemos por un momento a otras interrogaciones: ¿dónde estamos?, ¿cómo hemos llegado aquí?, ¿qué es el mundo?

Da que pensar...

¿Por qué es el lenguaje la prueba de que no soy el único ser pensante que existe? ¿Qué quiero decir al afirmar que pertenezco a la especie humana? ¿En qué sentido dice Sófocles que el hombre es lo más admirable que existe sobre la tierra? ¿Le parece el hombre sólo algo estupendo o también algo temible y trágico? ¿Cuál es la originalidad del humanismo de Pico della Mirandola? ¿Es el hombre grande por lo que tiene de más o por lo que tiene de menos frente a otros seres vivientes? ¿Tememos los humanos que nos confundan con los animales? ¿Cuáles son los argumentos que demuestran nuestro parentesco con ellos? ¿Basta la zoología para comprender lo humano? ¿En qué difiere nuestra inteligencia de la inteligencia de los otros bichos? ¿Somos más listos que ellos? ¿Estamos más satisfechos que ellos con lo que obtenemos? ¿Hay diferencia entre «conducta» animal y «comportamiento» humano, entre habitar en un «medio ambiente» y tener un «mundo»? ¿Podemos hacernos idea de lo que es ser un murciélago o un lingueirón? Si en el medio animal no hay más que seres o cosas presentes, ¿caben en el mundo humano los seres y las cosas ausentes, las probables, las imposibles? ¿En qué se diferencia el lenguaje humano de los lenguajes animales? ¿Son uno y otros «lenguaje» en el mismo sentido de la palabra? ¿Por qué es más importante lo que los humanos «quieren decir» que lo que dicen? ¿Qué caracteriza el aprendizaje por los niños del lenguaje? ¿Por qué somos «animales simbólicos»? ¿Son naturales los símbolos o convencionales? ¿Es lo mismo «símbolo» que «palabra»? ¿Sirve el lenguaje para expresarnos o para comunicarnos? ¿Tiene cada lenguaje su mundo propio, incomprendible para los demás? ¿Podemos creer que quizá son símbolos todas las realidades que existen en el mundo?

CAPÍTULO QUINTO

El universo y sus alrededores

- BEVAERT, J. El problema del hombre, Salamanca, Sígueme, 1976.
- BUIBAL, F. Aproximaciones contemporáneas a la cuestión del otro, Revista de Filosofía (Caracas), XV (1982), n.º 44, 275-278.
- BUIBAL, F. E. Lévinas; el rostro del prójimo y la huella de Dios, Revista de Filosofía (Caracas), XV (1982), n.º 45, 439-468.
- HEIDEGGER, M. El ser y el tiempo, México, F.C.E., 1951.
- HUSSERL, E. Meditaciones cartesianas, Madrid, E. Paulinas, 1973.
- MACROIX, J. El sentido del diálogo, Barcelona, 1964.
- MAIN ENTRALGO, P. Teoría y realidad del otro, Madrid, Rev. de Occidente, 2 vols., 1961.
- LEVINAS, E. Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme.
- LEVINAS, E. El humanismo del otro hombre, Madrid, S. XXI, 1974.
- LOPEZ QUINTAS, A. La antropología dialéctica de F. Ebner, en Lucas Hernández (Dir.), Las antropologías del s. XX, Salamanca, Sígueme, 1976.
- LOPEZ QUINTAS, A. Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre, Madrid, Narcea, 1979.
- MARCEL, G. Diario metafísico, Buenos Aires, 1957.
- MERLEAU-PONTY, M. Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975.
- MORTEGA Y GASSET, J. El hombre y la gente, Madrid, Espasa-Calpe, 1957.
- MEÑALVER GOMEZ, P. Ética y violencia. Lectura de Lévinas, Pensamiento, 36 (1980), n.º 142, 165-186.
- MUENTE, J. La antropología dialógica de F. Ebner, Estudios, XXXVIII (1982), 199-222.
- PERQUENA TORRES, I. De la violencia a la ética. La antropología de E. Lévinas, Granada, Gráficas del Sur, 1975.
- PERQUENA TORRES, I. Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas, Pensamiento 31 (1975), 125-150.
- RIESMAN, D. y otros. La muchedumbre solitaria, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- RODRIGUEZ/GRAMCKO, E. Dussel: hacia una metafísica de la alteridad, Anthropos (Caracas), 1981, n.º 3, 4-18.
- ROF CARBALLO, J. El hombre como encuentro, Madrid, Alfaguara, 1973.
- ROANCHEZ MECA, D. Martin Buber, Barcelona, Herder, 1984.
- ROARTRE, J.P. El ser y la nada, Buenos Aires, Losada, 1961.
- ROCHELER, M. Esencia y formas de la simpatía, Buenos Aires, Losada, 1957³.
- ROTUART MILL, J. Autobiografía, Buenos Aires, 1939.

Beorlegui, Carlos (1988) *Lecturas de antropología filosófica*. Bilbao: Editorial Desclee Brouwer.

CAPITULO 8

El símbolo y la utopía

1. El hombre, como ha quedado dicho (cap. 4), es un animal cultural; ha dado un paso más allá de la biología. Como indica E. Cassirer, «el hombre ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él, como eslabón intermedio, algo que podemos señalar como sistema «simbólico»¹. El hombre es, pues, un «animal Symbolicum». Vive en un «universo simbólico», constituido por lo que llamamos de una forma global «cultura», con sus varias vertientes: el lenguaje, el arte, el mito, la religión...

El sentido y el valor de la capacidad simbolizadora del hombre ha sufrido diversas vicisitudes a lo largo de la historia occidental. Con el auge de la mentalidad científica, la imaginación y la capacidad simbolizadora han sido relegadas a un nivel epistemológico degradado, como saberes de inferior categoría e, incluso, como no-saberes, frente a la precisión racionalizadora del saber científico.

Gilbert Durand, uno de los más importantes estudiosos actuales de la dimensión simbólica del hombre, considera que la tendencia «iconoclasta» contra lo simbólico en Occidente viene ya desde antiguo. Pero lo curioso, según él, es que tal iconoclastia lo ha sido por exceso, «por evaporación de sentido», siendo éste «el rasgo constitutivo y sin cesar agravado de la cultura occidental»².

La mentalidad científica occidental, nacida con Descartes, es, sin duda, quien más fuertemente ha manifestado la desvalorización de lo simbólico. El signo, la evidencia empírica y analítica, se impone sobre el símbolo. El sentido común y el buen sentido se imponen sobre las locuras de lo imaginario.

Aunque seguimos actualmente dominados en gran medida por la mentalidad racionalista y positivista, poco a poco vamos tomando conciencia «de la importancia

1. E. Cassirer, «Antropología filosófica», México, F.C.E., 1975³, p. 47.

2. G. Durand, «La imaginación simbólica», Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 25.

de las imágenes simbólicas en la vida mental, gracias al aporte de la patología psicológica y la etnología³. Pero ambas disciplinas, de la mano respectivamente de Freud y de Lévi-Strauss, realizaron una «hermenéutica reductiva» de lo simbólico. En Freud todos los símbolos se reducen a ser alusiones imaginarias del inconsciente, dominado por la sexualidad reprimida. En Lévi-Strauss, ese inconsciente se colectiviza, y se encarga de «imponer las leyes estructurales» de las experiencias colectivas de una cultura determinada.

Uno de los teóricos que más han contribuido a restaurar el valor de lo simbólico ha sido E. Cassirer, para quien lo simbólico y el pensamiento mítico no es ningún tipo de pensamiento pre-lógico o de naturaleza inferior, como así lo creía B. Malinowski⁴, aunque su racionalidad sea de naturaleza diferente.

Igualmente representan eslabones representativos del reganamiento de lo simbólico K. Jung, con su doctrina del «sobreconsciente simbólico», G. Bachelard y su fenomenología del lenguaje poético, y especialmente los análisis de G. Durand sobre las estructuras antropológicas de lo imaginario. En realidad, a lo largo del s. XX, son una pléyade de investigadores, de hermeneutas de lo imaginario, quienes se han encargado de recordarnos la importancia capital que lo imaginario posee en el hombre, en pugna dialéctica con la racionalidad positivista, si no queremos mutilar y decapitar una vez más la totalidad del ser humano. Entre los protagonistas de tal empeño, hay que situar a la llamada Escuela de Eranos (Suiza), aglutinada en torno a Mircea Eliade y G. Durand.

En la imposibilidad de aportar textos de la totalidad de los más importantes representantes de esta línea de pensamiento, nos vamos a limitar a sólo dos: E. Cassirer y G. Durand.

2. Junto a lo simbólico, y en íntima relación con ello, se halla otro de los aspectos definidores de lo humano, amordazado en numerosas ocasiones y mal interpretado por todos los racionalismos positivistas: la instancia y tendencia utópica. El hombre es el único animal que no se resigna con lo dado. Cuando la realidad impone sus condiciones limitadoras, se alza en el hombre la protesta, la negación de lo negativo y el sueño de un lugar donde serán posibles sus más añorados proyectos. La función de la utopía es siempre doble: negar lo presente e imaginar positivamente, creativamente, un mundo futuro más digno del hombre.

«La gran misión de la utopía, nos dice Cassirer, no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva, al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano»⁵. La utopía ha sido el motor que ha movido permanentemente al hombre y a la historia.

Esta beta utópica atraviesa la historia y el pensamiento del hombre desde sus comienzos, como ha mostrado Laín Entralgo en su libro «La espera y la esperanza»⁶.

3. G. Durand, o.c., p. 47. Este libro constituye una excelente historia de la valoración de lo simbólico a lo largo de la cultura occidental.

4. Cfr. E. Cassirer, o.c., p. 125-126.

5. E. Cassirer, o.c., p. 98.

6. Rev. de Occidente, Madrid, 1956, resumido posteriormente en «Antropología de la esperanza», Madrid, Guadarrama, 1978.

Pero han sido los años posteriores a la mitad de nuestro siglo donde se ha dado un súbito e importante reverdecer de la antropología de la esperanza. Ha sido sin duda un rebrotar a la sombra y como réplica a los decenios en que se respiraba en Europa las filosofías de la angustia y el absurdo, y se vivía la más negra crisis de civilización consecuente a las dos guerras mundiales.

Laín Entralgo sitúa este despertar en tres etapas: la primera la constituyen los llamados por él «filósofos de la crisis», los existencialistas; la segunda, los teóricos de la esperanza, y la tercera, los teólogos de la esperanza. El libro de E. Bloch, «El principio esperanza», constituye sin duda el punto clave de un modo diferente de pensar respecto a la esperanza, a partir del cual hasta la misma teología se ha dejado influir y contagiar de un nuevo modo de enfocar la realidad y el acontecer humano.

Frente al pesimismo existencialista, que pregona el absurdo de la existencia, la visión antropológica dominada por la esperanza, advierte y ausculta en el hombre la simiente de una realidad nueva, plagada de augurios y de realizaciones futuras. La esperanza como principio se nos presenta como «el manifiesto del optimismo que penetra el acontecer humano cuando la meta hacia la que camina no es el absurdo o la nada sino un futuro entrevisto como plenitud»⁷.

La vida del hombre es un acontecer volcado hacia adelante. El presente está cargado de posibilidades, y en el desarrollo de nuestras posibilidades es como vamos realizando y creando nuestro futuro.

Somos una realidad en constante encrucijada, abocados a la necesidad de construirnos en radical novedad. Para la antropología de la esperanza, lo que empuja al hombre hacia el futuro es su propia carencia, sentirse incompleto e insatisfecho. Pero eso sólo es la parte negativa. Junto a la carencia se encuentra el impulso movilizador que poseen los sueños, y fundamentalmente los sueños en vela. Ante la carencia en que el hombre se experimenta, sueña con una patria nueva y definitiva donde pueda llegar a ser un hombre nuevo y vivir en plenitud. El hombre es el soñador utópico, el aún no realizado, el descontento de toda realización concreta.

Pero la esperanza no es flor que crezca sin dificultades. Se enfrenta permanentemente a la resignación y al tedio, al miedo y al absurdo. Y es una lucha sin cuartel y sin seguridades, porque a la esperanza y a la apuesta utópica por un futuro pleno, nadie le asegura su verdad anticipada. El camino es borroso y la bruma oculta la meta que persigue, y nadie le salva de que el fracaso habite en la estación de destino.

A pesar de todo, la esperanza es la fuerza indómita que hace saltar a la vida por encima de las zancadillas que la desesperanza sitúa en su camino.

De ahí que haya dos posturas radicalmente opuestas ante el principio esperanza:

- a) La postura agnóstica o escéptica, que se sitúa de espaldas a la esperanza y afincada en el estatismo de lo fáctico. Para los que así se sitúan en la vida, el «ser» fáctico es lo que «tiene que ser»; la historia resbala sobre el universo,

7. J.M.^a Gómez-Heras, «Introducción. Un éxodo personal hacia la utopía», en J. Moltmann-L. Hurbon, «Utopía y esperanza. Diálogo con Ernest Bloch, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 9.

y la posibilidad ha dejado de existir. Son no pocas las cosmovisiones, a lo largo de la historia del pensamiento, desde el ontologismo eleático hasta el estatismo positivista actual, en quienes no se da cabida a la posibilidad de trascender las realidades del presente, ya sea en lo físico como en lo antropológico y sociológico. Los más variados intereses conservadores y autoritarios anidan bajo tales cosmovisiones.

- b) Frente a la ontología estática tradicional, basada en la afirmación parmenídea «el ser es lo que es», Bloch establece su «el ser es lo que todavía no es», como principio de una nueva ontología dinámica, y evolutiva. El ser de toda la realidad está en gestación y en búsqueda. Nada es definitivo ni terminado. Todo está grávido de futuro y de esperanza. Y llegará un día en que aparecerá lo que todavía no somos, pues lo llevamos dentro de un germen. Entonces será realidad la patria de la utopía en la que a menudo soñamos, sin acabar de creérmolo del todo.

Y aquí es donde se dividen las posturas frente a la esperanza. Frente a una esperanza *inmanente*, se alza una esperanza *trascendente*.

Bloch, como representante de la *esperanza inmanente* apuesta por la realización de la utopía sobre los frágiles cimientos de esta historia. Prescinde de apelaciones a ninguna instancia trascendente, que complete o corrija la insuficiencia del activo esperar humano. El hombre, por sí solo, arribará a la patria definitiva, en la que se le mostrará que él es el único absoluto, el único Dios capaz de crearlo todo de nuevo. El hombre no es Dios, pero llegará a serlo. Aquí radica el máximo sueño utópico al que el hombre tiene que abrirse sin miedo.

Desde la posición creyente, se aboga por la *esperanza trascendente*, ejemplificada en la *Entrada*. El hombre y la historia aparecen como un proceso esperanzado que camina hacia su definitiva consumación. Pero este final consumador no lo constituye la suplantación de lo divino por el hombre, sino la aceptación de la mano tendida por lo trascendente, con cuya intervención la historia será trascendida y superada, y situada en su auténtica dimensión. Sin la apelación a Dios, la historia no pasa de ser un esfuerzo prometeico por escapar a sus propias limitaciones e insuficiencias, encallada como Sísifo en un interminable subir la piedra sin conseguir nunca rematar la tarea.

1. E. CASSIRER Y LAS «FORMAS SIMBÓLICAS»¹

E. Cassirer (1874-1945) nació en Breslau (Alemania). Comenzó su carrera profesoral en la Universidad de Hamburgo (1919-33), para exilarse después a Inglaterra (Oxford, 1933-35), Suecia (Göteborg, 1935-1941), y definitivamente a los Estados Unidos (Yale, 1941-44, y Columbia, 1944-45).

Sus primeros pasos intelectuales los inició en la escuela neokantiana de Marburgo, junto a H. Cohen y P. Natopp. Cassirer no abandonó nunca sus raíces

1. El texto está tomado de «Antropología filosófica», México, F.C.E., 1975¹, pp. 45-49.

intelectuales, pero las fue transformando, abriéndose a otras corrientes de pensamiento, llegando a crear una filosofía original². Uno de los elementos más valiosos del pensamiento de Cassirer consiste en su empeño por revalorizar y situar en su profundidad la naturaleza simbólica del hombre. Este punto se encuadra, al mismo tiempo, en la discusión acerca del método y objeto de las ciencias humanas, frente a las ciencias naturales. En discrepancia con quienes propugnan una excisión entre ambos tipos de saberes, Cassirer defiende la unidad del saber, puesto que todos proceden de una raíz única: el espíritu humano. Todos los saberes forman una unidad básica, diferenciada en un momento segundo y estructurable en lo que llama la «morfología del espíritu».

Así, las diferencias entre los distintos saberes son sólo diferencias de función y no de objeto. Tales funciones son tres:

- la función *conceptual* (la ciencia),
- la función de *intuición* (el lenguaje),
- y la función *simbólica* (el mito, entendido como expresión de una forma primitiva de la cultura humana).

En este intento de unificar lo natural y lo cultural del hombre, Cassirer, como buen idealista, primará lo cultural frente a lo natural o biológico, pero su mérito indiscutible se basa en haber luchado contra la infravaloración de lo mítico y de lo simbólico.

En «Antropología filosófica», uno de sus últimos libros, intenta hacer una síntesis de las diversas facetas que forman el mundo de la cultura humana, para referirlas todas ellas a un centro común: el hombre, en cuanto creador y creatura de la cultura, por su condición de «animal simbólico».

Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo

El biólogo Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales, los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica. Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. Con él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes.

2. Sus obras más importantes, traducidas al castellano, son «Filosofía de las formas simbólicas» (3 vols.), 1973; «Mito y lenguaje», 1959; «Filosofía de la Ilustración», 1943; «Las ciencias de la cultura», 1951; «Antropología filosófica», 1945; y «El mito del Estado», 1947.

La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son incommensurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo «cosas de mosca», en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo «cosas de erizo de mar».

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema «receptor» y un determinado sistema «efector». El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como «círculo funcional»¹.

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema «simbólico». Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una

nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, «es un animal depravado»: sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro.

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. «Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas».

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual²; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal

racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

2. G. DURAND. LA IMAGINACION SIMBOLICA¹

«Gilbert Durand, dice A. Ortiz-Osés, buen conocedor del autor y miembro como él de la Escuela de Eranos, es bretón, católico-gnóstico y «héroe» de la resistencia francesa frente a Hitler, lo que al par que conferirle una especie de «mutilación» o «herida simbólica» iniciática, le permite hablar sin complejos de la necesaria recuperación de lo sospechosamente «irracional» cual son los símbolos»².

Entroncado intelectualmente con Bachelard y Jung, cofundador de la Escuela de Eranos, es uno de los teóricos más profundos de entre los que trabajan la antropología simbólica, sobre cuyas estructuras ha escrito libros tan importantes como «Las estructuras antropológicas de lo imaginario» (Madrid, Taurus, 1983) y «La imaginación simbólica» (Buenos Aires, Amorrortu, 1971), aparte de otras obras aún no traducidas: «Figures mythiques et visages de l'oeuvre» (París, Berg, 1979), «Sciences de l'homme et tradition» (París, Berg, 1979), «L'âme tigrée» (París, Denor-Gouthier, 1980), «Le Dicor mythique de la "chartreuse de Parme"» (París, Corti, 1971).

G. Durand persigue en sus escritos una sistematización del mundo de las representaciones humanas y de sus símbolos, ya que la gramática general del discurso humano, e incluso su retórica profunda, no es otra cosa que el universo de la imagen simbólica. En ella se condensan las pulsiones, los deseos, las nostalgias y los proyectos de cualquier realización humana»³.

Aunque lo imaginario no está estructurado con las reglas propias de la racionalidad científica, tiene su propia lógica interna, captable desde un estructuralismo figurativo o simbólico, distante del estructuralismo formalista de Lévi-Strauss. Es lo que intenta realizar en «Las estructuras antropológicas de lo imaginario», en donde

1. «La imaginación simbólica», Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 124-140.

2. A. Ortiz-Osés, «G. Durand. Las estructuras antropológicas de lo imaginario», reseña publicada en *Anthropos*, 1986, n.º 57, p. 49. Todo el número está dedicado a la obra de A. Ortiz-Osés y a la temática que cultiva: la antropología hermenéutica y simbólica. Todo el número constituye un texto de gran interés para el estudio de la antropología simbólica y el acceso a la bibliografía más significativa.

3. Alain Verjat Massman, «Gilbert Durand y la ciencia del hombre», *Anthropos*, n.º cit., pp. 51-54; 52.

estructura el mundo de lo imaginario en dos bloques: lo diurno y lo nocturno. Lo diurno se corresponde con las «estructuras esquizomórficas o heroicas» propias de la filosofía racionalista, imperante en Occidente desde los griegos. Frente a ello, lo nocturno persigue, con sus estructuras «sintéticas o dramáticas» y las «místicas o antidramáticas», no tanto distinguir y clarificar (luz), sino unir y confundir (oscuridad). Frente a los mensajes verbales de lo diurno, emerge lo nocturno a través de lenguajes no verbales, designando las cosas por analogías y metáforas.

Se impone, en opinión de G. Durand, el estudio de la realidad humana a través de la mitocrítica (estudio crítico de los mitos) como método que supere las insuficiencias de las diversas formas de crítica literaria y artística (la sociocrítica, la psicocrítica y la crítica textual), ya que los aspectos que dichas tres críticas atienden, pueden unirse sintéticamente en el relato simbólico (el mito). Todo esto nos muestra la importancia de lo simbólico en la vida individual y colectiva.

Las funciones de la imaginación simbólica

Cada vez que se abordan los problemas del símbolo, del simbolismo y su desciframiento se presenta una ambigüedad fundamental. El símbolo no solamente posee un doble sentido: uno concreto, propio, y el otro alusivo y figurado, sino que incluso la clasificación de los símbolos nos reveló los «regímenes» antagónicos bajo los cuales se ordenan las imágenes. Más aún: el símbolo no sólo es un doble, ya que se clasifica en dos grandes categorías, sino que incluso las hermenéuticas son dobles: unas reductivas, «arqueológicas», otras instauradoras, amplificadoras y «escatológicas». Es que, tal como lo dijimos al final del capítulo anterior, la imaginación simbólica es negación vital de manera dinámica, negación de la nada de la muerte y del tiempo. Esta esencia dialéctica del símbolo se manifiesta en muchos planos, que ahora debemos examinar. Restaurador de equilibrio, el pensamiento simbólico hace sentir sus beneficios por lo menos en cuatro sectores.

Antes que nada, y en su hecho inmediato, en su espontaneidad, el símbolo aparece restableciendo el *equilibrio vital* comprometido por la comprensión de la muerte; más tarde es utilizado pedagógicamente para establecer el *equilibrio psicosocial*. Si después se examina el símbolo a través de la coherencia de las hermenéuticas, el problema de la simbólica en general, se advierte que ésta, al negar la asimilación racista de la especie humana a una pura animalidad, aunque sea razonadora, establece un *equilibrio antropológico* que constituye el humanismo o el ecumenismo del alma humana. Por último, después de haber instaurado la vida frente a la muerte, y frente al desorden psicosocial el buen sentido del equilibrio; después de haber comprobado la gran universalidad de los mitos y los poemas, e instaurado al hombre en cuanto *homo symbolicus*, el símbolo, frente a la entropía positiva del universo, erige finalmente el dominio del *valor supremo* y equilibra el universo que transcurre con un Ser que no transcurre, al cual pertenece la Infancia eterna, la eterna aurora, y desemboca entonces en una *teofanía*.

Corresponde a Bergson¹ el mérito de haber establecido de manera explícita el rol biológico de la imaginación, de lo que denomina «función fabuladora». La fabulación es, en general, una «reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia», pero, más exactamente, este poder negativo de la inteligencia se manifiesta en la conciencia de la decrepitud y la muerte. A partir de ello, la imaginación se define como una «reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por parte de la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte». Más adelante², Bergson vuelve a insistir sobre el carácter de antítesis a la disolución que presenta la fabulación, y utiliza sin cesar el término «reacción»: «Reacción defensiva de la naturaleza contra un desaliento... esta reacción provoca en el interior de la propia inteligencia imágenes e ideas que resisten la representación deprimente o que le impiden efectivizarse». En otras palabras: en el vasto universo bergsoniano de distintos matices de dualismo, la fabulación se sitúa del lado del instinto, de la adaptabilidad vital frente a la inteligencia grosera y estática de los sólidos, de los hechos y, por lo mismo, de la muerte. Gracias a la fabulación, el «Todos los hombres son mortales» permanece potencial en la conciencia, enmascarado por el proyecto vital muy concreto que la imaginación presenta al pensamiento. Algunos años después de Bergson, René Lacroze³ confirma en un estudio sistemático la tesis del «rol biológico» de la imaginación. Al confrontar esas conclusiones con la tesis freudiana de la represión, el reino de las imágenes se le presentó como una «posición de repliegue en caso de imposibilidad física o de prohibición moral», como «evasión lejos de la dura realidad». Finalmente, nosotros mismos⁴, apoyándonos no ya en la biología, como Bergson, o en la psicología, como Lacroze, sino en el balance antropológico, llegamos a establecer que la función de la imaginación es ante todo una función de *eufemización*, aunque no un mero opio negativo, máscara con que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo. En particular, nos vimos de acuerdo con el etnógrafo Marcel Griaule⁵ al constatar que todo el arte, desde la máscara sagrada a la ópera cómica, es ante todo empresa eufémica para rebelarse contra la corrupción de la muerte.

Sin embargo, esta misma eupemización se somete también al antagonismo de los regímenes de lo imaginario. Hemos intentado demostrar⁶ de qué modo el eupemismo se diversifica —cerca de la retórica— en *antítesis* declarada cuando funciona según el régimen diurno, o al contrario —por el atajo de la doble negación— en *antífrasis* al depender del régimen nocturno de la imagen. Muy lejos de ser

1. Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*.

2. *Ibid.*

3. R. Lacroze, *La fonction de l'imagination*, 1935.

4. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

5. Cf. Griaule, *Masques Dogons*: «El arte de los dogons es por su origen una lucha contra la corrupción». «El mito es nada más que el método seguido (...) por los hombres para restablecer en lo posible el orden y limitar los efectos de la muerte. Por lo tanto, contiene un principio de prohibición y conservación que comunica al rito».

6. Cf. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

incompatible con el instinto de vida, el famoso «instinto de muerte», que Freud descubrió en ciertos análisis, surge simplemente de que la muerte es *negada*, eupemizada al extremo en una vida eterna, en el interior de las pulsiones y de las resignaciones que inclinan las imágenes hacia la representación de la muerte. El hecho de desear e imaginar la muerte como un reposo, un sueño, por eso mismo la eupemiza y la destruye.

En segundo lugar, la imaginación simbólica es un factor de equilibrio psicosocial. El psicoanálisis clásico ya había comprobado, en la concepción de la *sublimación*, el papel amortiguador que cumple la imaginación entre la pulsión y su represión. Sin embargo, el psicoanálisis freudiano se contentaba, por la desvalorización de que hacía objeto a la imagen, con verificar la estructura equilibrante del proceso de sublimación, pero consistía en demistificar las aberraciones imaginarias de la neurosis reduciéndolas a su causa temporal y reemplazándolas por el encadenamiento positivista de los hechos biográficos de la primera infancia. En un sistema tal, y salvo en el caso de la sublimación, la imagen es más un obstáculo para el equilibrio que un coadyuvante eficaz. Es cierto que ya en el psicoanálisis junguiano, gracias a la noción de arquetipo, el símbolo es concebido como una síntesis equilibrante, por cuyo intermedio el alma individual se armoniza con la psiquis de la especie y da soluciones apaciguantes a los problemas que plantea la inteligencia de la especie. Sin embargo, ni Jung ni Freud encaran jamás el símbolo como medio terapéutico directo.

Algo totalmente distinto sucede con ciertos psiquiatras y psicólogos contemporáneos, que atribuyen a la imagen un papel esencial: el de factor dinámico de la vuelta al equilibrio mental, es decir, psicosocial. Y en la terapéutica de Robert Desoille o de la doctora Séchehaye⁷ puede verse una aplicación sistematizada de lo que Bachelard presentía en la felicidad de la lectura, en el equilibrio recobrado del «soñador de palabras». Es que el «soñar despierto», del que Desoille se hace teórico y practicante, tiene efectos muy cercanos a la «ensoñación» bachelardiana. Cuando el psicoterapeuta tiene que tratar psicópatas depresivos inyecta a su psiquismo as-ténico imágenes antagónicas, de ascensión, de conquista vertical. En seguida, no sólo todo el «régimen» isótopo de las estructuras ascensionales invade el campo de la conciencia: luz, pureza, dominación, vuelo, ligereza, etc., sino que además la conciencia experimenta una verdadera revitalización moral. La verticalidad es inductora de proezas aeronáuticas o alpinistas, pero también de «rectitud» moral. De igual modo, para volver al equilibrio a los neurópatas que tienen tendencia a perder contacto con la realidad, Desoille los hace soñar, no ya con la ascensión, sino con el descenso a la tierra o al mar concreto, haciéndoles «olvidar el miedo»⁸, según la bella expresión de Bachelard. En la terapéutica que preconiza la doctora Séchehaye, el papel equilibrador de un régimen de la imagen y de sus resonancias simbólicas en relación con el otro es todavía más neto. En este caso, el psiquiatra combate

7. Cf. R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, París: d'Artrey, 1952, y M.A. Séchehaye, *La réalisation symbolique*; Berna: H. Huber, 1947; H. Chambron, *Contribution à l'étude du rêve éveillé en psychothérapie*, Toulouse, 1963.

8. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*.

contra graves psicosis de aspecto esquizofrénico⁹. La enferma estudiada vive obnubilada por el régimen «diurno» de la imagen. Se siente abandonada en el «País de la luz», donde los objetos, los sonidos, los seres, están «separados», las personas no son sino «estatuas», «marionetas» con caras «como de cartón». En este universo desolado, seco, en el que «todo está separado, es eléctrico, mineral», la enferma está aterrorizada, aplastada contra el «muro de bronce», la «pared de cristal»¹⁰. El psiquiatra se esfuerza, en la cura de «realización simbólica» que hará seguir a la enferma, por atemperar el imperialismo de un solo régimen y arrancarla gradualmente del terrible «País de la luz» por medio de un sistemático «descenso» muy concreto¹¹. De tal modo, en estas terapéuticas, el cambio de régimen instituye, primero en el campo de la imaginación, después en el de la conducta, una recuperación simbólica del equilibrio.

Es verdad que, en el límite, como advirtieron Cassirer y Jung, la enfermedad es pérdida de la función simbólica. Sin embargo, en los casos antes citados, el simbolismo aún actúa, pero esclerosado y enfocado sobre un solo régimen. Los trabajos ya citados de Yves Durand demuestran que la salud mental es siempre, y hasta los límites de la postración catatónica, una tentativa de equilibrar entre sí ambos regímenes. Por ejemplo, en ciertos enfermos de nivel ya muy bajo, y en quienes los temas imaginarios están muy estereotipados, muy polarizados por un solo régimen, la forma tratará de lograr un restablecimiento supremo hacia el régimen antagónico. También la enfermedad intermedia, la que deja esperanzas de curación, es más que «pérdida de la función simbólica», hipertrofia de tal o cual estructura simbólica y bloqueo de esta estructura. El enfermo es un inadaptado, y casi diríamos un «anticuado» en relación con el medio y la acción en que se inserta: su modo de volver al equilibrio con respecto al medio no es el admitido por el propio medio.

Pero al lado de esta dialéctica, en cierto modo estática, necesaria para el equilibrio presente de la conciencia, la historia cultural y especialmente la de los temas literarios y artísticos y la de los estilos y formas, revela una dialéctica cinemática, por así llamarla, pasible de la misma función de equilibramiento, vital para una sociedad. No abordaremos de manera extensa el problema de las «generaciones» culturales; sin embargo, debemos señalar que la dialéctica de las «noches» y los «días»¹² de la historia cultural sigue un doble movimiento en su equilibramiento constante: cada «generación de 36 años», la de los «hijos», se opone a la precedente, la de los «padres» o de los mayores; y los regímenes simbólicos se refuerzan mientras los adultos educan a los niños, para después cambiar bastante bruscamente cuando los niños llegan a ser adultos ávidos de cambio, de «evasión». Tal como dijimos en otra parte¹³, «una pedagogía sustituye a otra, y la duración de una pedagogía sólo está limitada por la duración de la vida del pedagogo». El equilibrio sociohistórico de una determinada sociedad no sería otra cosa que una constante «realización

9. Cf. M.A. Séchehay, *Journal d'une schizophrène*.

10. *Op. cit.*

11. *Op. cit.*

12. Expresión tomada de G. Michaud, *Introduction à une science de la littérature*, pág. 255.

13. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

simbólica», y la vida de una cultura estaría compuesta de esas diástoles y sístoles, más o menos lentas o rápidas según la propia concepción que esas sociedades tengan de la historia.

Así como la psiquiatría aplica una terapéutica de vuelta al equilibrio simbólico, se podría concebir entonces que la pedagogía —deliberadamente centrada en la dinámica de los símbolos— se transformase en una verdadera *sociatría*, que dosificara en forma muy precisa para una determinada sociedad los conjuntos y estructuras de imágenes que exige por su dinamismo evolutivo. En un siglo de aceleración técnica, una pedagogía táctica de lo imaginario parece más urgente que en el lento desarrollo de la sociedad neolítica, donde el equilibrio se lograba por sí solo, al ritmo lento de las generaciones.

En tercer lugar, la función de la imaginación aparece como equilibramiento biológico, psíquico y sociológico. Pero, paradójicamente, nuestra civilización tecnocrática, plena de exclusiones simbólicas, facilita otro tipo de equilibrio. Pues frente a la triplemente reforzada iconoclastia que denunciábamos al comienzo de este estudio, nuestra civilización, que muy a menudo confundió demitización con demitización, propone un gigantesco procedimiento de remitización en escala planetaria, medio que ninguna sociedad poseyó hasta ahora en la historia de la especie.

André Malraux¹⁴ tuvo el gran mérito de haber demostrado perfectamente que los medios rápidos de comunicación, la difusión masiva de obras maestras de la cultura mediante procedimiento fotográficos, tipográficos, cinematográficos, por el libro, la reproducción en color, el disco, las telecomunicaciones, la prensa misma, permitieron una confrontación planetaria de las culturas y una enumeración total de temas, iconos e imágenes, en un «Museo imaginario» generalizado para todas las manifestaciones culturales. Frente a la enorme actividad de la sociedad científica e iconoclasta, he aquí que esta misma sociedad nos propone los medios de recobrar el equilibrio: el poder y el deber de promover un intenso activismo cultural.

Pero entonces, tal como lo supuso Northrop¹⁵, el «Museo imaginario», generalizado al conjunto de todos los sectores de todas las culturas, es el supremo factor de equilibrio de toda la especie humana. Para nosotros, los occidentales, la «apelación al Oriente», la aceptación de regímenes y conjuntos de imágenes transmitidas por el arte oriental o por el de otras civilizaciones que no son la nuestra, son un medio, el único, de restablecer un equilibrio humanista realmente ecuménico. La razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes. Detrás del «Museo imaginario» en sentido estricto, el de los iconos y las estatuas, se debe invocar, generalizar, un museo más vasto, el de los «poemas»¹⁶. La antología generaliza el museo. Y es entonces cuando puede constituirse la antropología de lo imaginario, que no tiene por único fin ser una colección de imágenes, metáforas y

14. A. Malraux, *Les voix du silence*.

15. *The meeting of East and West*.

16. Es lo que esbozamos modestamente en *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme* cuando intentamos relacionar la novelística del siglo XIX con los grandes mitos de la antigüedad clásica.

temas poéticos, sino que debe tener, además, la ambición de componer el complejo cuadro de las esperanzas y temores de la especie humana, para que cada uno se reconozca y se confirme en ella. Porque, como dijo Jean Lacroix: «El espíritu sólo puede conocerse en sus obras si, de alguna manera, se reconoce en ellas»¹⁷. La antropología de lo imaginario, y sólo ella, permite reconocer el mismo espíritu de la especie que actúa en el pensamiento «primitivo» así como en el civilizado, en el pensamiento normal así como en el patológico. Aquí nos reencontramos con el optimismo de un Lévi-Strauss cuando declara que «el hombre siempre ha pensado de igual modo»¹⁸, y supone que la especie humana siempre estuvo dotada de «facultades constantes». Pero, oponiéndonos al célebre etnólogo, no pensamos que esta perennidad y ecumenismo residan *exclusivamente* en el «régimen diurno», en el pensamiento analítico que modela la lógica aristotélica de nuestra civilización. Al contrario: después de nuestras investigaciones estamos persuadidos de que la Esperanza de la especie, lo que dinamiza el pensamiento humano, está polarizado por dos polos antagónicos¹⁹ en torno a los cuales gravitan alternativamente las imágenes, mitos, ensoñaciones y poemas de los hombres. El ecumenismo de lo imaginario se diversifica para nosotros en un dualismo «coherente». El «pensamiento salvaje», que no es el pensamiento de los «salvajes», como ya lo explicó Lévy-Bruhl, que se aloja en lo más secreto del pensamiento domesticado por la ciencia, no es un simple balbuceo de esta última. De otro modo, la ciencia, «régimen diurno» de la conciencia, representaría un progreso sobre sus infancias salvajes, y volveríamos a introducir con esto el orgulloso racismo cultural, tan caro a nuestra civilización.

Ahora bien, como había admitido ya Lévi-Strauss²⁰, «un hacha de hierro no es superior a otra de piedra porque una esté mejor hecha que la otra. Las dos están igualmente bien hechas, pero el hierro no es lo mismo que la piedra». Nosotros mismos aplicamos esta verdad tecnológica a las imágenes y a las familias de símbolos: la teoría electrónica, las hipótesis sobre la expansión del universo, no están «mejor hechas» que un mito de emergencia zúñi o que la parábola del grano de mostaza. Simplemente, se aplican a dos objetos diferentes. Pero ya no hay más derecho a desvalorizar esos mitos y su vocación de esperanza en relación con nuestras creencias científicas y su vocación de dominio, que a reducir el hacha de piedra a su «perfeccionamiento» metalúrgico. Sencillamente, se debe comprobar que esta universalidad de lo imaginario es dualista, es decir, dialéctica. Y, con humildad, saber obrar como Gaston Bachelard: pedir este «suplemento de alma», esta autodefensa contra los privilegios de nuestra propia civilización fáustica, a la ensoñación que vela en nuestra noche. Hay que contrapesar nuestro pensamiento crítico, nuestra imaginación demistificada, con el inalienable «pensamiento salvaje» que tiende la mano fraternal de la especie a nuestro orgulloso desvalimiento de civilizados.

17. J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*.

18. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*.

19. En las últimas líneas de *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss parece volver a introducir de pronto esta doble polaridad cuando distingue «dos caminos» del pensamiento para aprehender el mundo, «uno supremamente concreto, el otro supremamente abstracto».

20. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*.

Por último, y sin invadir el dominio de las revelaciones religiosas y de la fe, la antropología simbolista, ya sea la de Mircea Eliade²¹ o la de *La poétique de la rêverie*, desemboca en esta inevitable comprobación: tanto el régimen diurno como el nocturno de la imaginación organizan los símbolos en series que siempre conducen hacia una trascendencia infinita, que se erige como valor supremo. Si el simbolólogo debe evitar cuidadosamente las querellas de las teologías, no puede esquivar de ningún modo la *universalidad de la teofanía*. Al hermeneuta siempre le parece que todos los símbolos se organizan en una vasta y única *tradición*, que por su propia exhaustividad se torna una revelación suficiente. Es que en última instancia, si la función simbólica opone la vida a la muerte biológica, el buen sentido a la locura, la adhesión a los mitos de la ciudad a la alienación y la desadaptación; si dispone, en fin, la fraternidad de las culturas, y en especial de las artes, en un «anti-destino» consustancial a la especie humana y a su vocación fundamental, he aquí que en su punto extremo el dinamismo de esta función se amplía aún más en una nueva dialéctica. En efecto, la vida biológica, el «sentido común» —que constituye el espíritu justo—, la ciudad y sus sistemas, el género humano y el museo glorioso de las imágenes y ensoñaciones que construyó en una leyenda secular interminable y fraternal, son también, para la insaciable función simbólica, y en su misma relación negativa con la muerte, la locura, la inadaptación o la segregación racista, símbolos vivientes, revestidos a su vez de un sentido que los acompaña y trasciende. Detrás de la vida que se apoya en la muerte se esboza una vida del espíritu que, en lo esencial, ya nada tiene en común con la biología. Esto es lo que quiere decir Paul Ricoeur cuando nos habla de este «intercambio entre el nacimiento y la muerte» en el que «se lleva a cabo la simbólica». Asimismo, en el último plano de la exactitud de la conciencia en su buen sentido, se bosqueja un tipo de Justo, que resume la virtud del héroe, el sabio y el santo. Por fin, la ciudad de los hombres se proyecta en el cielo en una inmutable Ciudad de Dios²², mientras que el ecumenismo de las imágenes vuelve a lanzar en el plano espiritual una reversibilidad de los méritos y penas que hace realmente concreta la fraternidad. De aquí que el símbolo aparezca desembocado por todas sus funciones en una epifanía del Espíritu y el valor, en una hierofanía.

Por fin, la epifanía —última dialéctica en que por última vez la imagen, *Bild*, persigue al sentido, *Sinn*— indaga una representación suprema para abarcar esta misma actividad espiritual, y busca una Madre y un Padre para esta vida espiritual, un Justo entre los Justos, un Rey de la Jerusalén celeste, un Hermano divino que pueda verter en rescate «esta gota de sangre por ti»... Sin embargo, incluso en este punto extremo en el que la simbología parece a punto de perderse en la mística con esta «vuelta al silencio» de que habla Paul Ricoeur²³, ya agotada toda hermenéutica, actúa todavía la dialéctica fundamental de las imágenes. El historiador de las religiones²⁴ que estudia estas teofanías comprueba la existencia de esta *tensión*

21. Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions e Images et symboles*.

22. Cf. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*.

23. P. Ricoeur, *Le conflit des herméneutiques*.

24. Cf. B. Morel, *Dialectiques du Mystère*.

dialéctica en el presente de toda intuición religiosa, así como en la evolución temporal de toda religión. De esta manera, el Gran Dios Shiva se desdobra en un sosia energético y antagónico: Kali, que a su vez se desdobra en «bienhechora» y «terrible». El mismo Dios de la Biblia, tanto el Dios del Corán como el de la Cábala, tiene una faz de Rigor y otra de Misericordia. El «Santo bendito sea» inefable se desdobra incluso en la encarnación femenina de la Schekinah. Y al observar en la historia la evolución de una religión, por ejemplo, el cristianismo, no tarda en advertirse esta pluralización: a la sobriedad cristológica de las catacumbas se opone la rutilancia de los esmaltes bizantinos; más tarde, al oro y la hagiografía bizantinas, la reforma cisterciense occidental, y de nuevo sobre la estela del purismo romano, la exuberancia y florecencia góticas. Podríamos seguir observando estos flujos y reflujos de teofanías antagónicas a través de la Reforma, la Contrarreforma, el Quietismo, y finalmente, en nuestra época, entre cierto formalismo moral del cristianismo social y la enorme proliferación del culto mariano en Lourdes o Fátima. Tanto estática como dinámicamente, la teofanía misma está animada por la dialéctica. Tanto es así que la dialéctica, y el símbolo que es dialéctica en acto, tensión creadora, no puedo tolerar la astenia de un fin. Dicho de otro modo, la antropología simbólica reconstituye en todas sus tensiones antagónicas una teofanía. Al finalizar este libro volvemos a nuestra comprobación inicial: la de que el símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido, constituye el modelo mismo de la mediación de lo Eterno en lo temporal. De tal manera, este breve estudio, que partió del psicoanálisis freudiano, llega a la teofanía²⁵. Sin pretender especializar al lector en estos dos extremos de la hermenéutica, deseáramos simplemente, al cerrar junto con él estas páginas, que este examen de la imaginación simbólica sirva realmente de iniciación en este *humanismo abierto* que será el humanismo de mañana, al que nos invita la simbólica a través de la psicopatología, etnología, historia de las religiones, mitologías, literaturas, estéticas y sociología. En definitiva, la simbólica se confunde con la marcha de toda la cultura humana. En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal. Después de Freud y Bachelard, el humanismo futuro ya no puede encerrarse en una iconoclastia exclusiva. Así, ojalá pueda este libro incitar al lector a que sin renegar para nada de la cultura occidental y sus procesos de demistificación se convierta, siguiendo el ejemplo de Bachelard, en soñador de palabras, de poemas, de mitos, para así instalarse plenamente en esa realidad antropológica mucho más vital, mucho más importante para el destino, y sobre todo para la *felicidad* del hombre, que la muerta verdad objetiva. Porque es entre las verdades objetivas demistificadoras y el insaciable querer ser que constituye al hombre donde se instaura la libertad poética, la libertad «remitificante». Ahora más que nunca sentimos que una ciencia sin conciencia, es decir, sin afirmación mítica de una Esperanza, señalaría la decadencia definitiva de nuestras civilizaciones.

25. El psicoanalista Stern recorrió espiritualmente este «itinerario». Cf. Stern, *La troisième révolution et Le buisson ardent*.

3. LA ESPERANZA INMANENTE. E. BLOCH¹

La teoría acerca de la esperanza recorre todos los escritos de E. Bloch, desde «El espíritu de la utopía». Es obligado, para conocer a fondo el pensamiento del gran filósofo neomarxista, enfrentarse con su voluminoso libro «El principio esperanza», donde se hallan sus páginas más significativas. Pero nos ha parecido más adecuado, dado el objetivo de esta selección de lecturas, fijarnos en un escrito menor, que refleje de modo sintético su pensamiento, sin seccionarlo. En esta conferencia recoge todo lo más valioso de su pensamiento acerca de la esperanza como motor del hombre y de la historia.

La concepción utópica del hombre y de la historia de E. Bloch se sentía estrecha, por diversos motivos, en el pensamiento marxista. Para Bloch, la realización del hombre no se satisface con alcanzar la *liberación*, como parece postular el marxismo, sino que la meta es la *salvación*. El hombre no quedará realizado cuando se haya superado la sociedad capitalista y le suceda el socialismo. La eliminación de las alienaciones económicas no traerá la superación definitiva de todos los males. Tras los males estructurales quedarán los llamados existenciales: el dolor, el fracaso, la muerte, males que seguirán dándose tras la revolución proletaria. Así, la liberación no es sin más la salvación.

El proceso que apunta a la salvación definitiva es más profundo que la teoría marxista clásica. Desde la materia hasta el hombre, todo se halla en un proceso imparable. El hombre es el piloto y, a la vez, el objeto de este gigantesco proceso. Al final de ese proceso aparecerá el «homo absconditus», cuyo modelo se ha dado ya anticipadoramente: Jesús de Nazaret. En él ve E. Bloch el hombre por antonomasia, el Hijo del Hombre, que al mismo tiempo es el Hijo de Dios. El cristianismo ha entendido mal a Jesús de Nazaret y su mensaje. Su aspiración a la divinidad es el ejemplo modélico para cada uno de nosotros. En él hemos visto que el hombre es Dios en potencia, el todavía-no Dios.

Bloch retoma los arquetipos y categorías bíblicas y los seculariza e inmanetiza. Lo que el cristiano sitúa en la trascendencia, Bloch lo sitúa en esta tierra. En el *Novum Ultimatum*, capítulo final del devenir histórico, el hombre se habrá «*transustanciado*»² en Dios, y la sociedad, en la Nueva Jerusalén.

El hombre del realismo utópico*

Lo utópico tiene en nosotros como estado psíquico el sueño, el soñar, y, «por definitionem», el soñar lo mejor; de suerte que lo del sueño sería mejor que lo que

1. E. Bloch, «El hombre del realismo utópico», conferencia de 1965, traducida y editada en castellano en J. Gómez Caffarena y otros, «En favor de Bloch», Madrid, Taurus, 1979, pp. 121-142.

2. Es la terminología que emplea J.D. García Bacca, en quien se halla una antropología y cosmovisión histórica muy similar a la de E. Bloch. Cfr. «Antropología y ciencia contemporáneas», Anthropos, Barcelona, 1983; «Elogio de la técnica», Caracas, Monte Avila Edit., 1968; «Curso sistemático de filosofía actual», Caracas, U.C.V., 1969.

se presenta en el mundo. Por tanto, tenemos el sueño. Y resulta muy extraño que el sueño haya sido tratado sobre todo desde el punto de vista psicológico, pero apenas desde el filosófico, si prescindimos de la «manía», es decir, de la encantadora locura como sueño, del estar-fuera-de-sí; precisamente en Platón juega la «manía» un gran papel como requisito de la creación poética; pero eso no es ningún sueño, es un éxtasis monádico, posesión e inspiración. No, me refiero a esa que todos tan bien conocemos: el soñar. Resulta que sólo se ha considerado el sueño nocturno; ése es el sueño «par excellence», y en el psicoanálisis de Freud casi sólo aparece el sueño nocturno. Y el sueño diurno, que es mencionado de pasada, constituye una fase previa del sueño nocturno; cuando todavía no nos hemos quedado dormidos del todo, tenemos pues, «restos del día» y un sueño diurno que por fin pasa al verdadero, sólido y único válido sueño, es decir, el de la noche.

Pues bien, los sueños diurnos también son realización de deseos; todo sueño lo es, pues de lo contrario no se trataría de la categoría de sueño, que no sólo se refiere al grado de realidad, sino también a ese fundamento esencial; incluso el sueño angustioso es una realización de deseos, de índole complicada, y Freud ha buceado sagazmente en ello.

Esto sería lo que une al sueño diurno con el nocturno. Es decir, una entidad en la que se anticipa una cosa mejor que, por decirlo así, resulta utopizada, psíquicamente utopizada. Con *wishful thinking*. Pero la diferencia es cabalmente muy grande; por ejemplo, en el sueño diurno permanece el ego, no se evapora el hombre, no es mero espectador de lo que pasa, con el yo adormecido o desconectado; y también permanece la censura moral, pero él se burla de ella y mata a su mujer en los sueños diurnos, con toda frialdad, sin censura moral, y no tiene necesidad de símbolos, sino que lo que desea lo desea en especie. Con certera y realística selección de lo que pasa.

Otro rasgo es que en el sueño diurno se va hasta el final. No hay desviaciones, ni el que se abra una nueva estancia, otra estancia en la capa del sueño; el asunto se lleva hasta el fin, es decir, a un final malo o bueno; y se da una dimensión peculiar, que también forma parte de la vida diurna, y es la dimensión de futuro, mientras que el sueño nocturno es casi adimensional, se nutre del pasado, pero no retrocede en el mismo sentido al pasado; puede alcanzar también, como el sueño diurno, con tendencias a la realización de deseos, hasta el futuro, incluso procediendo del pasado los contenidos de futuro. Es decir, cuando no se trata de recordar el mundo mejor que se ha tenido antes, la vida mejor que se ha tenido antes, las mejores circunstancias antes vividas, sino que se las conjura con deseos; así, por ejemplo, el conjuro romántico, la «mágica noche espléndida de luna», Tieck, el «aparece en la vieja magnificencia», también esto es anticuario en los contenidos, pero utópico en la dirección, orientado a un futuro en el que vuelve a aparecer, tal como los contenidos jamás aún realizados se alzan en los deseos del sueño diurno.

Ahora bien, éste es el lugar de los castillos en el aire. Ya lo he dicho: *wishful thinking*, una bella expresión inglesa, llena de experiencia. Y los costes de construcción de los castillos en el aire son muy reducidos. Ahí hay madera y otros materiales en abundancia, al momento; la casa de ensueño instantánea. De ahí su

precariedad. Tal es el estado de cosas que reina ya al principio y que penetra en la utopía y que es por lo que la palabra utopía no tenía precisamente una buena resonancia e incluso llegó a tenerla sólo mala, como lo muestra la expresión del comerciante «ese asunto es una utopía», con lo cual queda sentenciado. O también en la política, donde la palabra utopía sólo se utiliza en el sentido de un castillo en el aire, vacío, y más bien precario, lleno pero precario, un precario castillo en el aire.

Todas estas vacías figuraciones de vacías posibilidades nada tienen que ver con la realidad. Y, sin embargo, el sueño diurno del que ahora quiero ocuparme tiene un lugar, un topos de índole bien precisa que él necesita, ya en el conjuro y mucho más en la ejecución; el castillo en el aire habrá que construirlo en alguna parte, el solar tendrá que estar en algún sitio, para poder alzar en él el castillo. Y si queremos hipostasiar en un más allá los más altos contenidos, éstos serán caducos —Vitzliputzli, Zeus y Júpiter—, porque tales contenidos son pasajeros, pero el más allá o el Olimpo en el que son imaginarios o hipostasiados resulta independiente de ellos y es un topos indiferente a los contenidos. Y este topos no lo puedan roer ni el orín ni la polilla; sólo los contenidos serán roídos.

Con esto estoy anticipando algo; sólo quería destacar la importancia del término topos, que funciona hasta en el peor *wishful thinking* y que representa un problema. Se da en el sueño diurno, en el aún-no, cuyos fuegos fatuos vagan y al mismo tiempo seducen. En ese aún-no, en ese «not yet», en ese «non-dum» hay un topos interior y otro exterior. Naturalmente, el topos interior es el lugar que debe existir en nosotros para que podamos siquiera tener sueños diurnos, y, en un acto vasto, planificar, anticipar, imaginar; y para que hallemos el coraje de realizar eso que hemos imaginado, de suerte que los castillos en el aire de hoy puedan ser los palacios de mañana. El lugar lo tenemos, desde luego, en nosotros. Además del acto, de la capacidad del soñar diurno, hay un lugar en el que introducimos los sueños diurnos. No se trata todavía de la realidad exterior: es el topos del acto del soñar diurno o del anticipar a la vista de su contenido —el topos interior.

Y existe, además, un topos exterior. No se trata ahora de los contenidos del acto anticipativo o de la función anticipadora, de la función utópica, sino sus objetos, los objetos reales en un mundo exterior independiente de nosotros. El mundo interior es completamente dependiente de nosotros. Pero el mundo exterior es muy independiente. En él se construyen bellezas, maravillas, magnificencias, absurdos, salvaciones y tantas otras cosas. Tal es el topos exterior. El que el mundo esté en condiciones de ser transformado, el que sea bueno para nosotros, demasiado bueno, humanamente bueno, y que se pueda modificar: todo esto no es obvio. Así, pues para esto hay un topos: el introvertido, para el contenido del acto; y el extrovertido, para el objeto del acto de índole utópica.

El topos interno, al que deseo referirme ahora, está poblado de deseos, de esfuerzos para cumplir los deseos, para realizarlos; de una voluntad que es aún más alta que el esfuerzo; una voluntad enérgica de no dejar que sucumban las imágenes interiormente anticipadoras de índole utópica. Este es el lugar interior, un típico estar-orientado en nosotros hacia delante. La palabra de moda «trend», que ahora

está en boga, no habría llegado de no haberse dado este estar-orientado hacia delante. En un estado de pura desesperanza, donde ya nada de eso se sueña, donde hay adormecimiento, no se convierte en moda la palabra «trend». Esto ya es un signo de que, después de todo lo terrible que pasó, algo no se adormece y el topos interior no se ha derrumbado ni ha desaparecido en la gran escasez la vivienda existente. Es, pues, un esfuerzo hacia adelante, con un contenido halagüeño para el sujeto, que nos arrastra al futuro, y precisamente soñando, y, según sea el rango del sueño diurno, hacia un futuro falso o auténtico. Futuro, en todo caso. Como ya dije también en el caso de Tieck, en el conjuro romántico está concebido como un futuro renacido, como futuro en el pasado, como retorno. Y más cuando con ello no se alude a ningún pasado, sino a algo realmente jamás advenido. «*Veo que hago todo nuevo*»: esto no tiene futuro.

Lo aún-no-consciente, como estado que encierra la verdad del sueño alerta, del sueño diurno o sueño alerta, todos los hombres lo conocen —así salgo del ámbito cotidiano del sueño diurno sin abandonar su esfera—, y concretamente en tres manifestaciones: la juventud, el cambio epocal y la productividad. La juventud es un estado. Los jóvenes tienen el sentimiento de que «hay algo en mí». El qué, no lo sé todavía, pero algo grandioso hay en mí. ¡Eso es lo que yo quiero ser! No es otra cosa sino lo aún-no-consciente, en general es también un pagaré sin fondos; pero en el estado subjetivo de los diecisiete años, en el joven normal, mujer u hombre, está ahí, es decir, «hay algo en mí, ya saldrá, y esto se me prealborea», lleno incluso del aún-no-consciente.

Se da también en períodos de cambio epocal, o sea, en el final de la antigüedad, en el Renacimiento, en la Ilustración, en la ascendente burguesía del siglo XVIII. En el proletariado que surge: la esperanza en un triunfo del proletariado que corresponda a la victoria de la burguesía en el siglo XVIII, ése es el estado que Marx designa cuando dice que una sociedad está grávida de otra, y la violencia es la comadrona que ayuda al niño a salir.

Un fenómeno así fue también el paso de la sociedad feudal al siglo XVIII; o más bien: ya desde el XIV al XVI se halla grávida; los muchos levantamientos de los artesanos contra los patricios, etc. Grávida de otra sociedad; y de pronto rompe aguas en Inglaterra la revolución, en 1688-89, y lo mismo luego en la revolución francesa. Pero antes estaba ya preñada, es decir, un todavía-no, pero no un no, sino un aún-no, algo que todavía no se daba, eso son las épocas de cambio. Nosotros vivimos de lleno en una época de cambio, donde lo viejo no quiere hacer mutis ni lo nuevo salir a escena. Pero podemos decir «lo viejo no quiere hacer mutis ni lo nuevo salir a escena»; eso no se podría haber dicho en 1850, al menos no ambas cosas.

Estos son los tiempos de cambio. Literaria y culturalmente, conocidos en la superestructura, como he dicho, como Renacimiento, o por ejemplo en Alemania en el siglo XVIII, el «*Sturn und Drang*», se unen y resultan más claros, como ámbito lleno de oxígeno, en la productividad, en el presagio de una idea, de una obra, que desea salir fuera y de la cual la cabeza se halla grávida, pero que todavía no está articulada. Y cuando esto coincide, estas tres cosas: juventud, cambio epocal y

productividad, por ejemplo en el joven Goethe, que es joven, vive en el «*Sturn und Drang*» y se llama Goethe, entonces tenemos un ejemplo escolar del estado del aún-no.

Otro elemento es también representativo de lo aún-no-devenido: lo aún-no-consciente. En el mundo exterior, en los objetos del mundo exterior, en los que esa función utópica tiene algo que roer y morder, en los cuales ella tiene que cambiar algo, y que no condena a la soledad en el topos interior. Si no hubiese esto fuera, el aún-no, sería un juego de locos, un paraíso de orates, el imaginarse el *wishful thinking* en el espacio, completamente cerrado, de la interioridad, y fuera —el hombre como pregunta, citado como no-respuesta—, fuera, perfecto mar en calma, más aún: algo que ni siquiera se encoge fríamente de hombros ante nosotros, porque ni hombros tiene, algo absurdo, completamente otro; y, sobre todo, acabado. Si fuera no hay nada que se corresponde, de suerte que lo aún-no-consciente pueda ser representación mental de lo aún-no-devenido. Esto está allí donde «*sui generis*» el futuro aparece objetivamente como una posibilidad. El futuro auténtico, pues, de lo que jamás todavía ha sido y que no se ve en el mundo aún, sino que se escucha del proceso del mundo, con el sentimiento de ¿hacia dónde querrá ir ahora la tendencia?, eso va por dentro, y yo debo permanecer en la dirección en que el proceso fluye. Para no perderlo, tengo, pues, que entrar en mediación con la marcha del mundo. De lo contrario, tendría yo un solitario utopizar interior y tendría la utopía precisamente en la mala acepción, un mero tanteo de paraísos demenciales. En cambio, si el asunto entra en la mediación, entonces la realidad colabora; más aún, yo he escuchado a la realidad, la he espiado incluso en parte, y le doy paso libre, luz verde; es algo que quiere avanzar y nosotros somos los guardaguas. Entonces, ya no se trata de una utopía abstracta, sino de una concreta. Expresión, ésta, paradójica según el método hasta ahora usado.

Ahora, la genealogía de estas utopías objetivas. Es decir, no sólo del soñar interior e irresponsable o de la acción aún ineficaz en la juventud y en la transición, sino también de la selección responsable, de un estado mejor, de una mejor situación, de una sociedad y un estado que aparecen de momento como mejores. Tales son las utopías sociales. Y ésta es, por decirlo así, la genealogía de las utopías. También en la conciencia de casi todos los hombres se piensa en primer término en utopías sociales. Así, hay un gran salto en *El Estado de Platón*; luego las victorias ulteriores; más tarde las utopías teológicas en la Edad Media, Joaquín di Fiore y después las utopías políticas propiamente dichas, llamadas también novelas políticas, pensemos en Tomás Moro, de quien procede la palabra utopía, utopía, en ninguna parte, Campanella. Después, las utopías del siglo XIX, Fourier, Saint-Simon, y así adelante hasta Weitling, Cabet, Owen y Marx, con el progreso, como dice Engels, del socialismo desde la utopía a la ciencia. Estas utopías, a excepción de la última, no están caviladas en el individuo, sino que tienen un itinerario social.

En un mundo estático no es concebible, luego no existe literalmente topos alguno, o sea, *ningún lugar siquiera*. Un mundo que fuese cerrado, que estuviese acabado, definitivo, en el que no se den las condiciones abiertas ni surjan condiciones nuevas para que brote algo nuevo, sería mucho peor que la locura, pues sería una

locura completa y solitaria. También en el topos exterior. Así, pues ¿cómo debe ser pensado el mundo, a fin de que tenga lugar aquí una correspondencia, es decir, para que no sólo lo aún-no-consciente, que es la representación mental de lo aún-no-devenido, sino que lo aún-no-devenido es también una representación de algo que anda por el mundo y de lo cual el mundo está preñado; que ambos, por tanto, hombre y mundo, se corresponden en el hecho de que ambos están inacabados? ¿El que de ambos no haya salido aún la esencia, el que ni los hombres sepan ya, ni el mundo tampoco, dónde tienen la cabeza; el que aquí hay algo «in making», que todavía no ha surgido? El hombre inacabado y el mundo inacabado. Si el mundo estuviera acabado, nuestra soledad sería insuperable.

Tal sería, pues, el estado si en el mundo no hubiera algo que todavía no ha brotado, sea infierno o cielo, por emplear conceptos extremos, pues no tiene por qué ser algo bueno. También los nazis con su sueño, con su mundo, han tenido un cúmulo de aún-no-consciente, altos porcentajes de aún-no-consciente, lo que se llama Auschwitz en su plenitud. Puede ser en vano y completamente negativo no hacer nada, o dar al diablo no el dedo meñique, sino toda a mano, pues el diablo es en vano y hay que evitarle. Pero puede ser de otra manera si participamos de un modo prometeico. Quiero decir que si el aún-no va saliendo, eso no es un optimismo barato, un «ya saldrá», sino que puede también llegar lo otro, lo que produce la reacción de la desesperación, así como lo otro produce la reacción de la confianza. La esperanza no es ni desesperación ni confianza. Porque el proceso en el que el mundo se encuentra no está ni perdido ni ganado. Si estuviera perdido, la respuesta sería la desesperación; si estuviese ganado, la confianza sería la respuesta. Está en el aire. También el mundo está grávido de algo que él mismo no sabe qué es, no sabe todavía qué es. Lo que hay en él y de lo cual existen muchos indicios, el envano y el todo, por mencionar conceptos límite; puede ser el total aniquilamiento o la total plenitud. Conceptos límite; y entre medias, muchísimos pagos a cuenta, de ambos. Esto, pues, pienso, es una pregunta kantiana. Esto de que en el mundo hay algo que todavía no ha brotado, quiere decir que es preciso trabajar mucho con la importante categoría de la posibilidad, que hasta ahora había estado bloqueada en la historia de la filosofía, lo mismo que lo estuvo el aún-no. ¿No es la posibilidad la última categoría filosófica tomada en serio? Platón la rechaza. Incluso Aristóteles en parte, pero sólo en parte. Hegel la rechaza. Y Kant. Los dos, Kant y Hegel, no tienen mucho en común en estas cuestiones, pero ambos están de acuerdo en que no existe la posibilidad. La posibilidad es, pues, un estado tan real que de lo contrario no existirían las sociedades de seguros; existe la posibilidad de que se robe, y hay diversos grados de probabilidad.

Es una paradoja el que exista una ontología, es decir, una teoría del ser, del aún-no-ser, con el propio grado de realidad del todavía-no-en-el-ser, del no-nada y no-aún-ser. Este es el tercer topos, el *aún-no-ser*, a diferencia y como complemento del aún-no-consciente y aún-no-devenido, que es necesario para el puesto del hombre en un mundo abierto.

El portador de la posibilidad ha sido determinado por Aristóteles como materia, lo cual da como resultado un tipo completamente distinto de materialismo. La materia

en Aristóteles es, por una parte, *τὸ κατὰ τὸ δύνατον*, lo ente-según-posibilidad, es decir, lo que indica las condiciones bajo las cuales algo se puede materializar; y, por otra, *τὸ τινομαιῶν*, el ser-en-posibilidad, el seno maternal de todo lo que surge. En este ser-en-posibilidad está el substrato de la «possibilitas», o sea, de la posibilidad objetiva real determinada como materia, es decir, no como lo que a sí mismo se produce, como la *natura naturans*, que es materia cuando ya no es pasiva, sino que se produce activamente. Aquí tienen ustedes un arco que viene tendido desde Aristóteles, sobre todo desde la izquierda aristotélica, desde los grandes filósofos árabes Avicena y Averroes, a Bruno, Spinoza y Goethe. De la *natura naturans*, la posibilidad. Su objeto natural es la materia.

Tal sería, pues, el sustrato de la categoría de la posibilidad objetiva real, que se puede definir lógicamente así: la posibilidad es condicionamiento parcial; algo es posible porque está en parte condicionado. Si no se da ninguna condición, entonces es algo imposible; si se cumple un grado suficiente de condiciones, entonces hay una alta verosimilitud de que algo surja, es decir, de que llegue a ser real. Caso de que se den todas las condiciones, entonces ya ese algo no es posible, no es meramente posible, deja de ser meramente real para convertirse en necesario: entonces es cuando alcanzamos la necesidad. Tenemos, pues, tres categorías de modalidad, posibilidad, realidad, necesidad. Incluso desde un punto de vista cosmológico. Ahora bien, la posibilidad tal como nosotros la concebimos es acondicionamiento parcial, es decir, que no se dan todas las condiciones, pero ellas se dan, aunque no de un modo suficiente; y nosotros somos condiciones de nosotros mismos. Si añadimos lo nuestro, entonces las condiciones resultan algo más completo. Si no lo hacemos, ese algo queda como mero posible; y si las condiciones, al igual que los músculos por falta de ejercicio, se reducen, entonces empieza a ser imposible.

Las condiciones para las hazañas de Alejandro Magno han desaparecido totalmente, es decir, que es imposible que otra vez un rey de Macedonia conquiste el imperio clásico, por tener un ejemplo banal de la historia; los hay mejores y más actuales. Hacia esto van orientando las utopías.

Y ahora viene la rehabilitación, el rango filosófico de las utopías, que, en primer lugar, tienen un lugar en el mundo, y en segundo lugar no pueden ser ya limitadas a mera genealogía de las utopías sociales y de las novelas políticas.

En el libro *El principio esperanza*, y antes en mi primera obra, *El espíritu de la utopía*, he intentado hacer saltar esa visión estrecha.

4. LA ESPERANZA TRASCENDENTE, P. LAIN ENTRANGO¹

Pedro Laín Entralgo nació, en 1908, en Urrea de Gaén (Teruel). Ha simultaneado su docencia como profesor de Historia de la Medicina, en la Complutense de Madrid, con su dedicación a la filosofía, reflejada en sus abundantes escritos. Entre

1. P. Laín Entralgo, «Antropología de la esperanza», Barcelona, Edic. Guadarrama, 1978, pp. 158-191. Presento sólo las páginas y párrafos más significativos.

su obra filosófica cabe destacar «Las generaciones en la historia», 1945; «La generación del 98», 1945; «Hombre y cultura en el siglo XX», 1957; «La espera y la esperanza», 1957; «La empresa de ser hombre», 1958; «Teoría y realidad del otro», 1961, 2 vols., etc.

Entre 1954 y 1959 escribió Bloch su obra capital «El principio esperanza». Laín Entralgo terminó «La espera y la esperanza» antes de concluir el filósofo alemán la suya, y en absoluto desconocimiento de tan importante obra. Sólo en ediciones posteriores se hizo eco de «El principio esperanza» y del impacto que en él y en la filosofía europea produjo. Ello nos muestra la originalidad de la antropología de nuestro pensador. Originalidad que se plasma en dos puntos fundamentales:

- la estructura y apoyo sistemático de la esperanza,
- y la dimensión trascendente de la misma.

Para Laín Entralgo, como buen conocedor de la dimensión somática del hombre, el esperar humano arranca desde las mismas raíces fisiológicas. De ahí que para él la esperanza brota y se advierte en la estructura y en las exigencias del cuerpo humano. Este aspecto está completamente descuidado en Bloch, cuya teorización antropológica se mueve en niveles más especulativos.

Y la segunda diferencia se halla en la visión trascendente de la esperanza. Laín Entralgo, acudiendo a las imágenes de la mitología griega, identifica tres posturas diversas sobre la utopía final de la historia con otros tantos mitos clásicos. En Feuerbach ve ejemplificado la «actitud Narciso». Para él, el hombre es ya la personificación de Dios, el sumo bien y el absoluto. En Marx y en E. Bloch se halla personificado la «actitud Prometeo»: «La propia de quienes, como Carlos Marx y Ernest Bloch, piensan que el sumo bien del hombre puede ser alcanzado en la tierra mediante el esfuerzo racional y transformador que exigen, juntos entre sí, la revolución socialista y el trabajo no alienante»².

La tercera postura es la «actitud Pigmalión»: «la que comúnmente adoptan cuantos esperan el sumo bien más allá del tiempo histórico, por tanto en una situación escatológica y extramundana de la humanidad, y merced a la intervención de un poder esencialmente superior a las posibilidades de nuestra naturaleza. Es, por supuesto, la actitud cristiana»³. Es la que defiende Laín Entralgo.

La esperanza natural

No será inútil comenzar este apartado con una breve recapitulación terminológica y conceptual. El primero y más fundamental de los conceptos que exige una teoría de la esperanza es el de la *espera*, en tanto que ingrediente básico y esencial de la existencia humana. En este sentido, la espera —espera vital, pura y simple espera, elemental y básico *espoir*— es un hábito de la naturaleza primera del hombre consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. El

esperante aspira a «seguir siendo». Forma primaria de la espera humana es el *proyecto*, el cual implica con necesidad metafísica la *pregunta* y la *fianza*. Uso este último término para nombrar un sentimiento radical de la disposición de la existencia humana frente a la continuidad de su ser: la «insegura seguridad» de seguir siendo que corresponde a un ente cuyo ser es creado y contingente, inteligente y falible. El hábito entitativo de la espera se actualiza de un modo concreto y determinado en el acto de *aguardar* (*attendre, attente*). En el castellano habitual suele ser designado ese acto con la misma palabra que el hábito —«espera»—; se dice así que alguien «está a la espera», hay una caza «a la espera» y se llama «Sala de Espera» a la que en las estaciones ferroviarias sirve para aguardar la llegada de los trenes. En el lenguaje técnico convendría reservar el término «espera» para la designación del puro y radical hábito entitativo de existir hacia el futuro, y poner en circulación un expresivo vocablo cinegético, el *aguardado*. «Aguardo» es el acto de esperar aguardando; llamando «Sala de Aguardo» a la «Sala de Espera» quedaría aún más clara su condición de cámara donde se espera algo muy concreto y determinado, cuyo posible advenimiento a la vida del esperante es susceptible de previsión y ha sido expresamente proyectado por él.

La espera —y su actualización concreta, el aguardo— pueden adoptar modos muy diversos. Hay un modo más operativo, la *creación*, y otro más receptivo, la *expectación*; de donde el uso de expresiones como «estar a la expectativa» y «vivir a la expectativa». La «expectación» —de *ex-spectare*, mira atentamente hacia algo— es la espera cuya actividad queda casi reducida a la consideración atenta de lo esperado. Desde el punto de vista de la entrega del esperante, hay también varios modos de esperar: el *inane*, el *circunspectivo* y el *auténtico* o *radical*. Hay, en fin, los modos de esperar que corresponden a la realización psicológica de la fianza sobre que la espera se apoya: la *espera defiante*, cuando en esa realización predomina la defianza o vivencia de inseguridad, y la *espera confiante*, cuando es la vivencia de seguridad o confianza la que prevalece. La espera defiante puede ser, según la hondura de la entrega, *disgusto*, *desesperación*, *angustia* y *desesperanza*; la espera confiante se hace, a su vez, *esperanza trivializada* o *despreocupación*, *esperanza confirmativa* u *optimismo* y *esperanza auténtica* o *genuina* (*espérance, hope, Hoffnung, speranza*); la confianza del que espera «ser siempre». Quiere ello decir que ni en la desesperanza deja de haber espera, ni en la esperanza genuina puede faltar la inseguridad.

En sentido técnico llamo, pues, *esperanza* a un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital; y *desesperanza* al hábito opuesto, consistente en desconfiar por modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende. Ni la esperanza es una «seguridad positiva» de lograr lo que se espera, ni la desesperanza puede ser nunca «seguridad negativa» respecto de ese logro; una y otra son formas de la tensión «seguridad-inseguridad», más segura aquélla, más insegura ésta. El lenguaje habitual de los españoles llama «espera» al acto de aguardar, y da el nombre de «Sala de Espera» —para la complacida sorpresa de André Gide— a una estancia ferroviaria que sería menos bello, pero más preciso

2. Ibidem, p. 234.

3. Ibidem, p. 234.

llamar «Sala de Aguado». En consecuencia, «esperar» es en castellano tanto «hallarse a la espera» (*attendre*), como «vivir en la esperanza» (*espérer*). Páginas atrás expuse la correspondencia entre estas expresiones y las que en los principales idiomas europeos las traducen. Pero este expresivo equívoco, además de ser una indudable limitación, ¿no es a la vez, y en compensación, un indudable acierto? ¿No expresa diáfananamente algo que en otros idiomas queda oculto; a saber, la esencial conexión entre el aguardar y el esperar, entre el aguardo (*attente*, *waiting*, *erwarten*, *attesa*) y la esperanza (*espoir* y *espérance*, *hope*, *Iloffnung*, *speranza*)? El aguardo es una actividad humana fenomenológicamente distinta de la esperanza. Es verdad. Pero también es verdad que no hay aguardo sin espera y, por lo tanto, sin una esperanza más o menos desesperanzada. Recordemos una copla española, no sé si procedente del pueblo o del poeta Luis Rosales:

Quien espera, desespera;
quien desespera, no alcanza.
Por eso es bueno esperar
y no perder la esperanza.

¿Qué sentido tiene este decir? Ahora lo vemos claro. Quien aguarda, desespera, porque no hay espera enteramente exenta de inseguridad y desesperanza, y más cuando lo que se aguarda importa mucho. Quien desespera, no alcanza, porque si la desesperación y la desesperanza ganan intensidad, conducen a la total parálisis de la actividad personal que siempre requiere el logro de lo esperado: «A Dios rogando y con el mazo dando», «Fíate de la Virgen y no corras», enseña la sabiduría gnómica del pueblo español. La conclusión se impone: «Por eso es bueno esperar y no perder la esperanza». Lo acertado es aguardar esperando confiada y activamente. «La fe, el amor y la esperanza, todo ello está en la espera», canta el verso de Eliot.

Estas precisiones iniciales nos permiten estudiar con mayor claridad los diversos puntos que el presente apartado comprende: descripción, objeto, sujeto, ascética y deformaciones de la esperanza natural.

1. Descripción de la esperanza

Repetiré la definición de la esperanza natural anteriormente formulada: *es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que de continuo pide y brinda su espera vital*. El esperanzado es, por tanto, un hombre que a lo largo de su vida se ha habituado a confiar en el buen éxito de la conquista del futuro; conquista a la cual, ya en la naturaleza primera de su existencia terrena, tiende espontánea y necesariamente la espera vital. Esperanza es espera confiada; y la primaria pretensión de la espera es vivida confiadamente en la existencia concreta cuando la «fianza» que aquélla incluye se transforma de manera habitual en «confianza». Confía quien asiente a su «fianza», quien cree en el buen término de la

insegura e irrenunciable pretensión de ser que la «fianza» es. Espera y confianza son, pues, los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza.

Movidos por un loable espíritu de precisión, los analistas de la esperanza —Marcel, Le Senne y Bollnow, sobre todo— han establecido una serie de oposiciones que sólo en la superficie de la existencia humana gozan de plena validez. Serían actividades psíquicas cualitativamente distintas entre sí el aguardo (*attente*, *Erwartung*) y la esperanza (*espérance*, *Hoffnung*), «las esperanzas» y «la esperanza», la espera de lo cierto, proyectado, computable y conquistable, y la espera de lo incierto, gratuito, incomputable y recibido.

La peculiar creencia que es la confianza revela óptimamente su alcance real en los actos de auténtica creación. La actividad «personal» del hombre —que, para ser en verdad «personal», tiene que ser en alguna medida «creadora»— hace patente que aquello en que confía la confianza es algo a lo cual corresponden las siguientes notas: la gratuidad conquistable, la condición fundamentante, la trascendencia y la infinitud. El último fondo de las realidades, a los ojos del hombre, fontanal y religante (Zubiri), envolvente o abarcante (Jaspers). Por todo ello, la realidad es «credenda» y el hombre confía en ella. Confiar, como G. Marcel enseñó a decir, es «dar crédito» a la realidad. La esencial gratuidad del acto creador constituye la prenda o el regalo con que la realidad se nos muestra merecedora de crédito —«acreditada», digna de nuestra confianza— cuando tenaz y amorosamente la urgimos.

Según esto, ¿somos esperanza? «La esperanza es la estofa de que está hecha nuestra alma», dice G. Marcel; «La esperanza es el último fundamento del alma», afirma Bollnow: «La originaria constitución temporal de la vida humana está determinada por la esperanza», añade este último. ¿Es así? Es preciso afinar algo más la agudeza visual, y no dejarse seducir por la belleza inmediata de una expresión metafórica hábilmente escogida. En el sentido de Marcel, la «estofa» del alma no es la esperanza (*espérance*), sino la peculiar temporeidad de la existencia humana en que el hábito constitutivo de la espera vital (*espoir*) tiene su radical supuesto; y el «último fundamento» de la vida es el fondo fontanal y obsecuente de la realidad, gracias al cual esa espera vital puede ser la pretensión de un «ser futuro» basada sobre la parcial posesión del «ser presente»; pretensión en la cual late por modo constitutivo la tensión «seguridad-inseguridad» de la fianza. La esperanza genuina, nunca vivida como absoluta «seguridad», es el hábito de nuestra segunda naturaleza a que naturalmente tiende la espera y en el cual ésta se transforma cuantas veces la constitución psicosomática, la situación histórico-social, el tipo de la vida personal y, en último extremo, la libre voluntad, no actúen eficazmente contra tal tendencia; esto es, cuantas veces la fianza de la espera no se convierta en angustia y desesperanza habituales.

Opone Bollnow la esperanza al «cuidado» o «cura» (*Sorge*) de la analítica existencial de Heidegger. «La esperanza —escribe— es más originaria que el cuidado, y sólo en el horizonte de la esperanza puede ser rectamente concebido este último... Sin esperanza, toda resolución se lanza hacia el vacío... El cuidado debe ser siempre rebasado por una esperanza que le soporte y envuelva». Bollnow es víctima de una extendida y cómoda tendencia a la «estratificación» de la realidad.

En rigor, la esperanza es siempre más o menos «cuidadosa» (y en esto tiene razón Heidegger), y el «cuidado» es siempre más o menos esperanzado (en lo cual acierta Bollnow). La radical *inquietud* de una existencia libre y futurizadora tiene que ser a la vez esperanza y angustia, así en los casos de esperanza más viva como en los de más amarga desesperanza.

En la concreción de su vida individual, el hombre se *siente* esperanzado o desesperanzado, porque *es* esperante; puede *vivir* en confianza o en defianza porque entre las propiedades más esenciales de su fondo metafísico está la de *ser* «fiante». También *es* creyente y amante, aun cuando en su vida empírica tantas veces *sienta* la duda y el odio. Recuérdese lo dicho acerca de la estructura a la vez pística, elpídica y fílica de la existencia humana. El hombre *es* creyente, esperante y amante; y, como fundamento de su creencia, de su espera y de su amor, *es* reliado (Zubiri). El drama de la existencia humana consiste en la discrepancia que su libertad introduce constantemente entre su «vida» y su «ser», entre lo que él vive y lo que él es.

2. Objeto de la esperanza

La descripción anterior nos conduce llanamente al examen del *objeto de la esperanza*. ¿Qué es lo que el esperanzado espera? Ya lo sabemos: espera siempre «algo» y «todo» a la vez. Espera el logro de la concreta posibilidad de ser que él ha proyectado, para en ella seguir siendo él mismo todo lo plenaria y omnímodamente que la concreta facticidad de su existencia terrena le permita. Desde su concreta situación personal, el esperanzado confía en «ser hombre», «ser él mismo» y «ser más» en una situación futura.

3. Sujeto de la esperanza

Hemos de examinar ahora lo tocante al *sujeto de la esperanza natural*. ¿Quién espera en la esperanza humana? Y dentro de ese «quién», ¿qué es lo que realmente ejercita la acción de espera? La respuesta parece sobremanera obvia. Espera un hombre. Espera un ente finito e inteligente, que no se conforma con su propia finitud; por lo tanto, «precario». En cuanto que conoce inteligentemente su propia finitud, y en cuanto que, por conocerla, no se contenta con ella, el hombre es un ente cuyo modo primario de ser es la *prex*, el «ruego». Vivir humanamente es vivir «en precario», en instancia de la plenitud que se espera. El proyecto, la pregunta y la creación son las formas naturales de la precariedad humana; la plegaria —*precaria*— es su forma religiosa.

Espera, pues, el ente inteligente, finito y futurizador que llamamos «hombre». Pero dentro del hombre, ¿qué es lo que espera? También parece obvia una primera respuesta. Puesto que la esperanza es un movimiento del ánimo hacia un bien futuro, en la estructura psicofísica del ser humano esperarán de manera específica aquellas «facultades» cuya actividad consiste en apetecer lo futuro: el apetito sensible y la

voluntad. Ellas constituyen el «sujeto propio» de la esperanza, según la psicología tradicional. El hombre espera con su apetito sensible y con su apetito racional o voluntad.

Un examen más detenido de la cuestión hace ver que esa respuesta adolece de simplismo. Si el hombre es un ente constitutivamente futurizador, proyectado hacia el futuro, ¿puede haber algo en él exento de esta fundamental actividad? Se dirá que la inteligencia procede *supra tempus*: mi intelección de que dos y dos son cuatro es supratempórea; el acto de mi mente es, en cuanto que operación espiritual, uno de los «movimientos instantáneos» de que mi espíritu es capaz. Pero en mi concreta existencia psicofísica, donde «todo lo mental es biológico y todo lo biológico es mental», ¿puede darse un movimiento «puramente» instantáneo? El «acto» de entender intelectualmente es en sí mismo instantáneo; pero mi ejecución de ese acto —mi real «acción» de entender— tiene forzosamente que ser un «movimiento continuo». Lo mismo podría decirse de cualquier otra operación «espiritual» del hombre. Propio del ente humano es «ser siempre»; pero durante su existencia mortal, ese «ser siempre» es forzosamente un «ser hacia».

De ello se deduce que nada deja de esperar en la realidad psicosomática del ser humano; que todo espera en ella, porque todo en ella se mueve sin tregua hacia el futuro.

Pero en el acto de esperar, ¿está el hombre solo consigo mismo y con la proyectada anticipación del objeto de su esperanza? En modo alguno. Aunque el individuo esperante no lo sienta así, su espera es siempre co-espera: recuérdese lo que ya ha sido dicho. Por consiguiente, su esperanza es co-esperanza, en doble y muy profundo sentido: desde el punto de vista de lo esperado, porque el bien que constituye el objeto de la esperanza genuina es, como sabemos, un bien compartido; desde el punto de vista de quien espera, porque la existencia de éste es en todo momento coexistencia. Ni el objeto ni el sujeto de la esperanza humana podrían ser descritos sin apelar a la fórmula «yo en nosotros» o al «yo soy nos-otro, nos-uno» del *Cancionero* unamuniano. Muy certera y sutilmente lo ha descubierto y expresado G. Marcel. «Yo espero en ti para nosotros» es la fórmula marceliana de la esperanza genuina; un «nosotros» que por lazos cada vez más tenues, pero no por ello menos reales, se extiende a toda la humanidad, desde Adán hasta el fin de los tiempos. Existiendo, coexisto con todos los hombres; esperando, coespero con los hombres todos. Mi esperanza me hace amar a los hombres, porque esperamos juntos, y mi amor a los hombres me mueve a esperar con ellos y para ellos. La historia es, según esto, el inmenso despliegue temporal de la esperanza humana, y el saber histórico, la pesquisa de un recuerdo al servicio de una esperanza; del porvenir que se desea y se espera depende, ante todo, la historia que se escribe.

Mas tampoco la expresión «yo en nosotros» logra agotar el sujeto de la esperanza humana. A través de cada hombre «espera» todo el cosmos: en la realidad del hombre adquiere culminación y sentido el movimiento cósmico mineral, vegetal y animal. Si el hombre no es una «pasión inútil» —y, como hemos visto, no lo es—, tampoco será un «movimiento inútil» la dinámica evolutiva del universo. Poco importa que esta «co-esperanza cósmica» sea entendida como Bergson, con Teilhard

de Chardin, con Marx o con otro que alcance a formular una doctrina más certera y satisfactoria de la evolución. Lo importante ahora es descubrir que ya en el orden natural —y también en el sobrenatural, según el capítulo VIII de la Epístola de los Romanos—, el sujeto de la esperanza humana es un «yo en el universo»; o, mejor, un «yo con el universo». En algo coinciden la intuición teológica de San Pablo y la reflexión ergológica de Marx. El proceso de la esperanza trasciende al cosmos, porque es espiritual; pero, trascendiéndolo, lo asume. Como diría Le Senne, lo «trans-asciende».

4. Ascética de la esperanza

¿Cuál es la *dinámica de la esperanza* en la existencia real del hombre? ¿Cómo se adquiere, cómo se sostiene, cómo se pierde la esperanza? El hombre no puede no esperar, porque la «espera» pertenece a la constitución misma de su existencia, pero puede esperar con esperanza o con desesperanza. Cuando Marcel y Bollnow dicen que la «esperanza» (*espérance*, *Hoffnung*) es la estructura fundamental de la existencia humana, se refieren, sin suficiente discernimiento léxico, al hábito metafísico de la «espera» (no como *attente*, sino como *espoir*). Esta es la que en realidad condiciona la estructura elpídica de nuestra existencia. La «esperanza» en cuanto tal, hábito de la segunda naturaleza, puede adquirirse y perderse.

¿Cómo se adquiere la esperanza? Aparentemente, dejando que la existencia se constituya *in concreto* tal como ella es en su más secreta raíz. Puesto que en sí mismo posee una estructura elpídica, el curso real de la vida convertirá la «fianza» en «confianza» y en «esperanza» la espera, como la estructura pística y la estructuración fílica de la existencia se truecan, viviendo, en creencia y amor efectivos. Pero las cosas son algo más complejas, porque esa trina constitución metafísica de la realidad humana puede también expresarse psicológicamente bajo forma de duda, desesperanza y odio. Sin una acción habitual y determinante de la voluntad libre, más o menos favorecida por la constelación circunstancial que ya conocemos, no es posible que la existencia efectiva del hombre sea definitivamente esperanzada, creyente y amorosa.

La prueba, la paciencia, la resignación, el sacrificio y la creación se dibujan inexorablemente sobre el fondo de la muerte propia; la actitud personal ante ella otorga último sentido a todas esas canciones humanas. De ahí que resignarse, sacrificarse y crear sean siempre —siquiera de modo implícito— *meditar sobre la propia muerte*. Puesto que la muerte es el término de nuestra vida proyectable, el hecho de pensar en ella nos descubre la consistencia real de los proyectos que llenan esa vida. ¿Qué es el acto personal de morir, sino un definitivo poner a prueba nuestro personal modo de sentir y entender la «prueba de la vida» y, por lo tanto, la hondura y el alcance de nuestra esperanza? «Sentimos la realidad, el fundamento de la vida —ha escrito Zubiri—, en aquellos casos en que el que muere lo hace haciendo suya la muerte misma, aceptándola, como justo coronamiento de su ser, con la fuerza que le viene de aquello a que está religado». Por eso la *praemeditatio mortis*, que

siempre puede ser motivo de desesperación, acaba siempre haciéndose venero de esperanza genuina. Sin la muerte, sólo en estado larvado habría esperanza, dice G. Marcel. Así es, hasta cuando el hombre cierra sus oídos a la tenue o clamorosa voz que en él pide «ser siempre» —con plegaria expresa o sin ella— cuantas veces se enfrenta con la idea de morir. Vivir auténticamente, ¿qué es, sino crear con unanimidad lo que la vocación exija, pronunciando a la vez sin aspaviento, tácitamente, el «¿Lograré perdurar?» que en sus últimos años solía decir San Alberto Magno?

5. Deformaciones de la esperanza

La lectura de todo lo que antecede permite fácilmente advertir cuáles pueden ser las *deformaciones de la esperanza*. Yo veo dos principales, correspondientes a los dos modos de entender con unilateralidad la estructura real del ente humano: la «naturalización» y la «espiritualización».

«Naturalizan» abusivamente la esperanza los que conciben la satisfacción de ésta como un proceso sólo dependiente de la naturaleza humana. Esperar con esperanza es para el hombre una actividad natural, aunque tal «naturalidad» pertenezca a la naturaleza que solemos llamar «segunda», la que constituyen los hábitos formados en nuestra vida real y efectiva, por tanto en la sociedad y en la historia, pero sólo es genuina la esperanza cuando nos abre la existencia al ámbito de una realidad transnatural. Tal es el drama de nuestra esperanza: que pide más de lo que nos puede dar aquello que nos pone en el trance de pedir.

La naturalización de la esperanza ha revestido una forma «biológica» o instintiva y otra «racional». Según aquélla, el propio impulso vital, que en sí mismo es apetito, lleva también en sí mismo la capacidad de alcanzar su definitiva satisfacción. Entendido como teoría del apetito de futurización de la vida, el evolucionismo biológico «puro» no es otra cosa que una gigantesca naturalización de la esperanza humana. Esto pretendió ser la obra de Spencer. Frente ella, la cosmología y la historiología de Hegel han tratado de convertir la espontaneidad en «idea»: el despliegue temporal de la razón no sería otra cosa que el curso racional, dialéctico, de la esperanza natural de un espíritu que se basta a sí mismo. Más precisamente: que existe con la esperanza de bastarse naturalmente a sí mismo. Hegel y Spencer —y, con ellos, Comte y Marx— son las cimas en que culmina esta naturalización de la esperanza del hombre moderno.

Moviéndose sutil y animosamente contra ella, ¿no han caído en una desmedida «espiritualización» de la esperanza los que, como G. Marcel y R. Le Senne, la contraponen a la previsión y al proyecto, esto es, a las formas de la temporeidad propias del cuerpo y la razón? El cuerpo del hombre no es sólo «condición» y «ocasión» para la esperanza, sino esencial momento de su estructura, como la resistencia del aire para el vuelo de las palomas, en la famosa metáfora kantiana. El hombre espera esperanzadamente el cumplimiento de sus previsiones y proyectos —aunque éstos, a veces, obstruyan su recta visión de la esperanza—, porque sólo

en ellos y por ellos puede esperar *más allá* de ellos. No fundada sobre una «física», la «metafísica» de la esperanza se trocaría en metapsíquica evanescente y sentimental. Maine de Biran decía que la esperanza genuina o religiosa (*espérance*) ha venido a confirmar la esperanza espontánea (*espoir*) que nos da la naturaleza. Tal aspecto es verdadero, pero incompleto; porque el cumplimiento definitivo de nuestra esperanza no debe ser sólo una «confirmación», mas también una «realización» transnatural e inimaginable de lo que la naturaleza humana, cuerpo y alma, doliente y esperanzadamente pide en el curso temporal de su existencia. Un espléndido verso de Maragall —«*Sia'm la mort una major naixença!*»— expresa muy certera y vigorosamente esta concepción integral de la esperanza humana.

«Beata spes»

La espera se hace esperanza genuina cuando el hombre confía de un modo más o menos firme en «ser siempre» y cuando descubre que aquello en que su confianza se apoya es el fundamento gratuito, creador y obsecuente de la realidad. En cuanto aspira a «ser siempre», la esperanza humana es trascendente a la muerte, rebasa el límite de la existencia proyectiva; en cuanto que existe apoyada sobre una donación fundamentalmente y gratuita, la esperanza —que siempre es, como sabemos, interrogación confiada o confianza interrogante— supone el coloquio metafísico y transverbal con un «Tú» absoluto. Esperando así, el hombre da figura tempórea al sentimiento y a la realidad de su religación: espera *en* «lo que hace que haya», *en* la Divinidad. La esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo de alguna manera religiosa. De alguna manera: la seudo o cuasirreligiosa del marxista auténtico o la formalmente religiosa del cristiano y el musulmán verdaderas.

El acto religioso del espíritu humano no es sólo esperanza, pero siempre es esperanza. Así, hasta en las religiones más desconocedoras de esta virtud.

BIBLIOGRAFÍA

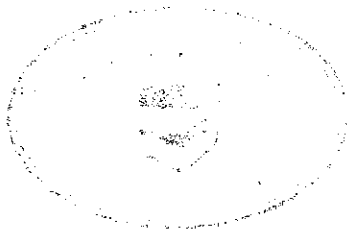
1.

- ABELLAN, J.L. Mito y cultura, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971.
 ALCINA FRANCH, J. y otros. El mito, entre la antropología y la historia, Madrid, S. XXI, 1985.
 ALVAREZ DE MIRANDA, A. Obras completas, 2 vols., Madrid, Cultura Hispánica, 1959.
 ANTHROPOS (Barcelona), 1986, n.º 57, dedicado a la obra de Ortiz-Osés y a la Antropología hermenéutica y simbólica. Contiene una amplísima bibliografía sobre el tema, que nos excusa repetirla aquí.
 ARANGUREN, J.L., y otros. Simbolismo, sentido y realidad, Madrid, CSIC, 1979.
 CASSIRER, E. Antropología filosófica, México, F.C.E., 1983.

- . Filosofía de las formas simbólicas, 3 vols., México, F.C.E., 1972-75.
 DURAND, G. Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Madrid, Taurus, 1982.
 —. La imaginación simbólica, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
 GRAVES, R. Los mitos griegos, 2 vols., Madrid, Alianza, 1985.
 JUNG, C.G. El hombre y sus símbolos, Madrid, Aguilar, 1974.
 LAPLANTINE, Fr. Las voces de la imaginación colectiva, Barcelona, Gedisa, 1984.
 ORTIZ-OSÉS, A. Antropología hermenéutica, Madrid, Aguilar, 1971.
 —. Mundo, hombre y lenguaje crítico, Salamanca, Sígueme, 1976.
 —. Comunicación y experiencia interhumana, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1977.
 —, (con F.K. Mayr y H. Bornemann), Símbolos, mitos y arquetipos, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980.
 —, (con F.K. Mayr), El matriarcalismo vasco, Bilbao, Univ. Deusto, 1980.
 —. Antropología simbólica vasca, Barcelona, Anthropos, 1985.
 ROBINER, A. Mitología, Filosofía, Cibernética, Madrid, Tecnos, 1982.
 SPERBER, D. El simbolismo en general, Barcelona, Anthropos, 1978.
 VARIOS. El pensamiento alemán contemporáneo. Teoría Crítica y Hermenéutica filosófica, Valladolid, Cátedra de Est. Político-Sociales, 1985.

2.

- AGUILAR VILLANUEVA, L.F. El punto de partida de la ontología utópica de E. Bloch, Dianoia (México), 1981, 92-126.
 ARANGUREN, J.L. Utopía y libertad, Rev. de Occidente, 1984, n.º 33-34, pp. 28-36.
 BLOCH, E. El principio esperanza, Madrid, Aguilar, 3 vols., 1977-1980.
 BLOCH, E. Ateísmo en el cristianismo, Madrid, Taurus, 1983.
 BLOCH, E. El hombre como posibilidad, en Varios, El Futuro de la esperanza, Salamanca, Sígueme, 1973.
 BLOCH/MOLTMANN/CAPIES. El futuro de la esperanza, Salamanca, Sígueme, 1973.
 CLAUDIN, F. De la utopía al totalitarismo, Rev. de Occidente, 1984, n.º 33-141-154.
 FRAJO NIEJO, M. Utopía y esperanza cristiana, Revista de Occidente, 1984, n.º 33-34, 37-48.
 FRANK, E. y otros. Utopías y pensamiento utópico, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
 GIMBERNAT, J.A. E. Bloch, Utopía y esperanza, Madrid, Cátedra, 1983.
 GOMEZ-CAFFARENA, J. La esperanza como principio, Pensamiento, 27 (1971), 377-398.
 GOMEZ-CAFFARENA, J. y otros. En favor de Bloch, Madrid, Taurus, 1979.
 GOMEZ-HERAS, J.M.G. Sociedad y utopía en E. Bloch, Salamanca, Sígueme, 1977.
 JIMENEZ, J. La estética como utopía antropológica, Bloch y Marcuse, Madrid, Tecnos, 1983.



I. CRITICA DE LA PASION PURA

La razón no es nunca razonable, prudente ni comedida ya que, por virtud de su ímpetu, olvida la realidad al inventar dentro de sí la idea de una totalidad absoluta. Por sí misma, la razón es una actividad que no desmaya nunca, pues busca el origen de todos los fenómenos y, para ella, la tortura consiste en no encontrar jamás un último fin o causa en los que poder descansar. Esta actividad de la razón es origen de su pasión. No se limita a descubrir las condiciones de las cosas, sino que busca lo incondicionado desde cualquier punto de vista. La razón, así, es una pasión pura, es decir, la unidad de todos los actos sensibles, es mi Yo. "La Razón jamás versa, en primer término, sobre la experiencia o sobre un objeto cualquiera, sino sobre el entendimiento para dar a los múltiples conocimientos de éste, por medio de los conceptos, una unidad apriorística que puede llamarse la unidad de la razón"¹. Examinemos este precioso texto.

Es evidente que la razón no se contenta con conocer, o sea, adquirir experiencias acumulativas que constituyen la sabiduría experimentada, y salta por encima del entendimiento, de sus operaciones sintéticas para unificar lo conocido. La razón no es inteligente ya que tiende a reducir a una síntesis todos los actos del conocimiento. Pero como estas unidades sintéticas que logra concebir no le satisfacen, por su acción en búsqueda de conocimientos, es una pasión, pues sufre siempre la conciencia de su limitación y de su pasividad reflexiva. Sabe que solamente puede obrar sintéticamente sobre el mundo sensible, fenoménico. Aunque cuenta aritméticamente para medir el Tiempo y canta geométricamente para dibujar el Espacio, al interiorizar las co-

¹ Emmanuel Kant.

sas que padece las aprioriza o apropia racionalmente. La razón es, originariamente, una percepción o aprehensión pasiva.

Conocer es apasionarse en vano y sufrir inútilmente porque la razón es una pasión absoluta de absoluto, "del Todo absoluto"². Al buscar la racionalidad del mundo y creerse ella misma el Yo de las cosas, la razón es pasión pura. Decimos pura, porque es base de todo conocimiento o experiencia posible, de todo sufrimiento o pasión real, viva. Existe, como afirma Kant, "un yo incondicionado, algo simple e indiviso", pero que solamente se manifiesta en su acción de sintetizar la multiplicidad de las experiencias que vivimos. Pero este Yo no existe por sí mismo, no es el Yo con espíritu, sustancial de Descartes, pues sólo obra ante las presencias reales de las apariencias. La apercepción trascendental es sentirse como Yo unificador o pasión única. "La vivencia o conciencia experimental"³ es la pasión pura, o sea, la unidad de todos los actos cognoscitivos, de todas las direcciones e ímpetus cordiales que nos arrastran hacia la realidad. Pura es toda pasión no contaminada por la empírica, que nace de sí y en sí misma se apoya para abrazar sintéticamente el mundo y sus cosas dispersas. Esta razón es una pasión que no crea. Contempla, asiste al espectáculo, al panorama rico, múltiple y diverso del mundo. Esta pasión racional es teoría, pero se hace a sí misma pasión absoluta. Si es cierto que Kant concibe el Yo como unidad constante e idéntica consigo misma, ello no significa la afirmación de un sujeto existente por sí y para sí. Es tan sólo una subjetividad sin sustancialidad concreta, pero que se revuelve y agita en las cosas a las que se asoma. "Yo me soy a mí mismo objeto de mí mismo y de mis representaciones", afirma Kant. Luego, todo lo que existe es una proyección de mi razón pura o de mi pasión crítica, pues al organizar el mundo fenoménico desde el yo, lo dirijo, lo estructuro, mejor dicho, lo hago mío.

² Kant.

³ Wilhelm Dilthey.

El mundo se constituye como pasión crítica y dolorosa. Crítica porque no lo respeto como tal y subvierto su orden cosmológico, rechazo, no admito su presencia inmediata, la recreo y ordeno su caos multiforme, siguiendo mi armonía subjetiva. Por esta pasión crítica, que no cree dogmáticamente en la simple realidad de lo que es, me adueño de las cosas terrestres, convirtiéndolas en mi posesión. Así el Yo se siente no sólo ordenador, sino dueño total del universo. ¿Solipsismo o subjetivismo? Ni lo uno ni lo otro. Sentimos la tentación del absoluto, pero padecemos la presencia de la realidad y necesitamos confrontarla con la experiencia. Entonces descubrimos que la razón-pasión es limitada y, por ello, dolorosa, meramente especulativa.

La dialéctica trascendental de Kant se propone, según E. Cassirer, negar las falsas quimeras que se crea la Razón, dominada por su pasión de absoluto. Si la dialéctica es, por esencia, la demostración de la irrealdad de los ídolos de la Razón, Kant justifica necesario que ésta cree sus propias ideas para navegar por el mar inquieto y proceloso de los hechos. Aunque las ideas no son reales, las precisamos, pues tienen una función regulativa, orientadora. Así, son reales en su irrealdad, porque nos deslumbran, apasionan, se apoderan de nosotros, nos dominan, dirigen y cuando estallan hipostáticamente, se constituyen en ideales. "Por lo tanto, el Ideal es para la idea el prototipo (*prototypen*) de todas las cosas, que en su conjunto toman de ahí, como copias defectuosas, la materia para su posibilidad y que, aun acercándose más o menos a aquél, se hallan siempre separadas de él por una distancia infinita". Dialectar, para Kant, es razonar contra la Razón, es la pasión de la sin razón, o sea, su actividad apasionada que salta por encima de sí misma y traspasa sus límites fronterizos. La pasión es el disparadero de la razón que se lanza como un cohete hacia la totalidad absoluta, el universo-mundo. Viaja así la pasión hacia lo desconocido, a una totalidad inalcanzable. Sin embargo, la pasión de la razón es dialéctica: vuela hacia una realidad concreta de experiencias posibles, y es consciente que esa totalidad es algo inalcanzable, es una simple idea que tiene la razón pura para cavilar, convencer a la pasión y proyec-

tarla, dirigirla hacia fines positivos. Veamos la diferencia que existe entre la razón-pasión y la pasión racional.

La Razón yacía inmóvil, como "assoupi de someils touffus"⁴, adormecida en una siesta contemplativa y especulativa. Teorizaba, y sabemos que la teoría es una acción ordenadora, una operación sintética, pero la razón estaba quieta. Permanecer con los ojos abiertos, mirando y agrupando lo disperso es una pasión inactiva, gozosa o dolorosa, puesto que la visión nos encanta por el prodigio de descubrir nuevos objetos y no hay mayor placer que la admiración que nos suscitan, origen de la pasión, según Descartes. Pero, a la vez, es dolorosa, porque se imprimen las cosas en nosotros y desaparecen, dejándonos sólo su visión pasajera. La Razón dormía su verano interminable de satisfacciones gozosas y agudos dolores ciegos. Pero ya encendida por los ideales, se proyecta hacia el mundo y no se contenta con domeñarlo, busca trascenderlo o trascendentalizarlo. El viaje sin fin que emprende la razón, al asumir la pasión, es la actividad pura por sí misma, su base real donde descansar, pues esa totalidad a la que se dirige no existe absolutamente ni puede percibirla como tal. La pasión es, pues, el postulado de la razón, su dinamismo o acción secreta en búsqueda de una posible experiencia de su integridad total. Por consiguiente, la pasión no es hirsuta ni desmelenada, es consciente de la razón o razones que lleva dentro, de los fines posibles que busca. La pasión es el movimiento o la dialéctica trascendental de la razón, poseída por el ideal de abarcar y abrazar toda la realidad. Sueño utópico pero necesario de la pasión-razón.

¿Qué hacer para que la Razón no se disloque? En este viaje es enloquecedor topar siempre con los límites infranqueables del conocimiento y la inalcanzable unidad del universo. En efecto, hay lo escondido, el inteligible, el *noumeno*, "na mao de Deus, na sua mao direita repousara meu coração"⁵ ¿Existe, pues, un Dios indescriptible, desconocido, innominado como lo describe la teología negativa de Dion-

⁴ Stéphane Mallarmé.

⁵ Antero de Quental.

so Aeropagita? *Noumeno* es el fenómeno oculto, invisible, pero real y presente. Descubrirlo es el objetivo supremo de la pasión de la Razón. ¿En qué consiste? Es la *cosa en sí* que la pasión presiente o adivina y que no puede ver como un objeto de los sentidos, es el núcleo radiactivo del yo en movimiento apasionado por conocer.

Al fracasar en su tentativa de crear la unidad real del universo, "la Razón ha llegado a ser, se ha puesto a ser práctica"⁶, y se descubre a sí misma como voluntad. Comienza a querer, desear con independencia del mundo de los objetos y sólo se somete a la regla que ella establece. "Vis", deseo, "voluntas" son pasión, eros. La voluntad es autonomía, conciencia de libertad. "Yo me hago a mí mismo", dice Kant. Al querer ser y afirmarse, se crea el hombre voluntariamente libre. Este sujeto es principio del acto, de su praxis constitutiva, de las acciones que le van a realizar. Esta libertad es la conciencia como voluntad apasionada de ser. "El imperativo categórico es anodino y descolorido —dice García Bacca— frente a este descubrimiento de la posibilidad creadora del Yo". La Razón constituía, ordenaba, pero ahora, por la pasión de su querer o voluntad, es creadora, transformadora, ya no es un mero objeto del sujeto. Es por esta autodeterminación de la voluntad, que la Razón adquiere conciencia de su acción creadora, pues al descubrir en sí misma que su querer es, a la vez, acción y principio de todos los actos, se siente poderosa, capaz de transformar el mundo. "En la crítica de la razón pura y, en la práctica, se presupone la idea de una suprema vinculación del conocimiento y de la voluntad"⁷. Kant supo unir "Wissen" (conocer) y "Wollen" (voluntad), la pasión pura con la práctica. ¿Cómo llegar al conocimiento total, al saber absoluto?

La pasión pura acepta el mundo objetivo tal como está constituido y la razón práctica puede recrearlo o transformarlo, porque es la praxis creadora del hombre, su voluntad y conciencia de la libertad, que expresa la realidad de su

⁶ Juan D. García Bacca.

⁷ Ernst Cassirer.

realidad objetiva, una energía interior, es el principio de la acción. En este sentido no es realidad, es la posibilidad que está dentro, se agita, bulle, es "la inquietud animadora"¹¹. Mientras no se exterioriza es una potencia que duerme, sueña consigo misma, es lo que está oculto y escondido, lo que reprimimos. Para los estoicos, la pasión es el origen de la zozobra y de la turbulencia del ánimo, la "detresse" que nos lleva al desastre, al hundimiento moral. La ataraxia estoica es una cura contra la pasión que nos atormenta, y eliminarla es el secreto de la serenidad del alma.

II. HISTORIA DEL CONCEPTO DE PASION PURA

El cristianismo pensó que la pasión es la raíz del pecado, porque es sentirse como cuerpo, sensualidad. La Pasión era, pues, el mal. Y nació la concepción dualista, escolástica de la pasión, pústula corporal, frente al espíritu, que es la bondad. Pero Abelardo, el filósofo del Sí y del No, de la ambigüedad, y Eloisa vivieron un amor de luces y sombras, demostrando que la pasión no es la tiniebla de la razón, sino llama del espíritu. La teología de Abelardo justifica esta dualidad de pasión carnal y amor puro, espiritual. Según su obra *Scite te ipsum*, la cualidad buena o mala de un acto reside enteramente en la intención que le anima. Si la pasión carnal es sentida anímicamente con una ternura bondadosa, deja de ser culpable y se justifica la pureza del amor. La interioridad agustiniana o luterana del amor existe en toda pasión carnal. Así, puede afirmar Gibson que el corazón de la abadesa de Paraclete era el mismo que el de Eloisa: "Jamais, Dieu le sait, je n'ai cherché en toi rien d'autre que toi, te pure, non tus concupisens". Aunque el nombre de esposa es más sagrado y noble, ella prefiere el de amante, "je suis ta meretrix", que refleja con mayor profundidad la intensidad fogosa del amor carnal. Sin embargo, esta pasión violenta es, a la vez, un amor puro. "Si su amor está desprovisto de todo interés y busca en sí mismo su propia recompensa, todo amor o pasión carnal se valoriza moralmente o se espiritualiza por la bondad de la intención"¹. El amor es, pues, pasión culpable, carnal, y espíritu, pureza interior.

Los grandes racionalistas estudiaron las pasiones sin sojuzgarlas ni dominarlas. Descartes² las analiza y ahonda para subordinarlas a la razón. Igualmente Spinoza, en el

¹¹ Platón.

¹ Etienne Gibson

² *Tratado de las pasiones del alma*

segundo volumen de *Ética*, juzga que las pasiones derivan de nuestra naturaleza pulsional, afectiva y no podemos eliminarlas porque son necesarias para vivir y perseverar en nuestro ser. Deben someterse a la razón para que no nos infiera daños terribles la impulsividad oscura y violenta que las origina. Juan Luis Vives³ piensa que las pasiones no son malas porque excitan, desarrollan la actividad humana y, dice: "Infundió Dios, artífice admirable, en el ser animal esta facultad de las pasiones que sirviesen a modo de acicates para estimular su alma". Sin embargo, considera que al padecerlas el espíritu originan "perturbaciones" e "impotencias", y cuando son muy violentas crean confusión mental, "ceguedades" que no permiten ver nada. Por ello aconseja que la razón juiciosa debe permanecer alerta y vigilante para impedir que las pasiones nos dominen, es decir, que no se hagan permanentes en el hombre ni se constituyan en enfermedades o vicios del alma. Por el contrario, David Hume⁴ las considera buenas, pacíficas y necesarias, pues nos benefician para poder realizar nuestras apetencias y son la razón intrínseca de ser, de existir del hombre.

Toda pasión es material, pero está escondida en la morada interior y desde allí, encerrada y oculta, clama por salir a realizarse. Mientras no puede vivir por sí misma, atravesar sus distintas etapas, "es la pura posibilidad de ser", dice Kierkegaard⁵, la subjetividad, una predisposición, una tendencia, un ímpetu que llevamos dentro. "Mi meditación es una pasión", añade, que nos encierra, enmudece, endemonia o melancoliza, y ya no sentimos la comunicación de la alegría. Por esta pasión que nos acucia y atormenta, llegamos a sentirnos y logramos adquirir la presencia de nuestra realidad o de nuestra conciencia ideal. Kierkegaard distinguió una pasión mediata, reflexiva de otra inmediata, irreflexiva. En efecto, si el pensamiento abstracto disuelve nuestra realidad individual en la universalidad del conocimiento, la pa-

³ *Tratado del alma.*

⁴ *Tratado de la naturaleza humana.*

⁵ *Enter-Elle.*

sión interior reflexiva, mediata nos aísla e irrealiza al perder la comunicación con los otros individuos. En esta huida del mundo real, por falta de contacto con los demás, nos desvanecemos como realidades presentes auténticas: somos subjetividades pero carecemos de objetividad. También la pasión irreflexiva, inmediata de alocada aventura donjuanesca nos disuelve en la instantaneidad deliciosa o estética. Creemos vivir atentos a problemas personales cuando, en verdad, se nos escapan y sólo vivimos rodeados de nuestros fantasmas. La pasión nos angustia porque estamos buscándonos siempre y no nos encontramos jamás, pero tiene la virtud de mantenernos inquietos, ocupados y preocupados, sin dejarnos reposar en *el goce de la pura contemplación*.

Kierkegaard rechaza la pasión del conocimiento o razón práctica porque al ser universal nos objetiva y priva de la verdadera pasión reflexiva, nos hace vivir para el mundo objetivo y, a la vez, nos inmoviliza, sosiega definitivamente. Esta eternidad falsa, ilusoria del que vive conociendo, víctima de la pasión infinita del saber, se resuelve en la estática eleática de la negación del proceso, de la mutación radical, del cambio. Por el contrario, la pasión es dialéctica porque, al inquietarnos, es el principio de la acción y del movimiento. Kierkegaard⁶ afirma que la eternidad no se logra por la unificación de las contradicciones, sino por la alternativa lo Uno o lo Otro. "¿Qué nos importa la verdad objetiva! La verdad verdadera, real, es la subjetividad", afirma. El mundo no se mueve, está quieto, somos nosotros, individuos los que estamos en movimiento perpetuo. La pasión nos alterna y, como un arco tenso, somos quietud e inquietud, dice Kierkegaard⁷, sosiego y tormento, reflexión y frenesí. La pasión jamás se tranquiliza ni llega a la unidad consigo misma, porque vive de sus contradicciones, de su perpetuo desgarramiento, ni puede constituirse en acción, al no salir de sí misma. Pero tampoco la pasión subjetiva, dialéctica nos lleva a la realización de nuestro ser, ya que la etapa estética,

⁶ *Diapmasalta.*

⁷ *Diario de un seductor.*

ética y religiosa nos universaliza y estanca en la inmovilidad de una figura sustancializada de ser. Pues si la etapa religiosa es la síntesis o conciliación de la estética y de la ética, constituye una peregrinación en el horizonte sin fin, que nos descubre la angustia de la irrealidad de nuestro yo. En consecuencia, la pasión es un mero poder del que disponemos para obrar y para ser. Sola, ensimismada es únicamente una esperanza, una luz oculta que llevamos dentro, pero inerte, quieta y desesperada llama interior que no nos trasciende. Sin embargo, aunque resulte paradójico, debemos interiorizar la pasión, sentirla, hacerla nuestra para poder vivirla realmente. ¿Cómo unificar la pasión que es universal para poder vivirla, personal e íntimamente, en las particularidades de su realidad?

Hemos visto que la pasión en sí y por sí es una potencialidad tensa, un eros íntimo del que disponemos. Para sentirla, debemos vivir una pasión, ésta, ésa, aquélla, pero una sola exclusivamente y no otra a la vez ni compartida. Pero la pasión, como la entiende Kierkegaard, es demasiado sublimada para realizarse concretamente como existencia. Es, y continúa siendo, un mensaje de esperanza, de posibilidad de inquietud y de movimiento dialéctico. Nos abre las puertas del devenir individual, del proceso de realización de la personalidad, pero se queda en las fronteras de la pasión, sin llegar a su realidad dramática. De hecho, tenemos que experimentar una pasión, no la pasión en sí, para poder reflexionarla y conocerla. Una pasión idealizada es la razón común, el buen sentido cartesiano que tenemos todos los hombres. Pero una pasión racional, universal y objetiva, la kantiana o kierkegaardiana, nos mantiene dentro de los límites de la prudencia y de la sensatez. Por el contrario, una pasión real, verdadera tiene que apasionarnos, desafornarnos, lo que no significa que nos domine y absorba, sino que nos impulse por su dinámico arrebató a vivir, a la acción.

Se dice que somos víctimas de nuestras pasiones, porque padecemos necesidades que nos obligan a salir de nuestra inercia y precipitan a la búsqueda impetuosa de objetivos. Pero la pasión no es sólo padecimiento, es también un

acto, el más fundamental de todos porque es el impulso mismo. Porque es así, la pasión debe arrebatarlos, sacar de quicio al más cuerdo y racional de los hombres. Pero no creamos que es un desenfreno sin sentido, pues toda pasión tiene un fin concreto: Grandet, buscaba el dinero; para Goriot, fueron sus hijas; del barón Hulot son las mujeres. La pasión es luminosa, inteligente para lograr sus fines y no la distraen otros, por más brillantes que sean. Sabe renunciar a todo, "a ceux là vous les offrirez toutes les femmes de la terre, ils s'en moquent, ils ne veulent que celles que satisfait leur passion", afirma Balzac por boca de uno de sus personajes.

Al vivir una pasión o para ella, no caemos en la inmutabilidad porque, al ser un impulso teleológico, no es siempre la misma. Quizá los novelistas, para impresionar más profundamente, crearon pasiones permanentes y duraderas. Pero, en realidad, vivimos distintas pasiones durante nuestra vida que son la dialéctica de la sucesividad histórica del ser individual. La mayor virtud de la pasión es hacernos vivir realmente. La pasión, al buscar nuestro bien, nos individualiza, es un dinamismo interior que nos mueve para alcanzar la dicha. En realidad, la pasión busca liberarnos de la pasión misma, es decir, del apasionamiento que conlleva. Sí, la pasión es un continuo padecer, pero nos hace sentir, esperar, pedir, renunciar, vivir todos los momentos de nuestra existencia. La pasión es siempre un acto.

La pasión universal y objetiva que nos gobierna aparece, en Hegel, como la razón de la Historia. Todo lo real es racional y toda la racionalidad es real. La Historia es la razón en marcha hacia el Espíritu donde se opera la identidad de la oposición entre Razón y Pasión. Las pasiones individuales de los hombres, estrechas, particulares y diabólicas, se oponen al triunfo del fin último de la Razón. Sin embargo, la voluntad subjetiva de la pasión es el factor activo, el principio realizado, pero "la Idea es lo interno, es la vida ética realizada"⁸. Así expresa claramente la utilidad de las pasiones y, a

⁸ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la Historia Universal*.

la vez, su necesaria servidumbre a la finalidad trascendente de la moral y del bien: "el interés particular de la Pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal". Hegel establece una diferencia entre pasiones mezquinas, pasajeras y pasión única, dominante, grandiosa que se apodera de todo nuestro ser: la pasión creadora. "Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega, con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga o pueda tener, y se fija en el objetivo con todas las fuerzas de su voluntad y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin Pasión". No cabe una definición más precisa de la universalidad necesaria de la pasión y de su función activa. Las pasiones individuales, piensa Hegel, son el móvil de la Historia porque son la materialidad misma de la acción, la expresión de las necesidades humanas y de los intereses egoístas de los hombres. En este sentido, son demoníacas, pues representan la particularidad frente a la universalidad de los designios de la Razón. Pero esta aparente oposición entre pasiones y pasión única o razón universal, la resuelve Hegel con su famosa tesis "*List der Vernunft*"⁹, que se sirve de las pasiones para realizar sus fines, es decir, la espiritualización o humanización progresiva del mundo objetivo y natural. En el decurso del proceso histórico las pasiones individuales necesarias, pero egoístas y oscuras, se transforman en pasión trascendente, objetiva, universal, luminosa, en Espíritu subjetivo, y la razón abstracta, inmóvil, se convierte en autoconciencia dinámica, en pasión espiritual que arrebató al mundo. La Historia es, así, la pasión o el espíritu de la razón.

Por el contrario, Marx concibe la pasión como un padecimiento sensible, y es corporal porque busca satisfacer las apetencias del cuerpo. Para Marx, como más tarde para Freud, el cuerpo es un haz inequívoco y apretado de violentas pulsiones inconscientes. Más tarde, éstas se hacen impulsos con una orientación imprecisa, pero que ya son afanes

⁹ "Astucia de la Razón".

concretos que nos impelen. De estos impulsos dirigidos a la satisfacción de necesidades objetivas, como hambre, sed, sexo, nace la pasión, que Marx define "el ímpetu objetivo para la realización del hombre". Así la concibe como la necesaria exteriorización (*Verwirklung*), objetivación que es una alienación positiva (*Entfremdung*) del hombre frente a su alienación negativa o ajenación humana. Como en Hegel, la pasión para Marx tiene un polo positivo y otro negativo. Cuando es afán posesivo, que se expresa en la supuesta "tendencia innata" a la propiedad, la pasión es negativa, pues crea la lucha de intereses, el desorden en la economía, el caos en la sociedad, el conflicto permanente de las clases, porque al individualizarse la pasión origina la competitividad, la rivalidad, el odio, haciéndose maléfica y dramática. Porque la esencia de la propiedad privada no radica, como bien vió Marx, en la posesión efectiva de los objetos, sino en la privatización del yo, en su pasión individualizada y egoísta. Y éste es el origen de su alienación subjetiva: afán de enriquecerse, lo que vuelca la pasión hacia enseres, cosas, haciendas, pertenencias a las que nos entregamos, enajenándonos. Por el contrario, la pasión para Marx es positiva cuando es activa, diligente, enérgica; cuando de impulso arrebatado, en dirección asimiladora de objetos y seres, se cambia en pasión consciente de la totalidad de la persona, o sea, de vital se transforma en psicológica. Sencillamente, que de interesada y egoísta, se vuelva generosa y objetiva. Entonces, ya no se sienten las pasiones como la expresión de una necesidad inmediata, aunque Marx no excluye la inevitable dialéctica de pasión-necesidad, por nuestra condición pasivo-objetiva, y pasión-activa o impulso consciente que nos afirma subjetiva y humanamente.

La pasión es, pues, fruto de la necesidad y de una resplandeciente actividad, contradicción dialéctica que se resuelve armoniosamente. Para Marx, la psicología, es el conjunto de todas las fuerzas activas, creadoras del hombre, su positividad energética. El hombre no está solo en su subjetividad intencional, proyectiva o interioridad fantasmal. Marx piensa, como Hegel, que el hombre se expresa en sus actos, en lo que crea, en lo que ha realizado. La única pasión

verdadera es la acción, que demuestra la realidad de verdad de lo que el hombre es. "Por sus productos, lo conoceréis"¹⁰. La demostración práctica de la pasión es la palpable evidencia de lo que el hombre es en una determinada etapa de su historia. Si queremos conocerlo, no lo busquemos sólo en un poema, en una novela o en un cuadro, sino también en los sistemas de producción, en las máquinas y las técnicas, que nos revelarán cómo el hombre pensaba, sentía y obraba. Los *enseres*, como dice García Bacca, los frutos de su ingenio, son espejuelos o espectáculos de su realidad humana. En consecuencia, la pasión no es sólo acción, es praxis transformadora del mundo. Marx y Hegel piensan que las pasiones, por más enérgicas que sean, son stendhalianas, es decir, subjetivas, pues por más sublimes que nos parezcan, siempre persiguen fines particulares, pero son necesarias para transformar el mundo. El dolor, el sufrimiento, el resentimiento, la envidia, la venganza, el odio, el amor, la humildad, los celos, la codicia, pasiones todas que se sufren en carne viva, son manantiales y fuentes de energía, poderosamente activas para llevar a cabo la transustanciación del mundo o cambio de su naturaleza.

¿Es una irreal abstracción la pasión, una idea hegeliana? O, como piensa Marx, ¿la pasión-acción es fuente de donde brotan las pasiones, la raíz del movimiento histórico? La pasión es el instrumento necesario, indispensable para la humanización de la Tierra, la sociedad y los hombres. Pero, ¿pueden cumplir esta grandiosa finalidad las pasiones? ¿Es activa la pasión por sí misma, o son las grandes pasiones que crean la Historia?

¹⁰ Karl Marx.

III. DE LA PASION A LAS PASIONES

La pasión es unitaria, abstracta, pura energía ideal y, a la vez, dinámica, dialéctica. Es básicamente contemplativa, interpretativa, hermenéutica, pero aunque real y concreta, continúa siendo pasiva porque no nos cambia ni transforma. Claro está que los diferentes sistemas de producción aparejan mudanzas en nuestros hábitos y costumbres tradicionales. Por ejemplo, en una sociedad que ha socializado los medios de producción es indudable que el valor metafísico del dinero pierde su carácter de Ente o instrumento de poder y dominio, para convertirse en un medio con que satisfacer necesidades o para consumirlo en trivialidades. La pasión por el dinero tan arraigada padece así una transmutación. Ahora bien, si aceptamos este cambio básico desapasionadamente, como una imposición coactiva que viene del exterior, nuestra conciencia continuará invariable, soñando con ese símbolo monetario que proporciona el poder individual. Es necesario que la revolución o transformación del mundo la aceptemos interiormente y que luchemos para formar hombres inéditos:

*"Creemos el hombre nuevo, cantando,
El hombre nuevo de España, cantando.
El hombre nuevo del Mundo, cantando".¹*

Para convertir esta posibilidad revolucionaria en pasión real, consciente y concreta, hay que sentirla como un estremecimiento, una conmoción, un caos interior, una sublevación íntima, pues solamente las emociones experimentadas interiormente crean las pasiones. Sin embargo, una emoción por más intensa que sea, no nos lleva a apasionarnos ya que, por sí misma, la emoción no es conciencia, como pensó Sartre, es sólo una reacción neuro-vegetativa del organismo,

¹ Rafael Alberti.