MIJAIL MALISHEV

EL HOMBRE:
un ser multifacético

ANTOLOGÍA DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



EL HOMBRE: UN SER MULTIFACÉTICO

Antología de antropología filosófica

Humanidades
Filosofía

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en A. P. José Martínez Vilchis
Rector

M. en A. y P. P. Graciela M. Suárez Díaz
Secretaria de Difusión Cultural

Quím. Josafat Munguía Cedillo
Director de Divulgación Cultural

EL HOMBRE: UN SER MULTIFACÉTICO

Antología de antropología filosófica

MIJAIL MALISHEV

2009, Año del Siervo de la Nación, José María Morelos y Pavón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

BIBLIOTECA 21
CLASIFICACION BD
450
.N30
200
No. DE FORMATO
No. DE EJEMPLARES 22
CLAVE 341876
No. ADQ. 121758

1ª edición 2003
2ª edición 2009
© Mijail Malishev
© Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario 100 Ote.
Toluca, Estado de México
C. P. 50000, México
http://www.uaemex.mx/

ISBN 978-607-422-006-3

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

BIBLIOTECA "IGNACIO M. ALTAMIRANO"

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ANTE LOS DESAFÍOS DE NUESTRO TIEMPO

¿Qué es el hombre? Nos lo hemos preguntado por miles de años, al tratar de responder cada vez nos sentimos más sorprendidos.

¿PARA QUÉ LA FILOSOFÍA HOY?

El filosofar es un quehacer extraño... ¿No sería mejor acabar con este capricho de la conciencia humana, como lo aconsejaban y aconsejan algunas "mentes ilustres"? ¿Para qué nos sirven los *filosofemas* nebulosos cuando la ciencia desenvuelve con éxito su potencial infinito y no sólo descubre las verdades, sino crea las premisas para el bienestar del hombre y le prolonga su vida? ¿Para qué apasionarnos con abstracciones, si existe la teología? ¿Qué sentido tiene la acumulación de sabiduría, si en ésta está ausente la solidez científica? Al quehacer filosófico lo cuestionan por todos lados y siguen tratando de expulsarlo de la cultura y, sin embargo, persiste y demuestra una extraña y tenaz viabilidad. ¿Por qué? ¿Quizá sea porque la filosofía es una especie de ciencia destinada a resolver los secretos íntimos del mundo? Pero esto no es exactamente así, ya que la filosofía tiene otro modo de pensar que en muchos aspectos es diferente del de la ciencia. Aun cuando quienes cultivan las ciencias concretas, ad-

HUMANIDADES

miradores de la fertilidad siempre creciente del campo del saber que han elegido, se burlen del pobre filósofo, ellos, sin percatarse, parten de una filosofía que, según parece, no es tan buena ni original. Cuando los adeptos de la ciencia "estricta" plantean el dilema: o ciencia o metafísica, no entienden que la identificación de la ciencia con la filosofía aniquila el sentido de la existencia de esta última. A esta reducción de la filosofía a ciencia Fernando Savater la califica como "error de gusto semejante al de quienes creen que la confesión escrita de un criminal es preferible a *Crimen y castigo* o que el *dossier* completo de un caso de adulterio afectivo es más digno de consideración que *Madame Bovary*".

En la religión Dios le "da" al hombre su protección y esperanza de salvación. Éste dirige su mirada al ser superior cuando experimenta los suplicios terribles de la soledad, el temor ante la muerte o colisiones dramáticas en su existencia. Según Henry Bergson, la religión es una especie de compensación que desde las profundidades de lo vital equilibra los peligros de la razón, defendiendo al hombre contra las posibilidades nocivas de su inteligencia perturbadora. La filosofía, al contrario, a veces nos quita el último consuelo, implacablemente nos revela el carácter trágico de nuestro ser, nos descarrila del cuadro idílico del mundo ofreciéndonos crudas constataciones. Como advirtió John Dewey, no hay razón *a priori* para suponer que la verdad resulte, cuando se descubre, necesariamente placentera. O como dijo Octavio Paz: "El bálsamo que cicatriza la herida del tiempo se llama religión; el saber que nos lleva a convivir con nuestra herida se llama filosofía."

Es bien sabido que la palabra "filosofía" presupone la búsqueda de la verdad y no la posesión de ella. En opinión de Jaspers, "filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte

en una nueva pregunta". Filosofar es pensar más allá de lo que se sabe, sometiéndose, sin embargo, a las restricciones de la lógica, de la experiencia y del saber. De aquí se desprende que la filosofía no es que dé las últimas decisiones, sino que proporciona respuestas preliminares, las cuales no siempre eliminan las interrogantes, sino más bien permiten su coexistencia. Podemos admitir que las propuestas filosóficas no resuelven los problemas reales (aunque algunos filósofos están convencidos de lo contrario), sino más bien crean premisas para nuevas reflexiones, poniendo el acento en lo más sustancial, lo que nos permite plantear nuevas interrogantes y hacerlas más correcta y profundamente.

Empezamos a filosofar, partiendo de lo que conocemos y en nuestro discurso nos movemos en lo que todavía desconocemos y lo que, quizá, nunca podremos conocer plenamente; en muchas ocasiones el discurso filosófico cuestiona lo que hemos conocido, es decir, está vinculado con *reinterpretaciones* de lo que hemos considerado como verdades sólidas y que ahora no nos satisfacen. Pero para que estas verdades sean capaces de provocar nuestra insatisfacción, debemos saber plantear el interrogante, lo que, a su vez, presupone un conocimiento del área correspondiente, igual que un conocimiento de aquellas preguntas que ya se plantearon nuestros antepasados.

La filosofía es un quehacer auténtico cuando el propio individuo filosofa, cuando es capaz de formular sus preguntas, cuando aventura sus respuestas y cuando logra eliminar los obstáculos que impiden su comprensión. Aunque el filósofo aspire a elaborar su modo propio de pensar, sería irreal imaginar que pueda alcanzar este pensamiento con independencia de otros filósofos que le han precedido. Cada filósofo, digno de este nombre, no puede dejar de insertarse en la historia del pensamiento filosófico y, por tanto, jamás puede empezar a

filosofar desde cero. Los filósofos del pasado tienen muchas cosas que decirnos. A su manera ya han expresado su reflexión en cuanto al hombre y al mundo, y la han sustentado en sus obras. Con este legado nos es posible ver algo ante el cual, de no ser por ellos, quizá hubiéramos permanecido ciegos. Y sin embargo, el hecho de estar inmerso en las ideas que no son de nuestro propio cuño, no impide al verdadero filósofo pensar de manera autónoma, independiente y personal. En última instancia se reconoce como verdadero lo que puede llegar a ser convicción en el pensamiento personal e independiente. En este sentido, la filosofía se distingue de las ciencias que siempre desembocan en verdades universales descubiertas por la razón y se aproxima a las artes que acentúan la subjetividad de la existencia singular.

Ya en la filosofía antigua existía la idea de que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, no tiene un puesto fijo en el mundo y por ello transita por todos. Pero en virtud de su estatus ontológico, el hombre es a la vez una fuente de terror para sí mismo, puesto que –en su posibilidad ilimitada– es capaz de cualquier atrocidad o fechoría. La existencia como posibilidad no es aquello que el ser humano es por su esencia; no es una realidad dada de antemano como lo son la de las cosas o de los animales. El perro no puede ser otra cosa que perro y el caballo, caballo. Pero el hombre es capaz de entender el papel de cada uno de éstos para su provecho. El hombre imita todo, es un animal mimético por excelencia. El mimetismo consiste en su apertura al mundo, en la participación en sí mismo, en la posibilidad efectiva de confundirse con el otro. La misma historia hace del hombre un ser autodeterminado y un ente indeterminado abierto a las posibilidades de transformar al mundo y a sí mismo. Esta idea se remonta al pensador italiano Pico della Mirandola, quien en su trabajo *Sobre la dignidad humana* dice

que el propio Dios ha dejado en suspenso para el hombre la regla universal de creación. Después de hacer el mundo, el Sumo Arquitecto no quiso quedarse solo frente a su espléndida obra. Necesitaba un admirador que pudiera ser capaz de evaluar la grandeza de su construcción y expresarle su profunda veneración. Se le ocurrió entonces crear al ser humano, pero, ya que todos los modelos estaban agotados, el Creador decidió que en aquel a quien Él no podía dar nada propio, sería común todo lo que había sido propio de cada criatura. Y al terminar su última creación, Dios le dijo:

> No te he dado un lugar determinado, ni una cara propia, ni un don particular, oh, Adán, con el fin de que tu lugar, tu cara y tus dones, los desees, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra otras especies en unas leyes establecidas por mí. Pero tú, que no tienes límite que te acote, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos te he colocado, te defines a ti mismo... No te he hecho celestial, ni terrenal, ni mortal, ni inmortal, con el fin de que, soberano de ti mismo, concluyas tu propia forma libremente, como un pintor o un escultor. Podrás degenerar en formas inferiores, como las de los animales, o, regenerado, alcanzar las formas superiores, que son divinas.

Esta misma idea, formulada por Pico, se contiene en *El porvenir del hombre* de Max Scheler, quien advierte sobre el peligro de concebir la esencia del hombre demasiado estrecha, deduciéndola, a veces sin darnos cuenta, de una forma natural o histórica de su manifestación.

> El *homo faber* de los positivistas, el hombre "dionisiaco" (Klages), el hombre como "enfermedad de la vida", "el superhombre", el "*homo sapiens*" de Linneo, el "*homme machine*", el hombre poder de Maquiavelo, el hombre libido de Freud, el hombre económico de Marx, el "caído" Adán, hechura de Dios; todas estas representaciones son sobremanera estrechas. Todas son, por decirlo así, ideas de cosas. El "hombre", empero, no es una cosa, es una dirección del movimiento del universo mismo; más aún, de su fundamento.

A algunos les molesta que el análisis filosófico sondee nuestras creencias y convicciones más allá de un cierto límite y revele los presupuestos de nuestra conducta cotidiana. La filosofía, frecuentemente, reflexiona sobre problemas o situaciones que no son unívocos y no tienen una solución definitiva. El ser humano rara vez realiza su vocación en toda su plenitud. Por segura que sea su elección, por racional que sea su previsión, el hombre nunca podrá prever todos los resultados de sus actos o las eventuales desviaciones de sus planes. Jamás podríamos prever con exactitud a qué nos conducirá la elección de una esposa, de una profesión o la realización de un trabajo creativo. No hay existencia humana que no esté expuesta al riesgo. En nuestra vida nada está "prescrito" y no hay ningún decreto que nos ordene con quién debemos casarnos o qué profesión debemos elegir. El ser humano tiene que construir por sí mismo su existencia, descubrir su vocación, su estilo de vida y su profesión. Creer que tal muchacha está "destinada" a tal joven no es más que un fatalismo sentimental y ridículo. Quien no acepte el azar o la declinación de lo calculado es un perezoso inclinado a evitar toda responsabilidad. Para un animal no hay riesgo propiamente dicho, y es por eso que no puede tener conciencia de su suerte. Puede ocurrir que una manzana sea cortada antes de que madure o un antílope sea devorado por un león antes de morir de vejez. Pero ni la manzana ni el antílope arriesgan nada; los seres naturales, desprovistos de conciencia y libertad, no podrían considerarse responsables de lo que les sucede, y, por tanto, no se exponen a errar su decisión. Entre los seres vivos, sólo el hombre se da cuenta del tiempo, ya que tiene un porvenir que él mismo construirá a partir del pasado y del presente. Aunque el hombre no puede prever el porvenir en su totalidad (ya que los demás seres humanos y hasta los acontecimientos del mundo contribuyen a cambiar su proyecto existencial), esto no le impide ser verdaderamente responsable de sus actos futuros.

Si el animal, desde su origen es guiado por la naturaleza de su especie, está programado para hacer lo que siempre ha hecho y tiene una suerte de código instintivo del que no puede apartarse hasta en las situaciones extremas que le amenazan con la muerte, el hombre, al contrario, está poco programado por la naturaleza de su especie, pero, en cambio, tiene capacidad de perfeccionarse (o de degradarse) a lo largo de su vida. El hombre es el único ser que, en lugar de persistir en coincidencia consigo mismo, se preocupa por forjarse diferente. En este sentido, el hombre es un ser que encuentra en sí una tarea y por eso, la interpretación que se da de sí influye en su propio ser y hacer. Por eso nunca puede descargarse de su responsabilidad para sí mismo.

Esta afirmación no excluye que a los seres humanos les es inherente una naturaleza humana común no importa dónde y cuándo vivieron, viven o van a vivir. Negar esta tesis y afirmar que el ser humano al principio, digamos, tuvo una esencia y ahora tiene otra, significaría negar la unidad de la humanidad en su dimensión temporal y espacial. El ser humano es ante todo una especie animal: somos *mamíferos*, pertenecemos al orden de los *primates*, a la familia de los *homínidos*, al género *homo*, a la especie *sapiens*. Nacemos biológicamente como hombres y en el proceso del desarrollo social nos hacemos humanos. Sin estar determinado por algún modelo natural, el hombre es capaz de subir a la altura del heroísmo o descender a la crueldad más sádica, lo cual, según la observación irónica de Nietzsche, provoca en Dios un sentimiento de orgullo o de vergüenza. Existen hombres que pueden ser llamados inhumanos por su crueldad, sadismo o barbarie. Sin embargo, nos igualaríamos a ellos si les negásemos su pertenencia a la especie humana, a pesar de que ellos les negaron a sus víctimas la pertenencia a la humanidad.

Por otra parte, el hombre está orgulloso de sus logros, pero nunca se ha enorgullecido de ser simplemente humano: puede sostener, al igual que el personaje de Máximo Gorky, que el ser hombre es un objeto de orgullo, pero, en realidad, encuentra muy poco consuelo en su pertenencia al género humano. Si hubieran existido algunas comunidades pobladas por ramas extintas del *Homo sapiens* o por extraterrestres, el hombre, quizá, en su distinción frente a ellos, hubiera encontrado un motivo de orgullo o de humillación. Sin embargo, los extraterrestres, por inteligentes que fueran, no son hombres, mientras que los deficientes mentales sí lo son, por lo tanto, tenemos que concluir que nuestras definiciones normativas del ser humano no siempre son adecuadas: un hombre sigue siendo hombre, aunque no disponga de algunos órganos y facultades que tiene la mayoría. Esto significa que la humanidad no sólo se define por lo que hace o es capaz de hacer, también se define por lo que es. Esto no quiere decir que la esencia del ser humano es invariable en todos sus aspectos: el hombre es hombre porque permanentemente crea su entorno cultural que determina su ser-en-el-mundo.

Nietzsche dijo alguna vez que el hombre es un animal todavía no consolidado, ya que la naturaleza sólo le dio un sustrato biológico sobre el cual debe construir su "sustancia antropológica", es decir, su cultura. El hombre es el único ser que es capaz de preguntarse sobre sí mismo, lo que no puede hacer ningún otro ente vivo. Ya desde tiempos remotos los filósofos se han preguntado: ¿el hombre es una simple continuación del mundo y sus leyes o puede y debe introducir algo nuevo en éste? Me parece que una primera respuesta, en términos generales, es que el ser humano es un continuo hacerse, ya que en lo más profundo de su existir siempre está la posibilidad abierta de diferentes modos de ser, por lo que hablar de su vida significa dejarle a su libre

determinación y no encerrarle en un saber supuesto. El hombre no es sólo lo que ha podido revelar en algunas circunstancias y épocas, por lo cual no se le puede determinar de una vez y para siempre. Si las cosas, tanto inanimadas como animadas, tienen una consistencia estable y como objetos no cambian frente al hecho de ser conocidos, el hombre no es así: el conocimiento sobre sí no deja de tener consecuencias para su autoformación. Como bien observó José Ortega y Gasset el hombre es *causa sui* (para sí mismo) en el doble sentido: primero, porque se hace a sí mismo y segundo, porque tiene la capacidad de decidir qué quiere hacer y cómo. Ya que no está determinado de manera inequívoca, la interpretación que da de sí mismo y de su esencia no deja de influir en su comportamiento. Esta interpretación dada sobre sí en cada época concreta es capaz de ejercer una influencia decisiva en la autorrealización de su propia vida. Según Landmann, "la idea de que el hombre no es solamente un simple ser, como los otros seres, sino que se pregunta y se interpreta a sí mismo, que el Anthropos es de por sí un antropólogo, no es una divagación teorética superflua, sino que brota de la más profunda necesidad de aquel ser que se ha de construir a sí mismo y que por eso necesita una imagen rectora sobre la cual debe construirse". El hombre realiza el acto de reflexión filosófica, entre otras cosas, porque quiere comprender los fundamentos profundos de su propio ser: ¿para qué está en este mundo y cómo debe vivir? Precisamente por eso la antropología es una de las partes del pensamiento filosófico y quizás, según Savater, la más característicamente filosófica de todas ellas. O hablando en términos de Heidegger, no se puede conocer y comprender el mundo en su totalidad si no lo aclaramos antropológicamente. En mi opinión, nada de lo que sea humano es extraño a la filosofía; ésta es el hombre mismo, convirtiéndose en problema y buscando las razones y el fundamento del ser que es suyo.

El hombre ante el espejo de la incertidumbre

Durante milenios el hombre tuvo una imagen más o menos estable de sí mismo: creía saber quién era y no necesitaba recurrir a los servicios de la filosofía antropológica. En cambio, el hombre contemporáneo vive permanentemente en encrucijadas, se ha vuelto problemático consigo mismo, y, como dijo Scheler, ya no sabe lo que es y sabe que no lo sabe. De aquí se deriva que no existe ningún saber que no conlleve al riesgo de no saber. En efecto, cuando el hombre más se sabe, más sabe que no sabe, y por consiguiente, cada saber incluye un riesgo en relación al no-saber sobre el futuro. Y en esta conciencia de un futuro indeterminado radica la capacidad de autorrestricción ante los efectos colaterales, no intencionados de sus acciones preñadas de riesgo. El futuro se vuelve cada vez pluridimensional, y cada solución está plena de enigmas. La necesidad práctica de la antropología filosófica radica en la comprensión y evaluación sintética de nosotros mismos y de los otros de quienes dependemos. Cuando nuestros sistemas energéticos o atómicos se descomponen o cuando a nuestras vidas les amenaza el desastre provocado por el calentamiento global, ¿tenemos que buscar una solución exclusivamente en la reparación de esas estaciones y en la regeneración de los fenómenos naturales? o, en igual medida, ¿habría que revisar y profundizar nuestra comprensión del hombre en su dimensión antropológica?

Nuestro tiempo se caracteriza por la incertidumbre, ya que muchos riesgos se derivan del carácter acentuadamente globalizante de la actividad humana, fenómeno que si se sufrió en épocas anteriores, no fue tan abarcador. Los peligros que emanan de los accidentes provocados por la intervención del hombre en la naturaleza y/o los resultados incontrolados de la agregación de las consecuencias colaterales de esos procesos,

aumentan inesperadamente y nos producen la sensación de caos. La destreza y habilidad adquiridas en el pasado llegan a ser poco útiles como base de nuestras acciones en el presente. Pareciera que nuestro tiempo configura cada vez más una ruptura entre la tradición y la innovación: si las épocas anteriores se caracterizaban por la continuidad de los modelos de significados instituidos por la tradición (que frecuentemente se remontaba a figuras míticas o legendarias), la modernidad se caracteriza por la discontinuidad que conlleva a una reducción vertiginosa de los intervalos de cambio en cada esfera de la actividad humana. El vínculo entre lo que proviene del pasado y aquello que radica en el futuro, deviene cada vez más problemático y contingente. Parece que la humanidad está en proceso de tránsito y esta "inconveniencia" llega a ser permanente. Cornelius Castoriadis afirma, no sin razón, que la dirección en la que caminamos se define cada vez menos por lo deseable y, cada vez más, por lo factible. Esta situación no sólo engendra agitación y conmoción, sino también convierte la vida en algo inconcluyente y hace más evidente que antes la idea de que todo lugar de llegada es sólo una estación de tránsito. La transitoriedad es la nueva "temporalidad" del hombre moderno.

Desde luego que los filósofos y los teólogos no siempre señalan la brevedad de la existencia del hombre, y por eso la transitoriedad se ha considerado un atributo propio de la misma vida humana. Pero, hoy en día, este sentimiento se vivencia más agudo e íntimo que antes. Su causa radica en la abreviación de las relaciones con el mundo que nos rodea y la aceleración de los ritmos de la vida moderna. El sociólogo norteamericano Alvin Toffler destaca cinco clases de relaciones susceptibles a la aceleración: relaciones del individuo con la gente, las cosas, los lugares, las organizaciones y las ideas. Antes, todas estas relaciones duraban más tiempo y eran más estables y duraderas, mientras

que hoy en día parece que se abrevian, se comprimen y no son permanentes. Esto influye enormemente en el modo de experimentar la realidad, en el sentido del compromiso y en la capacidad –o incapacidad– que tenemos al enfrentarnos con las situaciones. Es esta rápida sustitución, combinada con la creciente novedad y complejidad del medio, la que violenta la capacidad de adaptación y crea el peligro del *shock* del futuro.

Desde tiempos remotos la cultura (según su sentido original) es algo que le ha dado al hombre un sentimiento de seguridad, le ha servido como una especie de "escudo" con el que se protege frente a amenazas y peligros reales o potenciales contenidos en su existencia precaria. Probablemente tal era la sensación de nuestros ancestros primitivos ante la naturaleza alarmante, incomprensible y enigmática. En aquel entonces, la cultura se percibía como una fuente de seguridad que neutralizaba las fuerzas ajenas y adversas y hacía posible la misma vida. Pero, la seguridad creció y paulatinamente la "naturaleza domesticada" dejó de ser algo ajeno y amenazante al ser humano convirtiéndose en una fuente inagotable de su bienestar, en un manantial de plenitud y de esperanzas prometedoras. Esto sucedió porque la naturaleza virgen se convirtió en algo que podía ser dominado, subordinado, rehecho, así como reajustado a las necesidades humanas. Pero el desarrollo de la humanidad, en los últimos siglos, hizo evidente que tal actitud estuviera preñada de consecuencias negativas para su existencia. Paradójicamente, en el transcurso de la historia, el hombre ha regresado a la zona de incertidumbre, pero en esta ocasión, el peligro surgió de sus mismos esfuerzos, de la misma cultura que antes le había salvado. Es decir, este peligro no proviene de ciertas dificultades que la ciencia y la tecnología todavía no logran resolver; sus raíces radican en la esencia de cualquier actividad humana –física o espiritual–, esto es, en su capacidad y en su poder. Tener poder significa

apropiarse de un objeto cualquiera. El poder nos permite neutralizar toda clase de peligros o amenazas que estén dirigidos contra nuestra vida o utilizarlos para la satisfacción de nuestras necesidades. En gran medida esto ya sucedió: el hombre puede dominar muchas manifestaciones inmediatas de la naturaleza, pero no ha sido capaz de regular sus acciones mediatas, y, en primer lugar, las que se desprenden del uso de su poder. El ser humano se presenta como el portador del poder sobre los objetos del mundo, pero no posee el poder –más o menos seguro– sobre el mismo poder. El hombre se cree libre y cree poder usar su poder como quiere. Precisamente por eso, a veces, lo usa en su detrimento e incluso para su propia destrucción. ¿Qué o quién garantizaría la utilización correcta del poder? Parece que nada ni nadie: no existe ninguna garantía que la libertad humana sea capaz de hacer una correcta elección, hay sólo una probabilidad apoyada en buenas intenciones y nada más. El hombre contemporáneo no está preparado para la ascensión vertiginosa de su dominio sobre la naturaleza, parece que todavía no existe una cultura y una ética del uso de tal dominio. La ciencia y la tecnología aprendieron a utilizar la energía de la naturaleza y del mismo hombre en tal magnitud que es imposible prever el tamaño de posibles catástrofes o lentas destrucciones. La "naturaleza domesticada" incluso, llega a ser, en algunos aspectos fundamentales, más imprevisible que la "naturaleza salvaje". Los peligros que emanan de los accidentes provocados por la intervención no deliberada del hombre en la naturaleza o por los resultados incontrolados de la agregación de las consecuencias colaterales de procesos de su decisión, de repente conectan lo más íntimo –la salud de un niño– con lo más distante –"agujero de ozono", accidente del reactor atómico, "efecto invernadero"– y nos hacen pensar en la inseguridad ontológica de nuestro ser.

En nuestro tiempo, la presión sobre la naturaleza ha aumentado en proporción gigantesca, mientras que nuestra responsabilidad, la claridad de conciencia y la firmeza del carácter no corresponden al ritmo impetuoso de tal crecimiento. La barbarie en su forma primitiva creímos que era algo del pasado, pero reincide dentro de la misma cultura con su actitud irracional frente a la naturaleza. Como advierte Max Scheler, la barbarie, científica y sistemáticamente fundada, sería más espantosa de todas las barbaries imaginables. La humanidad de nuevo (como hace miles de años) se encuentra en la selva del peligro, a pesar de que la mayoría pretende evadirlo y no se inclina a observar nada alarmante en su alrededor: las fábricas trabajan, las instituciones funcionan, los académicos hacen sus tareas y los políticos acuden a las promesas habituales.

Ante la temida difusión de los peligros provenientes de los efectos colaterales, no previstos, se invoca cada vez más a nuestra responsabilidad, a que nos sintamos comprometidos a dar cuenta de las consecuencias de las conductas que han causado (y causan) las amenazas de los peligros. Esta responsabilidad deviene cada vez más en el imperativo de nuestro tiempo. Tal actitud entra en contradicción con la postura de la ética de Max Weber, quien afirmaba que "en este mundo no se consigue nunca lo posible, si no se intenta lo imposible una y otra vez". En nuestro tiempo, cuando el ser humano se ha convertido en un ente altamente nocivo e incapaz de evaluar adecuadamente el resultado que provocan las acciones de todos y de cada uno, con riesgo de alterar los delicados equilibrios que pueden conducir a efectos aún desconocidos, cuando muchos de nosotros contribuimos a la degradación de la naturaleza y al empobrecimiento de los recursos naturales –tierra, aire, agua–, la responsabilidad, planeación cuidadosa y la reflexión se convierten en una obligación ineludible.

La antropología filosófica, hoy en día, adquiere una nueva dimensión: no es sólo una disciplina del conocimiento filosófico, o una corriente filosófica determinada, sino un método concreto del pensamiento que no se somete exclusivamente a las leyes de la lógica formal o la lógica dialéctica. El punto de partida del nuevo filosofar es el hombre que se encuentra en una situación de peligro –ecológica, social, psicológica, existencial–, por lo que debe acentuar su función preventiva como una preparación contra los posibles daños futuros producidos por los efectos colaterales del uso de la razón. La filosofía que tome en cuenta la incertidumbre y la contingencia tenderá a ser inminentemente una filosofía humanística concientizada de los desafíos y del riesgo que amenazan no sólo al hombre, sino a las plantas y a los animales, una filosofía así se convertirá en la expresión auténtica de solidaridad con todos los seres vivos, porque todos estamos en el mismo barco en el océano del peligro total que amenaza a la vida misma. Todos tenemos una responsabilidad colectiva en relación con nuestro globo terráqueo y con sus habitantes y sobre todo con la biosfera, fina franja de unos treinta kilómetros de grosor que rodea la Tierra. El nuevo imperativo categórico en defensa de la vida, formulado por el filósofo alemán Hans Jonas, señala: "Obra de manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica sobre la tierra". Somos responsables de un futuro que nos implica tanto a nosotros como a las generaciones venideras, pero este compromiso no debe poner en peligro nuestra existencia. Paradójicamente, la amenaza del deterioro y la destrucción derivan no del fracaso, sino del "éxito desmesurado" de la ciencia y la tecnología. Y es así, precisamente, porque el campo de los efectos no pretendidos de cada acción se amplía de manera inaudita, por lo que proporcionalmente debe extenderse también el nivel de responsabilidad personal y colectiva

antes de que sea demasiado tarde. Es mejor ser alarmista y discutir las posibles consecuencias negativas que implica la toma de decisiones para resolver los problemas que nos amenazan.

De todo esto se desprende que la sociedad moderna deviene cada vez más en una sociedad de contingencia e incertidumbre. Pero las amenazas del peligro (y es un hecho fundamental) se producen por la misma racionalidad teleológica de la actividad humana, o mejor dicho, son efectos colaterales no pretendidos que se desprenden de ésta y no simplemente son consecuencias de fuerzas naturales incontrolables. La antesala del nuevo milenio nos sumergió en muchas catástrofes de este tipo y el nuevo siglo nos arrojará muchos retos que nos obliga a poner en movimiento todo nuestro potencial autocrítico, reflexivo y preventivo. Hölderlin dijo alguna vez: "Allí donde crece el peligro, crece también lo que lo salva". Baudrillard propuso invertir esta frase: "Allí donde crece lo que salva, crece también el peligro". Si es cierto que la capacidad creadora de los seres humanos, al tratar de evitar los peligros, a veces los incrementa, es todavía más cierto que no existe otro remedio que la creatividad misma, la cual, para contrarrestar los efectos negativos de su realización práctica, ha de dar cuenta sin falla de los efectos colaterales que le son inherentes. Como dice Jankélévitch, querámoslo o no, "de todos modos, el porvenir tendrá razón, y más vale, por consiguiente, que tenga razón con nosotros y no contra nosotros." Y si la razón no puede hacer trabajar el futuro a nuestro favor, por lo menos, es capaz de disminuir los riesgos en nuestra contra.

La condensación de innovaciones se complementa con el incremento de la cantidad de elementos caducos. El dinamismo de la sociedad se revela, entre otras cosas, en que en su seno crece el número de elementos pertenecientes aun al presente que, sin embargo, son considerados por sus miembros como parte del pasado. Si antes, por ejemplo, el aumento de la eficacia productiva se llevaba a cabo al momento mismo de la instalación de nueva maquinaria, después del desgaste físico de la anterior, ahora la duración del servicio de las máquinas se ha reducido y no se determina más por el desgaste físico, sino por el agotamiento funcional, según la lógica de la globalización. De esta manera se aumenta la simultaneidad de los elementos heterogéneos, lo que obliga a la sociedad a reaccionar a la aceleración del progreso recurriendo a métodos de selección y evaluación. Nunca antes las antologías y las crestomatías eran tan utilizadas en el proceso docente de licenciatura y posgrado como lo son hoy día. A veces se ironiza sobre el material didáctico de los estudiantes, que representa un montón de fotocopias de fragmentos de diversos trabajos de destacados autores en el área correspondiente. De hecho, se trata de formas posibles y adecuadas de respuesta a los retos y desafíos crecientes del conocimiento en el futuro.

Según su estatus integrativo –entre la metafísica y las ciencias sociales y naturales que tratan al hombre– la antropología filosófica no puede prescindir de los datos proporcionados por la biología, medicina, etología, etnología, psicología, sociología, economía, epistemología, ética, estética, etc. Desde el punto de vista de Max Scheler, la misión de la antropología filosófica es mostrar cómo la peculiaridad fundamental del ser humano explica todos sus monopolios, todas sus funciones y todas sus obras específicas. Esto significa que la antropología filosófica pretende hacerse cargo de todas las facetas del hombre; buscar la articulación de todos los saberes en su entorno, respetando sus particularidades y acogiendo las aportaciones de diversas ramas de las ciencias sobre el fenómeno humano. Como su objeto de estudio, la antropología filosófica debe tratar al ser humano en su unidad fundamental y en su diversidad no menos fundamental, esto es, en su dimensión histórica, tomando en conside-

ración diferentes culturas y épocas. Pero esta tarea de suministrar una *interpretación totalizante* se topa con cierta paradoja: si la antropología filosófica tiene que hacerse cargo de todos los fenómenos humanos, entonces no puede darse nunca por terminada. Considerarla como terminada equivale a firmar su acta de defunción. La antropología filosófica no puede renunciar a su enfoque sintético-integral, pues correría el riesgo de ser diluida en los *saberes concretos* de las antropologías positivas. A diferencia de otras disciplinas humanistas, la antropología filosófica nunca pierde de vista la imagen del hombre como un ser integral y precisamente en esto, según mi opinión, se encuentra una de sus distinciones entre el enfoque filosófico-antropológico y las antropologías concretas. Me solidarizo con Fernando Savater, quien correctamente señala que

> una de las más desventuradas confusiones teóricas de nuestra época es la que ha llevado a identificar *antropología* con *etnografía*. La tarea que hoy ocupa a los llamados comúnmente antropólogos –de Frazer a Clifford Geertz, pasando por la mayoría de las obras de Lévi-Strauss– es investigación etnográfica, cosa desde luego muy sugestiva, pero distinta a la antropología. De modo que hoy, cuando alguien quiere hacer propiamente antropología, debe advertir que va a dedicarse a la *antropología filosófica*, lo cual es una redundancia semejante a si dijera *antropología antropológica* o *filosofía filosófica*.

Sería correcto dejar la antropología en la incumbencia de los filósofos sin recurrir al adjetivo filosófico y renombrar a los antropólogos como etnólogos o etnógrafos. Pero mientras persiste esta confusión no nos queda otra opción más que adscribirle a la antropología el adjetivo "filosófica".

La cuestión que el hombre se plantea a sí mismo y sobre sí mismo es la de su *propio ser* que no se reduce al ser de cualquier otro ente y, por lo tanto, significa que el ser del hombre es irreducible y preeminente a cualquier otra realidad. Esto quiere

decir que la antropología filosófica, siendo intermedia entre la metafísica y las ciencias positivas, se destaca de ellas y las rebasa.

Por supuesto, que en los límites de esta antología no pretendemos, ni mucho menos, abarcar todas las dimensiones del ser humano. Nuestra tarea consiste en dar una visión sintética de la condición humana, a partir de las premisas de los fundadores de la antropología filosófica: Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen. Refiriéndome a las diferentes facetas del hombre y de su actividad, hemos tratado de escoger autores y materiales que, en mi opinión, expresan mejor que otros las premisas antropológicas de la mencionada corriente filosófica.

En esta antología, elaborada con fines didácticos, elijo un título para cada escrito que corresponde con la temática tratada y al final planteo una serie de preguntas que acentúan los puntos más importantes del texto seleccionado. Sin embargo, he conservado intacta la estructura de cada escrito; es decir, respeté los títulos y subtítulos de los capítulos y apartados de los textos originales.

A continuación cito los nombres de los autores, los títulos de sus trabajos, la editorial, año de su publicación y páginas de donde fue extraído el material de esta antología. El orden del enlistado corresponde con el del índice.

1. Jared Diamond, *El tercer chimpancé*, Debate, México, 2007, pp. 27- 85.
2. Max Scheler, *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, pp. 106-120; 124-147; 154-161.
3. Michael Landmann, *Antropología filosófica*, UTENA, México, 1978, pp. 208-238; 243-252.
4. Edward O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México, 1992, pp. 174-210.

5. Bernhard Rensch, *De animal a semidiós*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 146-165.
6. Carl G. Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 69-85; 86-111.
7. George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 168-175; 180-193; 201-205.
8. Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1995, pp. 189-196; 198-207; 214-220.
9. Nikclas Luhmann, *Confianza*, Anthropos, Santiago de Chile, 1996, pp. 15-21; 25-26; 32-34; 65-72; 107-121.
10. Mijail Malishev, *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, UANL-Plaza y Valdés, 2002, pp. 23-37; 40-42; 44-50; 117-118.
11. José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, t. V, pp. 299-306; 319-344.
12. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 167-175.
13. Kenneth E. Boulding, *Las tres cartas del poder*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 17- 56.
14. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, en Obras completas, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1953, t. XIV, pp. 18-22; 27-44; 46-54.
15. Roger Caillois, *Los juegos y los hombres*, FCE, México, 1994, pp. 31-41; 43-59; 64-74.
16. Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo veintiuno, México, 1994, pp. 260-287; 299-309.
17. Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo veintiuno, México, 1997, pp. 191-252.
18. Juan Alberto Sucasas, "Anatomía del *Lager*. Una aproximación al cuerpo concentracionario", en *Filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002, pp. 56-73. Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*, Planeta, México, 2005, pp. 117-123.

19. Mijail Malishev, "El sentido de la muerte", en *Ciencia ergo sum*, vol. 10, núm. 1, 2003, pp. 51-58.
20. Mijail Malishev, *Vivencias afectivas y actitud ante el existir*, UAEM, Toluca, 2001, pp. 51-78.
21. Francesco Alberoni, *Los envidiosos*, Gedisa, México, 1992, pp. 8-15; 17-23; 55-61; 63-67.
22. Vladimir Jankélévitch, *La aventura, el aburrimiento y lo serio*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 11-29; 20-39.
23. Mijail Malishev, *Vivencias afectivas y actitud ante el existir*, UAEM, Toluca, 2001, pp. 13-40.

Esta antología ha sido pensada como una invitación a la lectura de la antropología filosófica para los estudiantes de licenciatura, de posgrado y para todos los interesados en el área de humanidades.

Quiero terminar esta introducción con mi más sincera gratitud a la Dra. Manola Sepúlveda Garza por su inestimable ayuda en la corrección y en los comentarios del manuscrito. Asimismo, doy las gracias a la Dra. Lucila Cárdenas, Mtro. Félix Suárez, a Judith Madrid y a Eva Laura Rojas por su contribución a esta edición.

Parte I

ESTATUS ONTOLÓGICO DEL HOMBRE EN EL MUNDO

ORIGEN DEL ANIMAL HUMANO

Las claves de cuándo, por qué y cómo los humanos dejamos de ser simplemente una especie más entre los grandes mamíferos provienen de tres tipos de evidencia. La primera parte de este volumen está dedicada al análisis de los huesos fosilizados y los vestigios de antiguas herramientas, es decir, a los datos tradicionalmente estudiados por la arqueología, así como a otro tipo más novedoso de evidencia que procede de los estudios de biología molecular.

Para abordar esta problemática podríamos comenzar por investigar la magnitud de las diferencias genéticas que nos separan de los chimpancés, cuestión que formularemos en los siguientes términos: ¿qué porcentaje de nuestros genes difiere del de los chimpancés: un 10, un 50 o un 99 por ciento? Recurrir a la simple observación del aspecto externo de los humanos y los chimpancés o al recuento de sus rasgos visibles sería inútil, puesto que las mutaciones genéticas pueden tanto carecer de efectos visibles como desencadenar cambios externos generalizados. Basta con considerar, por ejemplo, que las diferencias visibles entre algunas razas caninas, como los grandes daneses y los pequineses, son mucho mayores que las que distinguen a los humanos de los chimpancés. A pesar de ello, todas las razas caninas pueden cruzarse entre sí, como, de hecho, lo hacen si se presenta la oportunidad (siempre que el acto sea mecánicamente posible), lo que

demuestra que pertenecen a la misma especie. Al ver a un gran danés y a un pequinés, un observador desinformado pensaría que las diferencias genéticas entre ambos son mucho mayores que las existentes entre los chimpancés y humanos, cuando lo cierto es que las diferencias de tamaño, proporciones y pelaje que distinguen a las razas caninas dependen de un número de genes relativamente pequeño, cuyas consecuencias son insignificantes desde el punto de vista de la biología reproductiva.

¿Cómo podemos entonces estimar la distancia genética que nos separa de los chimpancés? Los avances de la biología molecular realizados en los últimos años han permitido, al fin, responder a esta pregunta, y la respuesta, además de resultar intelectualmente asombrosa, puede tener implicaciones éticas en el trato que dispensamos a los chimpancés. Los estudios de biología molecular han demostrado que las diferencias genéticas entre los humanos y los chimpancés, aunque importantes comparadas con aquellas que separan a las distintas poblaciones humanas o razas caninas, son insignificantes en comparación con las diferencias existentes entre otros muchos pares de especies emparentadas. Es evidente, por tanto, que las mutaciones ocurridas en una pequeña proporción del programa genético de los chimpancés han tenido consecuencias enormes en la conducta humana. Por otro lado, los científicos han logrado establecer una relación entre la distancia genética y el tiempo transcurrido y dar de ese modo una respuesta aproximada a la pregunta en qué momento los humanos y los chimpancés divergieron de su antepasado común, momento que se sitúa hace unos siete millones de años.

La evolución de los huesos constituye el tradicional objeto de estudio de la antropología física. En esta área revisten especial importancia el aumento del tamaño del cerebro, las modificaciones del esqueleto asociadas a la adopción de la postura erecta, así como la disminución del espesor del cráneo, del tamaño de los dientes y de los músculos mandibulares.

El crecimiento del cerebro fue a todas luces un requisito previo al desarrollo del lenguaje y de la capacidad de innovación de los humanos. En consecuencia, cabría esperar que los estudios paleontológicos revelaran un paralelismo muy acusado entre el aumento del tamaño del cerebro y el grado de sofisticación de las herramientas. Sin embargo, se ha comprobado que ambos fenómenos apenas están interrelacionados, y esto constituye uno de los mayores enigmas de la evolución humana. Una vez que el cerebro humano se hubo expandido hasta alcanzar unas dimensiones muy próximas a las actuales, los utensilios de piedra continuaron siendo muy toscos durante cientos de miles de años. Hace tan sólo cuarenta mil años, el hombre de Neanderthal poseía un cerebro mayor que el de los seres humanos de la actualidad y, sin embargo, sus herramientas no revelan signos de capacidad de innovación ni el menor talante artístico. El hombre de Neanderthal era simplemente una especia más entre los grandes mamíferos. Incluso después de que otras poblaciones humanas hubieran adquirido prácticamente la anatomía ósea de la humanidad actual, sus herramientas continuaron siendo tan poco imaginativas como las de los neanderthales durante decenas de miles de años.

Estas paradojas vienen a corroborar la conclusión derivada de la evidencia que aporta la biología molecular. Dentro de ese modesto porcentaje de diferencias genéticas que nos separan de los chimpancés, debe de haber un porcentaje aún menor que no es responsable de la modificación de nuestros huesos, sino del desarrollo de los atributos característicos de la condición humana, es decir, la capacidad de innovación, el arte y la fabricación de herramientas complejas. Por lo menos de Europa, dichos

atributos aparecieron inesperadamente en el lapso de tiempo en que el hombre de Cromagnon reemplazó al de Neanderthal, época en que el ser humano, al fin, dejó de ser una especie más entre los grandes mamíferos. Al final de la primera parte avanzaremos algunas especulaciones sobre cuáles fueron los cambios que desencadenaron nuestro súbito ascenso a la condición humana.

La historia de los tres chimpancés

El lugar que ocuparemos en el reino animal se definió con bastante precisión hace siglos. Es evidente que pertenecemos al grupo de los mamíferos, el cual se caracteriza por tener el cuerpo recubierto de pelo, por los cuidados dispensados a las crías y por otra serie de características. Entre los distintos grupos de mamíferos, los humanos se inscriben a todas luces en el de los primates, que es también el de los monos y los simios.

Tenemos un parecido notablemente mayor con los simios (gibones, orangutanes, gorilas y chimpancés) que con los monos. Por mencionar tan sólo uno de los signos más visibles, ni los humanos ni los simios tienen rabo, pero los monos sí. Es asimismo, evidente que los gibones, de pequeño tamaño y brazos largos, son los simios más singulares, en tanto que los orangutanes, los chimpancés, los gorilas y los humanos están unidos por un parentesco más próximo que el de cualquiera de esos grupos con los gibones. Ahora bien, profundizar en la cuestión de nuestro parentesco ha demostrado ser un problema inusitadamente intrincado que ha suscitado un intenso debate científico centrado en tres preguntas:

1. ¿Cuál es el árbol genealógico detallado del parentesco entre los humanos, los simios que existen en la actualidad y los simios ancestrales ya extinguidos? O en otros términos, ¿cuál de los simios actuales es nuestro pariente más próximo?
2. ¿Hasta qué época compartimos un antepasado común con ese simio, sea cual fuere, que es en la actualidad nuestro pariente más próximo?
3. ¿Qué proporción de nuestro programa genético compartimos con nuestro pariente simiesco más próximo?

Los anatomistas no han conseguido llegar a un consenso con respecto a la primera pregunta, es decir, a la configuración precisa de nuestro árbol genealógico. En cualquier caso, sea cual sea el árbol genealógico escogido, los estudios anatómicos no bastan por sí solos para esclarecer las preguntas segunda y tercera, es decir, en qué momento se separó el camino evolutivo de los humanos del de los simios y qué distancia genética hay entre ambas especies. No obstante, en principio parece posible que la evidencia procedente de los fósiles sirva para resolver las cuestiones del árbol genealógico y la datación, aunque no la distancia genética. Es decir, si dispusiéramos de numerosos fósiles, podríamos confiar en encontrar una serie de fósiles protohumanos y otra serie de fósiles protochimpancés cuya antigüedad fuera conocida y que convergieran en un antepasado común hace diez millones de años, así como restos fósiles de este ancestro común, los cuales convergerían, a su vez, con una serie de fósiles de los predecesores de los gorilas hace doce millones de años. Por desgracia, la esperanza de que el testimonio fósil pudiera iluminar estas cuestiones también se ha desvanecido, puesto que apenas se han hallado fósiles de simios africanos correspondientes al relevante periodo comprendido entre los últimos catorce y cinco millones de años.

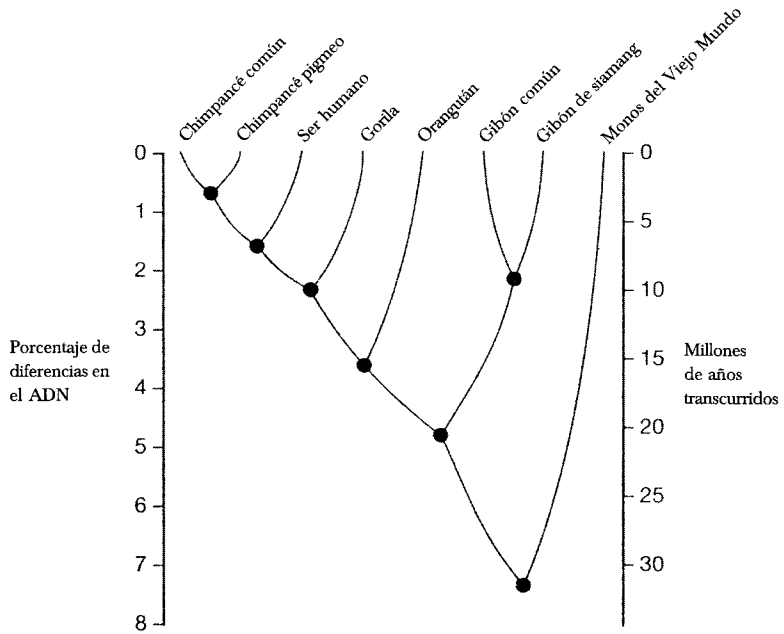
Hace unos treinta años, los biólogos moleculares comenzaron a vislumbrar la posibilidad de que los componentes químicos de las plantas y los animales hicieran las veces de "relojes" con los que medir la distancia genética y datar los momentos en que se produjeron divergencias evolutivas. La idea es la siguiente: supongamos que existe un determinado tipo de moléculas común a todas las especies y cuya estructura está genéticamente determinada en el caso de cada especie concreta. Sigamos suponiendo que esa estructura se modifica a un ritmo muy lento mediante mutaciones genéticas ocurridas en el transcurso de millones de años y que el ritmo de cambio es el mismo de todas las especies. Dos especies procedentes de un antepasado común heredarían de éste la misma estructura molecular, pero, con el paso del tiempo, las mutaciones producirían cambios estructurales en las moléculas, de modo que las estructuras moleculares de las dos especies irían divergiendo gradualmente. Si supiéramos cuál es el promedio de cambios estructurales ocurridos cada millón de años, podríamos utilizar la diferencia actual entre la estructura molecular de cualquier par de especies animales relacionadas a modo de reloj y calcular el tiempo transcurrido desde que ambas especies compartieron un antecesor común.

Imaginemos, por ejemplo, que la evidencia conservada en forma de fósiles demuestra que los leones y los tigres divergieron a partir de su común antecesor hace cinco millones de años. Supongamos, asimismo, que estas dos especies sólo difieren en un 1 por ciento de su estructura molecular. Si, a continuación, tomásemos a un par de especies de historia fósil desconocida y observásemos que su estructura molecular difiere en un 3 por ciento, el reloj molecular nos diría que sus vías evolutivas divergieron hace tres veces cinco millones de años, es decir, hace quince millones de años.

Tal como lo hubiera previsto cualquier anatomista, la diferencia genética mayor, expresada en una acusada reducción del punto de fusión del ADN, es la existencia entre el ADN de los monos y el ADN de los humanos y de los simios. Con esto no se ha hecho sino asignar un número a algo con lo que todo el mundo estaba de acuerdo desde que la ciencia se interesó por los simios, a saber, que los humanos y los simios tienen entre sí un parentesco más próximo que con los monos. Expresándolo en términos numéricos, los monos tienen el 93 por ciento de la estructura del ADN en común con los humanos y los simios, y difieren de ellos en un 7 por ciento.

La segunda diferencia por orden de importancia: el 5 por ciento que separa el ADN de los gibones del ADN de otros simios y de los humanos tampoco constituye sorpresa alguna. Este dato confirma la opinión generalmente aceptada de que los gibones son los simios más alejados de los humanos, y que estos tienen mayores afinidades con los gorilas, los chimpancés y los orangutanes. Estudios anatómicos recientes han demostrado que entre estos tres últimos grupos de simios, los orangutanes son los más singulares, conclusión que de nuevo concuerdan con los resultados de las pruebas de ADN, que arrojan una diferencia del 3.6 por ciento entre el ADN de los orangutanes y el de los humanos, gorilas y chimpancés. La evidencia geográfica confirma que estas tres especies se separaron de los gibones y los orangutanes hace mucho tiempo, puesto que estos dos últimos grupos sólo se encuentran en el sudeste de Asia, ya sea en forma de fósiles o de especímenes vivos, en tanto que los gorilas y los chimpancés actuales y los fósiles humanos más antiguos están concentrados en África.

Figura 1
ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS PRIMATES SUPERIORES



Para estudiar la genealogía de cualquier par de primates superiores de nuestros tiempos deben seguirse las líneas que parten de su nombre hasta el punto negro que las conecta. Los números de la izquierda indican el porcentaje de ADN en que difieren, y los de la derecha son una estimación de los millones de años transcurridos desde el momento en que compartieron un ancestro común. Por ejemplo, el chimpancé común y el chimpancé pigmeo difieren en alrededor de un 0.7 por ciento de su ADN y separaron sus líneas evolutivas hace unos tres millones de años; los humanos diferimos en 1.6 por ciento de nuestro ADN de ambas especies de chimpancés y nos separamos de nuestro ancestro común hace unos siete millones de años; los gorilas difieren en aproximadamente un 2.3 por ciento de su ADN de los humanos y los chimpancés, y se separaron hace unos diez millones de años del ancestro común que luego compartiríamos los humanos con las dos especies de chimpancés.

Los resultados relativos a las semejanzas tampoco resultan insólitos: los ADN más similares son los de los chimpancés comunes y los chimpancés pigmeos, idénticos en un 99.3 por ciento y diferentes en sólo un 0.7 por ciento. Estas dos especies de chimpancés tienen una apariencia tan semejante que hasta 1929 los

anatomistas ni siquiera se preocuparon de darles nombres diferentes. Los chimpancés que habitan en la zona ecuatorial del centro del Zaire recibieron el nombre de "chimpancés pigmeos" porque tienen un tamaño ligeramente menor (así como una constitución menos recia y unas patas más largas) que los "chimpancés pigmeos" que pueblan la franja de África situada al norte del ecuador. Ahora bien, los descubrimientos sobre la conducta de los chimpancés realizados en los últimos años han puesto de manifiesto que esas modestas diferencias anatómicas encubren considerables diferencias en el campo de la biología reproductiva. Tal como los humanos, y a diferencia de los chimpancés comunes, los chimpancés pigmeos adoptan una amplia gama de posturas para la copulación, incluida la postura cara a cara; la iniciativa para la copulación no es una prerrogativa exclusiva de los machos, que la comparten con las hembras; las hembras son sexualmente receptivas durante casi todo el mes, y no sólo durante un breve periodo a mediados de mes; y, por último, existen fuertes vínculos entre las hembras y entre los machos y hembras, y no sólo entre los machos. Evidentemente, la pequeña diferencia genética (de un 0.7 por ciento) que separa a los chimpancés pigmeos de los comunes tiene consecuencias importantes en la fisiología y los roles sexuales.

En todos los ejemplos analizados hasta el momento, la evidencia anatómica relativa al parentesco era de por sí bastante convincente, y los resultados de los estudios realizados con ADN se han limitado a confirmar las conclusiones previas de los anatomistas. Ahora bien, los estudios basados en el ADN han conseguido resolver un problema insoluble para la anatomía, el de la relación entre humanos, gorilas y chimpancés. Tal como se ve en la figura 1, los humanos difieren de los chimpancés comunes y de los pigmeos en aproximadamente un 1.6 por ciento del ADN y comparten con ellos el 98.4 por ciento del ADN. Las

diferencias entre los humanos y los chimpancés, por un lado, y los gorilas, por otro, es algo mayor, en torno al 2.3 por ciento.

El gorila debió de separarse de nuestro árbol genealógico un poco antes de que los humanos y los chimpancés emprendieran vías evolutivas independientes. Los chimpancés, y no los gorilas, son nuestros parientes más próximos, o dicho de otro modo, el pariente más próximo del chimpancé no es el gorila, sino el ser humano. La taxonomía convencional ha reforzado nuestras tendencias antropocéntricas al afirmar que existía una dicotomía fundamental entre el poderoso ser humano, que se alza en solitario en la cima de la evolución, y los demás simios, seres inferiores sumidos en el abismo de la bestialidad. Es posible, sin embargo, que en el futuro los taxonomistas vean la realidad desde el punto de vista de los chimpancés, reconociendo que existe una dicotomía no muy acusada entre unos simios ligeramente más evolucionados (los tres chimpancés, incluido el "chimpancé humano") y otros algo menos evolucionados (gorilas, orangutanes y gibones).

Si las distancias genéticas entre las especies se acumulasen a un ritmo constante, funcionarían como un reloj de alta precisión. Para convertir la distancia genética en tiempo absoluto transcurrido desde el momento en que se compartió un antepasado común sólo sería necesario realizar un cálculo basado en dos especies de las que se conociera tanto su distancia genética como el momento en que divergieron, este último datado a partir de los restos fósiles independientes de ambas especies. De hecho, en el caso de los primates superiores, dos estimaciones independientes permiten esclarecer esta cuestión. Por un lado, el testimonio fósil indica que la divergencia entre los monos y los simios se produjo entre los últimos veinticinco y treinta millones de años, y las pruebas de ADN revelan que esas especies difieren en un 7.3 por ciento de su dotación genética. Por otro lado, la vía evolutiva de los orangutanes se separó de las de los chimpancés y los gorilas entre los últimos doce y dieciséis millones de años, y hoy día esas especies difieren en un 3.6 por ciento de su ADN. Al comparar estos dos ejemplos, se observa que la duplicación del tiempo evolutivo –el salto de entre doce y dieciséis millones de años a entre veinticinco y treinta millones de años– comporta una duplicación de la distancia genética (del 3.6 al 7.3 por ciento del ADN). Debe concluirse, en consecuencia, que el reloj de ADN ha funcionado con bastante precisión entre los primates superiores.

Puesto que la distancia genética entre humanos y chimpancés (1.6 por ciento) equivale aproximadamente a la mitad de la distancia genética entre orangutanes y chimpancés (3.6 por ciento), los humanos debemos de haber recorrido una vía evolutiva independiente durante aproximadamente la mitad de los doce a dieciséis millones de años de que dispusieron los orangutanes para acumular sus diferencias genéticas con respecto a los chimpancés. Es decir, los humanos y los "otros chimpancés" emprendieron caminos evolutivos independientes entre hace unos seis y ocho millones de años. Prosiguiendo con el mismo razonamiento, los gorilas se separaron del antecesor común de las tres especies de chimpancés hace unos nueve millones de años, en tanto que las líneas evolutivas de los chimpancés pigmeos y los chimpancés comunes divergieron hace unos tres millones de años. Sin embargo, cuando en 1954 inicié mis estudios universitarios de antropología física, los libros de texto prescritos afirmaban que los humanos habían divergido de los simios entre los últimos quince y treinta millones de años.

Debemos concluir, por tanto, que en la actualidad coexisten en la Tierra tres especies del género *Homo*: el *Homo troglodytes* o chimpancé común; el *Homo paniscus* o chimpancé enano, y el tercer chimpancé, que es el *Homo sapiens* o chimpancé humano. Puesto que los gorilas no son muy distintos de las otras especies, casi podría considerárseles con igual fundamento la cuarta especie del género *Homo*.

El gran salto adelante

En este capítulo se tratarán las cuestiones suscitadas por nuestro abrupto ascenso a la categoría de humanos. ¿Qué factores lo hicieron posible y por qué fue tan repentino? ¿Qué mantuvo a los neanderthales anclados en su atraso y cuál fue su destino? ¿Llegaron a encontrarse los hombres de Neanderthal y los seres humanos plenamente evolucionados? En tal caso, ¿cómo se comportaron unos con otros?

El antecesor común de los humanos, los chimpancés y los gorilas habitó en África, continente en el que aún están confinados los chimpancés y los gorilas, y donde el ser humano también lo estuvo durante millones de años. En un principio, nuestros antepasados habrían sido clasificados como una especie más entre los simios, pero una secuencia de tres cambios nos impulsó en dirección a la humanidad plenamente desarrollada. El primero de tales cambios se produjo aproximadamente hace cuatro millones de años; la estructura de las extremidades de nuestros ancestros, observable en los fósiles conservados, demuestra que a la sazón ya habían adoptado la postura erecta como modo habitual de locomoción. Por el contrario, los gorilas y los chimpancés sólo andan erguidos en contadas ocasiones y, por lo general, avanzan a cuatro patas. La postura erecta liberó las extremidades anteriores para poder dedicarlas a otros propósitos, entre los cuales la construcción de herramientas resultó ser el principal.

El segundo cambio tuvo lugar hace unos tres millones de años, cuando nuestro linaje se dividió al menos en dos especies diferentes. Para comprender mejor lo que esto significa, pensemos en que los miembros de dos especies animales que pueblan la misma zona geográfica deben desempeñar distintos roles ecológicos y, por lo general, no se cruzan entre sí. Por ejemplo,

los coyotes y los lobos, dos especies obviamente afines, ocupaban en muchos casos las mismas zonas de América del Norte hasta que los lobos fueron exterminados en la mayor parte de Estados Unidos. No obstante, los lobos son de mayor tamaño, sus presas más habituales son los grandes mamíferos, como los ciervos y los alces, y suelen vivir en grandes manadas, en tanto que los coyotes son de menor tamaño, cazan sobre todo pequeños mamíferos como los conejos y los ratones y, por lo general, viven en parejas o en grupos pequeños. Los coyotes suelen aparearse con coyotes y los lobos con lobos. En contraste, todas las poblaciones humanas existentes en la actualidad se han mezclado con todas las poblaciones con las que han mantenido un contacto generalizado. Las diferencias ecológicas entre los seres humanos son por completo el producto de la educación recibida en la infancia; entre los humanos no se da el caso de que unos niños nazcan con dientes afilados y adecuados para la caza del ciervo y otros con dientes apropiados para triturar alimentos y alimentarse de bayas silvestres, ni existen dos grupos que no se casen entre sí. En consecuencia, todos los humanos actuales pertenecen a la misma especie.

Sin embargo, en el pasado hubo quizá dos ocasiones en que el linaje humano se dividió en dos especies tan diferentes como puedan serlo los lobos y los coyotes. La más reciente de esas ocasiones, en la que nos detendremos más adelante, pudo ocurrir en la época en que se produjo el gran salto adelante. La primera ocasión tuvo lugar hace unos tres millones de años cuando el linaje humano se dividió en dos: un hombre simio de cráneo recio y molares muy grandes, supuestamente herbívoro y que suele recibir el nombre de *Australopithecus robustus* (es decir, "simio meridional robusto"), y un hombre-simio con una estructura craneal más liviana y muelas de menor tamaño, que hipócritamente llevaría una dieta omnívora y que recibe el nom-

bre de *Australopithecus africanus* ("el simio meridional de África"). Este último hombre-simio evolucionó hasta dar lugar a otro tipo de homínido con el cerebro de mayor tamaño que se conoce por el nombre de *Homo habilis* ("hombre hábil"). Ahora bien, los huesos fosilizados, que en opinión de algunos paleontólogos corresponden a los machos y hembras del *Homo habilis*, difieren en el tamaño del cráneo y de la dentadura hasta un punto que parece indicar otra división de nuestro linaje, la cual habría dado lugar a dos especies de tipo *habilis:* el *Homo habilis* propiamente dicho y un misterioso "tercer hombre". Vemos, por tanto, que hace dos millones de años había cuando menos dos, y posiblemente hasta tres, especies de seres protohumanos.

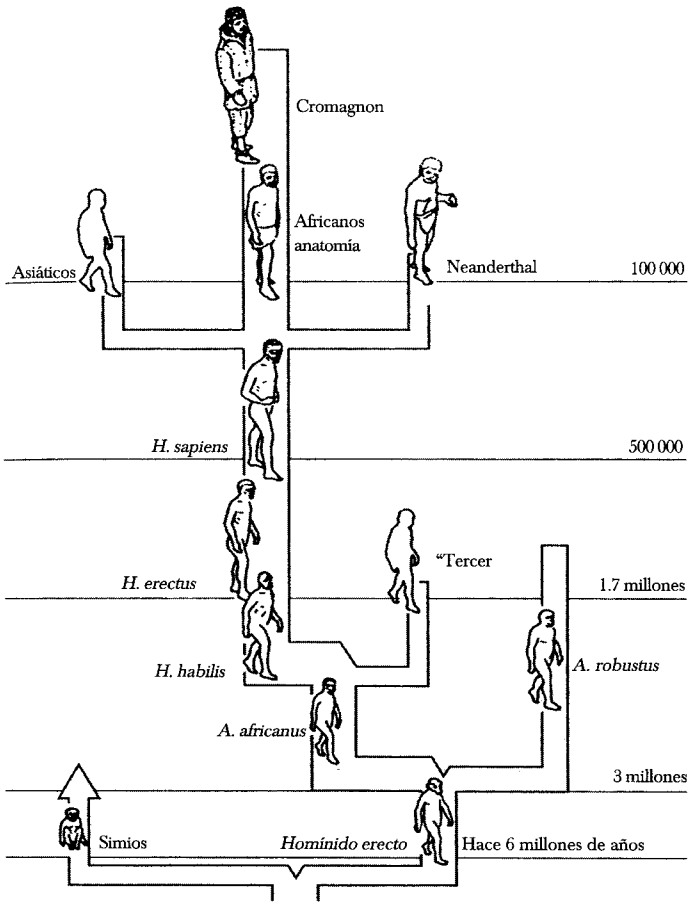
El tercero y último de los grandes cambios que convirtieron a nuestros ancestros en seres más semejantes a los humanos y más alejados de los simios fue el empleo habitual de herramientas de piedra. Se trata de un signo distintivo de la humanidad con claros precedentes entre los animales; los pinzones carpinteros, los buitres de Egipto y las nutrias marinas se cuentan entre las especies animales que han evolucionado por separado hasta llegar a emplear herramientas para recolectar alimentos y procesarlos, si bien ninguna de esas especies depende de la utilización de herramientas tanto como los humanos actuales. Los chimpancés comunes también emplean herramientas, en ocasiones de piedra, pero no en número suficiente como para ensuciar su entorno. Hace unos dos millones y medio de años aparecieron abundantes utensilios de piedra, muy rudimentarios, en la zona del este de África habitada por los protohumanos. Puesto que había dos o tres especies de seres protohumanos, la primera pregunta que uno se plantea es quiénes fueron los artífices de esos utensilios. Es muy probable que fuera la especie que poseía una estructura craneana más ligera,

puesto que tanto esa especie como los utensilios perduraron y evolucionaron.

Dado que en la actualidad sobrevive una única especie humana cuando hace algunos millones de años existían dos o tres, es evidente que una o dos especies se extinguieron. ¿Cuál fue nuestro antecesor, qué especies terminaron arrumbadas en el basurero de la evolución, en que momento se extinguieron? El *Homo habilis,* de cráneo liviano, salió triunfante de la contienda y continuó desarrollando el tamaño de su cerebro y de su cuerpo. Hace aproximadamente un millón setecientos mil años había evolucionado lo suficiente como para que los antropólogos estimen conveniente bautizar a nuestro ascendiente con un nombre nuevo, *Homo erectus*, que significa "hombre que camina erguido". (Dado que los fósiles del *Homo erectus* se descubrieron antes que cualquiera de los fósiles de mayor antigüedad a los que nos hemos referido hasta ahora, los antropólogos no pudieron advertir que no era el primer protohumano que adoptó la posición bípeda).

El hombre-simio robusto desapareció hace algo más de un millón doscientos mil años, mientras que "el tercer hombre", en caso de que existiera, también debió de desaparecer en aquellos tiempos. La pregunta de por qué sobrevivió el *Homo erectus* y el hombre-simio robusto se extinguió nos adentra en el terreno de la especulación. Una respuesta plausible podría ser que el hombre simio robusto no pudo competir con el *Homo erectus*, puesto que este último se alimentaba tanto de carne como de vegetales y, provisto de herramientas y de un cerebro mayor, era más eficiente incluso a la hora de proveerse de las plantas que constituían el sustento de su pariente más robusto. Asimismo es posible que las prácticas depredadoras del *Homo erectus* fuesen directamente responsables de la caída de su pariente en el abismo del olvido.

Figura 2
ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS HUMANOS



Varias ramas del árbol genealógico humano se han extinguido, entre ellas las correspondientes al Australopiteco robusto, al hombre de Neanderthal y, posiblemente, al misterioso "tercer hombre" y a una población asiática contemporánea de los neanderthales. Algunos descendientes del *Homo habilis* sobrevivieron y evolucionaron hasta convertirse en los humanos actuales. Con objeto de distinguir los fósiles de este linaje en sus diversos estadios evolutivos se han clasificado de modo un tanto arbitrario en *Homo habilis*, *Homo erectus*, cuya historia comienza hace unos 1.7 millones de años, y *Homo sapiens*, que comienza su andadura hace unos quinientos mil años. *A.* significa *Australopithecus*, y *H.*, *Homo*.

Todos los sucesos examinados hasta ahora tuvieron lugar en el continente africano. La extinción de los demás protohumanos convirtió al *Homo erectus* en único protagonista protohumano del escenario africano. Hubieron de transcurrir milenios para que el *Homo erectus* finalmente ampliara sus horizontes hace unos once millones de años. Las herramientas de piedra que utilizaba y sus huesos demuestran que en primer lugar llegó a Oriente Próximo, y más adelante a Extremo Oriente (donde están representados por los famosos fósiles denominados Hombre de Pekín y Hombre de Java) y a Europa. El *Homo erectus* prosiguió evolucionando en dirección al hombre actual, mientras el cráneo se le iba redondeando y se le expandía al cerebro. Hace unos quinientos mil años, algunos de nuestros antepasados se asemejaban a la humanidad actual y diferían del *Homo erectus* primitivo hasta tal punto que ya se les puede clasificar dentro de nuestra propia especie (*Homo sapiens*, que significa "hombre sabio"), pese a que el espesor del cráneo y de los arcos superciliares fuera mayor en su caso.

Los lectores que no estén familiarizados con la historia evolutiva de la humanidad tenderán a suponer que la aparición del *Homo sapiens* constituyó el gran salto adelante. ¿Fue nuestro meteórico ascenso al estatus de *sapiens*, ocurrido hace medio millón de años, la brillante cúspide de la historia de la Tierra, cuando el arte y la tecnología sofisticada brotaron al fin en un planeta hasta entonces anodino? La respuesta es un rotundo no; la aparición del *Homo sapiens* no debe considerarse un acontecimiento señalado, todavía tendrían que pasar cientos de miles de años para que surgieran las pinturas rupestres, las casas, los arcos y las flechas. Los utensilios de piedra continuaron siendo tan rudimentarios como los que el *Homo erectus* venía construyendo desde hacía casi un millón de años. El crecimiento del tamaño cerebral del *Homo sapiens* primitivo no tuvo efectos

notables en el modo de vida de la humanidad. El cambio cultural se produjo a un ritmo infinitesimal durante el largo periodo de expansión del *Homo erectus* y del *Homo sapiens* primitivo por territorios no africanos. Tanto es así que el único hecho digno de considerarse un gran avance fue posiblemente el dominio del fuego, del que dan testimonio las cenizas, el carbón y los huesos calcinados hallados en las cuevas donde habitaba el Hombre de Pekín. E incluso ese avance –en el supuesto de que los fuegos encendidos en las cuevas fueran realmente obra del hombre y no de los rayos– tendría que apuntarse en el haber del *Homo erectus* y no del *Homo sapiens.*

La aparición del *Homo sapiens* ilustra la paradoja examinada en el capítulo anterior, el hecho de que nuestro ascenso a la categoría de humanos no fuera directamente proporcional a los cambios ocurridos en nuestros genes. El avance del *Homo sapiens* primitivo por la ruta que le separaba de la condición simiesca se materializó más en los aspectos anatómicos que en los logros culturales. Aún habían de añadirse algunos ingredientes cruciales para que el tercer chimpancé fuera capaz de concebir una obra como los frescos de la Capilla Sixtina.

¿Cómo fue el modo de vida de nuestros ascendientes durante el millón y medio de años transcurridos entre la aparición del *Homo erectus* y la del *Homo sapiens*?

Las únicas herramientas de este periodo preservadas hasta nuestros días son útiles de piedra que, como mucho, pueden calificarse de rudimentarios, comparados con las hermosas herramientas de piedra pulimentada creadas en tiempos recientes por los polinesios, los amerindios y otros pueblos de la Edad de Piedra contemporánea. Las herramientas de piedra primitivas tienen diferentes formas y tamaños, diferencias en las que se han basado los arqueólogos para darles nombres como "hacha de mano", "cuchilla tajadera" y "hacha destral". Estos nombres ocultan el hecho de que, a diferencia de las agujas y lanzas creadas mucho tiempo después por el hombre de Cromagnon, ninguna de las herramientas primitivas posee una forma lo bastante clara o distintiva como para sugerir una función específica. El desgaste de las herramientas indica que se empleaban de diversos modos para cortar carne, huesos, pieles, madera y otras partes de las plantas. Ahora bien, al parecer se utilizaban indistintamente herramientas de las formas y tamaños más diversos para cortar cualquier material, lo que puede llevar a pensar que los nombres con que las designan los arqueólogos tal vez no sean más que divisiones arbitrarias en un continuo de formas pétreas.

La falta de vestigios también resulta reveladora en este sentido. Después del gran salto adelante surgieron muchos avances, como los útiles de hueso, las redes de cuerda y los anzuelos, todos ellos objetos desconocidos para el *Homo erectus* y el *Homo sapiens* primitivo. Probablemente, las herramientas de piedra primitivas se manejaban directamente con la mano, pues no hay signos indicativos de que se las montara en otros materiales con objeto de aumentar su fuerza de apalancamiento, como hoy día se montan las hojas de las hachas de acero en mango de madera.

¿Qué alimentos conseguían nuestros antepasados con ayuda de esas herramientas rudimentarias y cómo los conseguían? Llegados a este punto, los libros de antropología suelen insertar un largo capítulo con un título del estilo de "el hombre cazador". En este aspecto, se hace hincapié en el hecho de que los mandriles, los chimpancés y otros primates cazan ocasionalmente pequeños vertebrados, mientras que los pueblos prehistóricos que han sobrevivido hasta hace pocos años, como por ejemplo los bosquimanos, se dedicaban a la caza mayor, y ese era también el caso del hombre de Cromagnon, tal como lo demuestra la abundante evidencia arqueológica. Ciertamente, no cabe po-

ner en duda que la carne formaba parte de la dieta de nuestros ancestros de épocas remotas, tal como lo ponen de manifiesto las marcas dejadas por las armas de piedra en los huesos de sus presas y el desgaste de los utensilios de piedra que utilizaban para cortar la carne. La verdadera pregunta es: ¿cuántas piezas de gran tamaño cazaban nuestros antepasados? ¿Mejoraron gradualmente las técnicas de caza mayor a lo largo del último millón y medio de años o, por el contrario, hubo que esperar al gran salto adelante para que los animales grandes pasaran a formar una parte sustancial de la dieta humana?

Sabemos que los seres humanos primitivos comían carne, pero no en qué cantidades ni tampoco si eran cazadores o simples carroñeros. No es hasta mucho después, hace unos cien mil años, cuando aparecen vestigios fiables indicativos de la capacidad para la caza del ser humano, y lo que demuestran esos vestigios es que nuestros antepasados continuaban empleando técnicas de caza mayor muy *ineficaces*; de ello debe deducirse que los cazadores de hace quinientos mil años y épocas anteriores eran aún más ineficaces.

El mito del hombre cazador está tan arraigado que resulta difícil dejar de creer que siempre tuvo mucha importancia. Hoy día, cazar un animal de gran tamaño se considera la máxima expresión de la virilidad. Atrapados en esta mitología, los antropólogos de sexo masculino gustan de acentuar el papel fundamental desempeñado por la caza mayor en la evolución humana. De tal modo, suponen que fue la caza mayor la que indujo a los machos protohumanos a cooperar entre sí, a desarrollar el lenguaje y un gran cerebro, a unirse en grupos y a compartir los alimentos. Incluso se supone que las mujeres fueron moldeadas por los hábitos cazadores de los hombres; los signos externos de la ovulación mensual se habrían eliminado con objeto de que no fueran tan visibles como en las chimpancés y no sumieran a los hombres en una frenética competición sexual que les impidiera cooperar para la caza.

Los estudios sobre los pueblos de cazadores-recolectores que han pervivido hasta tiempos recientes, gentes provistas de armas mucho más eficaces que las del *Homo sapiens* primitivo, demuestran que la dieta de una familia se compone en su mayor parte de vegetales recogidos por las mujeres. Los hombres cazan conejos y otras piezas menores a las que nunca se hace alusión en las heroicas historias narradas junto a las hogueras. De tanto en tanto atrapan un animal grande que aporta una dosis importante de proteínas a la dieta. Pero la caza mayor sólo constituye la fuente dominante de la alimentación en el ártico, donde la vegetación es muy escasa. Y los humanos ocuparon el ártico hace tan sólo algunas decenas de milenios.

Mi hipótesis es que la caza mayor constituyó una modesta aportación a la dieta alimenticia del ser humano hasta *después* de que se hubieran desarrollado por completo la anatomía y la conducta que caracterizan a la humanidad actual. La opinión habitual según la cual la caza fue el impulso básico del desarrollo del cerebro y la sociedad que distinguen a los humanos, me parece cuando menos dudosa. Durante la mayor parte de la historia de nuestra especie, los humanos no fuimos poderosos cazadores, sino chimpancés con habilidades especiales que utilizaban herramientas de piedra para recolectar, cazar y preparar vegetales y animales de tamaño pequeño. De vez en cuando, los hombres conseguían atrapar una presa grande, y después narraban una y otra vez la historia de esa inusual captura.

En el periodo inmediatamente anterior al gran salto adelante, al menos tres poblaciones humanas diferentes ocupaban distintas partes del Viejo Mundo. Estos fueron los últimos humanos primitivos, reemplazados por la especie humana actual en tiempo del gran salto adelante. A continuación pasaremos a estudiar

a los últimos seres primitivos cuya anatomía nos resulta más conocida y que se han convertido en el prototipo de los seres infrahumanos: los hombres de Neanderthal.

¿Cuándo y dónde vivieron? Su ámbito geográfico se extendía desde la Europa occidental, atravesando el sudeste de la Rusia europea y Oriente Próximo hasta la zona de Uzbekistán que limita con Afganistán, en Asia Central. (El nombre de "Neanderthal" procede del valle de Neander, en Alemania [en alemán, *thal* o *tal* significa "valle"], donde fue descubierto uno de los primeros esqueletos de esta especie.) La determinación de sus orígenes temporales se reduce a una cuestión de definiciones, dado que algunos cráneos antiguos poseen características precursoras de las de los neanderthales plenamente desarrollados. Los primeros ejemplos "plenamente desarrollados" de esta especie datan de hace unos ciento treinta mil años, en tanto que la mayoría de los especímenes tienen una antigüedad menor de setenta y cuatro mil años. Así pues, el momento en que surgió el hombre de Neanderthal sólo puede determinarse arbitrariamente, pero no así el momento de su súbita extinción, ocurrida hace escasamente unos cuarenta mil años.

En la época de apogeo del hombre de Neanderthal, Europa y Asia estaban cubiertas por los hielos de la última glaciación. Los neanderthales debieron de ser gentes adaptadas al clima frío, aunque dentro de unos límites, y no llegaron a expandirse más al norte de la Inglaterra meridional, el norte de Alemania, Kiev y el mar Caspio. La primera incursión en Siberia y el Ártico fue realizada por los humanos plenamente desarrollados.

La anatomía craneana del hombre de Neanderthal era tan peculiar que si uno de ellos se paseara por las calles de Nueva York o Londres en la actualidad, ataviado con un correcto traje de chaqueta o con un vestido a la última moda, todos los viandantes (todos los *homines sapientes*) posarían en él sus miradas

horrorizadas. Imaginemos que moldeamos en arcilla la cara de una persona actual, y después, con ayuda de unas tenazas, proyectamos hacia delante la mitad inferior de la cara, desde el puente de la nariz hasta las mandíbulas, y dejamos que la arcilla vuelva a fraguar. El resultado nos daría una imagen bastante aproximada de la apariencia del hombre de Neanderthal; sus cejas se asentaban en arcos superciliares muy prominentes, y la nariz, las mandíbulas y los dientes se proyectaban hacia delante. Los ojos, enclavados en profundas cuencas, se hundían entre la protuberante nariz y los arcos superciliares. Tenía la frente estrecha e inclinada, muy distinta de las frentes rectas y anchas de los humanos actuales, y la mandíbula inferior se doblaba hacia atrás sin el remate de la barbilla. Ahora bien, a pesar del asombroso primitivismo de sus facciones, los neanderthales poseían un cerebro un 10 por ciento *mayor* que el nuestro.

Un dentista que examinara la dentadura de un hombre de Neanderthal se quedaría perplejo. Los incisivos (dientes frontales) de los adultos estaban desgastados por la cara exterior, rasgo que no se encuentra en ningún pueblo actual. Obviamente, esa peculiar forma de desgaste resultaba de la utilización de los dientes a modo de herramientas, pero ¿con qué función exactamente? Una posibilidad es que tuvieran por costumbre utilizar los dientes a modo de pinzas con las que coger objetos, como muchos bebés que sujetan el biberón con los dientes y corretean con las manos libres. Asimismo, es posible que masticaran las pieles de los animales hasta convertirlas en cuero, o utilizaran los dientes para hacer instrumentos de madera.

Si un neanderthal vestido de hombre de negocios o con un traje a la moda atraería la atención en una ciudad actual, en pantalones cortos o en bañador dejaría a la gente sin aliento. El hombre de Neanderthal poseía unos músculos más desarrolla-

dos, sobre todo en los hombros y el cuello, que cualquier persona actual, excepción hecha de los más entusiastas culturistas. Los huesos de las extremidades, que debían resistir la tensión de contraer esas enormes masas musculares, serían más voluminosos que los nuestros. Sus brazos y piernas tendrían un aspecto más rollizo, dado que las pantorrillas y los antebrazos eran más cortos que los nuestros. Incluso sus manos eran mucho más recias que las del hombre actual; "chocar los cinco" con un neanderthal significaría quedarse con la mano destrozada. Aunque su altura media no superaba los 162 centímetros, pesaba al menos nueve kilos más que una persona actual, y la mayor parte de ese peso extra se debía a la musculatura.

Otra de las posibles diferencias anatómicas resulta intrigante, aunque tanto su existencia real como su interpretación sean inciertas. El útero de las mujeres tal vez fuera mayor que ahora, por lo que los niños podrían crecer más antes de nacer. En tal caso, el embarazo de una neanderthal debía de durar al menos un año en lugar de nueve meses.

La lista de objetos definitorios de la modernidad de los que carecían los neanderthales sería muy larga. No dejaron tras de sí ninguna obra inequívocamente artística. Puesto que vivían en un clima frío, es de suponer que se cubrirían con algún tipo de ropaje, pero dada la falta de agujas u otros útiles de costura, aquel debía de ser muy burdo. Es obvio que tampoco poseían embarcaciones, puesto que no se han descubierto vestigios del hombre de Neanderthal en las islas mediterráneas, ni tan siquiera en el norte de África, a sólo 13 kilómetros de la España neanderthal en la zona del estrecho de Gibraltar. Tampoco practicaban el intercambio comercial con tierras distantes, como lo demuestra el hecho de que sus herramientas estén confeccionadas con las piedras disponibles en un radio de pocos kilómetros a partir de sus asentamientos.

Junto a las características infrahumanas de los neanderthales, también es necesario mencionar tres rasgos que los aproximaban a los humanos actuales. En primer lugar, prácticamente todas las cuevas bien conservadas tienen una pequeña zona ocupada por cenizas y carbón, señal de que servían a modo de chimeneas rústicas. Aunque es posible que el Hombre de Pekín ya utilizara el fuego cientos de miles de años antes, el de Neanderthal es el primer ser humano que ha dejado huellas inequívocas del empleo habitual del fuego. Asimismo, es posible que fuera el primero en adoptar la costumbre de enterrar a sus muertos; este punto, no obstante, está sujeto a debate, y la cuestión de si los enterramientos iban ligados a ideas religiosas cae en el terreno de la mera especulación. Por último, el hombre de Neanderthal fue el primero en prestar cuidados a los enfermos y a los ancianos de su especie. La mayoría de los esqueletos de neanderthales de edades avanzadas muestran signos de dolencias graves, como brazos atrofiados, huesos rotos mal soldados, dentaduras defectuosas y artritis avanzada. Los ancianos afectados por tal grado de incapacitación sólo podrían sobrevivir a merced de los cuidados que les dispensaran los jóvenes. Después de la larga letanía de carencias del hombre de Neanderthal, al fin descubrimos algo que nos hace sentir cierta afinidad espiritual con esas extrañas criaturas de la última glaciación, esos seres casi humanos en apariencia, pero a caballo entre la animalidad y la humanidad en espíritu.

¿Pertenecía el hombre de Neanderthal a la misma especie que los humanos actuales? La respuesta sería afirmativa si se diera el caso de que un neanderthal pudiera unirse a una mujer o a un hombre actual y procrear. Las novelas de ciencia ficción son muy dadas a imaginar esta escena. Basta con pensar en el tipo de publicidad que aparece en muchas contraportadas de los libros de ese género: "Un equipo de exploradores descu-

bre un valle aislado en el más profundo corazón de África; un valle largamente olvidado. Allí habita una tribu increíblemente primitiva, cuyo modo de vida fue superado por nuestros ancestros de la Edad de Piedra hace miles de años. ¿Pertenecen a la misma especie que nosotros? Sólo hay un modo de averiguarlo, pero ¿quién entre los intrépidos exploradores (todos ellos varones, claro está) se prestará a realizar la prueba?." En este punto suele insertarse la descripción de una de las rudas mujeres de las cavernas, que es una belleza y todo un monumento del erotismo primitivo, con objeto de otorgar credibilidad al dilema del arrojado explorador: tener o no tener relaciones sexuales con ella.

Aunque parezca increíble, algo semejante a ese experimento ocurrió en la realidad. Fue una experiencia que se repitió una y otra vez hace unos cuarenta mil años, en tiempos del gran salto adelante.

Ya se ha dicho que los neanderthales de Europa y Asia occidental no eran más que una de las cuando menos, tres poblaciones humanas que ocupaban distintas zonas del Viejo Mundo hace unos cien mil años. Un puñado de fósiles del este de Asia basta para demostrar que los humanos de esa zona geográfica eran distintos tanto del hombre de Neanderthal como del hombre moderno, pero la escasez de restos óseos no nos permite describir con mayor detalle a esos asiáticos. Los contemporáneos de los neanderthales de los que poseemos una información más detallada son los que habitaban en África, algunos de los cuales poseían una anatomía craneana prácticamente idéntica a la del hombre moderno. ¿Debe deducirse de ello que hace cien mil años, y en el territorio africano, la humanidad al fin alcanzó el momento decisivo de su desarrollo cultural?

Sorprendentemente, la respuesta sigue siendo negativa. Los útiles de piedra de aquellos africanos de anatomía avanzada eran

muy similares a los que empleaban los neanderthales de aspecto primitivo, y por ello se les ha denominado "africanos de la Edad de Piedra Media". Ese pueblo aún no poseía herramientas estandarizadas de hueso, ni tampoco arcos, flechas, redes, anzuelos u objetos artísticos; por otro lado, tampoco se daban variaciones culturales entre los utensilios de las diferentes zonas geográficas. A pesar de su evolucionada constitución física, a este pueblo africano aún le faltaba el ingrediente necesario para que pueda considerársele plenamente humano. Una vez más nos hallamos ante la paradoja de que una anatomía ósea muy evolucionada y una dotación genética presumiblemente desarrollada no fueran en sí mismas suficientes, para producir una conducta evolucionada.

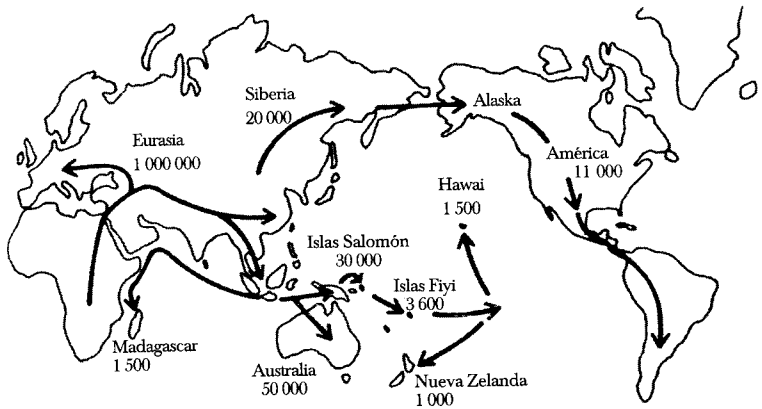
Entre los últimos cien mil y cincuenta mil años, aproximadamente, el panorama del mundo humano era el siguiente: el norte de Europa, Siberia, Australia, las islas de Oceanía y todo el Nuevo Mundo estaban deshabitados. En Europa y Asia occidental habitaban los neanderthales. África estaba poblada por un pueblo de anatomía cada vez más semejante a la de la humanidad actual; y en el este de Asia vivía un pueblo diferente de los neanderthales y los africanos, cuyas características desconocemos con exactitud dada la escasez de restos fosilizados. El primitivismo de los utensilios y las conductas, así como una capacidad de innovación limitada, caracterizaron, al menos en un principio, a estas tres poblaciones. El escenario estaba preparado para el gran salto adelante. ¿Cuál de las tres poblaciones humanas existentes lo llevaría a cabo?

Hace unos cuarenta mil años, en la última glaciación, se produjo un súbito progreso, del que se han conservado vestigios especialmente reveladores en Francia y España. Donde antes habitara el hombre de Neanderthal, aparece ahora un tipo humano de anatomía plenamente desarrollada, en general conoci-

do como el hombre de Cromagnon, por el yacimiento francés donde sus huesos fueron identificados por primera vez. Si un caballero o una dama de esa especie se hubiera paseado por los Campos Elíseos vestido a la última moda, no habría destacado en modo alguno entre la multitud parisina. La importancia arqueológica de los utensilios del hombre de Cromagnon, mucho más variados en sus formas y precisos en sus funciones que cualquiera de los encontrados anteriormente, es equiparable a la de su esqueleto. Las herramientas indican que la conducta innovadora y desarrollada por fin había venido a complementar la anatomía evolucionada.

Las mejoras tecnológicas permitieron a los humanos ocupar nuevos hábitats, así como multiplicarse en las zonas ya habitadas de Eurasia y África. Los humanos llegaron a Australia hace unos cincuenta mil años, lo que supone que disponían de medios de transporte marítimo lo suficientemente avanzados como para atravesar los casi 100 kilómetros que separan el este de Indonesia de Australia. La ocupación del norte de Rusia y Siberia, hace cuando menos veinte mil años, se hizo posible gracias a numerosos avances: la confección de ropas, cuya existencia queda demostrada por las agujas, las pinturas rupestres de chaquetones de piel y los ornamentos funerarios que esbozaron formas de camisas y pantalones; la utilización de pieles para abrigarse, deducible de los esqueletos de zorro y lobo desprovistos de zarpas (que se cortaban al quitarle la piel al animal y se han encontrado en montones separados); la construcción de viviendas elaboradas (indicada por los cimientos, pavimentos y paredes de huesos de mamut) con complejas chimeneas, y las lamparillas de piedra en las que se quemaba grasa animal para alumbrar las largas noches árticas. La ocupación de Siberia y Alaska llevó, a su vez, a la expansión por América del Norte y del Sur hace unos once mil años.

Figura 3
LA CONQUISTA DEL MUNDO



Este mapa ilustra los estadios de la expansión de nuestros antepasados, desde que se originaron en África hasta que llegaron a poblar el mundo entero. Los números representan la estimación del número de años transcurridos hasta el presente. Futuros descubrimientos de yacimientos arqueológicos más antiguos podrán, sin duda, demostrar que algunas regiones, como Siberia o las islas Salomón, fueron colonizadas con anterioridad a las fechas aquí señaladas.

Tradicionalmente se ha argumentado que el hombre de Cromagnon surgió en Europa a partir de la evolución del hombre de Neanderthal, hipótesis que con el paso del tiempo ha ido perdiendo verosimilitud. Los últimos esqueletos de neanderthales, de algo menos de cuarenta mil años de antigüedad, siguen siendo hombre de Neanderthal "plenamente desarrollados", en tanto que los primeros cromagnones que aparecen en la Europa de la misma época ya eran seres humanos con características anatómicas como las de la humanidad actual. Dado que en África y Oriente Próximo ya existían pueblos anatómicamente avanzados decenas de miles de años antes, parece mucho más probable que los cromagnones europeos provengan de la expansión de esos pueblos y no de la evolución dentro del propio continente europeo. ¿Qué ocurrió cuando, en el curso de su avan-

ce, los invasores cromagnones se encontraron con los neanderthales? Sólo hay un hecho comprobado, y es que al cabo de poco tiempo los neanderthales habían desaparecido. La deducción ineludible parece ser que la llegada del hombre de Cromagnon causó de algún modo la extinción del hombre de Neanderthal. Sin embargo, muchos arqueólogos refutan esta conclusión y alegan que la extinción del hombre de Neanderthal fue motivada por cambios ambientales. Así, por ejemplo, la decimoquinta edición de la *Enciclopedia Británica* concluye la entrada sobre el hombre de Neanderthal con la frase: "La desaparición de los hombres de Neanderthal, aunque todavía no puede datarse con exactitud, se debió probablemente a que eran criaturas de un periodo interglacial incapaces de sobrellevar los rigores de otra glaciación". La realidad es, sin embargo, que los neanderthales florecieron durante la última glaciación y desaparecieron cuando habían transcurrido treinta mil años de ésta y quedaban otros tantos para que terminara.

Mi propia hipótesis es que los sucesos acaecidos en Europa en tiempos del gran salto adelante fueron similares a los que han ocurrido una y otra vez en el mundo moderno siempre que un pueblo numeroso y con una tecnología avanzada ha invadido los territorios de otro pueblo en minoría numérica y común tecnología menos desarrollada. Por ejemplo, cuando los colonizadores europeos invadieron América del Norte, la mayoría de los amerindios perecieron a causa de las epidemias que llevaron consigo los europeos; los supervivientes fueron en su mayor parte asesinados o expulsados de sus tierras; algunos adoptaron la tecnología europea (caballos y armas de fuego) y resistieron durante algún tiempo; y muchos de los supervivientes restantes fueron desplazados hacia las tierras despreciadas por los colonos o se casaron con europeos. El desplazamiento de los aborígenes australianos por parte de los colonos europeos, y el de las poblaciones san del sur de África (bosquimanos) por parte de los pueblos de la Edad de Hierro de lengua bantú, se atuvieron a modelos semejantes.

Por analogía, cabe suponer que las enfermedades, asesinatos y desplazamientos provocados por los hombres de Cromagnon exterminaron a los neanderthales. Si sucedió así, la transición del hombre de Cromagnon al de Neanderthal sería un presagio de épocas futuras en las que los descendientes de los vencedores comenzaron a pelear entre sí. Puede parecer paradójico que los cromagnones se impusieran sobre un pueblo de mayor fortaleza, mas la paradoja se desvanece cuando consideramos que las armas fueron el factor decisivo de la victoria. Tampoco en la actualidad son los gorilas los que amenazan con exterminar a los humanos en el centro de África, sino viceversa. Los pueblos de constitución muy musculosa tienen grandes necesidades alimenticias y, por tanto, no se encuentran en situación ventajosa ante otro pueblo de constitución más débil, pero con un ingenio más desarrollado y herramientas que les facilitan el trabajo.

Ahora bien, aún queda por despejar la duda de cuáles fueron los resultados de los experimentos de cruzamiento de razas que se plantean en las novelas de ciencia ficción. ¿Hubo invasores cromagnones que se unieron a mujeres neanderthales? No se han descubierto esqueletos que puedan considerarse justificadamente híbridos de Neanderthal y Cromagnon. Si la conducta de los neanderthales era relativamente rudimentaria y su anatomía tan peculiar como cabe sospechar, habría pocos cromagnones dispuestos a unirse a ellos. El caso es comparable al de los humanos y los chimpancés, especies que han coexistido hasta la actualidad sin que se tenga noticia de que hayan mantenido ningún intercambio sexual. Aunque las diferencias que separaban a los hombres de Neanderthal de los hombres de Cromagnon no eran tan acusadas, sin duda bastaría para ser

motivo de mutuo rechazo. Por otro lado, si el aparato reproductor de los neanderthales prolongaba los embarazos hasta los doce meses, es improbable que un feto híbrido pudiera sobrevivir en su seno. Yo me inclinaría a aceptar las conclusiones que se desprenden de la evidencia negativa, es decir, que la hibridación, de haber ocurrido, fue un hecho infrecuente, y pondría en duda que los pueblos actuales de linaje europeo llevan en sí genes neanderthales.

Desde hace dos millones de años, varios linajes humanos coexistieron hasta el momento en que uno de ellos se impuso sobre los demás. Investigaciones recientes indican que en el transcurso de los últimos sesenta mil años ha ocurrido algo semejante, y que todos los humanos actuales descendemos del ser humano que salió victorioso de la contienda. ¿Cuál fue el ingrediente cuya adquisición permitió a nuestro antecesor imponerse sobre los demás seres humanos?

La identificación del ingrediente que impulsó el gran salto adelante plantea un enigma arqueológico para el que no se ha acertado a dar una respuesta que merezca la aceptación general. Los esqueletos fosilizados no nos dicen nada al respecto. Puede que se tratara de una mutación que afectase exclusivamente a un 0.1 por ciento de nuestro ADN. ¿Qué minúsculo cambio genético pudo tener consecuencias de tan gran trascendencia?

Al igual que otros científicos que han especulado sobre esta cuestión, me inclino a pensar que el cambio fue el desarrollo de las bases anatómicas del lenguaje hablado complejo. Los chimpancés, los gorilas e incluso los monos tienen capacidad para la comunicación simbólica no dependiente de la palabra hablada. Tanto a los chimpancés como a los gorilas se les ha podido enseñar a comunicarse mediante un lenguaje de signo, y se ha demostrado que los chimpancés pueden aprender a comunicarse utilizando las teclas de una gran consola conectada a un ordenador. Así pues, algunos individuos de las especies simiescas han adquirido "vocabularios" compuestos por cientos de símbolos. Los científicos debaten hasta qué punto cabe equiparar ese tipo de comunicación al lenguaje humano, aunque es indudable que se trata de una forma de comunicación simbólica, dado que cada signo o tecla simboliza algo externo.

Parece plausible, por tanto, que el ingrediente que faltaba a los seres protohumanos fuera la transformación del tracto vocal con objeto de facilitar el control de los sonidos emitidos y ampliar las posibilidades de emisión, la cual daría lugar a sutiles modificaciones musculares que no tienen por qué detectarse en los cráneos fosilizados.

Es fácil comprender que la mínima transformación anatómica que resulte en una mejora de la facultad del habla tendrá como consecuencia un cambio conductual de gran trascendencia. Gracias al lenguaje, bastaban unos segundos para transmitir la siguiente información: "Pasado el cuarto árbol, gira a la derecha en ángulo recto y lleva al antílope macho hacia esa roca rojiza, allí le clavaré la lanza", un mensaje que sería imposible de comunicar sin recurrir al lenguaje. Dos protohumanos desprovistos de lenguaje no podrían enfrascarse en una discusión sobre cómo introducir mejoras en una herramienta o sobre el posible significado de una pintura rupestre. Sin lenguaje, incluso un protohumano de gran inventiva tendría dificultades para diseñar mejoras aplicables a una herramienta.

Se ha argumentado que hace cuarenta mil años la humanidad ya había desarrollado una anatomía, una conducta y un lenguaje tan avanzados como los actuales, y que el hombre de Cromagnon estaba capacitado para aprender a pilotar un avión a reacción. Si esto es así, ¿por qué medió tanto tiempo entre el gran salto adelante y la invención de la escritura o la construcción del Partenón? La respuesta puede ser similar a la explica-

ción de por qué los romanos, siendo como eran grandes ingenieros, no fabricaron bombas atómicas. Desde la época romana hubieron de transcurrir dos mil años de avances técnicos, como la pólvora y el cálculo matemático, la teoría atómica y el aislamiento del uranio, para que se llegara al punto en que pudo fabricarse la bomba A. De igual modo, la construcción del Partenón y la invención de la escritura se hicieron posibles tras decenas de milenios de desarrollo acumulativo a partir de la aparición del hombre de Cromagnon, desarrollo que comportó avances como el arco y la flecha, la cerámica y la domesticación de las plantas y animales, entre otros muchos.

Hasta el momento del gran salto adelante, la cultura humana avanzó a paso de tortuga durante millones de años. Fue el ritmo lento de la evolución genética el que determinó el lento avance de la cultura. Después del "salto", el desarrollo cultural dejó de depender de los cambios genéticos. La cultura ha evolucionado muchísimo más en los últimos cuarenta mil años que en los millones de años previos de la historia de la humanidad, pese a la insignificancia de las transformaciones anatómicas ocurridas en este tiempo. Si un habitante del espacio exterior hubiera venido a la Tierra en la época del hombre de Neanderthal, habría pensado que la especie humana no destacaba entre las demás. En el mejor de los casos, ese extraterrestre habría mencionado a los humanos, junto a los castores, los tilonorrincos y las hormigas soldado, como ejemplos de especies de hábitos curiosos. ¿Habría previsto ese visitante el cambio que no tardaría en convertir a los humanos en la primera especie de la historia de la Tierra con capacidad para destruir todo vestigio de vida?

PREGUNTAS

1. ¿Qué aportación hace la biología molecular al problema de la evolución?
2. ¿A qué se refiere el autor con "reloj genético" y cómo se calcula el tiempo de divergencia de dos especies a partir de un antecesor común?
3. ¿Qué mono antropoide tiene el parentesco genético más cercano al hombre?
4. ¿Cuántas especies del género *Homo* coexisten en la actualidad?
5. ¿Qué tipo de cambios determinaron el abrupto ascenso de los simios a las categorías de los humanos?
6. Describe el árbol genealógico de las especies que precedieron al surgimiento del *Homo sapiens.*
7. ¿Cuáles son las características del modo de vida de los cazadores-recolectores?
8. ¿Qué rasgos morfofisiológicos y conductuales fueron propios del hombre de Neanderthal?
9. Explica las semejanzas y diferencias que fueron inherentes al *Homo sapiens y* al Neanderthal.
10. Según el autor, ¿cuáles fueron las causas principales de la extinción de los neanderthales?
11. ¿Qué características del hombre Cromagnon nos permite considerarlo como un *Homo sapiens* auténtico?
12. ¿Cuál es el papel del lenguaje en el devenir del ser humano?
13. ¿Por qué las transformaciones anatómicas y fisiológicas del *Homo sapiens*, según el autor, no son capaces de explicar su "salto" en el desarrollo cultural?

LA POSICIÓN SINGULAR DEL HOMBRE EN EL MUNDO

El problema en la idea del hombre

Ya el *término* y el *concepto* de *hombre* encierran una pérfida anfibología sin aclarar, la cual ni siquiera se puede acometer la cuestión del singular puesto del hombre. La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. Es claro que –cualquiera que sea el resultado que ofrezca este modo de formar el concepto de hombre– el ser vivo llamado hombre, no sólo está *subordinado* al concepto de animal, sino constituye también una provincia relativamente muy pequeña del reino animal. Así continúa siendo el caso, aun cuando, con Linneo, llamemos al hombre el "ápice de la serie de los vertebrados mamíferos" –lo que, por lo demás, es muy discutible objetiva y conceptualmente–; pues también este ápice, como todo ápice de una cosa, sigue perteneciendo a la cosa de que es ápice. Mas prescindiendo por completo de semejante concepto que junta en la unidad del hombre la marcha erecta, la transformación de la columna vertebral, el equilibrio del cráneo, el potente desarrollo cerebral del hombre y las transformaciones orgánicas que la marcha erecta tuvo por consecuencia (como la mano de pulgar oponible, el retroceso de la mandíbula y de los

dientes, etc.), la *misma* palabra "hombre" designa en el lenguaje corriente y en *todos* los pueblos cultos, algo tan totalmente distinto, que apenas se encontrará otra voz del lenguaje humano en que se dé análoga anfibología. La palabra "hombre" designa, en efecto, asimismo, un conjunto de cosas que se *oponen* del modo más riguroso al concepto del "animal en general" y, por tanto, también a todos los mamíferos y vertebrados y a éstos, en *el mismo* sentido que, por ejemplo, al infusorio Stentor, aunque no es discutible que el ser vivo llamado hombre es, desde el punto de vista morfológico, fisiológico y psicológico, incomparablemente más parecido a un chimpancé que el hombre y el chimpancé a un infusorio. Es claro que este segundo concepto del hombre ha de tener un sentido y un origen completamente distintos del primero, que designa sólo un rincón muy pequeño de la rama de los vertebrados.

Los grados del ser psicofísico

El puesto singular del hombre nos parece claro cuando dirigimos nuestra atención a la estructura total del mundo biopsíquico. A este fin voy a partir de una *serie gradual* de las fuerzas y facultades psíquicas, en la forma en que la ciencia la ha ido estableciendo paulatinamente. Por lo que se refiere al límite de lo psíquico, coincide con el límite de la vida en general. Junto a las propiedades objetivas que pertenecen esencialmente al fenómeno de las cosas llamadas *vivas* (en cuyo detalle no puedo entrar, por ejemplo: el *auto*movimiento, la *auto*formación, la *auto*diferenciación, la *auto*limitación en sentido espacial y temporal) presentan los seres vivos otro carácter, para ellos esencial y es el hecho de que no sólo son objetos para los observadores externos, sino que poseen además un *ser para sí*, un *ser íntimo*,

en el cual *se hacen* íntimos consigo mismos. De este carácter puede demostrarse que posee, en su estructura y en la forma de su curso, la más estrecha comunidad ontológica con aquellos fenómenos objetivos de la vida.

Impulso afectivo (planta)

El grado *ínfimo* de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como "ser vivo" y subjetivamente (o por dentro) como "alma", y a la vez el vapor que lo mueve *todo*, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad, es *el impulso afectivo* sin conciencia, ni sensación, ni representación. Como la misma palabra "impulso" indica, en él no se distinguen todavía el "sentimiento" y el "instinto" que, como tal, tiene siempre una orientación y finalidad específica "hacia" algo, por ejemplo, hacia el alimento, hacia la satisfacción sexual, etcétera. Una mera "dirección hacia" y "desviación de" (por ejemplo, de la luz); un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo. Pero este impulso se distingue ya netamente de los centros y campos de fuerzas, que están en la base de las imágenes transconscientes llamadas cuerpos *inorgánicos*. En ningún sentido puede atribuirse a éstos un ser íntimo. El impulso afectivo de las plantas está ya, sin duda, adaptado a su medio, a un desarrollo en su medio, con arreglo a las direcciones finales del "arriba" y el "abajo", o sea, hacia la luz y hacia la tierra; pero esta adaptación lo es sólo al conjunto inespecificado de estas direcciones del medio —a posibles *resistencias* y *efectividades* (importantes para la vida del organismo) en ellas, no a componentes del mundo ambiente, no a estímulos *determinados*, a los cuales corresponden *especiales* cualidades sensibles y elementos *representativos*—. La planta reacciona, por ejemplo, específicamente a la intensidad de los rayos luminosos; pero no de modo diferente a los colores ni a las direcciones de los rayos.

El *empuje* general de crecimiento y reproducción, contenido en el "impulso afectivo" es lo único que hay en la planta de eso que llamamos vida *instintiva* en los animales. La planta suministra, por tanto, la prueba más clara de que la vida *no* es esencialmente voluntad de poderío (Nietzsche), puesto que ni busca espontáneamente su sustento, ni en la reproducción elige de un modo activo a su pareja. Es fecundada pasivamente por el viento, las aves y los insectos; y, puesto que ella misma se prepara en general el alimento que necesita, con materias inorgánicas que existen en cierta medida por todas partes, no ha menester como el animal dirigirse a determinados lugares para encontrar su sustento. El hecho de que la planta no disponga de libre espacio para el movimiento espontáneo de traslación, que tiene el animal, ni posea ninguna sensación ni instinto específico, ninguna asociación, ningún reflejo condicionado ni verdadero sistema nervioso y de *poderío*, constituye por lo tanto un conjunto de deficiencias, que se comprueban de modo perfectamente claro e inequívoco por su *estructura ontológica*. Cabe demostrar que si la planta tuviese una sola de esas cosas, necesitaría tener también otra y *todas* las demás. Como no hay ninguna sensación sin impulso motor y sin conato simultáneo de acción motriz, *debe* faltar todo sistema de sensaciones allí donde falte el sistema de poderío (la captura activa de la presa, la elección sexual espontánea). El repertorio de las cualidades sensibles que posee un organismo animal nunca es mayor que el repertorio de sus movimientos espontáneos; y es siempre una función de este último.

La dirección *esencial* de la *vida*, que designa la palabra *vegetativo* —los muchos fenómenos de transición entre la planta

y el animal, ya conocidos por Aristóteles, prueban que los conceptos de que nos ocupamos aquí no son conceptos empíricos— es un impulso dirigido íntegramente *hacia afuera*. Por eso llamo *extático* al *impulso afectivo* de la planta, para indicar que a ésta le falta totalmente el anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, anuncio que es propio de la vida animal; le falta completamente esa *reversión* de la vida sobre sí misma, esa *reflexio*, por primitiva que sea, de un estado de intimidad "consciente", por débil que sea. Pues la conciencia *surge* en la *reflexio* primitiva de la sensación, y siempre con ocasión de las *resistencias* que se oponen al movimiento espontáneo primitivo. Ahora bien: la planta puede carecer de sensaciones, porque —químico máximo entre los seres vivos— se prepara ella misma el material de su arquitectura orgánica con las sustancias inorgánicas. Su existencia se reduce, pues, a la nutrición, al crecimiento, a la reproducción, a la muerte (sin una duración específica de vida). No obstante existe ya en la existencia vegetativa el fenómeno primordial de la *expresión*, cierta fisiognómica de los estados internos: marchito, lozano, exuberante, pobre, etc. La "expresión" es, en efecto, un *fenómeno primordial* de la vida y no, como Darwin pensaba, un conjunto de acciones atávicas adaptadas. En cambio, lo que falta completamente a la planta son las funciones de notificación que encontramos en todos los animales y que determinan el trato de unos animales con otros, y emancipan ampliamente al animal de la *presencia* inmediata de las cosas, que tienen para él una importancia vital. Pero sólo en el hombre se alza sobre las funciones de expresión y notificación la función de *representación* y *denominación* de signos, como veremos. Con la conciencia de la sensación falta también a la planta toda vida de "vigilia"; la cual nace de la función vigilante de la sensación. Por añadidura, su individualización, la medida de su hermetismo espacial y temporal, es mucho menor que en el animal. Se puede afirmar que la planta testimonia mucho más que el animal la unidad de la vida, en sentido metafísico, y el paulatino carácter evolutivo de todas las *formas* de la vida, modeladas en complejos cerrados de materia y energía.

Este primer grado del aspecto interior de la vida, el impulso afectivo, existe también en el *hombre*. Como veremos, el hombre contiene *todos* los grados esenciales de la existencia, y en particular de la *vida*; y en él llega la naturaleza *entera* (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada *unidad* de su ser. No hay sensación, ni percepción, por simple que sea; ni representación, tras de la cual no esté ese obscuro impulso, el cual alimenta la sensación con ese su fuego, constante censura entre los periodos de vigilia y de sueño. Aun la sensación más simple es siempre función de una atención *impulsiva*, nunca mera secuela del estímulo. Al mismo tiempo, este impulso representa la *unidad* de todos los instintos y afectos del hombre, tan numerosos y variados.

Instinto (animal)

La *segunda* forma psíquica esencial, que sigue al impulso afectivo extático en el orden gradual y objetivo de la vida, es el *instinto*, palabra de sentido e interpretación muy obscuros y discutidos. Evitaremos esta obscuridad, absteniéndonos en un principio de toda definición por conceptos psicológicos y definiendo el instinto exclusivamente por la llamada "conducta" del ser vivo.

Toda conducta es *también* expresión de estados internos. Puede y debe, por tanto, ser explicada siempre de *dos modos*, fisiológica y psicológicamente a la vez. Tan erróneo es preferir la explicación psicológica a la fisiológica como ésta a aquélla. En esta perspectiva, llamamos *instintiva* una conducta que posee las siguientes notas: en primer lugar, ha de "tener sentido", ya porque manifieste un sentido acertado, ya porque sea errada

o estúpida; ha de transcurrir, en segundo lugar, con cierto *ritmo*. Los movimientos *adquiridos* por asociación, ejercicio, hábito con arreglo al principio que Yennings ha llamado principio de "el ensayo y el error", aunque están dotados asimismo de sentido, *no* poseen ese ritmo, esa forma temporal, cuyas partes se exigen mutuamente. La reducción de las formas de conducta instintiva a combinaciones de reflejos particulares y encadenados a tropismos, ha resultado imposible. La relación de sentido no necesita referirse a las situaciones presentes; puede enderezarse también a situaciones muy lejanas en el tiempo y en el espacio. Un animal prepara algo con sentido para el invierno para la puesta de los huevos, por ejemplo; aunque se puede probar que no ha vivido todavía como individuo situaciones análogas y que están descartadas también la comunicación, la tradición, la imitación y la copia de otros compañeros de su misma especie. Un tercer carácter de la conducta instintiva es que sólo responde a aquellas situaciones que vuelven de un modo típico y son importantes para la *vida de la especie*, mas no para la experiencia particular del individuo. El instinto está siempre al servicio de la especie, ya sea la propia, ya una especie extraña u otra con la cual la especie propia se encuentra en importante relación vital (como las hormigas y sus huéspedes, las agallas de los vegetales, los insectos y las aves que fecundan las plantas, etc.). Este carácter distingue netamente la conducta instintiva: primero, del "autoadiestramiento" por el ensayo y el error, así como de todo "aprendizaje"; y segundo, del uso del intelecto, que están ambos primordialmente al servicio del individuo y *no* al de la especie. La conducta instintiva no es nunca, por tanto, una reacción a los *contenidos especiales* del medio, contenidos que cambian de individuo en individuo, sino a una estructura totalmente singular, a una disposición típica y específica de las partes *posibles* del mundo ambiente. Mientras los contenidos especiales pueden cambiar ampliamente, sin que el instinto se extravíe y conduzca a acciones fallidas, la menor alteración de la *estructura* tendrá extravíos por consecuencia. A esta utilidad para la especie responde también, en cuarto lugar, el hecho de que el instinto sea en sus rasgos fundamentales *innato* y *hereditario*; y lo sea en cuanto facultad *específica* de conducirse y no sólo en cuanto facultad general de adquirir determinados modos de conducta, como naturalmente son la facultad de habituarse, adiestrarse, comportarse con inteligencia. El innatismo no quiere decir que la conducta digna del nombre de instintiva haya de entrar en juego inmediatamente después de nacer; significa tan sólo que es correlativa a determinados periodos de desarrollo y madurez, y eventualmente incluso a diferentes *formas* de los animales (en el polimorfismo). Un carácter muy importante del instinto es, por último, que representa una conducta independiente del *número* de los ensayos que hace un animal para afrontar una situación; en este sentido, puede decirse que el instinto está "listo" ya desde luego. Así como la organización propia de los animales no puede considerarse originada por pequeñas variaciones diferenciales, tampoco puede considerarse el "instinto" como una suma de movimientos parciales triunfantes. El instinto *puede, sin duda, especializarse* por obra de la experiencia y del aprendizaje, como se ve, por ejemplo, en los instintos de los animales cazadores, en quienes es innato ya en forma perfecta el instinto de perseguir una pieza determinada, mas no el arte de practicar esta caza con éxito. Pero lo que el ejercicio y la experiencia consiguen en esto es comparable exclusivamente a las variaciones de una melodía, no a la obtención de una melodía nueva. *Lo que* un animal puede representarse y sentir viene en general determinado y regido *a priori* por la adscripción *de sus instintos a la estructura del mundo circundante*. Lo mismo pasa con las reproducciones de su memoria, que tienen lugar siempre en el sentido y en el *mar-*

co de sus "funciones instintivas" predominantes; la *frecuencia* de los enlaces asociativos, de los reflejos condicionados y de la práctica, tiene sólo una importancia secundaria.

El instinto es, sin duda alguna, una forma de ser y del acontecer psíquicos *más primitiva* que los complejos anímicos determinados por *asociaciones*. Por eso el instinto no puede reducirse, como creía Spencer, a una herencia de formas de conducta fundadas en el hábito y el autoadiestramiento. Pero tampoco puede reducirse la conducta instintiva a una automatización de la conducta inteligente. Antes bien, podemos decir que si ciertas sensaciones y representaciones relativamente aisladas se destacan de complejos difusos (y se enlazan con enlace asociativo) y si asimismo un *impulso* determinado, que demanda satisfacción, se destaca de un nexo de conducta instintivo lleno de sentido, estas formaciones, como por otra parte los comienzos de la inteligencia –que intenta devolver "artificialmente" su sentido al automatismo *despojado* ya de sentido–, genéticamente vistas, son productos evolutivos, *igualmente primarios*, de la conducta instintiva. En general, caminan rigurosamente al mismo paso, tanto unos con otros, como con la *individuación* del ser vivo y la emancipación del individuo respecto a los lazos de la especie; y marchan también al mismo paso que la *diversidad* de las situaciones individuales particulares a que puede llegar el ser vivo.

Memoria asociativa

De las dos formas de conducta que brotan primariamente de la instintiva, la conducta "habitual" y la conducta "inteligente", representa la habitual –que es la *tercera* forma psíquica que distinguimos–, la facultad que llamamos *memoria asociativa* (mneme). Debemos atribuirla únicamente a los seres vivos, cuya conducta

se modifica *lenta* y *continuamente* en forma útil a la vida, dotada de sentido, y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que la medida en que su conducta nos aparece con sentido en un momento determinado, está en rigurosa dependencia respecto del *número* de ensayos o de movimientos llamados de prueba. El hecho de que un animal haga espontáneamente movimientos de prueba (también los movimientos espontáneos de juego pueden contarse entre éstos) y además tienda a repetir lo mismo si tienen por consecuencia placer que disgusto, no obedece a la memoria, sino que es supuesto de toda reproducción y constituye una tendencia innata (la tendencia a la repetición). Pero el hecho de que el animal trate de repetir posteriormente los movimientos que tuvieron *éxito* para la satisfacción positiva de un impulso cualquiera, con más frecuencia que aquellos otros que condujeron a un fracaso, de suerte que los primeros se "fijan" en el animal, es justamente el hecho fundamental, que llamamos *principio del éxito y el error*. Allí donde encontramos estos hechos decimos que hay *ejercitación*, cuando sólo se trata de lo cuantitativo; o *adquisición* de hábitos; o *autoadiestramiento*; o, cuando el hombre interviene, *adiestramiento*. La vida vegetativa desconoce, como hemos visto, *todos estos* hechos; y no puede conocerlos, porque ignora aquel anuncio retroactivo de ciertos estados orgánicos a un centro (la sensación). La base de toda memoria es el reflejo que Pavlov ha llamado *reflejo condicionado*. Por ejemplo, un perro segrega determinados jugos estomacales, no sólo cuando la comida llega a su estómago, sino cuando *ve* la comida u *oye* los pasos de la persona que suele llevársela. El hombre segrega los jugos digestivos incluso cuando se le sugiere en sueños que está tomando el alimento correspondiente. Si al realizar un acto provocado por un estímulo se hace sonar simultánea y reiteradamente una señal acústica, puede llegar a ejecutar el acto citado,

sin estímulo adecuado al presentarse la señal acústica. Estos hechos se llaman "reflejos condicionados". La llamada *ley asociativa* –según la cual un complejo de representaciones tiende a reproducirse y a completar sus miembros ausentes, cuando es revivida sensorial o cinéticamente una parte de dicho complejo– no es sino el análogo psíquico del reflejo condicionado.

El principio de la memoria actúa hasta cierto grado en todos los animales y se presenta como consecuencia inmediata de la aparición del arco reflejo, es decir, de una separación de los sistemas sensorial y motor. Pero en su difusión hay enormes diferencias. Los típicos animales de instintos, con estructura cerrada como una cadena, son los que menos lo revelan; los que lo hacen más netamente son los animales de organización plástica, poco rígida, con gran y amplia facilidad para combinar movimientos parciales, convirtiéndolos en otros nuevos (como los mamíferos y los vertebrados en general). Desde el primer momento de su aparición, este principio se une estrechamente con la *imitación* de los movimientos y de las acciones, que se funda en la expresión de los afectos y en las señales de los compañeros de especie. La *imitación* y el "copiar" no son sino especializaciones de aquella tendencia a la *repetición*, que actúa primero frente a las *propias* vivencias y formas de conducta y representa, por decirlo así, el motor de toda memoria reproductiva. La unión de ambos fenómenos da origen al importante hecho de la *tradición*, que *añade* a la herencia biológica una dimensión completamente nueva: la determinación de la conducta animal por el pasado de la vida de los compañeros de especie. Este hecho debe, por otra parte, *distinguirse con el mayor rigor de todo recuerdo consciente y libre* de lo pretérito (anámnesis) y de toda tradición fundada en signos, fuentes y documentos. Mientras que estas últimas formas de tradición aparecen ya en las hordas, manadas y demás formas de sociedad animal. El rebaño "aprende" lo que los más adelantados hacen y puede transmitirlo a las generaciones venideras. La tradición hace posible cierto "progreso". En cambio, toda *auténtica* evolución humana descansa esencialmente, en efecto, en un creciente *desconyuntamiento* de la tradición. La "rememorización" consciente de acontecimientos individuales, vividos una sola vez, y la continua identificación de una pluralidad de actos memorativos que se refieren a una misma cosa pasada (todo lo cual es probablemente *exclusivo* del hombre), representa siempre la *disolución*, la verdadera *muerte* de la tradición viva. Los contenidos tradicionales nos son dados siempre como *presentes*; no tienen fecha y se muestran *eficaces* para nuestra acción presente, *sin* llegar a ser *objetivos* en una determinada distancia de tiempo. En la "tradición", el pasado nos *sugiere* más de lo que *sabemos* de él. Esta "comprensión" de los contenidos objetivos mentados, sobre los que recae un juicio en una proposición, sólo se encuentra en el hombre. El derrumbamiento del poder de la tradición aumenta progresivamente en la historia humana. Es obra de la *ratio*, que en un mismo acto objetiva un contenido tradicional y al hacerlo lo lanza de nuevo, por decirlo así, al pasado al que pertenece, dejando así libre el camino para nuevas invenciones y descubrimientos. De un modo análogo a la historia, el peso que la tradición ejerce *preconscientemente* sobre nuestra conducta, disminuye sin cesar, merced al progreso de la *ciencia* histórica. La influencia del principio asociativo significa en la estructura del mundo psíquico la *decadencia* del instinto y de su peculiar "sentido", así como el progreso de centralización y simultánea mecanización de la vida orgánica. Significa, además, que el *individuo* orgánico se va *destacando* y separando cada vez más de los vínculos de la especie y de la inadaptable *rigidez* del instinto. Pues sólo mediante el progreso de este principio puede el individuo adaptarse a situaciones *nuevas*, esto es, no típicas para la especie.

Inteligencia práctica (animales superiores)

Siempre que la naturaleza ha producido esta nueva forma psíquica de la memoria asociativa, ha depositado ya en sus primeros brotes el correctivo de sus peligros, como he indicado antes. Y este correctivo no es otro que la cuarta forma esencial de la vida psíquica, la inteligencia práctica –como la llamaremos– que en principio está todavía orgánicamente condicionada. Enlazadas estrechamente con ella, aparecen la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, en el proceso de la reproducción (comienzos del Eros).

Podemos empezar definiendo la conducta inteligente sin recurrir a los procesos psíquicos. Un ser vivo se "conduce" *inteligentemente*, cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las notas siguientes: tener sentido, ya porque la conducta resulte "cuerda", ya porque la conducta, fallando el fin, tienda empero manifiestamente al fin y resulte por tanto "necia"; no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo; responder a situaciones *nuevas*, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo; y acontecer de súbito y sobre todo independientemente del *número* de ensayos hechos con anterioridad para resolver un problema planteado por algún impulso. Hablamos de inteligencia orgánicamente condicionada, mientras el proceder interno y externo, que el ser vivo emplea, esté al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad. Llamamos, además, esta inteligencia práctica, porque su sentido último es siempre una *acción*, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo. Pero si pasamos ahora al aspecto psíquico, podemos definir la inteligencia diciendo que es la *evidencia* súbita de un nexo objetivo o de valor en el mundo circundante, nexo que ni está dado directamente en la percepción ni ha sido percibido nunca, esto es, que no puede conseguirse por reproducción. Expresado positivamente: es la evidencia de un nexo objetivo sobre la base de una trama de relaciones, cuyos fundamentos están *en parte* dados en la experiencia y *en* parte completados por *anticipación* en la representación, por ejemplo, sobre un estadio determinado de la intuición óptica. Este pensamiento no reproductivo, sino *productivo*, se caracteriza siempre por la *anticipación* de un hecho *nuevo*, nunca vivido (*prudentia*, *providentia*, sagacidad, astucia). La diferencia respecto de la memoria asociativa es clara: la situación, que ha de ser aprehendida y a la que ha de responder prácticamente la conducta, no sólo es nueva y atípica para la especie, sino sobre todo es "nueva" también para el *individuo*.

Es un error negar al animal la acción electiva y creer que siempre le mueve el impulso "más fuerte" en cada caso. El animal no es un mecanismo de impulsos. Sus impulsos están ya netamente organizados en impulsos superiores directivos e impulsos inferiores auxiliares ejecutivos; en impulsos para acciones generales e impulsos para operaciones especiales. Pero, además, el animal puede intervenir *espontáneamente*, desde el *centro* de sus impulsos, en la constelación de éstos, y desdeñar hasta cierto punto provechos inmediatos para alcanzar otras ventajas mayores, aunque más lejanas en el tiempo y sólo asequibles por medio de *rodeos*. Lo que el animal no tiene, seguramente, es la facultad de preferir entre los *valores* mismos –por ejemplo, lo útil a lo agradable– prescindiendo de los *bienes* concretos y singulares. En todo lo afectivo, el animal está mucho *más cerca* del hombre que en lo que se refiere a la inteligencia. Ofrendas, reconciliaciones, amistades y otras cosas parecidas pueden encontrarse entre los animales.

Diferencia esencial entre el hombre y el animal

En este punto surge la *cuestión decisiva* para nuestro problema. Si se concede la inteligencia al animal, ¿existe *más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal*? ¿Existe una diferencia *esencial*? ¿O es que hay en el hombre algo completamente *distinto* de los grados esenciales tratados hasta aquí y superior a ellos, algo que convenga *específicamente* sólo a él, algo que la *inteligencia* y la *elección* no agotan y ni siquiera tocan?

Aquí es donde los caminos se separan más netamente. Los unos quieren reservar la inteligencia y la elección al hombre y negarlas al animal. Afirman, pues, sin duda, una diferencia esencial; pero la afirman donde, a mi juicio, no existe. Los otros, en especial todos los evolucionistas de las escuelas de Darwin y de Lamarck, niegan, con Darwin, Schwalbe y también W. Köhler, que haya una última diferencia entre el hombre y el animal, porque el animal posee ya inteligencia. Son, por tanto, partidarios en una u otra forma, de la gran teoría monista sobre el hombre, designada con el nombre de teoría del *Homo faber*; y no conocen, naturalmente, ninguna clase de ser metafísico, ni *metafísica* alguna del hombre, esto es, ninguna relación caracterizada del hombre como tal con el fondo del universo.

Por lo que a mí toca, no puedo menos que rechazar resueltamente *ambas* doctrinas. Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por *encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esa inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito. Pero también sería error representarse ese quid nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la *esfera vital*, otro grado que se supondría a los grados psíquicos

ya recorridos —impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección— y cuyo estudio pertenecería a la competencia de la psicología. No. *El nuevo principio* que hace del hombre un hombre, *es ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la "vida" es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la "razón". Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aun hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales "de vida", que, considerados por dentro, se llaman también centros "anímicos".

Esencia del espíritu. Libertad, objetividad, conciencia de sí mismo

Pero ¿qué es este "espíritu", este nuevo principio tan decisivo? Pocas veces se han cometido tantos desafueros sin una palabra —una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso—. Si

colocamos en el ápice del concepto del espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser "espiritual" es su *independencia, libertad o autonomía existencial* —o la del centro de su existencia— *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la "vida", de *todo* lo que pertenece a la vida y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser "espiritual" ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es "*libre* frente al mundo circundante", está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene "mundo". Puede elevar a la dignidad de "objetos" los centros de "resistencia" y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *extático*. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos "objetos", sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda.

Espíritu es, por tanto, *objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es "sujeto" o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al animal.

En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción, toda reacción llevada a cabo, incluso la "inteligente", procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que *no* sea interesante para estos impulsos, no es dado; y lo que es dado, es dado sólo como centro de *resistencia* a sus apetitos y repulsiones. Del estado fisiológico-psíquico parte siempre el primer acto en el drama de toda *conducta animal*, en relación con su medio. La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica, e indirectamente a la morfológica; y además a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forman una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el *animal* puede aprehender y retener de su medio, se halla dentro de los seguros *límites e hitos que rodean la estructura de su medio*. El segundo acto, en el drama de la conducta animal, consiste en producir una modificación real en el medio por virtud de la reacción del animal, dirigida hacia el fin objeto del impulso. El tercer acto es el nuevo estado fisiológico-psíquico engendrado por esta modificación.

Ahora bien, un ser dotado de espíritu es capaz de una conducta, cuyo curso tiene una forma *exactamente opuesta*. El primer acto de este nuevo drama, el drama del *hombre*, consiste en que la conducta es motivada por la pura *manera* de ser un complejo intuitivo, elevado a la dignidad de *objeto*; y es motivada, en principio, prescindiendo del estado fisiológico del organismo humano, prescindiendo de sus impulsos y de las partes externas sensibles del medio, que aparecen justamente en esos impulsos y están determinadas siempre modalmente, esto es, ópticamente o acústicamente, etc. El segundo acto del drama consiste en reprimir libremente —o sea, partiendo del centro de la *persona*— un impulso, o en dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio. Y el tercer acto es una modificación de la objetividad de una cosa, modificación que el hombre siente como valiosa en sí y definitiva.

Esta conducta, una vez que existe, es por naturaleza *susceptible de una expansión ilimitada*: hasta donde alcanza el "mundo" de las cosas existentes. El hombre es, según esto, la X cuya conducta puede consistir en "*abrirse* al mundo" en medida ilimitada. Para el animal, en cambio, no hay "objetos". El animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo a donde vaya, como el caracol su casa. El animal no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento* y *sustantivación*

que convierte un "medio" en "mundo"; ni tampoco la transformación en "objeto" de los centros de "resistencia", definidos afectiva e impulsivamente. Yo diría que el animal está esencialmente *incrustado* y *sumido* en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprenderla nunca "*objetivamente*". *La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu.* Sin duda el animal no vive ya sumido en su medio de un modo absolutamente extático, sin anuncio retroactivo de los estados propios del organismo a un centro interior, como el impulso afectivo de la planta, privada de sensación, representación y conciencia. Según vimos, el animal se ha recobrado a sí mismo, por decirlo así, mediante la separación entre la sensación y el sistema motor y mediante la continua notificación de su esquema corporal y de sus contenidos sensoriales. El animal posee un esquema corporal; pero frente al medio sigue conduciéndose *extáticamente*, aun en los casos en que se conduce de un modo "inteligente".

El acto *espiritual*, en la forma en que el hombre puede realizarlo y en contraste con este simple anuncio del esquema corporal del animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una *segunda* dimensión y grado del acto reflejo. Tomemos justamente este acto y su fin y llamemos al fin de éste "recogimiento en sí mismo" la conciencia que el centro de los actos espirituales tiene de sí mismo o la "conciencia de sí". El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia de sí, como ya vio Leibniz. El animal *no se posee a sí mismo*, no es *dueño de sí*; y *por ende* tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. Con este tornarse consciente de sí, con esta *nueva* reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu,

queda dada a la vez la *segunda* nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el "medio" a la dimensión de "mundo" y hacer de las "resistencias" "objetos", sino que puede también –y esto es lo más admirable– convertir en *objetiva* su propia *constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar *libremente* su vida. El animal oye y ve, pero sin saber que oye y que ve. Para sumergirnos en cierto modo en el estado normal del animal, necesitamos pensar en ciertos estados extáticos del hombre, muy raros, como los que encontramos en el despertar de la hipnosis, en la ingestión de determinados tóxicos embriagadores y en el uso de ciertas técnicas que paralizan la actividad del espíritu, por ejemplo, los cultos orgiásticos de toda especie. El animal no vive sus impulsos como *suyos*, sino como movimientos y repulsiones que parten de las *cosas* mismas del medio. Incluso el hombre primitivo –que se halla en ciertos rasgos próximos aún al animal– no dice: "yo detesto esta cosa", sino "esta cosa es tabú". El animal no tiene una "voluntad" que sobreviva a los impulsos y a su cambio y pueda mantener la *continuidad* en la mudanza de sus estados psicofísicos. Un animal va siempre a parar, por decirlo así, a una distinta cosa de lo que "quiere" primitivamente. Es profundo y exacto lo que dice Nietzsche: "El hombre es el animal que *puede prometer*".

De lo dicho, resultan *cuatro los grados esenciales* en que se nos presenta todo lo existente, desde el punto de vista de su ser íntimo y propio. Las cosas *inorgánicas* carecen de todo ser íntimo y propio; carecen, por lo mismo, de todo centro que les pertenezca de un modo ontológico. Lo que llamamos unidad en este mundo de objetos, incluyendo las moléculas, átomos y electrones, depende exclusivamente de nuestro poder de dividir los cuerpos *realiter* o mentalmente. Toda unidad corpórea lo es sólo *relativamente* a una determinada ley de su acción sobre otros

cuerpos. Un ser vivo, por el contrario, es siempre un centro *óntico* y forma siempre por sí "su" unidad e individualidad tempo-espacial, que no surge por obra y gracia de *nuestra* síntesis, condicionada biológicamente. El ser vivo es una X, que se limita *a sí misma*. Los centros inespaciales de fuerzas, que establecen la apariencia de la extensión en el tiempo, y que necesitamos suponer a la base de las imágenes de los cuerpos, son centros de puntos, fuerzas que actúan recíprocamente unas sobre otras y en las cuales convergen las líneas de fuerza de un campo. En cambio el impulso afectivo de la *planta* supone un centro y un medio en que el ser vivo, relativamente libre en su desarrollo, está sumido, aunque sin anuncio retroactivo de sus diversos estados. Pero la planta posee un "ser íntimo" y, por tanto, está animada. En el *animal* existen la sensación y la conciencia, y, por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por *segunda* vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por *tercera vez* en la *conciencia de sí* y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos. La persona, por tanto, debe ser concebida en el hombre como un centro superior a la antítesis del organismo y el medio.

Dijérase, pues, que hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio en su faena progresiva de dar estructura al mundo *se va encorvando* cada vez más sobre *sí mismo* e intimado *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre*.

El conocimiento ideante de las esencias como acto fundamental del espíritu

Para aclarar más en detalle la índole peculiar, la idiosincrasia de eso que llamamos "espíritu", lo mejor será partir de un acto

específicamente espiritual, *el acto de la ideación*. Es éste un acto completamente distinto de la inteligencia técnica. Un problema de la inteligencia sería, por ejemplo, el siguiente: tengo ahora un dolor aquí en el brazo; ¿cómo ha surgido, cómo puede ser eliminado? Averiguar esto sería, en correspondencia, misión de la ciencia positiva. Pero puedo tomar el mismo dolor como *ejemplo* de esta realidad *esencial*, sumamente extraña y asombrosa: que este mundo *está en general* manchado de mal y de dolor. Entonces lo que preguntaré será: ¿qué es el *dolor mismo*, prescindiendo de que *yo* lo tenga *aquí y ahora*, y cómo debe estar constituido el fondo de las cosas, para que sea posible "el dolor en general"? La conocida historia de la conversión de Buda nos suministra un ejemplo grandioso de un acto ideatorio semejante. El príncipe ve *un* pobre, *un* enfermo, *un* muerto, después de haber permanecido años enteros en el palacio de su padre, alejado de todas las impresiones negativas; pero enseguida, toma esos tres casos accidentales, "existentes ahora, aquí y de tal o cual manera", como meros *ejemplos* de una *esencial* constitución del mundo, que podemos aprender en ello. Descartes trataba de explicarse la *essentia* del cuerpo material y su estructura esencial, sobre un pedazo de cera. Estas son las cuestiones que plantea el espíritu como tal. La matemática nos ofrece ejemplos contundentes de cuestiones de esta índole. El hombre puede separar del "número concreto" de tres cosas el "número abstracto" tres, y operar con éste como un objeto independiente, con arreglo a la íntima ley generatriz de la serie de estos objetos. El animal no puede hacer nada semejante. *Ideación* es, por tanto, la acción de comprender las *formas esenciales* de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del *número de observaciones* que hagamos y de las inferencias inductivas. El saber que logramos de este modo es válido, con

generalidad *infinita*, para todas las cosas posibles, que sean de esa esencia, prescindiendo totalmente de nuestros órganos sensoriales contingentes y de la índole y grado de su excitabilidad. Los conocimientos que obtenemos de esta suerte poseen una validez que *rebasa* los límites de nuestra experiencia sensible. En el lenguaje filosófico los llamamos conocimientos *a priori*.

Estos conocimientos de las esencias realizan *dos* funciones muy diferentes. En primer término, suministran a todas las ciencias positivas los *axiomas* supremos que señalan la *dirección* de una observación, inducción y deducción fecundas, realizadas por la inteligencia y el pensamiento discursivo. Mas para la metafísica filosófica, cuyo fin último es el conocimiento del ser que es absolutamente, constituyen las *ventanas abiertas sobre lo absoluto*, como decía exactamente Hegel. No es posible, en efecto, reducir a causas empíricas de naturaleza finita ninguna de las auténticas esencias que la razón encuentra en el mundo, ni tampoco la *existencia* de "algo" participante de estas esencias. Todo ello sólo puede ser atribuido al espíritu suprasingular y *uno*, considerado como atributo del *Ens a se* suprasingular. *Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás.* Lo esencial hombre, no es que tenga que saber, como ya decía Leibniz, sino que tenga *saber a priori* o que sea *capaz* de adquirirlo. No hay, empero, una organización racional "constante", como lo admitía Kant; la organización racional está sometida en principio al cambio de la historia.

Sólo es constante la *razón misma*, como disposición y facultad de producir y configurar formas siempre nuevas del pensamiento y de la intuición, del amor y de la valoración, poniendo en función esos conocimientos de las *esencias*.

La reducción fenomenológica como técnica para anular la resistencia (realidad, resistencia, conciencia)

Para penetrar desde aquí más profundamente en la esencia del hombre, debemos representarnos la *trama de los actos* que *conducen* al *acto de la ideación*. Consciente o inconscientemente, el hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse *anulación ficticia del carácter de realidad*. Mas toda realidad implica o un lugar en el espacio, o un lugar en el tiempo, un ahora, un aquí, y, en segundo término, un modo de ser accidental, como el que suministra la percepción sensible de cada "aspecto". Pues bien; ser hombre significa lanzar un enérgico "no" al rostro de esa clase de realidad. Ya Buda lo sabía, cuando decía que es magnífico *contemplar* todas las cosas, pero terrible *ser* una. Ya Platón lo sabía, cuando explicaba la contemplación de las ideas como un acto por el cual el alma se desvía de la faz sensible de las cosas y se encierra en sí misma, para encontrar los "orígenes" de las cosas. Ni tampoco E. Husserl piensa otra cosa, cuando funda el conocimiento de las ideas en una *reducción fenomenológica*, esto es, en la operación de "borrar" o de "poner entre paréntesis" el coeficiente existencial (contingente) de las cosas, para alcanzar su *essentia*. No puedo asentir en detalle a la teoría de esta reducción dada por Husserl; pero sí debo conceder que en ella está significando el acto que define más propiamente al espíritu humano.

Para saber cómo tiene lugar este *acto de reducción*, es necesario saber en qué consiste propiamente nuestra vivencia de la realidad. No puede señalarse sensación alguna (azul, duro, etc.) que corresponda especialmente a la impresión de la realidad. Ni la percepción, ni el recuerdo, ni el pensamiento, ni ningún otro acto perceptivo posible puede procurarnos esta impresión, pues lo que nos dan es exclusivamente la *manera*

de ser las cosas; jamás su existencia. La existencia nos es dada por la vivencia de la *resistencia* que ofrecen las esferas del mundo ya descubiertas. Ahora bien: resistencia solamente la hay para nuestros *impulsos*, para nuestra *vida impulsiva*, para nuestro *impulso vital* central. La vivencia primaria de la realidad, como vivencia de "la resistencia que ofrece el mundo", *precede a toda* conciencia, a toda representación, a toda percepción. La percepción sensible más penetrante no viene nunca condicionada sólo por el estímulo y el proceso normal del sistema nervioso. Ha de existir a la vez un movimiento *impulsivo*, ya sea de apetencia o de repugnancia, aun cuando se trate de la más simple *sensación*. Por tanto, si una sacudida de nuestro impulso vital es condición ineludible de toda posible percepción, las resistencias ejercidas contra aquel impulso vital por los centros y los campos de fuerza residentes en el fondo de las imágenes de los cuerpos que integran el medio –las "imágenes sensibles" mismas carecen de toda *acción causal*– pueden ser vividas ya en un punto del proceso temporal de una percepción, en el cual *no* se haya llegado todavía a la percepción consciente de una *imagen*. La vivencia de la realidad *no* es, pues, *posterior*, sino *anterior*, a toda "representación" del mundo. ¿Qué significa, pues, aquel enérgico "no" de que antes hablábamos? ¿Qué significa *desrealizar* el mundo o "idear" el mundo? *No* significa, como cree Husserl, reservar el *juicio* existencial; significa más bien abolir, aniquilar efectivamente el *momento de la realidad misma*, toda esa impresión indivisa, poderosa, de la realidad con su correlato afectivo; significa eliminar esa "*angustia* de lo terreno", que, como dice Schiller profundamente, sólo "desaparece en aquellas regiones, donde habitan las *formas puras*". Este *acto de desrealización*, *acto ascético* en el fondo, sólo puede consistir –si existencia es "resistencia"– en la anulación, en la exanimación de ese impulso *vital*, para el cual el

mundo se presenta como "resistencia", y que es a la vez la *condición* de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingentes. Pero ese acto sólo puede ser realizado por aquel ser que llamamos "espíritu". *Sólo* el espíritu, en su forma de "voluntad" pura, puede operar la *inactualización* de ese centro de impulso afectivo, que hemos conocido como el *acceso* a la realidad de lo real.

El hombre como asceta de la vida

El hombre es, según esto, el ser vivo que *puede* adoptar una conducta ascética frente a la vida –vida que le estremece con violencia–. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede *rehusarles* el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre "sí" a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, el hombre es el *ser que sabe decir no*, el asceta de la vida, el eterno *protestante* contra toda mera realidad. En comparación también con el animal (cuya existencia es la encarnación del filisteísmo) es el eterno *Fausto*, la *bestia cupidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de *romper los límites* de su ser ahora, aquí y de este modo, de su "medio" y de su propia realidad actual. En este sentido ve también Freud en el hombre el "represor de sus impulsos" –en su obra *Allende el principio del placer*–. Y sólo *porque* es esto, puede el hombre *edificar* sobre el mundo de su percepción un reino ideal del pensamiento; y por otra parte, puede canalizar la *energía* –latente en los impulsos reprimidos– hacia el espíritu que habita en él. Esto es: el hombre puede *sublimar* la energía de sus impulsos en actividades espirituales.

PREGUNTAS

1. Según Scheler, ¿en qué consiste la anfibología del concepto de hombre?
2. ¿Qué entiende Scheler por "grados del ser psicofísico"?
3. ¿De qué manera se caracteriza el "impulso afectivo"?
4. ¿Cuáles son las funciones vitales de la planta?
5. ¿Qué papel desempeña el instinto en la vida de los animales? ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la conducta instintiva?
6. ¿Qué es la "memoria asociativa"? En esta forma de conducta ¿qué papel desempeña el principio del "éxito y el error"?
7. ¿Cuáles son las diferencias entre la conducta "regida" por el instinto y la "dirigida" por la memoria?
8. ¿Qué es la "inteligencia práctica"? ¿En qué caso se puede aplicar este término a la conducta de los animales?
9. Según Max Scheler, ¿en qué consiste la diferencia esencial entre el hombre y el animal?
10. ¿Cómo se puede interpretar la tesis de Scheler?: "El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida".
11. Desde el punto de vista de Scheler, ¿cuáles son los rasgos fundamentales del "espíritu"?
12. Según Scheler, ¿cuál es el drama de toda conducta animal y el del ser humano dotado de espíritu?
13. ¿Cuál es la función de "recogimiento en sí mismo" como rasgo constitutivo del espíritu?
14. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente frase de Scheler?: "El animal oye y ve, pero sin saber que oye y que ve".
15. Según Scheler, ¿qué sentido tiene la frase de Nietzsche?: "El hombre es un animal que puede prometer".

16. ¿Qué es el acto de ideación y cuál es su diferencia con la inteligencia técnica?
17. ¿Cuáles son las funciones que realiza el conocimiento ideante?
18. Cómo se puede interpretar la siguiente frase de Scheler: "El animal vive totalmente en lo concreto y en la realidad", mientras que "ser hombre significa lanzar un enérgico "no" al resto de esa clase de realidad".
19. De qué manera se puede explicar la siguiente tesis: "la existencia nos es dada por la vivencia de la resistencia que ofrece el mundo".
20. ¿Qué significa el "desrealizar al mundo" para la comprensión de la esencia del espíritu?
21. ¿En qué sentido el hombre es "asceta de la vida"?

EL HOMBRE COMO *HOMO CREATOR*

La arquitectura humana

La no especialización

Expresado en una fórmula limitadísima y resumida, la diferencia que caracteriza no solamente a los monos, sino al animal en general, frente al hombre, es que el animal está en su constitución total mucho más especializado. Sus órganos están cuidadosamente adecuados a las condiciones y exigencias peculiares de su vida, igual que una llave está adecuada a su cerradura. Lo que es aplicable a todos sus órganos, es aplicable también, y esto es de particular importancia, a los órganos de sus sentidos. Y una derivación y un dominio de esta especialización es también su instintividad, que le prescribe cómo ha de comportarse en cada situación. Por el contrario, los órganos del hombre no están destinados parcialmente sólo a determinadas ejecuciones, sino arcaicamente faltos de especialización. (Esto es valedero, por ejemplo, respecto a su nutrición: su dentadura no es ni la de un herbívoro ni la de un carnívoro.) Y por eso es también pobre de instintos: no es su naturaleza la que le dice en cada caso cómo debe conducirse. Por eso no tiene, por ejemplo, tiempo fijo para el celo, sino que puede amar durante todo el año. Los antiguos ya observaron esto y vieron en ello una prueba de favor divino.

La no-especialización, aunque al principio actúe como una rémora, a la larga significa incuestionablemente una inapreciable ventaja. La aparentemente negativa falta de especialización se muestra en realidad solamente como el reverso de algo positivo. Porque los órganos del hombre no están adecuados únicamente a algunos trabajos, por eso tienen una aplicación muy variada, porque no está gobernado por el instinto, pudiendo meditar e inventar. Así, pues, porque no tiene lo uno, tiene lo otro. La falta de especialización es compensada y más por el hecho de poder amoldarse, por su multiplicidad de aptitudes y por la potencia de su propia iniciativa, a condiciones externas cambiantes, su existencia puede hacerse más fácil gracias a los inventos y a las organizaciones sociales y, de esta manera, incluso domina al animal, aparentemente mejor pertrechado para la lucha por la existencia. De un modo nuevo la antropología racional sigue estando en lo cierto. Lo que ella llamaba razón se muestra como el correlativo necesario de la no especialización.

Protágoras y Herder han hecho alusión en su tiempo a la falta de equipo especial en el hombre. Pero ahora la cuestión es en qué proporción, respecto a esa falta, se tiene el equipo humano positivo que la completa. En nuestro tiempo, Arnold Gehlen llamó al hombre, en atención a su falta de especialización, un "ser de carencias". Pero con la misma razón se podría, confrontando el más con el menos, llamar también a los animales "seres de carencias", porque a ellos les faltan, en cambio, los dones de los hombres. Y por esa razón se les ha concebido primeramente, por decirlo así, como etapas previas, incompletas del hombre. Este esquema de pensamiento se invierte simplemente en cierto modo en la concepción gehleniana. Lo mismo que se dijo antes: el animal no tiene razón, luego le falta algo, así se dice ahora: el hombre carece de especialización, luego le falta algo. Lo mismo

que antes era concebido desde Dios, así ahora es concebido desde el animal. Y en ambos casos se le desconoce. Todo este método de concebir un fenómeno a partir de otro ha sido fundamentalmente superado por el moderno punto de vista tipológico en todos los terrenos. Cada fenómeno tiene su sentido inmanente y solamente puede llegar a ser comprendido desde sí mismo. El hombre y el animal parecen seres de carencias solamente en tanto que se les compara uno con otro y se echa de menos lo del uno en el otro. Pues en todo caso le falta al uno lo que se admira en el otro. En cambio, vistos desde dentro, las carencias disminuidas apenas son carencias; sino que en unos y en otros se derivan de predisposiciones absolutamente positivas, de predisposiciones incluso contradictorias y mutuamente incompatibles. El hecho de que la predisposición del uno no se encuentre en el otro, lejos de ser una carencia, por el contrario, sólo serviría para retrasarlo en el proceso de desarrollo de la predisposición propia.

Gehlen ha demostrado también cómo el hombre compensa su deficiencia física con lo psíquico específicamente humano y cómo engrana ambos maravillosamente y constituye una unidad. Y, sin embargo, dentro de este plan se esconde una coincidencia demasiado amplia con el naturalismo. La deficiencia se considera al principio lo más elevado, sobre todo, porque lo espiritual constituye solamente su compensación. Esto puede pensarse también desde un punto de vista solamente lógico y no temporal, y en este caso, cruza un pensamiento, aunque rudimentariamente desarrollado, causal-evolutivo. El hombre no será comprendido como totalidad original y a partir de su medio, sino que su fundamento natural, puramente negativo, ciertamente, pero, no obstante, primario, permite, incluso a pesar de su negatividad, sacar de sí mismo lo espiritual como algo secundario, por decirlo así como el *finishing stroke*, Esto es, por

lo tanto, algo grosero: en primer lugar, consideraba a la naturaleza de los hombres de un modo extremista como una madrastra, que produjo un ser mucho menos favorecido, en comparación con los animales. Pero el mismo hombre ha sabido hacer lo mejor de su mísero equipo, al mostrarse capaz de adaptación y de inventiva. El vacío que encontró en sí lo hizo precisamente productivo y le dio aptitudes que, de lo contrario, nunca habría podido perfeccionar, y cuyo lugar habría sido ocupado por aptitudes distintas y solamente de esa manera llegó a ser hombre perfecto.

Así, pues, según esta teoría, únicamente la falta de especialización del hombre es propiamente *naturaleza*. Por el contrario, las fuerzas que le permiten, sin embargo, vivir su vida, se cristalizan en ella. Pero con la misma razón se podría pensar de manera inversa. ¿Por qué la naturaleza —o no se quiere confiar en prejuicios *naturalistas*— no ha de haber proyectado al hombre como una totalidad?, ¿por qué no ha de haber implantado en él desde un principio aquellas fuerzas superiores de la experiencia y de la forma?, ¿por qué deben precisamente deducirse y explicarse ulteriormente?, ¿por qué no han de depender de una gracia original? Y tal vez sea precisamente de estas fuerzas, como fundamentales para el todo, de las que obtuvo su éxito la *concepción* del hombre. No fue éste considerado como por una madrastra, sino simplemente de manera distinta que el animal. El hecho de que no esté especializado, no debe constituir el principio del cual se ha de partir en su interpretación, sino que puede ser igualmente una consecuencia tan sólo. La especialización puede, y debe, faltarle, principalmente porque él ya respira su idea, por decirlo así, con un contenido totalmente distinto. Apenas la necesitaría. Le sería un estorbo. La misma especialización entraña una contradicción al plan estructural que siempre ha sido un supuesto básico. Así, pues, lo primario básico no sólo debe con-

sistir necesariamente en la falta de especialización, de la cual serían compensación las demás propiedades humanas, con las cuales nos indemnizamos, sino que estas propiedades podrían también encontrarse ya en nuestro plan estructural, y a causa de ellas está de más la especialización. En lugar de declararlo ser de carencias y hacerle pasar sus defectos por ventajas, más valdría comprenderlo como un producto peculiar y total de la naturaleza, cerrado en sí mismo, en el cual todas las cosas están estructuralmente concordes unas con otras.

Aquí se demuestra cómo debíamos habernos puesto antes en contra de la arrogancia que hay en el hecho de que el hombre sólo se oponga a la comunidad de los animales, como si generalmente no existiese ninguna medida común entre aquél y éstos: está incluso emparentado con ellos –y sin embargo, la contraposición en cuanto tal, tiene algo profundamente razonable–. El hombre, él solamente, muestra de hecho una estructura fundamentalmente diferente de la de los demás seres vivos, los cuales se asemejan, considerados todos como seres instintivos especializados, mientras que él vive de una aptitud absolutamente nueva. En virtud de sus órganos e instintos especializados, los animales están adecuados y necesitan condiciones externas de vida muy determinadas, dentro de las cuales sólo ellos pueden subsistir. La biología holístico-ecológica dedica hoy especial atención a estas correlaciones funcionales. Cada especie animal la tiene en su peculiar espacio vital (hábitat); muchos sólo pueden vivir en las profundidades del mar, otros solamente en el monte bajo, etc. Dentro de este ambiente, los animales se mueven con completa seguridad. Por el contrario, tan pronto como sobreviene un cambio en las condiciones, como ocurre necesariamente repetidas veces durante periodos muy largos (por variar el clima, agotarse una fuente de pasto o surgir nuevos enemigos), muy a menudo los animales no se pliegan al cambio –mucho menos

cuanto más elevados son–. Ciertamente, los animales pueden también hacer experiencias de cierta extensión y cambiar su modo de vida. Y sobre todo bajo la influencia del cambio exterior, que se revela en este punto como agente de la productividad, constituyen nuevas especies acomodadas a las condiciones modificadas. Sin embargo, las especies animales se extinguen en una determinada región, o en todo el planeta, porque conservan, bajo nuevas condiciones, sus costumbres estereotipadas, que ahora son inconvenientes, y no se desprenden de ellas. Su especialización, que en situación normal les beneficia tanto, se convierte en su fatalidad. Quizá es esto –junto al aprovechamiento de las condiciones objetivas– un fundamento más del hecho de que la naturaleza produzca variedades diferentes dentro de cada especie con diferentes hábitos vitales: al perecer una, la otra tiene probabilidades de sobrevivir y la especie común permanece salvaguardada ante la catástrofe.

Pero el hombre, por permanecer inalterablemente falto de especialización y por eso más lleno de porvenir, soporta las catástrofes más que todos los animales superiores. Y lo hace ciertamente, por decirlo así, en virtud de un nuevo método de afrontar la catástrofe. Es decir, él no está ya sometido a la tiranía de los hábitos vitales que atan a la especie: él mismo determina sus costumbres. Las cosas tampoco están para él bajo el ángulo visual de su aplicabilidad al objeto de su propia y única forma de ser, sino que le son dadas universalmente, de manera que puedan aplicarlas a otros propósitos diferentes de ser. Dentro de cada cultura el hombre procura obedecer a una conducta vital inmutable. Pero no está firmemente atado a ninguna de estas modalidades de conducta. De igual manera que se ha modelado a sí mismo, puede también remodelarse, incluso por esa misma razón no tiene ningún ambiente único naturalmente adecuado. En cada nuevo ambiente puede adquirir una conducta apropiada a éste,

que se acredite como buena. Se alimenta, ya de la caza, ya de la pesca, construye sus chozas ya de madera, ya de piedra, ya de nieve. Pero esto significa además, que los cambios del mundo exterior le afectan a él relativamente mucho menos que a los animales superiores. Él no tiene que cambiar su especie biológica, sino que puede hacerlo más fácilmente con los cambios externos simplemente su propio estilo humano de vida y sobrevivir así. Por eso pudo ser él el único ser que se ha extendido sobre toda la tierra, pues dondequiera que va se ajusta a las condiciones existentes. Lo encontramos en los polos y en el Ecuador, en agua y tierra, bosque y estepa, pantano y montaña.

Aquí podemos traer las categorías fundamentales de la filosofía de la cultura de Arnold Toynbee, no solamente en cuanto pensador sino de una manera general, la naturaleza y la historia nos sitúan siempre ante un *desafío*. Los pueblos y las épocas se diferencian en que los unos se han *petrificado* en sus hábitos vitales y por eso no saben afrontar juiciosamente ese desafío. Solamente en virtud de la "respuesta creadora" de los otros, la cultura se eleva desde la repetición estancada de lo mismo a formas nuevas y superiores. Cuando se secó la zona antaño verde del Sahara, una parte de los pueblos que lo habitaban emigró hacia el Sur, donde predominaban todavía circunstancias externas similares, y donde por esa razón pudieron seguir viviendo de manera análoga a como hasta entonces. Otros permanecieron en el mismo lugar, pero modificaron su modo de vida de manera que pudieron luego resistir en el desierto bajo condiciones totalmente cambiadas. Porque ellos eran los más creativos pero de todos modos se acomodaron simplemente. Por el contrario, un tercer grupo, el de los egipcios, venció al agua y al limo de una corriente, el Nilo, a fin de utilizarlos para hacer fértil el país. Esto fue incluso casi más que la simple respuesta a un desafío. El desafío fue en este caso el simple excitante de una

reacción, llena de pensamientos nuevos, que sobrepasó lo necesario. Inversamente, desafíos demasiado difíciles doblegaron siempre el impulso creador, como entre los esquimales. Debemos añadir que el hombre puede igualmente desafiarse a sí mismo. También sin la tensión de un desafío exterior, la aptitud creadora que surge en él puede llevarle a una modificación de su modo de conducta.

El ritmo del desarrollo

De lo dicho hasta aquí se deducen dos cosas. Primera: la corporalidad del hombre es ya una corporalidad específicamente humana. Es la expresión de su ser de hombre. Esto parece ciertamente evidente a un pensamiento sin prejuicios. Pero la antropología racional y la antigua doctrina del origen, derivada de ella, tenía una tendencia a hacer casi animal el sustrato vital del hombre. Solamente con el espíritu que se estructura sobre aquél debía empezar lo propiamente humano. En cambio, una mirada más profunda da en este punto la razón otra vez a lo que ya sabe la intuición ingenua: que también nuestra parte biológica es completamente humana. El hombre no es un *microcosmos*: un animal, al cual se superpone lo humano como un *estrato* nuevo y superior. Antes bien, se diferencia del animal desde un principio por una ley estructural total, que abarca también su parte física, y que le estampa la impronta humana. El no tiene "ni hueso ni cáscara".

Y por tanto: las propiedades corporales y espirituales del hombre no dejan de tener referencias mutuas. No son dos esferas separadas del ser humano, que se elevan sobre nosotros simplemente la una sobre la otra. Antes bien, ambas están desde un principio ordenadas una tras otra y se ajustan recíprocamente.

Esta corporalidad necesita de esta espiritualidad para completarse; y también a la inversa.

Por eso es fundamentalmente insuficiente que dos ciencias diferentes, una antropología naturalista y una antropología espiritualista, dividan, por así decirlo, al hombre en dos mitades y las hagan marchar una junto a otra sin tocarse. La ciencia del hombre ha de ser en último término una sola, puesto que él mismo es una unidad. Metódicamente y por motivos de división de trabajo, puede ser acertado que marchen separadas en cierta medida –pero, ¡al mismo ritmo!–. La biología humana y la antropología del espíritu deben sentirse miembros de la única ciencia de la humanidad. Y cada una de las dos debe también ser en el fondo consciente del saber de la otra. Solamente así podrá cada una concebir su estricto campo desde el todo y referirse a él. Solamente así podrá superarse por ambas partes la separación artificial entre *bios* y *logos*.

En primer lugar, el hombre debería, por analogía con los mamíferos en relación con su tamaño, pasar un tiempo mucho más largo en el vientre de su madre. En cambio, viene al mundo casi un año "más pronto" y de ese modo gana un "año extrauterino".

Luego, el hombre necesita mucho más tiempo que el animal hasta que llega a ser adulto. Lo mismo que gana hacia abajo, al venir al mundo más temprano, así también gana hacia arriba. Sigue creciendo hasta después de los veinte años, incluso más allá de la madurez sexual (mientras una ballena alcanza en dos años su tamaño completo de ¡20 metros!).

Este desarrollo mucho más largo obedece en el hombre a un ritmo distinto que en el animal. En el primer año crece el doble que los monos antropoides más cercanos a él; recupera en cierta medida el crecimiento que en aquéllos ocurre en el periodo embrionario. Gracias a este crecimiento intensivo del primer año, pues

desarrollarse precozmente fuerte el cerebro –cuya masa es hoy en el hombre tres veces mayor que en los monos antropoides–. Además, en los mamíferos se da el desarrollo más vigoroso al principio, en el periodo embrionario y en la niñez, disminuye paulatinamente hasta la adultez. Por el contrario, el hombre crece en cierto sentido de los dos a los nueve años más débilmente que al principio: en todo este periodo crece tanto como en el primer año. Pero no hay ninguna disminución gradual del crecimiento hasta la madurez, como en el animal, sino que la curva del desarrollo salta bruscamente de los diez a los dieciséis años: en este periodo crece anualmente más del doble que en un año del periodo precedente. Sólo cuando se ha superado este "disparo de la pubertad", el crecimiento humano disminuye continuamente hasta su cese. Hay dos puntos culminantes, entre los cuales se extiende un valle.

Esta juventud del hombre, que se prolonga en dos direcciones, está en forma manifiesta en estrecha correlación con el modo particular de su común mecanismo vital, está artísticamente ordenado hacia éste: el animal se gobierna en su conducta por los instintos naturales. Por eso puede pasar largo tiempo encapsulado en el vientre materno, donde la organización de los instintos llega a su madurez, de una manera puramente biológica. Y por eso, una vez nacido, no necesita una juventud larga: los instintos brotan por sí mismos en él. "La ordenación de sus acciones está entretejida en la totalidad de la especie, pero no lo está lo peculiar de cada individuo de estas criaturas animales" (Bufón). Por el contrario, el hombre se gobierna por el espíritu. Tanto por el espíritu subjetivo de su propia persona como por el espíritu objetivo –que pesa mucho más– del grupo social en el que crece, por la cultura, diferente de un grupo a otro, que representa el precipitado sólido del anterior espíritu subjetivo. La cultura es la "segunda naturaleza" del hombre. Dentro de esta cultura debe

desarrollarse cada uno y asimilarla aprendiéndola. Ni los hábitos culturales en general, y no digamos las formas espiritualmente peculiares de estos hábitos en su ambiente casual, sus idiomas, sus costumbres, sus maniobras técnicas están ahí como predisposiciones previas que se desarrollaron simplemente como instintos dispuestos en él. Tiene una predisposición solamente: la de aprenderlo todo; solamente un instinto: el de la imitación. En este aspecto es más mono que el mono. Debe aceptar para sí y ejercitar los bienes de la tradición cultural de su grupo en un proceso propio, de apropiación.

De ahí el nacimiento prematuro del hombre: tan pronto como sea posible, mientras él es todavía lo bastante plástico, debe ponerse en contacto ya con sus congéneres sociales; las normas culturales que él ha de aceptar deben obrar sobre él. Incluso cosas tan elementales como la postura y la marcha erguidas no dependen solamente de predisposiciones hereditarias innatas, sino también de la influencia ejercida sobre el niño por el ejemplo de los adultos y por eso no existe de ninguna manera desde el principio (mientras los mamíferos jóvenes manifiestan desde su nacimiento o casi desde su nacimiento la postura y el movimiento peculiar de su especie). Por eso el niño no puede librarse pronto de esta influencia, gracias a la cual trasfunde a su espíritu dócil, ya en su primer año, muchas cosas más que no reproduce tan rápida ni tan visiblemente como la postura o los andares erguidos. La primera edad de la vida del hombre no es una "edad del chimpancé", ¡no tiene que superar al mono que lleva en sí! Antes bien, desde un principio crece, madura y se conduce según leyes totalmente diversas y propias. (La proporción entre el cerebro antiguo y el nuevo es en el recién nacido distinta de animal).

Y de ahí su larga juventud: la apropiación de la cultura es algo tan difícil que no solamente debe empezar pronto, sino

que, a pesar de su temprano comienzo, necesita un tiempo extraordinariamente largo. No basta conocer simplemente las directrices y los hábitos culturales como tales. Se debe, por decirlo así, familiarizar uno, no solamente con el vocabulario, sino también con la sintaxis cultural.

Pero para el dominio de la misma cultura, el hombre ha de perfeccionar también su espíritu subjetivo, porque la vida lo está colocando siempre ante situaciones imprevistas, para las cuales no existen previamente normas culturales de conducta adecuadas, y en las cuales debe cambiar por su cuenta lo ya existente o discurrir por sí mismo algo completamente nuevo. Por eso debe echar una mirada sobre el mundo de las cosas, debe abarcarlas con una mentalidad mucho más comprensiva que el animal. Penetrar en la cultura y en el mundo y mediante ello desarrollar al mismo tiempo la autonomía del propio espíritu: esto debe marchar paralelamente, todo esto debe haber llevado al hombre a cierta perfección en sí mismo, antes de salir de la protección de sus padres. Incluso en la etapa adulta necesita siempre esa cualidad infantil de aprender y autoperfeccionarse, la cual por eso no puede brotar de él, como una flor que se marchita rápidamente, sino que únicamente apoyándose en ella durante largos años puede quedar arraigada en su vida. Por esta razón su tardía madurez no es una anomalía casual —en el fondo de la cual nació la cultura del instinto del juego—; al contrario de la determinación humana para la cultura. Ambas se conciertan armónicamente. La antropología biológica y filosófico-cultural se implican felizmente en este punto.

Pero a la prolongada juventud debe corresponder una duración del periodo adulto en proporción análoga. Así como el hombre es joven mucho tiempo, así también debe ser adulto mucho tiempo para poder criar e instruir a su descendencia. Por eso el hombre llega a ser más viejo que cualquiera de los animales

emparentados con él, en los cuales, correlativamente a su más temprana madurez, el proceso contrario de la vejez comienza mucho antes. Pocos mamíferos viven solamente un par de años, un término medio de 12 a 15; pocos llegan a los 30 años; los de 50 años son excepciones. Los monos antropoides son ya viejos a los 20 años y empiezan a encanecer, solamente en pocos casos pasan de los 30 años. En cambio, el hombre puede llegar a los 70 años y aun más sin manifestar rasgos seniles. El sentir popular acerca de que el hombre vive más tiempo que los animales se ha condensado en la leyenda de que primitivamente sólo debía llegar a los 30 años y que sólo gracias a sus oraciones recibe como regalo de Dios más años (bastante penosos). Sin embargo, la proporción de la adultez y la juventud en el hombre sigue estando desplazada en favor de la juventud. Ocupa en él un trozo relativamente más grande de la vida total que en el animal. Por analogía con la mayor parte de los mamíferos, el hombre debía pasar de los 100 años para los 20 de su juventud. Mientras para el animal la vejez significa solamente decadencia y caída, la vida del hombre, aun con una vitalidad decreciente, sigue estando en su cima y sigue siendo llena de sentido. Aunque las fuerzas físicas retrocedan, las espirituales pueden mantenerse. Al hacerse adulto, el hombre conserva no sólo lo adquirido en la juventud, sino que sigue siendo "eternamente joven" en cuanto que puede tener nuevas experiencias externas e internas en una extensión mucho mayor que el animal. "Cuanto más viejo soy, más aprendo" (Salón). Llega a la sabiduría y serenidad del anciano. Muchos artistas desarrollan en la vejez incluso una productividad propia, y sus creaciones posteriores muestran un nuevo "estilo de viejo" que se aparta de su estilo anterior, en el cual el mundo parece visto de otra manera, y al que la historia del arte y de la literatura dedican hoy especial atención.

La apertura al mundo

El animal conoce del mundo en general solamente su mundo circundante. Su referencia del mundo es, atendiendo a su extensión, pobre y falta de imaginación en comparación con la del hombre. No es que simplemente no dedique ninguna atención a lo que está sobre su mundo, ni que se porte respecto a ello de manera indiferente, sino que no tiene ningún órgano adecuado para ello. Los órganos de sus sentidos son, en cierto modo, *filtros*, que dejan pasar solamente las cosas significativas para su vida. En cambio, son impermeables para aquello que no tiene necesidad incondicional de saber. Ellos son los que desempeñan la función selectiva y realizan la separación del mundo circundante del resto del mundo. Esta separación no constituye un acto consciente en manera alguna, sino que se consuma naturalmente en el preconsciente. El animal mismo, no lo lleva a cabo, la especie lo hace por él. Ésta le otorga una capacidad de percepción solamente para aquello que debe percibir. La luz focal de la percepción cae solamente sobre esto. Todo lo demás yace en una obscuridad impenetrable. Y así el animal se encuentra siempre en un mundo limitado –y puesto que cada especie tiene necesidades y costumbres propias, cada una se encuentra en un mundo cualitativamente distinto–. Tan naturalmente encaja esto en él, que ni siquiera sabe del sector contiguo de su mundo circundante.

El ejemplo mundialmente célebre de Uexküll es el de la hembra de la garrapata, que tiene solamente tres sentidos: sentido de la luz, del olfato y de la temperatura. Con ayuda del sentido de la luz de su piel, encuentra el camino en una rama y los sentidos del olfato y de la temperatura le dicen cuándo pasa bajo la rama un animal de sangre caliente, sobre el cual se deja caer y cuya sangre puede beber. No tiene ojos, oídos, ni gusto, porque

no los necesita. "De esa manera el riquísimo mundo que rodea a la garrapata se ahoga y se transforma en un pobre producto que consta esencialmente de tres características y de tres realidades: su mundo circundante".

El mundo circundante del animal no selecciona sólo cuantitativamente el mundo de las cosas: también se eleva cualitativamente sobre las mismas cosas individuales algunas veces. Para el animal no existen en general, como para nosotros, propiamente *cosas* dotadas de cualidades inherentes, indiferentes para la vida por sí mismas y no sólo con referencia al observador.

Por eso una misma cosa tiene diferentes valencias dentro de cada uno de los diferentes mundos ambientales, apenas si sigue siendo la misma a través de ellos. Para el zorro, que construye su guarida bajo el roble, el roble es el tejado; para el búho, que vive en un hueco, es el muro protector; para la ardilla es algo para trepar, para el pájaro, algo en donde construir su nido; la hormiga, en cambio, percibe solamente la corteza, en cuyos huecos busca el botín. "Cada mundo circundante separa del roble sólo una parte determinada... Este roble desempeña en cada uno de los mundos circundantes un papel sumamente variado para sus habitantes, ya con esta, ya con aquella parte. Tan pronto son grandes las partes iguales, tan pronto son pequeñas. Ya es dura su madera, ya es blanda, o bien sirve para la protección, o bien para el ataque".

La naturaleza obra económicamente: no da a los seres vivos ningún órgano superfluo. Lo innecesario sería un lastre inútil. Lo mismo ocurre respecto a los órganos del conocimiento: cada ser recibe y posee en total sólo la cantidad de saber que necesita para la vida. La ciencia que pasare de ahí, solamente le molestaría y le confundiría.

Pero el animal no solamente percibe del mundo *menos* que el hombre, sino que este *menos* desempeña en él una función

completamente distinta, y precisamente por eso puede ser tan poco. El animal, dijimos, está dominado por instintos determinados típicos de su especie. No decide por sí mismo el modo de comportarse en cada caso: su manera de obrar le viene previamente trazada por la naturaleza como un itinerario fijo. Y esta instintividad de los animales produce también su efecto sobre la estructura de su mundo de percepción y explica por qué las cosas le son dadas y es necesario dárselas sólo en fragmentos.

Para cada situación en que lo sitúa la vida, tiene dispuesto un instinto hereditario sobre el modo de reaccionar, de manera que no tiene necesidad de entrar a conocer más de cerca la naturaleza objetiva de dicha situación. Apenas necesita comprenderla de modo universal. Antes bien, le basta hacer que, cuando la capta, se pongan en marcha las reacciones instintivas ajustadas y previstas para cada situación en particular. Y esto sucede al menor indicio. Por eso el animal nace con un mínimo de conocimiento externo del mundo. Nace así, porque el conocimiento del mundo, en general, ocupa en él una posición distinta que en el hombre. Las impresiones de parte del mundo son para él solamente *señales*, que ponen en marcha un mecanismo de conducta previamente dispuesto.

Y por eso el sentido de su percepción no es ponerlo en contacto con el mundo, sino solamente con unas señales y *disparadores*.

Pero, ¿de dónde sabe el animal con motivo de qué estímulo y con qué instinto ha de reaccionar, a cuál le toca el turno ahora de los que tiene en reserva? Como ha demostrado Konrad Lorenz, posee, junto con los esquemas de acción de los instintos, también esquemas receptores del mundo, y estos esquemas receptivos pertenecen, en cuanto gráficos que se transmiten hereditariamente, también en el más amplio sentido a los instintos. En ellos tiene el animal, por decirlo así, sus "categorías". Se abren como redes para

atrapar al mundo. Todo cuanto le sale al encuentro es apenas experimentado por él en su sustancia real, sino más bien en cuanto se ajusta a uno de esos esquemas. Si se ajusta, el correspondiente modo instintivo de obrar se *dispara*. Por esa razón el conocimiento animal del mundo sigue siendo siempre pequeño. Sabe del mundo propiamente sólo aquello que ya sabía *a priori* desde un principio.

El conocimiento animal no desarrolla las cualidades (¡ni los defectos!) propios del conocimiento humano. ¿Dónde y cómo podría desarrollarlos? En la economía vital general del animal cabe solamente la tarea de descubrir y dirigir al organismo aquellos estímulos que tocan a los instintos y constituyen para ellos un impulso. En cambio, al hombre —esto requiere una explicación, a causa de su tosquedad— le faltan los instintos. No está en él la naturaleza para decirle en cada caso cómo ha de comportarse en la situación dada. Con ayuda de la propia reflexión debe decidir por sí mismo su conducta, y resolver la manera de utilizar el mundo y de instalarse en él. No reacciona, simplemente actúa. Pero para esto debe conocer realmente el mundo. Debe tener una experiencia de él lo más extensa, profunda y objetiva posible, para conformar su actuación a la medida de esta experiencia. Por eso el conocimiento tiene en él una función completamente distinta y más amplia que en el animal. No sólo debe establecer señales y disparadores, sino elaborar referencias esenciales mucho más ricas, no solamente debe captar el mundo circundante, sino reducir el mismo mundo a datos lo más adecuados que sea posible.

Sólo cuantitativamente el ámbito de lo conocido por el hombre se extiende mucho más allá del ámbito de lo que tiene importancia vital para él. De los mismos datos a primera vista neutrales debe escoger los utilizables, debe hacerlos utilizables. Por eso de muchas cosas sólo debe adquirir un conocimiento de sim-

ple comprobación, que únicamente habrá de serle beneficioso en la práctica más tarde —o quizá nunca—. Sus sentidos son también, en cierto modo, un verdadero *filtro:* también ellos, sin saberlo nosotros, hacen su elección en un mundo inagotable tanto en extensión como en intensidad. Sin embargo, son filtros mucho más permeables que los sentidos del animal. Lo más lejano y lo más extraño penetra a través de ellos. El hombre considera incluso lo que para él tiene menos importancia. Encuentra nombres hasta para las estrellas que nunca pisarán sus pies. Y cada cosa en particular, al no ser ya sólo el guía que le enseña el rumbo que ha de seguir, se le manifiesta no sólo en su burdo contorno, sino en toda la plenitud de sus tesoros internos; no con una sola dimensión, por decirlo así, sino pluridimensional, desde varios lados, con innumerables indicios. Al menos las cosas, incluso allí donde no hay ningún interés vital, seguirán teniendo siempre un interés puramente espiritual.

El hombre no ve en las cosas algo más que el animal, desde el punto de vista cuantitativo solamente: a él se le presentan las cosas independientes de sí, con entidad propia en su pleno sentido. El animal lo percibe todo, por así decirlo, dentro de su propia corriente vital, que fluye cerradamente desde él al mundo, y viceversa, y de esa manera llena al mundo desde un principio de significación vital. En cambio, en el hombre esta corriente se interrumpe constantemente. Entre la percepción externa y el impulso interno a la acción hay en él, para decirlo con Gehlen, un *hiato*. No necesita para realizar este hiato, como creía Scheler, ninguna ascesis, antes bien, le es hereditario y natural. Lo percibido se encuentra delante de él, apartado y extraño, en una serena distancia. Pero precisamente por eso, de un simple correlativo vital viene a convertirse en un objeto con su propia ley que se apoya en sí mismo. O también podría decirse: lo que hasta aquí era simple objeto, se convierte en individuo. Ya no se sitúa sola-

mente en el horizonte de la conducta vital de aquél, indicándole su función, estrechamente limitada por sí y en sí, de la misma manera que el roble es para el pájaro algo solamente para anidar y para la hormiga algo solamente para trepar. Esta inequívoca y rectilínea correlación ordenada falla precisamente en el hombre. Éste no tiene con el roble a primera vista ninguna relación vital, ni de ninguna otra clase, a no ser únicamente relación de conocimiento. Y por eso comprende a aquél, no ya desde fuera como portador de una función, sino sin funciones, desde él mismo, como algo único centrado en sí mismo. Supletoriamente el hombre relaciona indudablemente las cosas consigo y les presta un valor funcional a su respecto. Pero hace esto sólo supletoriamente una vez que han sido para él primitivamente objetos inútiles. El animal, que todo lo percibe de antemano desde sí mismo y lo ve únicamente en su perspectiva propia, que establece lo que es bueno y lo que es malo, se considera a sí mismo el centro absoluto. Por el contrario, el hombre vive, como ha demostrado Plessner, excéntricamente. No orienta solamente el mundo hacia sí mismo, sino que se orienta también él a su vez hacia el mundo, se localiza en él y conoce su posición en cualquier caso. En su relación con él se contempla a sí mismo como huésped. "La posición del hombre es estar dentro de su propia perspectiva y fuera de la del mundo". Él también se vuelve objetivo, juntamente con el mundo. No solamente contempla a éste desde sí mismo, sino que se contempla también, por reflexión, a sí mismo desde el mundo. Aquí está el fundamento de la posibilidad de todas las formas superiores de introspección, autoexamen y autoeducación.

De esta manera bastante embrollada, Uexküll, el fundador de la teoría del mundo circundante, no ha destacado lo bastante el mundo circundante del animal y el mundo del hombre. En su libro de memorias *Mundos nunca vistos* ha extendido sin más esta

teoría al hombre y la ha ajustado en cada caso a un mundo circundante. Y así como la misma cosa significa cosas distintas en los mundos circundantes de animales distintos, así también ocurre en los ambientes de grupos humanos diversos. Para el leñador, el roble es una cantidad de madera; para el niño, para quien el bosque está poblado de duendes, un rostro que da miedo lo contempla desde la corteza. Para el cazador, el bosque es un terreno de caza; para el caminante, un hechizo de sombras y hermosura; para el perseguido, un refugio. Erich Rothacker, en su *Antropología de la cultura*, ha tomado esta teoría de Uexküll sobre los mundos circundantes, incluso del hombre, y la ha ampliado explicando que las diversas culturas no sólo se apartan unas de otras en el sentido y en el estilo de su productividad: también son selectivas respecto a su receptividad y a partir de un mundo total, articulan en cada caso un paisaje espiritual distinto. Toda la vida intelectual de un griego educado en la filosofía y en el arte se construye diversamente que la de un romano, encauzado hacia el dominio, el derecho y la oportunidad. El puritano anglosajón, enemigo de los sentidos, permanece obtuso para aquellos estímulos por los cuales el latino trata de elevar a lo más alto y cultivar su sensibilidad. Así como hay fisiológicamente un "umbral de la conciencia", que sólo puede ser traspasado por determinados estímulos, así también hay un "umbral de la cultura": solamente aquello que tiene "significación" dentro de mi "estilo de vida" puede entrar por él.

Pero el animal tiene primariamente sólo un mundo circundante; la naturaleza se lo ha adjudicado. En cambio, el hombre tiene primariamente un mundo, que sólo secundariamente se reduce a un mundo circundante; él mismo se lo construye. Este mundo circundante, en cuanto tal, pertenece ya a la cultura. Por eso, "el hombre" no tiene un mundo circundante, lo mismo que

lo tiene cada especie animal en su totalidad, sino que solamente los grupos humanos individualizados –pueblos, profesiones, etcétera– tienen cada uno su mundo circundante distinto. Muy a menudo el que pertenece a uno de esos grupos crece ya dentro de un ambiente que ha sido *creado* anteriormente, pero también el que nace después, puede, si quiere o debe, deshacerlo, cambiarlo o ampliarlo. El romano se puede educar "a la griega". No está rígidamente determinado. Por eso el hombre puede experimentarse participando en los mundos circundantes de otros seres –incluso extrahumanos–. Comprende incluso a su enemigo.

El hombre como ser creador de cultura

Imperfección y autoperfeccionamiento (Libertad, acción creadora, individualidad)

La antropología cultural será la antropología del futuro. La antropología que ha habido hasta ahora fue solamente su prólogo. La filosofía existencial sólo puede ser superada gracias a ella. Por lo pronto no aísla artificialmente al hombre de su mundo vital natural, considera que tiene más estrecho intercambio con éste que aquel que lo sustenta o aquellos que son sustentados por él. Pero su mundo vital es su cultura. De esa manera la antropología cultural comprende a todo el hombre.

Decíamos que el hombre carece de especialización no solamente desde el punto de vista del conocer: también lo es, en sentido activo, desde el punto de vista de la conducta. Ningún impulso instintivo le mueve a aplicar determinadas aptitudes o a interrumpir determinadas costumbres. En general no le son innatos tales modos determinados de proceder. Y porque no lo son, carece también *eo ipso* de la necesidad de tenerlos. O, dicho

con más exactitud: en general debe actuar ciertamente; pero no debe actuar precisamente de esta o de aquella manera.

La falta de especialización se muestra en este punto como falta de determinación. Pero esto significa positivamente: 1) que él puede determinar por sí mismo su línea de conducta; es, por tanto, creador, y 2) puede serlo únicamente porque al mismo tiempo es libre. Lo es en el doble sentido de "estar libre de"–es decir, de la guía del instinto– y "ser libre para" –es decir, para autodeterminarse productivamente–.

El hecho de que meditemos y encontremos nuestra conducta sólo en un libre acto creador, indica patentemente que no nos ha bastado lo que se nos ha dado. Eso implica en sí mismo un defecto. La no especialización y la especialización no son complementarias una de otra como lo cóncavo y lo convexo, de manera que el hombre vive simplemente de la una como el animal de la otra. Antes bien, la acción creadora le sirve al hombre precisamente para recuperar, por decirlo así, lo que al animal le concede su especialización, y sólo cuando esto ocurre, se producen puntos de partida comparables. El animal, podría decirse, ha sido completado por la naturaleza en mayor medida que el hombre. Sale de sus manos ya acabado y necesita simplemente actualizar en cada caso lo que está potencialmente en él. Por el contrario, la no especialización del hombre es falta de perfeccionamiento. La naturaleza lo ha puesto en el mundo, por decirlo así, a medio hacer, no lo ha determinado de una manera definitiva, sino que lo ha dejado sin determinar hasta cierto grado.

Precisamente por eso debe el hombre completarse por sí mismo, decidirse en cada caso a algo determinado, tratar de desarrollar, en virtud de su propio esfuerzo, la tarea que él es para sí mismo. No solamente puede ser creador, sino que debe serlo: si bien la naturaleza lo despide incompleto, al mismo tiempo le

presta parte de su propia potencia creadora, en virtud de la cual él debe completarse y terminar de crearse a sí mismo. La acción creadora no está limitada de ningún modo a unas pocas actividades, no es en manera alguna cosa de pocos: está enraizada, como determinación necesaria, en lo más profundo de la naturaleza del hombre en cuanto tal. Lo que ya dijimos respecto a la zona más limitada del conocimiento, aquí se confirma en general: el *Homo sapiens* es todavía más *Homo inveniens*. Lo que Dilthey dijo del individuo: que en su pura interioridad no tiene en general ningún ser esbozado, que se eleva a sí mismo a la expresión *creadora* desde lo *insondable* y llega a ser él mismo, es válido igualmente en un sentido antropológico general. Inacabado, abierto, infinito en sí, inconcebible, pero al mismo tiempo móvil y evolutivo, el hombre reúne en sí todos los rasgos.

Pero el hecho de que el hombre se complete a sí mismo no significa que por ello debe hacerse algo acabado en el sentido enfático de perfecto. Significa solamente, en un sentido neutral, que se guía a sí mismo hacia el fin y se da a sí mismo la forma definitiva. Pero el principio de la autoformación no prejuzga nada acerca de si ha de incidir en una forma superior o inferior, rica o pobre. Precisamente porque el ser del hombre depende de su propia decisión es por lo que, como se ha dicho, éste es un ser aventurado de por sí. El animal, que no se posee a sí mismo, no puede elevarse realmente sobre la forma que la naturaleza ha querido para él, pero tampoco puede caer por debajo de ella. Por el contrario, el hombre está situado dentro del ámbito de semejantes ascensos y caídas. Como decían los antiguos: la posibilidad del conocimiento y de la virtud incluye la del error y la del vicio. Puede elevarse hasta una maravilla digna de adoración; pero "el más magnífico es en su corrupción el más odioso" (Aristóteles): puede utilizar su capacidad de autoconformación "para ser tan animal como cualquier animal" y –lo mismo que

según Nietzsche, el mono hizo al hombre– provocar en el Altísimo "una carcajada o una vergüenza dolorosa".

Y todavía hay algo más en el principio del autoperfeccionamiento. El hecho de que los animales reciban previamente la plenitud de su ser significa que todo ejemplar de una especie se parece a los demás –tanto más extensamente cuanto más baja es la especie–. En su vida sólo tocan la melodía de conducta previamente compuesta a la medida de su especie, hacen florecer solamente las posibilidades de la especie. Por el contrario, el hecho de que el hombre deba aspirar a la plenitud de su ser, significa que el individuo no puede limitarse a ser representante de su especie. O más bien: representar a la especie consiste en salirse de ella. Cada cual representa, frente a la especie que le ha dotado sólo a medias y a la que por eso debe completar en sí mismo, algo necesariamente propio y nuevo. Por eso es el ser más individualizado; cada ejemplar de la especie humana debe ser un individuo exclusivo en virtud del mandato de su propio ser.

Consolidación del autoperfeccionamiento de la cultura

La diferencia más profunda entre animal y hombre no salta generalmente a la vista, mientras se comparan solamente en el plano animal-físico: el animal tiene estas cualidades, el hombre aquellas otras. El hombre supera también al animal en algo totalmente distinto de las simples cualidades. Con todas sus descollantes cualidades habría perecido hace mucho tiempo, si hubiese tenido que empezar cada vez nuevamente desde el principio para orientarse en la vida. Lo que le mantiene vivo y le facilita la vida no es solamente, como en los animales, sus cualidades. Él puede apoyarse además en algo completamente distinto.

No tiene que entrar en cada momento a inquirir de nuevo los objetos y decidir sobre su propia conducta. Cada individuo reúne *experiencias* y en cada grupo se perpetúa tradicionalmente tales experiencias. Siempre hay a disposición un tesoro de saber. Igualmente ocurre con los inventos técnicos, que compensan el defectuoso acomodamiento del hombre a la naturaleza, y más aún con las instituciones, tanto las que se dicen morales como las demás: no perecen de nuevo apenas creadas, sino que se conservan, convirtiéndose en posesión perdurable que acompaña a la humanidad. Junto a la facultad de crearlas tenemos también la de conservarlas y convertirlas en instituciones sólidas, en un bien tradicional. De esa manera, a la creatividad actual del presente agrega, por así decirlo, un segundo estado de lo creativo: la decantación, en forma objetiva, de la creación del pasado.

Ampliando un término que se remonta a Hegel, llamamos brevemente al sedimento consolidado de la creación humana "espíritu objetivo". Tomemos además el saber poseído –que ha sido adquirido, pero no creado por el hombre– y hablemos de cultura (objetiva). Aunque la cultura nace del hombre y nace en orden a su pervivencia, como se demuestra por el hecho de que él la lleva consigo, se sirve de ella y se llena de ella; sin embargo, no se adhiere al hombre de manera inmediata, sino que tiene una existencia autónoma, extrínseca a la de aquél. Esto se demuestra y en su deslizamiento y en transmisibilidad de un portador a otro. Está ahí frente a nosotros en cierto modo igual que el mundo natural que encontramos. Y lo mismo que en éste, nos encontramos de una manera natural e ineludible en el mundo cultural nacido de nosotros.

Por eso era cuando menos parcial, como hemos visto en numerosos pensadores, situar al hombre únicamente en la perspectiva psicológico-ética de la libre determinación. Antropológicamente es asimismo importante el hecho de que la determinación no necesita impulsarse en la vida misma, sino que puede consolidarse en su fundamento y consolidar como resultado una imagen propia del ser. Lo que primeramente sólo un individuo ha vivido o ha creado, puede convertirse en norma que es imitada y observada por la experiencia y la actividad de los que vienen después. El *Homo creator* se perpetúa en el *creatum* de la cultura. El supremo triunfo de su creatividad es la creación de cultura.

Y la creación cultural tiene un ámbito mucho más amplio y un alcance mucho más profundo de lo que se ha creído durante mucho tiempo. En la vida humana hay menos cosas basadas en la predisposición natural que en el uso acuñado por la cultura. Lo mismo que hemos aprendido históricamente que no hay hombre en estado puramente natural, sino que ya el más antiguo y más primitivo de los hombres tiene cultura, así tampoco hemos aprendido antropológicamente que aun lo más elemental y más necesario, como alimentarnos y propagarnos, en qué relación estamos con nuestros contemporáneos, cómo debemos criar a nuestra descendencia, etc., aun todo esto, que tenemos en común con los animales y que está en éstos estrictamente regulado por la naturaleza, en el hombre está abandonado a su propia regulación. Para ninguna regulación que encontremos podemos apelar a una prescripción de la naturaleza. Ni para el matrimonio ni para la vida en común debemos, fundándonos en ella, adoptar esta forma precisamente y no aquella. Antes bien, todas nuestras reglamentaciones son, si se quiere, no naturales, sino artificiales. La misma naturaleza nos obliga de ese modo a la cultura. Es nuestra naturaleza que ya en la esfera de lo animal adquirimos libremente las formas previas de nuestra vida, que seamos creadores de cultura. Ya este nivel es en nosotros un nivel cultural. Nuevamente se demuestra aquí que el hombre no

es un animal, sobre cuyos fundamentos se alza lo específicamente humano; lo humano se capta y empieza desde abajo.

Ciertamente debemos alimentarnos, debemos entrar en relación con otro sexo. Solamente podemos determinar por nosotros mismos las formas en que queramos hacerlo. El qué lo llevamos en la naturaleza, solamente el cómo se deja a nuestra merced. Hay en cierto modo un condominio de necesidad y libertad. Pero una vez que está en el hombre el poder de crear cultura, lo aplica también a lo necesario y crea lo cultural, que no fue previsto generalmente por la naturaleza y en esto no sólo el cómo, sino también el qué se basa en su propia acción libre. Doblemente creador, no solamente da forma a una zona naturalmente necesaria, sino que incluso crea la zona misma.

PREGUNTAS

1. Según Landmann, ¿qué ventajas tiene el hombre en virtud de la falta de especialización?
2. ¿Por qué la falta de especialización no puede ser razón para definir al hombre como un "ser de carencias"?
3. ¿De qué manera la especialización de los órganos e instintos de los animales están vinculados con su peculiar espacio vital (hábitat)?
4. ¿Por qué el hombre es capaz de soportar las catástrofes más que los animales superiores?
5. ¿En qué consiste la "respuesta creadora" del hombre al desafío de la naturaleza?
6. ¿Cómo se puede entender la siguiente frase?: "Las propiedades corporales y espirituales del hombre no dejan de tener referencias mutuas".

7. ¿Qué significado tiene la juventud prolongada para el devenir del ser humano?
8. ¿Qué correspondencia existe entre la prolongada juventud y el periodo adulto?
9. ¿De qué manera la percepción del mundo en los animales se limita por su medio ambiente?
10. ¿Existen para el animal, como para el hombre, las cosas dotadas de cualidades inherentes, indiferentes para la vida por sí misma?
11. Según Landmann, ¿cuáles son las semejanzas y diferencias entre la percepción de los animales y la selectividad de la percepción humana a partir de la cultura y roles sociales?
12. ¿Qué semejanza y diferencia existe entre la acción creadora del hombre y la especialización del animal?
13. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente frase?: "El *Homo sapiens* es todavía más *Homo invenies*".
14. Según Landmann, ¿por qué el principio de autoformación humana no prejuzga nada acerca de si ha de incidir en una forma superior o inferior?
15. ¿Qué sentido tiene la siguiente frase de Nietzsche: "El mono hizo al hombre para provocar en el Altísimo una carcajada o una vergüenza pudorosa"?
16. ¿Qué papel desempeña la tradición en la creatividad humana?

Parte II

LAS PREMISAS BIOLÓGICAS Y EL DESARROLLO PSÍQUICO DEL SER HUMANO

LA FUNCIÓN DEL SEXO EN LA ESPECIE HUMANA

El sexo es fundamental en la biología humana así como un fenómeno proteico que invade todos los aspectos de nuestra existencia y toma nuevas formas a través de cada paso en el ciclo vital. Su complejidad y ambigüedad se deben al hecho de que el sexo no está destinado principalmente para la reproducción. La evolución ha inventado medios mucho más eficientes para que se multipliquen las criaturas sin necesidad de los complicados procedimientos de apareamiento y fertilización. Las bacterias simplemente se dividen en dos (en muchas especies, cada 20 minutos), los hongos sueltan un número inmenso de esporas y las hidras hacen crecer retoños directamente de sus troncos. Cada fragmento de una esponja destrozada crece para convertirse en un organismo enteramente nuevo. Si la multiplicación fuera el único propósito de la conducta reproductiva, nuestros ancestros mamíferos hubieran evolucionado sin sexo. Todo ser humano podría ser asexual y producir nuevos retoños de las células superficiales de un útero neutro. Aun ahora, ocurre un rápido método de reproducción asexual semejante al de las bacterias en las raras ocasiones en que se crean mellizos idénticos por medio de una sola división de un óvulo ya fertilizado.

Tampoco es la principal función del sexo dar y recibir placer. La gran mayoría de las especies animales ejecutan el acto sexual mecánicamente y con una dosis mínima de actos prelimi-

nares. El placer es, en el mejor de los casos, un mecanismo para capacitar a los animales que copulan, un medio de inducir a criaturas con sistemas nerviosos versátiles para invertir la gran cantidad de tiempo y de energía que se requiere para cortejar, tener relaciones sexuales y criar a los retoños.

Además, el sexo es en todo sentido una actividad riesgosa y agotadora. Los órganos reproductivos de los seres humanos son de una complejidad anatómica que los expone a sufrir accidentes letales, como el embarazo ectópico y las enfermedades venéreas. Las actividades de cortejo se prolongan más allá de las necesidades mínimas de señalamiento. Son enérgicamente costosas y aun peligrosas, hasta el grado de que los más ardientes corren el mayor riesgo de ser muertos por rivales o predadores. ¿Por qué, entonces se desarrolló el sexo? La respuesta principal es que el sexo crea diversidad. Y la diversidad es la manera en la que un padre apoya sus apuestas en contra de un medio ambiente impredictiblemente cambiable. Imaginemos el caso de dos especies animales, las cuales consisten enteramente de dos individuos portadores de dos genes. Llamemos arbitrariamente *A* a un gene y *a* al otro. Por ejemplo, estos genes pudieran ser los de color de ojos pardos (*A)* y de color azul (*a*) o de uso de la mano derecha (*A*) y uso de la mano izquierda (*a*). Cada individuo sería *Aa* porque posee ambos genes. Supongamos que una de estas especies se reproduce sin sexo. Entonces todos los descendientes de cada padre serán *Aa.*

La otra población usa el sexo para su reproducción; produce células sexuales, cada una de las cuales contiene solamente uno de los genes *A* o *a.* Cuando dos individuos copulan, combinan sus células sexuales, y dado que cada adulto contribuye con células sexuales que son portadores de *A* o *a*, son posibles tres clases de descendientes: *AA, Aa, aa.* De este modo, a partir de una población inicial de individuos *Aa*, los padres asexuales

solamente pueden producir descendencia *Aa*, en tanto que los padres sexuales pueden producir descendencia *AA, Aa* y *aa.* Supongamos ahora que cambia el medio ambiente –digamos un invierno intenso, una inundación o la invasión de un predador peligroso– de tal modo que resultan favorecidos los individuos *aa.* En la siguiente generación, la población que se reproduce sexualmente tendrá la ventaja de consistir predominantemente de organismos *aa* hasta que cambien las condiciones para favorecer tal vez a los individuos *AA* y a los *Aa.*

La diversidad, y por lo tanto la adaptabilidad, explica por qué muchas clases de organismos se toman la molestia de la reproducción sexual. Exceden con mucho a las especies que descansan en el modo más directo y simple, pero a largo plazo menos prudente, de la multiplicación sin sexo.

¿Por qué entonces usualmente sólo hay dos sexos? Es teóricamente posible que haya un sistema sexual basado en un sexo, individuos anatómicamente uniformes que produzcan células reproductivas formadas idénticamente y que las combinen indiscriminadamente. Algunas plantas inferiores hacen precisamente eso. Es posible también tener centenares de sexos como ocurre entre algunos hongos. Pero en la mayor parte del mundo viviente prevalece el sistema de dos sexos. Este sistema parece permitir la división del trabajo lo más eficiente posible. El macho se define como el fabricante de la esperma, el pequeño gameto. Un espermatozoide es una unidad celular mínima, que consiste en una cabeza llena de ADN e impulsada por una cola que contiene apenas la reserva de energía necesaria para llevar el vehículo hasta el huevo.

Cuando los dos gametos se unen en la fertilización, crean una nueva mezcla instantánea de genes rodeados por la protección durable del huevo. Cooperando para crear cigotos, la hembra y el macho hacen más posible que por lo menos algunos de

sus descendientes sobrevivan en el caso de un cambio del medio ambiente. Un huevo difiere de una célula que se reproduce asexualmente en un aspecto fundamental: contiene una nueva mezcla de genes.

Suele ser extrema la diferencia anatómica entre las dos clases de células sexuales. En particular, el óvulo humano es 85 mil veces más grande que el espermatozoide humano. Las consecuencias de este diformismo gamético se extienden a toda la biología y psicología del sexo humano. El más importante resultado inmediato es que la hembra hace una gran inversión en cada una de sus células sexuales. Una mujer puede esperar producir solamente unos 400 óvulos en toda su vida. De éstos, un máximo de 20 pueden convertirse en vida. De éstos, un máximo de 20 pueden convertirse en descendientes saludables. Es relativamente enorme el costo de llenar el desarrollo del infante hasta su término y cuidarlo posteriormente. En contraste, un hombre descarga 100 millones de espermatozoides en cada eyaculación. Una vez que ha logrado la fertilización, su compromiso meramente físico ha terminado. Sus genes contribuirán en igual medida que los de la hembra, pero su inversión será bastante menos que la de ella a menos que ésta pueda inducirlo al cuidado de la descendencia. Si se diera a un hombre libertad para actuar, teóricamente podría inseminar a millares de mujeres durante su vida.

El resultante conflicto de intereses entre los sexos es una propiedad no solamente de los seres humanos sino de la mayoría de las especies animales. Los machos son característicamente agresivos, especialmente hacia los demás y más intensamente durante el periodo de apareamiento. En la mayoría de las especies, la dominación es la estrategia masculina que da mejor resultado. Durante todo el periodo que lleva terminar el desarrollo del feto, desde la fertilización del óvulo hasta el nacimiento del infante, un macho puede fertilizar a muchas hembras, pero una hembra sólo

puede ser fertilizada por un macho. De este modo, si los machos fueran capaces de cortejar a una hembra tras otra, algunos serían los grandes ganadores y otros serían los perdedores absolutos, en tanto que prácticamente todas las hembras saludables lograrían ser fertilizadas. Les conviene a los machos ser agresivos, arrojados, veleidosos e indiscriminantes. En teoría, es más ventajoso para las hembras ser tímidas, resistirse hasta que puedan identificar a los machos con los mejores genes. En las especies que crían a los hijos, es también importante para las hembras escoger a los machos que tengan más probabilidades de permanecer con ellas después de la inseminación.

Los seres humanos obedecen fielmente a este principio biológico. Es cierto que los millares de sociedades existentes varían enormemente en los detalles de sus costumbres sexuales y en la división del trabajo entre los sexos. Esta variación se basa en la cultura. Las sociedades conforman sus costumbres de acuerdo con los requerimientos del medio ambiente y al hacerlo así duplican totalmente gran parte de los ordenamientos que se encuentran en todo el resto del reino animal: desde la monogamia estricta hasta las formas extremas de la poligamia, y desde un enfoque cercano al unisexo hasta las diferencias agudas entre los hombres y las mujeres en conducta y vestuario. La gente cambia conscientemente sus actitudes a su voluntad; la moda reinante en una sociedad puede cambiar en una generación. Sin embargo, no es interminable esta flexibilidad, y detrás de todo descansan rasgos generales que se apegan estrechamente a las expectaciones de la teoría evolucionista.

Antes que nada, somos moderadamente polígenos y los machos inician la mayoría de los cambios en la sociedad sexual. Alrededor de tres cuartas partes de todas las sociedades humanas permiten varias esposas, y la mayoría de ellas hacen cumplir esa práctica por medio de leyes y de costumbres. En con-

traste, el casamiento con varios maridos solamente se acept
en menos del uno por ciento de las sociedades. El resto de la
sociedades monógamas generalmente encajan en esa categor
sólo en un sentido legal, ya que las concubinas y otras estrat
gemas extramaritales equivalen a la tolerancia de una poligin
de facto.

La anatomía lleva el sello de la división sexual del trabajo
Los hombres son en promedio de un veinte a treinta por cien
más pesados que las mujeres. Kilogramo por kilogramo son m
vigorosos y más rápidos en la mayoría de las categorías depor
vas. La proporción de sus miembros, su resistencia esquelética,
la densidad de sus músculos son particularmente adecuados pa
correr y arrojar, las especialidades arcaicas de los ancestrales m
chos cazadores-recolectores. Los récords mundiales de pista
flejan esta disparidad. Los campeones siempre son entre cinco
veinte por ciento más rápidos que las campeonas: en 1974
diferencia fue de ocho por ciento en los cien metros, once p
ciento en los cuatrocientos metros, quince por ciento en la mi
diez por ciento en los diez mil metros, y así por el estilo en to
las competencias de distancia. Aun en el maratón, donde cu
tan poco la talla y la fuerza bruta, la diferencia fue de trece p
ciento. Las mujeres maratonistas pueden tener una resisten
análoga, pero los hombres son más rápidos, sus campeones
corren 26 millas en cinco minutos una tras otra.

Es de igual importancia que las mujeres igualan o sobre
san a los hombres en algunos otros deportes, y que éstos se cu
tan entre los que están más alejados de las primitivas técnicas
cacería y agresión. La natación de larga distancia, los tipos
acrobáticos de gimnasia, el tiro con arco de precisión (no
distancia) y el tiro con rifle de pequeño calibre. A medida
los deportes y las actividades deportivas toman caminos más
finados que dependen de la destreza y de la agilidad, es de e

rarse que converjan más estrechamente las actuaciones en general de los hombres y de las mujeres.

Las diferencias temperamentales promedio entre los sexos humanos también corresponden a las generalidades de la biología de los mamíferos. Las mujeres como grupo son menos posesivas y físicamente agresivas.

Las diferencias físicas y temperamentales entre los hombres y las mujeres han sido amplificadas por la cultura hasta llegar a una dominación masculina universal. La historia no registra una sola sociedad en la cual las mujeres hayan controlado las vidas políticas y económicas de los hombres. Aun cuando han gobernado reinas y emperatrices, sus intermediarios siguieron siendo principalmente hombres.

En más o menos el setenta y cinco por ciento de las sociedades estudiadas por los antropólogos se espera que la novia se traslade de la residencia de su propia familia a la de su esposo, en tanto que solamente en el diez por ciento de los casos se requiere un intercambio opuesto. El linaje se reconoce exclusivamente a través de la línea masculina con por lo menos cinco veces mayor frecuencia que en los casos en que para ello se considera la línea femenina. Los hombres tradicionalmente han asumido las posiciones de caciques, chamanes, jueces y guerreros. Sus modernas contrapartes tecnocráticas dominan los estados industriales y encabezan las corporaciones y las iglesias.

Estas diferencias son bien conocidas. Pero, ¿cuál es su importancia para el futuro? ¿Se pueden alterar con facilidad?

Obviamente, es de vital importancia social tratar de hacer un recuento exento de juicios de valor de las contribuciones relativas de la herencia y el medio ambiente a la diferenciación de los papeles de conducta entre los sexos. Creo que los hechos demuestran lo siguiente: existen diferencias genéticas modestas entre los sexos; los genes de la conducta interactúan práctica-

mente con todos los medios ambientes existentes para crear una notable divergencia en el desarrollo psicológico temprano; y ésta se amplía casi siempre en el desarrollo psicológico posterior por medio del adiestramiento y la sanción cultural.

La prueba de una diferencia genética en la conducta es variada y sustancial. En general, las niñas están predispuestas a ser más íntimamente sociales y menos físicamente aventureras. Desde el momento del nacimiento, por ejemplo, ellas sonríen más que los niños. Este rasgo puede ser especialmente revelador, ya que, como demostré anteriormente, la sonrisa infantil es la más plenamente innata de todas las conductas humanas en cuanto a que su forma y función son prácticamente invariables. Diversos estudios independientes han demostrado que las niñas recién nacidas responden más frecuentemente que los niños con sonrisas reflexivas con los ojos cerrados. El hábito pronto es reemplazado por una sonrisa comunicativa deliberada que persiste hasta el segundo año de vida. La sonrisa frecuente se convierte entonces en uno de los rasgos femeninos más persistentes y continúa a través de la adolescencia y la madurez. A los seis meses, las niñas también ponen más atención a las imágenes y sonidos empleados en la comunicación que la que prestan a los estímulos no sociales. Los niños de la misma edad no hacen dicha distinción. Después procede la ontogenia del modo siguiente: las niñas de un año de edad reaccionan con mayor temor e inhibición a los rostros de yeso que se les presentan, y se resisten más a dejar el regazo de su madre ante situaciones novedosas. Las niñas de mayor edad continúan siendo más afiliativas y menos aventureras que los niños de la misma edad. En su estudio sobre los kung san, Patricia Draper no encontró diferencia en el modo en que criaban a los niños y a las niñas. Todos son supervisados estrecha pero inobtrusivamente y rara vez se les da trabajo que hacer. Pero los niños se alejan con más frecuencia que las niñas

y los chicos de mayor edad parecen ligeramente más predispuestos para unirse a las mujeres recolectoras.

En las culturas occidentales también los niños son más aventureros que las niñas y en promedio son más agresivos físicamente. Eleanor Maccoby y Carol Jacklin, en su estudio *The Psychology of Sex Differences*, concluyeron que este rasgo masculino está profundamente arraigado y pudiera tener un origen genético. Desde los primeros momentos de juego social, entre los dos y dos y medio años de edad, los niños son más agresivos tanto en palabras como en acciones. Tienen un número mayor de fantasías hostiles y con más frecuencia se dedican a imitar la lucha, a amenazar abiertamente y a llevar a cabo ataques físicos, que preferentemente se dirigen hacia otros niños durante sus esfuerzos para adquirir un *status* dominante.

En prácticamente todas las cien o más sociedades que se han estudiado en todo el mundo, los hombres son responsables de la mayor parte o de toda la caza y las mujeres de la mayor parte o de toda la recolección de alimentos de origen vegetal. Los hombres forman grupos organizados, móviles, que se alejan de los campamentos en busca de presas de mayor tamaño. Las mujeres participan en la captura de animales más pequeños, y recolectan la mayor parte de los alimentos de origen vegetal. Aunque los hombres llevan al hogar las proteínas de grado más elevado, las mujeres generalmente proporcionan la mayor parte de las calorías. Son frecuentemente, aunque no siempre, responsables de la fabricación de vestidos y de la construcción de los albergues.

Los seres humanos, como típicos primates de gran tamaño, son lentos para reproducirse. Las madres llevan a los fetos durante nueve meses y después tienen que atender a los niños pequeños que requieren leche a intervalos frecuentes durante todo el día. En el grupo de cazadores-recolectores resulta ventajoso para las mujeres asegurar la devoción de hombres que contribu-

yan con carne y pieles al mismo tiempo que comparten la activi-
dad de cría de los niños. Es recíprocamente ventajoso para los
hombres obtener derechos sexuales exclusivos sobre las mujeres
y monopolizar su productividad económica. Si se ha interpreta-
do correctamente la información sobre la vida de los cazadores-
recolectores, el intercambio ha resultado de la casi universalidad
del vínculo de la pareja y el predominio de las familias extensas
en las cuales forman el núcleo los hombres y sus esposas. Se
puede postular razonablemente que el amor sexual y la satisfac-
ción emocional de la vida familiar se basan en mecanismos
capacitadores de la fisiología del cerebro, y debido a que los
hombres pueden contribuir a la reproducción a intervalos más
breves que las mujeres, el nexo de la pareja se ha atenuado en
cierto modo por la práctica común de la poliginia, la adquisi-
ción de muchas esposas.

Los seres humanos son únicos entre los primates por la inten-
sidad y variedad de su actividad sexual. Entre los otros mamífe-
superiores solamente los superan en capacidad sexual los leone
Los genitales externos tanto de los hombres como de las mujer
son de tamaño excepcionalmente grande y anunciados por el v
llo púbico. Los senos de las mujeres tienen un tamaño mayor d
requerido para alojar las glándulas mamarias, en tanto que l
pezones son eróticamente sensibles y están rodeados por aureol
conspicuamente coloreadas. En ambos sexos, los lóbulos de l
orejas son carnosos y sensibles al toque.

Las mujeres tienen la característica extraordinaria de carec
del *estro*, o periodo de celo. Las hembras de la mayoría de l
otras especies de primates solamente son sexualmente activ
hasta el punto de la agresividad, en el momento de la ovulaci
Sus genitales se hinchan y cambian de color. Probablemente ta
bién ocurre un cambio en el olor; las monas rhesus produ
cantidades de ácidos grasos que atraen y excitan a los mach

Nada de esto ocurre en las mujeres. La ovulación es oculta, hasta el grado que es difícil iniciar el embarazo o evitarlo aun cuando se elija cuidadosamente el momento de la inseminación. Las mujeres permanecen sexualmente receptivas, con pequeñas variaciones en cuanto a la capacidad de respuesta, durante todo el ciclo menstrual. Nunca alcanzan el clímax de disposición que define el *estro* en otros mamíferos. En el curso de la evolución han eliminado el *estro* al distribuirlo de modo regular en todos sus momentos.

¿Por qué se hizo casi continua la capacidad de respuesta sexual? La explicación más plausible es que el rasgo facilita el establecimiento de vínculos: la adaptación fisiológica confirió una ventaja darwiniana al unir más estrechamente a los miembros de los clanes primitivos. Generalmente, la actividad sexual frecuente entre machos y hembras servía como el principal mecanismo para consolidar el nexo de la pareja. También reducía la agresión entre los hombres. En las bandas de mandriles y otras sociedades de primates no-humanos, la hostilidad masculina se intensifica cuando las hembras entran en celo. La eliminación del *estro* en los seres humanos primitivos redujo las posibilidades de dicha competencia y aseguró las alianzas de los cazadores del sexo masculino.

Los seres humanos son grandes conocedores del placer sexual. Se satisfacen a sí mismos por la inspección casual de las parejas posibles, por medio de la fantasía, la poesía y el canto, y en todas las deliciosas tonterías del flirteo que llegan a las caricias y al coito. Esto tiene que ver muy poco con la reproducción. Pero tiene que verlo todo con la relación permanente. Si la inseminación fuera la única función biológica del sexo, podría lograrse bastante más económicamente en unos cuantos segundos de acoplamiento e inserción. Ciertamente, los menos sociales de los mamíferos se aparean casi sin ceremonias. Las especies que han desarrollado

compromisos a largo plazo de las parejas son también, con mucha ventaja, las que necesitan rituales refinados de cortejo. Es congruente con esta tendencia el hecho de que la mayoría de los placeres del sexo humano constituyen refuerzos primarios para facilitar el establecimiento de la relación permanente. Se puede decir que el amor y el sexo van de la mano.

La importancia biológica del sexo ha sido malinterpretada por los teóricos del judaísmo y el cristianismo. Hasta nuestros días, la Iglesia católica romana afirma que el principal *rol* de la conducta sexual es la inseminación de las esposas por los esposos. En la encíclica *Humanae Vitae* de 1968, que fue reafirmada por medio de un mandato de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1976, el papa Paulo VI prohibió el uso de cualquier forma de control natal excepto la abstinencia durante la ovulación. También están condenados todos los "actos genitales" fuera del marco del matrimonio. La masturbación no es una parte normal del desarrollo erótico; es un "acto intrínseco y seriamente desordenado".

La Iglesia toma su autoridad en la teoría de la ley natural que se basa en la idea de que Dios determina mandamientos inmutables en la naturaleza humana. Esta teoría es errónea; las leyes que cita son biológicas, fueron escritas por la selección natural, requieren muy poca o ninguna presión por parte de las autoridades seculares o religiosas, y han sido interpretadas erróneamente por los teólogos que escriben ignorantes de la biología. Todo lo que podemos encontrar en la historia genética de la humanidad respalda una moralidad sexual más liberal, en la cual las prácticas sexuales deben considerarse primeramente como mecanismos de unión y solamente de modo secundario como medio de procreación.

Es comprensible que los centinelas morales de la cultura occidental hayan condenado a los homosexuales. La moral

judaico-cristiana se basa en el Antiguo Testamento escrito por los profetas de una agresiva nación pastoril cuyo éxito se basaba en un rápido y ordenado crecimiento demográfico acentuado por repetidos episodios de conquista territorial. Las prescripciones del Levítico están adaptadas a esta existencia especializada. Entre ellas se dice: "No te acostarás con varón como con mujer; es abominación". Esta lógica bíblica parece congruente con un concepto simplista de la ley natural cuando se busca el crecimiento de la población, ya que el propósito fundamental de la conducta sexual bajo esas circunstancias parecería ser el de la procreación de hijos. La mayoría de los norteamericanos todavía siguen la prescripción arcaica, aun cuando sus objetivos demográficos son ahora totalmente diferentes de los que tenían los primitivos israelíes. El razonamiento dice que los homosexuales deben ser fundamentalmente personas desviadas porque su conducta no produce hijos.

Siempre ha habido muchos pecadores de acuerdo con esta definición. Hace una generación, Alfred Kinsey encontró que hasta el dos por ciento de las mujeres norteamericanas y el cuatro por ciento de los hombres son exclusivamente homosexuales, en tanto que el trece por ciento de los hombres son predominantemente homosexuales durante por lo menos tres años de sus vidas. Actualmente, el número de homosexuales exclusivos se calcula conservadoramente en cinco millones, mientras que los mismos homosexuales creen que el número aproximado podría elevarse a veinte millones. Ellos forman una subcultura norteamericana, que emplea un lenguaje especial de centenares de palabras y expresiones. La conducta homosexual de una u otra forma es también común en prácticamente todas las otras culturas, y en algunas de las civilizaciones más refinadas ha sido permitida o aprobada: en las sociedades de la Atenas clásica, de Persia y del Islam, por ejemplo, y a fines

del periodo republicano y comienzos del periodo imperial e
Roma, en las culturas urbanas helenísticas del Oriente Medi
en el Imperio Otomano, y en el Japón feudal y los comienzos d
su época moderna.

Me gustaría sugerir que hay una fuerte posibilidad de que
homosexualidad sea normal en sentido biológico. Que sea u
conducta claramente benéfica que surgió como un elemento i
portante en la organización social humana primitiva. Los hom
sexuales pueden ser los portadores genéticos de algunos de
raros impulsos altruistas de la humanidad.

El apoyo para esta radical hipótesis viene de ciertos hech
considerados bajo la nueva luz de la teoría sociobiológica.
conducta homosexual es común en otros animales, desde
insectos hasta los mamíferos, pero encuentra su expresión
plena como una alternativa a la heterosexualidad entre
primates más inteligentes, incluyendo a los macacos rhesus,
mandriles y los chimpancés. En estos animales, la conducta
una manifestación de verdadera bisexualidad latente dentro
cerebro. Los machos son capaces de adoptar una postura pl
mente femenina y de ser montados por otros machos, en t
que las hembras ocasionalmente montan a otras hembras.

Esta especial propiedad sexual homófila puede ser la cl
de la importancia biológica de la homosexualidad humana:
homosexualidad es sobre todo una forma de establecer vín
los. Es congruente con la mayor parte de la conducta ho
sexual como mecanismo que consolida las relaciones. La pr
posición para ser homófilo pudiera tener una base genétic
los genes pudieran haberse difundido en las sociedades pri
vas de cazadores-recolectores a causa de la ventaja que con
a quienes los poseyeran. Esto nos lleva al meollo del proble
a la dificultad por la que la mayoría de las personas no con
ran "natural" la homosexualidad.

¿Cómo pueden difundirse a través de la población los genes que predisponen a sus portadores hacia la homosexualidad si los homosexuales no tienen hijos? Una respuesta sería que sus parientes cercanos pueden tener más hijos como resultado de su presencia. Los miembros homosexuales de las sociedades primitivas pudieron haber ayudado a miembros del mismo sexo, ya sea a cazar y recolectar o en ocupaciones más domésticas de los asentamientos humanos. Libres de las obligaciones de los deberes paternos, estarían en posición de operar con especial eficiencia para ayudar a sus parientes cercanos. Tal vez hayan adoptado los papeles de adivinos, chamanes, artistas y conservadores del conocimiento tribal. Si los parientes –hermanos, hermanas, sobrinas, sobrinos y otros– se beneficiaban por tasas más elevadas de supervivencia y reproducción, los genes que estos individuos compartían con los especialistas homosexuales habrían aumentado a expensas de los genes alternativos. Inevitablemente, algunos de estos genes habrían sido aquellos que predisponían a los individuos hacia la homosexualidad. Una minoría de la población tendría consecuentemente el potencial para desarrollar preferencias homofílicas, por lo que sería posible que los genes homosexuales continúen difundiéndose a través de líneas de descendencia colateral, aun si los mismos homosexuales no tienen hijos. Este concepto puede ser llamado "hipótesis de selección por parentesco" del origen de la homosexualidad.

Toda esta información apenas es poco más que un conjunto de indicios. No es decisiva de acuerdo con los cánones usuales de la ciencia. Se necesita una gran cantidad de investigación adicional cuidadosa. Pero los indicios son suficientes como para establecer que la actitud tradicional judaico-cristiana respecto a la conducta homosexual es inadecuada y probablemente errónea. Las bases de esta hipótesis sancionada por la religión han estado ocultas durante siglos, pero ahora pueden exponerse y

ser sometidas a prueba con normas objetivas. Creo que es co
rrecto decir que la hipótesis de la selección por parentesco e
más consistente con los datos existentes.

La yuxtaposición de la biología y de la ética en el caso d
la homosexualidad requiere sensibilidad y cautela. Sería in
adecuado considerar a los homosexuales como una cast
genética separada, por más benéficos que pudieran parecer su
roles históricos y contemporáneos. Sería aún más ilógico e in
fortunado tomar como criterio necesario para la aceptación
capacidad de adaptación genética en el pasado. Pero sería tr
gico continuar discriminando a los homosexuales con base
un dogma religioso respaldado por la improbable suposici
de que son biológicamente aberrantes.

El argumento central de este capítulo ha sido que la sexu
dad humana puede definirse con mucha mayor precisión con
ayuda de los nuevos avances de la teoría evolucionista. Om
este modo de razonamiento equivale a cegarnos ante una pa
importante de nuestra historia, el significado final de nuestra co
ducta y el significado de las opciones a las que nos enfrentam

PREGUNTAS

1. Según Wilson, ¿cuáles son las principales funciones del s
humano?
2. ¿Por qué se desarrolló el sexo en el proceso evolutivo?
3. ¿Por qué normalmente sólo hay dos sexos en animales?
4. ¿Cúal es la diferencia anatómica entre las dos clases de c
las sexuales?
5. ¿En qué consiste el conflicto de intereses existentes entre
dos sexos de los seres humanos, que también es común
mayoría de las especies animales?

6. ¿Cuáles son las diferencias físicas y temperamentales, condicionadas genéticamente, entre los hombres y las mujeres?
7. ¿Cómo se revela el carácter específico de la actividad sexual humana en el aspecto de intensidad y variedad?
8. ¿Qué argumentos aduce Wilson a favor de su hipótesis de que la homosexualidad es una relación normal en el sentido biológico?

LA POSICIÓN BIOLÓGICA DEL HOMBRE ENTRE LOS SERES VIVOS

LA PECULIARIDAD SOMÁTICA

Si deseamos comprender a fondo la aparición y el especial pue
to biológico de la especie *Homo sapiens*, hemos de admitir e
primer lugar que el hombre, al igual que todos los seres vivo
*asume un muy determinado orden de tamaño entre las dime
siones de los átomos y las de las estrellas.* Resulta notable
hecho de que este problema no haya sido apenas estudiado h
ta ahora. El tamaño de los individuos humanos oscila entre u
longitud de aproximadamente 0,2 milímetros en estadio de óv
lo fecundado, y 1,50-2,10 metros en adultos; mas las capacidad
no animales, típicamente humanas, no aparecen dentro del
clo individual hasta aproximadamente uno o dos años de vi
Tanto de niño como de adulto, el hombre está indudableme
incluido entre los seres vivos animales de tamaño relativame
grande, ya que en el conjunto de las especies conocidas sólo ex
un porcentaje ínfimo de especies de tamaño mayor (algu
cefalópodos, peces, saurios, avestruces y diversos mamíferos

Dentro de los mamíferos de gran tamaño, el hombre es el
posee un cerebro más intensamente diferenciado, que por ello
desproporcionadamente grande en relación con el cuerpo. Ya
los rasgos humanos esenciales –lenguaje, pensamiento refle

y actos reflexivos– están determinados por la estructura cerebral, hemos de preguntarnos si estas peculiaridades no habrían podido formarse con otro tamaño corporal completamente distinto. Al parecer no pudo suceder así. El predominio del pensamiento reflexivo supone tal diferenciación de las percepciones y abundancia de impresiones sensoriales y de asociaciones, que no solamente son precisos para ello muchos millares de millones de células nerviosas reunidas en un centro, sino también grandes diferenciaciones de áreas funcionales en un cerebro así, para lo cual son precisas, junto a una diferenciación en las estaciones terminales de las excitaciones sensoriales y en los centros motores de respuesta, grandes zonas puramente asociativas. Tal división en áreas no era desde luego posible en cerebros de tamaño reducido. En todo caso, una estructura tan intensamente diferenciada jamás se ha dado en los mamíferos pequeños.

Quizás habría que preguntarse por qué los seres humanos no alcanzan medidas mucho mayores, ya que existen mamíferos terrestres con un cerebro de medidas absolutas muy superiores (elefantes: 5 000-6 000 g; hombre: 1 000 a 1 800 g). Lo cierto es que los animales de tamaño gigantesco son siempre muy toscos en cuanto a su estructura anatómica, ya que el cuerpo, que aumenta filogenéticamente con la tercera potencia, es soportado por huesos cuya capacidad tan sólo aumenta con la segunda potencia al acrecentarse el tamaño corporal. Los animales de gran tamaño poseen por tanto huesos desproporcionadamente masivos y no dispondrían de la movilidad que supone una evolución de otros seres vivos de características similares. Veremos además que con la aparición del actual hombre civilizado, la selección natural quedó intensamente limitada, sobre todo, en el sentido de un aumento más intenso y hereditario de tamaño. Los mamíferos de mayor tamaño tienen además condiciones

metabólicas más desfavorables que las especies de tamaño me
dio, debido a su masiva estructura corporal.

Ni el especial tamaño corporal del hombre ni sus restant
características han de considerarse como debidas al azar. M
bien se trata, en gran medida, del efecto de reglas evolutivas q
condujeron en general a un desarrollo superior en muchas seri
filogenéticas. Tampoco fue debido al "azar" el hecho de que
hombre surgiese precisamente del orden de los monos.

Si con el fin de apreciar más claramente el puesto biológi
especial que ocupa el hombre entre los organismos, revisam
nuevamente los *rasgos somáticos especiales del hombre*, adver
remos en primer lugar que la especie *Homo sapiens* es un ma
fero superior; en lo que se refiere a todos sus órganos y a
funciones *tan sólo se diferencia en cuanto a grado de las espec
animales más próximamente emparentadas con él: los mo
antropoides.* Las diferencias del hombre actual dependen, sob
todo, de las siguientes características. Los seres humanos ca
nan erguidos. Con ello quedaron *libres las manos* para co
alimentos, para la más variada utilización de instrumentos y
bricación de útiles, para transportar durante un tiempo prol
gado objetos y niños pequeños y también para la defensa.
mano trepadora no está especializada, en el sentido de que
conservan los cinco dedos de que disponían los precurso
reptilianos y el pulgar es oponible. Por otra parte, la mano e
intensamente especializada debido a su capacidad para girar
todas direcciones y a la enervación directa que recibe del c
bro a través de la vía piramidal. Son también extraordina
mente móviles las articulaciones del codo y del hombro. La
vis y las piernas están especializadas para la marcha bípeda
tando intensamente desarrollados aquellos músculos que
participan en ésta: el glúteo mayor y los de la pantorrilla.
pies, con cinco dedos, permiten aun reconocer su origen a p

de pies prensiles y son bastante parecidos a los del gorila de montaña. Con la posición erguida, el peso de las vísceras abdominales se desplazó a la pelvis, que se adaptó a ello asumiendo una forma de pala ancha. La posición paralela de ambos ojos, heredada de los antecesores simios, facilita la visión panorámica, especialmente importante para la colaboración entre ojo y mano. El cráneo está muy aumentado de tamaño, el esqueleto facial es menos tosco y masivo que el de los monos, con una dentadura menos prominente. Los dientes anteriores son relativamente débiles y no existen colmillos grandes y fuertes. Por otra parte, la dentadura no se halla unilateralmente especializada y resulta apta tanto para una alimentación animal como vegetal. El intestino, relativamente largo, corresponde a esta alimentación, en parte, vegetal.

Mas el rasgo esencial del *Homo sapiens* es sin duda *el acentuado desarrollo del cerebro anterior*, que resultó posible al estar el cráneo mejor apoyado sobre la columna vertebral, verticalmente situada bajo éste. Los *centros de asociación* situados en los lóbulos frontales y temporales están mucho más desarrollados que en los antropoides.

Como área funcional nueva y más importante surgió la *zona motora del lenguaje*, especialmente característica del cerebro humano. El gran desarrollo e intensa diferenciación del cerebro anterior fue lo que posibilitó el desarrollo de la cultura, por lo cual nos diferenciamos auténticamente y de modo fundamental de todos los animales (si bien tan sólo a partir del nivel del hombre de Neanderthal).

El hombre se diferencia también de los antropoides por el *número y la estructura de los cromosomas.* En la serie haploide, es decir, en las células sexuales maduras, las especies de macacos (en cuanto han sido estudiadas hasta ahora) poseen 21 cromosomas, las especies de gibones, 22, el orangután, el gorila

y el chimpancé, 24, el hombre, 23. Los antropoides más próximos al hombre poseen por tanto un cromosoma más (acrocéntrico).

Otros rasgos característicos tienen que ver con la *intensa lentificación del desarrollo individual* del ser humano. El periodo de gravidez humano (unos 266-267 días) es algo más prolongado que el del chimpancé (237 días), pero aproximadamente igual que el del gorila. El hombre pesa al nacer unos 3 200 g por término medio, mientras que los antropoides recién nacidos tan sólo llegan a pesar 2 000 g. Una prolongación mayor de la fase de desarrollo prenatal del hombre no sería posible, ya que la pelvis ofrece un canal de parto que no permite el paso de un feto más grande. En el transcurso de la filogénesis reciente no se ha podido ensanchar ese canal, por ser incompatible con la adaptación de la pelvis a la marcha bípeda. A pesar del elevado peso al nacer, *el hombre, sin embargo, nace en un estado más inmaduro que los monos antropoides,* es decir: durante los primeros meses de vida, el lactante, en quien va teniendo lugar la mielinización de multitud de haces de fibras del cerebro anterior, se comporta aún en gran medida como un feto y durante casi todo el primer año de vida tiene lugar el crecimiento de órganos y del cuerpo en general a un rápido ritmo fetal. Después del nacimiento, el crecimiento corporal de los monos rhesus se prolonga durante seis años y medio, el de los chimpancés durante 8-10 años, en el hombre se prolonga, por término medio, durante unos 19 años. Algo típicamente humano es el "estirón" puberal. El cierre de las suturas craneales tiene lugar en el hombre de un modo también tardío, pero el cráneo continúa creciendo, si bien en medida más reducida, hasta edades más avanzadas.

Debido a la lentificación del desarrollo y a su prolongada duración se ha dicho alguna vez, de modo un tanto exagerado,

que el hombre es un "mono fetalizado". Sería preferible hablar de una "juvenescencia prolongada". Mas esta dominación tan sólo resulta acertada respecto a los rasgos arriba mencionados, pero en modo alguno respecto a las nuevas adquisiciones del hombre en comparación con los monos superiores, tales como las mencionadas áreas cerebrales, el lenguaje, las modificaciones de la estructura anatómica de las piernas, la pelvis, etcétera.

Con la lentificación del desarrollo individual vino también un aumento de la esperanza de vida. Los antropoides actuales alcanzan por término medio una duración de vida de 35 años, mientras que el hombre llega a los 70-80. El hombre queda así, incluido entre los pocos seres vivos de sangre caliente que alcanzan una edad tan avanzada (los elefantes, por ejemplo, llegan también a los 70-80 años).

La prolongación del periodo juvenil da lugar a *una larga permanencia dentro del grupo familiar*, que se da también en todos los monos. Esta formación de hordas familiares y de hordas mayores ha sido, como ya tuvimos ocasión de ver, una de las premisas esenciales para el desarrollo del lenguaje y de la cultura.

Todos los rasgos somáticos peculiares, entre ellos la formación de un cerebro anterior complicado, condujeron, sin embargo, en los australopitecinos y los hombres primitivos del nivel *Homo erectus* a un nivel de existencia no muy superior al animal. No olvidemos que un patente desarrollo cultural tan sólo se inició hace unos 50 000 o 60 000 años y que se formaron culturas elevadas tan sólo hace unos 8 000 años.

Al estudiar las características físicas del hombre actual hemos de insistir de nuevo en la *amplia perfección de la mayoría de las estructuras y funciones corporales.* Ya hemos visto que la evolución progresiva iba unida en el reino animal, en general,

al *aumento de estructuras que funcionan de un modo más plás-tico.* En el ser vivo que ocupa el lugar más alto, el hombre ha alcanzado un cierto nivel máximo. Tales estructuras, "inventadas" en los más diversos niveles filogenéticos y luego conservadas, permiten una constante adaptación a las correspondientes situaciones ambientales y a las recíprocas y necesarias adaptaciones de los innumerables procesos fisiológicos somáticos.

De modo especialmente plástico trabaja el cerebro humano. Los instintos, cuyo desarrollo está hereditariamente fijado, se hallan sometidos a un control más intenso que en los demás animales. Todas las demás acciones se basan primordialmente en procesos de aprendizaje, es decir, en experiencias acumuladas por cada individuo, o bien transmitidas por otras personas actuales o pretéritas. Con la consiguiente capacidad de pensamiento reflexivo, de prolongadas secuencias de ideas y de planificar y proyectar se alcanza un grado máximo de adaptabilidad de todos los actos a la correspondiente situación ambiental y todas las necesidades de la vida.

Por más perfectas que sean la estructura y las funciones del cuerpo humano, existen también, algunas *imperfecciones*, que contribuyen a caracterizar el "más elevado de los seres vivos". Bástenos con mencionar algunos ejemplos. Recordemos, en primer término, que el hombre posee algunos órganos, estructuras y funciones que carecen de significación y que han de considerarse como *rudimentos*, como regresiones de estructuras o funciones pertenecientes a antepasados en la serie filogenética. El conocido ejemplo es el *apéndice*, en el intestino ciego, cuya extirpación quirúrgica es al parecer más ventajosa que su conservación. En los estados embrionarios tardíos se desarrolla un revestimiento piloso (lanugo), que va desapareciendo después del parto. Como estructuras asimismo "innecesarias", que ulteriormente regreden, aparecen en el embrión esbozos del órgano

Jacobson, es decir, un órgano olfativo de la cavidad oral que funciona en los reptiles y un hueso central en el carpo (hueso central) que se encuentra en ocasiones en sujetos adultos como pequeño rudimento (en el orangután y en monos inferiores está plenamente desarrollado). Son también completamente superfluos los pezones en los hombres. Una función rudimentaria de los músculos cutáneos es la de hacer que se ponga "carne de gallina", una reacción que en nuestros antecesores animales daba lugar a erizamiento del pelo, es decir: a una elevación de la piel y con ello a un mejor calentamiento.

Debido a la *posición erguida del cuerpo* en los homínidos surgieron también ciertas debilidades estructurales. La sobrecarga ejercida sobre la planta de los pies da lugar en ocasiones a pies planos, o bien, al transportar objetos pesados, a fracturas de los huesos del centro del pie; la sobrecarga de las vértebras dorsales y lumbares a lesiones ligamentosas y de la articulación de la cadera. Otras consecuencias de la posición erguida, que se dan con frecuencia en las mujeres, son los descensos del estómago y la matriz y la formación de várices.

Por otra parte, la prolongación de la fase de crecimiento juvenil ha dado lugar a una desventajosa *discrepancia entre la madurez sexual y el término del crecimiento.* La mujer, sobre todo, alcanza la pubertad relativamente pronto, a los 11-14 años en Europa, cuando su cuerpo, aún en crecimiento, no se halla aún capacitado –o sólo parcialmente– para que se desarrolle un ser en su útero. Por otra parte, un hijo concebido en edad tan temprana no estaría lo suficientemente atendido, ya que unos padres excesivamente jóvenes no se hallan en situación de alimentarlo y protegerlo en forma debida. Supone también una imperfección el que el parto vaya acompañado por dolores y que el cese de la ovulación (menopausia) vaya acompañado casi siempre, durante años, por trastornos (climaterio).

¿Por qué han surgido estos procesos y estructuras desventajo
sos, imperfectos o superfluos, habida cuenta de que la selecció
natural, es decir, la supresión de lo nocivo, desempeña un pape
tan importante en la formación de todos los rasgos hereditarios d
un ser vivo? La respuesta a esta pregunta no es muy distinta de l
que dimos al hablar de la formación de órganos excesivos. La
distintos rasgos no se heredan independientemente entre sí, sin
que existen múltiples correlaciones, basadas en parte en un ac
plamiento de genes (localización en el mismo cromosoma) y
parte también en dependencias morfogenéticas o fisiológicas. P
ello, la selección natural no puede actuar aisladamente sobre ca
rasgo hereditario; lo que hace con frecuencia es modificar, no u
gos aislados, sino conjuntos enteros y correlativos de rasgos. Cu
do, por ejemplo, el periodo de crecimiento comprendido entre
nacimiento y la edad adulta no sólo se lentificó, sino que se p
longó considerablemente por agregación de nuevos estadios fi
les, hubieron de modificarse innumerables proporciones, ya q
determinadas estructuras crecen más rápidamente que el cue
en su conjunto, mientras que otras lo hacen más despacio.

A ello se añade también que las cualidades desventajosas s
pueden ser suprimidas por la selección natural cuando el proc
selectivo tiene lugar antes del periodo reproductivo o durant
mismo. Pero en contraposición con la mayoría de los animales
hombre y en especial la mujer, viven mucho más allá de la e
reproductiva normal. Así, pues, los procesos desventajosos que
nen lugar durante los años de involución no quedan ya sometid
la selección. Ni tampoco se han podido constituir mediante s
ción, variantes dotadas de una resistencia hereditaria contra t
las enfermedades involutivas, debidas a la edad avanzada, tales c
cáncer, arteriosclerosis, reumatismos articulares, etc. Así, p
el hombre no ha podido llegar a ser, al igual que todos los
males, un ser vivo perfecto desde todos los puntos de vista

EL POLIMORFISMO Y LA LIMITACIÓN DE LA FUTURA EVOLUCIÓN FILOGENÉTICA

Entre los rasgos característicos del hombre hay dos que son muy típicos: el polimorfismo y la intensa limitación de la futura evolución filogenética. Ambas características tienen diferentes causas, pero guardan entre sí una cierta relación.

Para estudiar las cuestiones relacionadas con este tema, es preciso tener nuevamente en cuenta los factores que determinan la evolución en los animales: mutación, recombinación y difusión de factores hereditarios (flujo de genes), aislamiento, tamaño de la población, oscilaciones casuales de la frecuencia de rasgos hereditarios en una población, y selección natural. No cabe duda de que estos factores han sido los que dieron lugar a la aparición del *Homo sapiens* a partir de homínidos preneandertaloides. Mas ¿continúan actuando desde que aparecieron culturas que modificaron fundamentalmente la vida humana? La selección natural ¿posee aún una importancia digna de mención?

Antes se calculaba que en los 23 cromosomas humanos (serie haploide +cromosoma sexual *x* o *y*) existían unos 20 000 genes (o "loci") en las cromátidas (filamentos de moléculas DNA) que transmiten los rasgos hereditarios especiales. Desde que se conoce la complejidad estructural de dichas moléculas, decisivas tanto para la transmisión de los rasgos hereditarios como para la síntesis de proteínas en las células, se pueden admitir cifras muy superiores de genes (o "loci"). Los cálculos más recientes señalan entre 60 000 y 6 700 000. Ya que todos los genes, tras prolongados periodos de autoduplicación idéntica —es decir, tres decenas o centenares de miles de generaciones— pueden mutar (es decir, transformarse súbitamente) y ya que todos los mutantes pueden combinarse entre sí de los modos más diversos, resulta una cifra astronómica de posibles variantes individuales. Se comprende, por tanto, que con

excepción de los gemelos monocigóticos, cada persona posea s
combinación individual de factores hereditarios, distinta de toda
las demás personas.

La múltiple variedad de las características individuales d
los hombres se debe al hecho de que los nuevos mutantes, sien
pre que sobreviviesen, fueron extendiéndose paulatinamente p
gran parte del grupo de población, alcanzando con frecuenc
de modo relativamente rápido el predominio, sobre todo e
poblaciones reducidas, y también al hecho de quedar aislad
algunos grupos de población y sometidos así a especiales c
cunstancias selectivas. Mediante aislamiento geográfico surg
ron así numerosas razas y subrazas humanas.

Paralelamente a las diferenciaciones que iban surgiendo,
como consecuencia de guerras, migraciones y contactos pac
cos entre vecinos, se dio una constante *mezcla de razas.* En
guerras era antes habitual, en muchos pueblos, matar a los ho
bres y admitir a las mujeres en la propia tribu. A través de
esclavos y sobre todo de las esclavas, así como por la entrada
harenes de mujeres pertenecientes a otras tribus, tuvieron lu
muchas mezclas de razas. En épocas más recientes, los mejo
medios de comunicación –buques de vapor, ferrocarriles, a
y aviones– han favorecido la recíproca mezcla de razas. En
actualidad existen muy pocas razas humanas que sean hasta c
to punto puras. En su lugar han surgido *pueblos*, constitui
por múltiples componentes raciales. Así, pues, el proceso de
ferenciación racial es hoy completamente regresivo.

Los mestizajes de todas las razas humanas, a diferencia
ciertas razas más intensamente diferenciadas de animales,
lugar a descendencia de no disminuida fertilidad, y en cie
territorios de América Central y Meridional, los mestizos pr
dentes de cruces de razas muy heterogéneas constituyen ac
mente el mayor porcentaje de la población.

Mas, por otra parte, la mezcla generalizada de razas está intensamente obstaculizada por diversos factores. Pese a todos los perfeccionamientos de los medios de comunicación y del correspondiente aumento de matrimonios con extranjeros, en muchos países y en especial en las zonas rurales se continúan dando los matrimonios dentro de la pequeña comunidad local: un pueblo o un grupo de pueblos. La libre elección de cónyuge está además limitada por la existencia de *castas*, que en la India, por ejemplo, y a pesar de las negativas oficiales, ejercen aún gran influencia como impedimento de matrimonio. Lo mismo sucede en todos los países por lo que se refiere a *clases sociales* (aristocracia, burguesía, trabajadores manuales) y *colectividades religiosas.*

Un impedimento a la mezcla de razas está representado también por la eficacia de la *homogamia.* Dentro de una misma raza, las variantes que se asemejan se prefieren en cuanto a elección de cónyuge. En medida mucho mayor sucede esto cuando se trata de elegir entre miembros de la propia raza o de otra distinta. Si los europeos que habitan en África o los americanos de origen europeo en Estados Unidos no contraen matrimonio con individuos de raza negra, ello no obedece tan sólo a prejuicios raciales, sino en primer término a un instinto congénito que no responde a los rasgos de belleza de una raza muy distinta, es decir: a los correspondientes "esquemas desencadenantes". En los mulatos, la barrera congénita de homogamia queda reducida a la mitad, y en los cuarterones, etc., queda completamente abierta de nuevo; es decir, a través de los mulatos y mestizos se alcanza finalmente la mezcla de razas muy distintas. Lo importante es que *casi toda mezcla supone la presencia de algo que persiste en la secuencia de las generaciones.* Los factores hereditarios extraños que se mezclaron una vez no se vuelven a perder, por lo general. Las mezclas que tuvieron lugar en la época de las invasiones bárbaras son todavía reconocibles en Europa Central Meridional.

Por último, el polimorfismo aumentará proporcional al tiempo, por el hecho de que el hombre, al igual que todos los seres vivos, no cesa de producir nuevos mutantes. Como la selección natural, que hace que se extingan la mayoría de los mutantes entre los animales, se halla intensamente disminuida en el hombre, la variabilidad del *Homo sapiens* irá en constante aumento.

Sea como fuere, el hecho es que se comprueba un *constante aumento del polimorfismo*, y puede afirmarse con seguridad que este proceso se acelerará aún más en esta época de democratización y de reconocimiento de una igualdad de derechos para todos los hombres. Habrá quien lo lamente, por la importancia que conceda a las culturas nacionales específicas. Mas es innegable que una creciente mezcla de los pueblos y un aumento del polimorfismo supone también esenciales ventajas:

1. Disminuyen considerablemente los riesgos de la consanguinidad. Investigaciones realizadas en un gran número de matrimonios entre primos han permitido comprobar que todo individuo europeo o americano es portador de multitud de disposiciones hereditarias nocivas, de las cuales 3-5 son incluso letales, es decir: pueden ejercer efectos letales en feto o en la primera infancia. Normalmente, estos factores hereditarios no dañan y no podemos comprobar su presencia por tratarse de disposiciones recesivas. Tan sólo en aquellos matrimonios en que ambos cónyuges son portadores del factor recesivo nocivo —es decir, en caso de homocigosis— se pone de manifiesto el correspondiente rasgo. Tal coincidencia de disposiciones hereditarias iguales es tanto más probable entre matrimonios entre parientes próximos, tal como sucede con frecuencia en pequeñas comunidades, castas muy circunscritas y en determinadas clases sociales.

2. Debido al polimorfismo surgen constantemente nuevas combinaciones genéticas. Con ello aumenta la posibilidad de que aparezcan efectos favorables debido a heterosis, es decir: que nuevas combinaciones de genes muestren una capacidad más plástica de reacción y que la población, en general, ofrezca posibilidades de selección múltiples y variadas. Al mismo tiempo aumenta también la posibilidad de que aparezcan nuevos tipos humanos genéticamente dotados para las más diversas capacidades somáticas, pero sobre todo mentales.
3. La mezcla de razas y de pueblos disminuye la posibilidad de conflictos. Los pueblos encerrados en sí mismos tienden más a una exaltación del nacionalismo, que en política es la raíz de todo mal.

Las anteriores consideraciones nos enseñan, pues, que incluso hoy día tiene lugar una modificación filogenética de la humanidad, si bien se trata predominantemente de una amalgama y recombinación de las disposiciones hereditarias. Pero ¿qué sucede con la *selección natural*? La selección natural no sólo determina, en todas las especies animales, el sentido a seguir por la ulterior evolución, sino que mediante la constante competencia entre individuos y especies y la constante aniquilación prematura de un 95 a un 99 por ciento de la descendencia da lugar a que las poblaciones se hallen siempre a la altura de las cambiantes circunstancias de la existencia.

No cabe duda de que durante los 100 000 años, más o menos, que ha existido el *Homo sapiens*, se han modificado paulatinamente los factores selectivos y ha habido modificaciones fundamentales al surgir las culturas superiores. Cuando los hombres vivían aún en pequeños grupos, defectos como miopía acentuada, lesiones congénitas del aparato masticador, la tendencia

a diabetes o a otras enfermedades hereditarias, a subnormalidad mental hereditaria o incluso una mera constitución débil, podían dar fácilmente lugar a que pereciese el individuo afectado con ello la correspondiente combinación genética. En los estados que florecieron con las culturas superiores, resultaba en cambio posible la supervivencia de los individuos débiles, miopes mentalmente subnormales y que incluso tuviesen abundante descendencia. Hoy día carece relativamente de importancia que alguien padezca esos efectos hereditarios para que funde una familia. La miopía se puede compensar mediante gafas microlentillas adecuadas, la diabetes se combate con éxito, los subnormales están protegidos por la sociedad y casi siempre existen actividades a las que se pueden dedicar, no quedando excluidos, al igual que otros enfermos hereditarios, de la reproducción y de que transmitan a su descendencia las disposiciones nocivas. También la mayoría de las enfermedades parasitarias infecciones no hereditarias, con frecuencia epidémicas, a consecuencia de las cuales perecían antes innumerables personas, se curan hoy con medicamentos modernos. Es decir: en los pueblos civilizados tan sólo opera una limitada selección natural de variantes. Con ello se perdió además, una importante cualidad, que con la aparición de grandes comunidades y de la forma de vida urbana, había tenido lugar, durante varios milenios y debido al elevado riesgo de contagio, una selección de resistencia frente a multitud de enfermedades infecciosas, por faltar aún medicamentos adecuados y medidas profilácticas eficaces.

Diríase, pues, que en el presente no opera ya la selección natural. Una consideración más atenta muestra, sin embargo, que no es así y que actualmente se hallan vigentes aún ciertos factores selectivos.

En primer lugar, existen aún muchos pueblos subdesarrollados, en los que no se puede evitar que perezcan los niños débiles

o los que nacen con graves defectos congénitos. Las enfermedades infecciosas de todo género acarrean todavía innumerables víctimas. Existen incluso tribus que matan a los niños débiles o enfermos inmediatamente después de nacer, igual que hacían algunos pueblos de la Antigüedad, como los germanos, según Tácito.

También ha tenido y tiene lugar una selección, en los pueblos civilizados, en la colonización de nuevos territorios. Los europeos que emigraron a América, Australia o África del Sur eran casi siempre personas activas, emprendedoras y por lo general poco sentimentales, cualidades que en parte se basan, ciertamente, en la herencia biológica. Así surgieron nuevos pueblos cuyas características esenciales permiten reconocer aún este proceso selectivo. En cuanto a su masa hereditaria, los americanos son predominantemente europeos, pero se diferencian de ellos por su mayor espíritu emprendedor y progresivo, aunque también muestran por término medio menos dotes artísticas. En los países orientales, sobre todo en los musulmanes, tuvo también una selección positiva, si bien en medida limitada, por el hecho de que los individuos que ocupaban los puestos clave de la sociedad, y que por tanto estaban en general mejor dotados hereditariamente, poseían mayores harenes y más descendencia que los sujetos más pobres.

A menudo se constata, sin embargo, una *selección negativa*. En ciertos pueblos hay sujetos bien dotados que se excluyen voluntariamente de la reproducción, por hacerse sacerdotes o profesar en órdenes religiosas católicas, o bien por abstenerse de toda actividad sexual como ermitaños hinduistas o monjes budistas. Al parecer, los baños calientes causan una esterilización involuntaria y transitoria en varones. Cuando los testículos son calentados durante unos minutos a 40.5 o 41 °C, se produce esterilidad de 22 a 55 días. Los baños calientes eran usuales en la antigua Roma y también en la actualidad en diversos países, como Finlandia (sau-

nas), Japón, Pakistán, Marruecos, así como en Norteamérica y otr
naciones. Es posible que eso determine una disminución de
natalidad, aunque no muy importante (en algunos países, ent
las clases mejor acomodadas). Toda guerra da lugar también
una intensa selección negativa, ya que mueren sobre todo sold
dos jóvenes y sanos, mientras que en la retaguardia salvan su vi
los individuos más débiles o enfermos.

Sobre todo en Europa, América y en muchos otros países
surgido un nuevo factor selectivo: la *limitación voluntaria*
nacimientos. Si muchas familias no tienen en la actualidad m
que de uno a tres hijos, y no seis o doce como sucedía antes
muchos casos, no es debido a una mayor esterilidad, sino eje
sobre todo un efecto selectivo al practicarse por lo general
intensamente en los sectores socialmente mejor situados de
población. De este modo, tiene lugar una cierta *selección ne*
tiva respecto a las dotes hereditarias. En el hombre actual e
ten también nuevas circunstancias selectivas, determinadas
el prolongado periodo de involución tras la edad reproduc
normal y que J. S. Huxley denomina "periodo de posmadu
Las personas de edad madura ocupan con frecuencia pue
rectores o se han hecho de una fortuna que proporciona m
seguridad económica a los miembros más jóvenes de la fam
Debido a este aseguramiento económico de las familias de
hijos e hijas, que puede manifestarse por ejemplo en un núm
elevado de nietos, las personas de edad avanzada ejercen
bién, indirectamente, un efecto selectivo.

Pero es la *selección sexual* la que sigue actuando más
samente en todos los pueblos. Toda persona normal reacci
partir de la pubertad con sensaciones, representaciones y
mientos positivos frente al sexo contrario, siempre que és
aproxime en grado mayor o menor a un ideal de belleza.
sos rasgos corporales y faciales, distintos en cada raza hu

actúan aquí en el sentido de "desencadenantes" que despiertan sentimientos eróticos. No se trata solamente de los rasgos sexuales primarios y secundarios —en la mujer, por ejemplo, contornos suaves, constitución esbelta, ausencia de vello, forma de los senos y las caderas, etc.—, sino también de algo completamente no sexual y meramente "propio de la especie": la regularidad o normalidad de toda la estructura corporal. Basta a menudo con que el mentón sea demasiado corto, la nariz demasiado larga o ancha, la figura demasiado gruesa o anormalmente baja o alta, etc., para que quede completamente excluida para un individuo, y sobre todo para una mujer, la posibilidad de matrimonio o de reproducirse, o bien para seducirla. Esta limitación de la posibilidad de reproducción se da en especial medida cuando se trata de deformidades patológicas. En la medida en que las anomalías son hereditarias, como enanismo, pie zambo, albinismo, etc., se ven reprimidas constantemente por la selección sexual. Los enanos acondroplásicos con cabeza desproporcionadamente grande y extremidades excesivamente cortas tienen cinco veces menos descendientes que las personas normales. Las pulsiones humanas congénitas hacen por tanto que se conserve una constitución de formas regulares, a la que corresponde, en parte, un "esquema desencadenante" racialmente determinado. Es interesante que este ideal de belleza congénito corresponda a la constitución esbelta, específica, de la persona púber. Esto ha podido ser demostrado mediante experimentos realizados por el autor, en los que los sujetos tenían que elegir entre representaciones simplificadas de rostros y contornos corporales humanos, con variados rasgos.

Por otra parte, A. Schopenhauer había reconocido ya en toda su importancia estas relaciones entre los instintos humanos y la conservación de un determinado tipo constitucional. En su obra *El mundo como voluntad y representación* escribió lo si-

guiente: "Mas de hecho poseemos un instinto muy determina
do, claro y complicado, el de la tan fina, seria y tenaz selecció
del otro individuo para la satisfacción sexual..." "Sobre esta d
cisiva tendencia a la belleza se basa la conservación del tipo d
la especie; por ello actúa éste con tan grande poder..." "Así, pue
lo que guía aquí al hombre es realmente un instinto, orientad
hacia lo mejor de la especie, mientras que el propio individu
busca tan sólo la exaltación del propio placer".

Ahora bien, esta selección sexual estricta resulta algo amin
rada, y recientemente en gran medida, por el hecho de que
individuo no elige solamente los rasgos hereditarios, sino ta
bién otros *no hereditarios* que no tienen nada que ver con
conservación de una norma hereditaria. Tales *rasgos sexual
terciarios,* como se les ha denominado en alguna ocasión, ej
cen muchas veces gran influencia sobre la elección de pareja,
que en parte se corresponden directamente con el ideal de be
za, con el esqueleto desencadenante congénito, e incluso lo ac
túan. Por lo que se refiere al sexo femenino entran aquí en c
sideración los bellos vestidos y la fina ropa interior, el maqui
je y el peinado, la acentuación de la finura del pie media
zapatos de tacón; en las chinas, antiguamente, la deformac
del pie mediante vendajes, etcétera. En los varones se trata
ropas deportivas, hombreras, también, eventualmente, de
porte masculino aprendido, no heredado, así como de la p
ción social, etcétera. Todos estos rasgos sexuales terciarios,
bilmente sumados, pueden sustituir, como es sabido, a los
gos de belleza hereditarios, al menos en gran medida, e imp
la selección "pretendida" por la naturaleza.

Los factores selectivos que acabamos de examinar y qu
guen actuando en el hombre actual, sobre todo los sexuales
esencia no ejercen, sin embargo, más que un efecto *estab
dor.* Apenas impulsan ya a la evolución. La selección natura

será probablemente suficiente en el futuro para preservar el actual nivel de aptitud vital, ya que no impide en grado suficiente la acumulación de taras hereditarias. *Con lo cual la sexualidad se ha hecho en gran medida innecesaria en el hombre*, ya que, evidentemente, fue "inventada" por la naturaleza, y conservada en casi todas las plantas y animales, porque era ventajoso disponer del mayor número de tipos posibles de combinaciones de genes para una selección que actuaba constante y poderosamente, con el fin de tener, en circunstancias ambientales anómalas, posibilidades de salvaguardar la supervivencia de la especie mediante algunas variantes resistentes. El hombre actual, al menos en los países más altamente desarrollados, no está ya sometido a esta selección normal. Mas, como es lógico, la sexualidad no puede desaparecer en el futuro, ya que nuestra reproducción se halla vinculada con la fecundación.

En todos los casos de selección que hemos examinado, se trataba de preferir o bien de excluir variantes individuales. Mas existe también una *selección entre pueblos enteros*, que con frecuencia es mucho más intensiva y que viene a ser análoga, poco más o menos, a la selección interespecífica en los animales. Se observa con especial intensidad en todas las guerras que dieron lugar al hundimiento o al florecimiento de pueblos. Muchas tribus fueron incluso completamente exterminadas por pueblos que eran superiores a ellas mental o técnicamente; así ha sucedido con muchas tribus de indios y de australianos a manos de los europeos, con diversas tribus mongólicas a manos de los pueblos acaudillados por Gengis Khan y sus descendientes, que asesinaban casi siempre a los nobles de dichas tribus y a sus hijos e incorporaban a su propio pueblo al resto de la población. En otros casos, los pueblos vencidos fueron debilitados económicamente de tal modo que su aumento demográfico no logró ya ponerse a la altura del de los vencedores. También la competen-

cia económica normal ocasiona siempre una multiplicación
propagación más intensas de los pueblos que logran más éxito
una regresión de los más débiles, como muestran las diver
tasas de crecimiento y las constantes modificaciones del equ
brio entre los pueblos.

Si resumimos nuestras consideraciones acerca de la selecc
natural en el hombre, podemos afirmar que incluso hoy día o
ran aún ciertos factores selectivos que favorecen a determina
combinaciones de genes y a determinados mutantes, lo cual
traduce más, en una estabilización de rasgos hereditarios que
una esencial modificación de los mismos. En el transcurso d
historia de la humanidad han cambiado frecuentemente los fa
res selectivos, y en el último siglo, sobre todo, se ha operado
profundo cambio. Pero dado que al mismo tiempo han aume
do el tamaño de las comunidades reproductoras y la mezcla
tribus y razas, la humanidad, en su conjunto, continúa someti
una evolución. Por lo que se refiere a la dirección asumida
esta última, sólo cabe afirmar que, por el momento, tenden
una limitada igualación de las diferencias raciales y que la s
ción sexual procura una cierta constancia de seres humanos
malmente estructurados. No obstante, al haber disminuido l
lección natural de los tipos humanos menos resistentes a enfe
dades infecciosas y poseedores de enfermedades hereditarias
persistir la constante mutación de genes, que produce pred
nantemente variantes recesivas, casi siempre nocivas, hay que
tar en conjunto con un empeoramiento de la masa genética h
na. De todos modos, es un fenómeno que por el momento n
pondrá de manifiesto, gracias a la disminución de los cruces
sanguíneos, ya que los rasgos hereditarios nocivos aparecen
nos frecuentemente de un modo homocigótico y no se per
en estado recesivo. Más adelante quizá quepa controlar esta
naza futura mediante adecuadas medidas eugenésicas.

No existen signos, sin embargo, de que la evolución del hombre prosiga en la dirección que condujo al *Homo sapiens*; es decir, probablemente no tendrá lugar ningún ulterior aumento del tamaño del cerebro, ninguna multiplicación de los órganos de los sentidos y, por tanto, ningún mejoramiento genético de las capacidades mentales, ya que no hay ninguna selección positiva que actúe en tal sentido.

Así, pues, la humanidad permanecerá sin modificación en cuanto a los rasgos esenciales de su estructura corporal y no existirán esos superhombres de voluminosa cabeza de que tantas veces se ha hablado y escrito. Lo cual no es de lamentar. El hombre actual, con su complejísimo cerebro, posee ya la capacidad para las máximas realizaciones; pero si quiere actualizarla, tendrá que controlar paulatinamente por medio de estrictas medidas eugenésicas, el creciente empeoramiento de las disposiciones hereditarias.

PREGUNTAS

1. ¿Cuál es el tamaño del cerebro humano en relación con su cuerpo? y en este aspecto, ¿qué puesto biológico ocupa el hombre respecto a otras especies animales?
2. ¿Qué rasgos somáticos especiales tiene el hombre en comparación con los monos antropoides?
3. ¿Cómo se justifica biológicamente el lento desarrollo del ser humano a diferencia de otros primates?
4. ¿En qué se revela la "juvenescencia prolongada" del hombre? y ¿de qué manera ésta aumenta la perfección y plasticidad de sus estructuras y funciones corporales?
5. Según Rensch, ¿cuáles son las imperfecciones en la estructura y en las funciones del cuerpo humano en comparación con otras especies animales?

6. ¿Qué factores condicionan el constante aumento de polimorfismo en la especie humana?
7. ¿Qué papel jugaba la selección natural en el devenir de *Homo sapiens*?
8. ¿Qué factores selectivos siguen actuando en nuestra especie
9. ¿De qué manera actúa la selección sexual y qué efecto ejer en el hombre actual?
10. ¿Qué medidas propone el autor para contener el empeor miento de las disposiciones hereditarias?

EL INCONSCIENTE Y SU IMPACTO EN LA CONDUCTA HUMANA

LA FUNCIÓN DEL INCONSCIENTE

Individuación significa llegar a ser un ente singular, y, en cuanto entendemos por individualidad nuestra singularidad más íntima, última e incomparable, *llegar a ser sí-mismo*. De modo que "individuación" podría traducirse también por "realización del sí-mismo" o "realización de sí".

Las posibilidades de desarrollo son, en el fondo, "desrealizaciones del sí-mismo" enajenaciones de sí en beneficio de un papel externo o de un sentido imaginario. El sí-mismo pasa a segundo plano, en el primer caso respecto al reconocimiento social, en el segundo respecto al sentido autosugestivo de una imagen arquetípica. En ambos casos, pues, lo colectivo prevalece. La enajenación de sí en lo colectivo responde a un ideal social; inclusive pasa por deber y virtud, aunque también puede dársele mal uso con fines egoístas. El egoísta es "el que piensa sólo en sí mismo"; pero el "sí-mismo" como yo lo concibo nada tiene, naturalmente, que ver con eso. En cambio, la realización de sí parece entrar en oposición con la *abnegación de sí*. Esta mala interpretación está muy generalizada porque no se diferencia suficientemente entre individuación e individualismo. El individualismo consiste en destacar y acentuar deliberadamente la

supuesta peculiaridad en oposición a los miramientos y oblig
ciones colectivos. En cambio, la individuación significa preci
mente un cumplimiento mejor y más pleno de lo que consti
yen las determinaciones colectivas del individuo, en cuanto q
una consideración suficiente prestada a la singularidad indi
dual permite esperar un rendimiento social más efectivo que
esa singularidad se desatiende o se reprime. En efecto, la idios
crasia del individuo no ha de entenderse en modo alguno co
algo heterogéneo respecto a su sustancia o a sus component
sino, antes bien, como una mezcla peculiar o una gradual di
renciación de funciones y capacidades que en sí mismas son u
versales. Todo rostro humano tiene una nariz, dos ojos, e
pero estos factores universales son variables, y tal variabilidad
lo que posibilita la peculiaridad individual. De modo que
individuación sólo puede significar un proceso de evolución
cológica que realiza las determinaciones individuales dadas
en otras palabras, constituye al ser humano como ese ente si
lar que es. No por ello viene a hacerse "egoísta", sino que
plemente realiza su singularidad, lo cual, como queda di
está a distancia astronómica del egoísmo o del individualis

Ahora bien; el objetivo de la individuación no es otro
liberar al sí-mismo, por una parte de las falsas envolturas d
persona, y por otra de la fuerza sugestiva que ejercen las im
nes del inconsciente. Por lo dicho hasta ahora se habrá h
suficiente claro lo que significa psicológicamente la per
Ahora, en lo que se refiere al otro lado del asunto, el influj
inconsciente colectivo, nos movemos en un oscuro mundo
no, considerablemente más difícil de comprender que la p
logía de la persona, accesible a cualquiera. Nadie ignora
significa "poner cara de funcionario" o "desempeñar un p
en la sociedad", etcétera. Por la persona, uno aparece como
o aquello, o se esconde de grado tras una máscara; o inclus

fabrica una persona determinada como muro de protección. De modo que el problema de la persona mal podría ofrecer dificultades para comprenderse.

Pero otra cosa es exponer de modo comprensible para todos esos sutiles procesos internos que irrumpen en la conciencia con imperioso poder de sugestión. Cuando mucho, podemos formarnos una idea de esos influjos valiéndonos de casos clínicos, ejemplos de inspiración creadora y conversiones religiosas. Aunque en muchos casos como éstos intervienen factores externos, que, o condicionan directamente el cambio o por lo menos lo ocasionan, no siempre ocurre que el factor externo proporcione una base explicativa suficiente para la instauración de un cambio de personalidad. Antes bien, debemos reconocer que pueden producirse cambios de personalidad por motivos internos, subjetivos, opiniones o convicciones, siendo entonces nulo o por completo inesencial el papel de los factores externos. Esta es la regla general en los cambios de personalidad patológicos. Aquellos casos de psicosis que representan una clara y simple reacción a un acontecimiento exterior avasallante pertenecen al orden de las excepciones, por lo cual para la psiquiatría el factor etiológico esencial es la disposición patológica innata adquirida. Lo mismo vale, sin duda, para la mayor parte de las instituciones creadoras, pues uno difícilmente se inclinaría a suponer una pura conexión causal entre la caída de la manzana y la teoría de Newton. Igualmente todas aquellas conversiones religiosas que no es posible remitir directamente a la sugestión ni al ejemplo contagioso han de atribuirse a procesos internos autónomos cuyo curso culmina en una transformación de la personalidad. Tales procesos tienen generalmente la peculiaridad de que empiezan por ser subliminales, o sea inconscientes, y sólo de modo paulatino llegan a la conciencia. Por cierto, el momento de irrupción puede ser inesperado, en cuanto la conciencia se ve instantáneamente

invadida por contenidos que le son totalmente extraños y cu
existencia aparentemente no sospechaba. Al lego, y al interesad
mismo les puede parecer así, pero para el conocedor no hay
subitaneidad. En efecto, lo que por lo general ocurre es que
irrupción ha venido preparándose durante muchos años, a m
nudo a lo largo de media vida, y ya en la infancia se hubies
podido observar toda clase de singulares indicios que, a menu
de manera más o menos simbólica, apuntaban a desarrollos an
malos futuros.

Ahora bien; la gran cuestión es esta: ¿en qué consisten
procesos inconscientes? ¿Y cómo se constituyen? Como es na
ral, en la medida en que son inconscientes nada puede deci
de ellos. Pero ocasionalmente se hacen manifiestos, en parte
través de síntomas, en parte a través de actos, opiniones, estad
afectivos, fantasías y sueños. Basándonos en este material de
servación, podemos obtener claves indirectas para el estado y
constitución de los procesos inconscientes en cada caso. Con
no puede uno ciertamente hacerse ilusión de haber compre
do la *verdadera naturaleza* de tales procesos. Nunca alcanza
más allá de un probable "como si".

"No es penetrable a espíritu creado la intimidad de la n
raleza"; la del inconsciente tampoco. Pero sabemos que el
consciente no descansa. Parece estar siempre a la obra; au
dormimos, soñamos. Por cierto, muchos afirman no tener
ños casi nunca; pero es altamente verosímil que simplemente
olviden. Es llamativo que quienes hablan en sueños generalm
no recuerdan el sueño correspondiente a sus palabras o inc
ve no recuerden haber soñado. Seguramente no pasa un día
que incurramos en un *lapsus linguae*, o nos escape a la mem
algo que en cualquier momento tendríamos presente sin fal
nos sobrevenga un estado de ánimo del cual no conocemo
motivo, etcétera. Estos son síntomas de conexiones incons

tes operantes, las cuales de noche se hacen directamente visibles en sueños, pero de día sólo ocasionalmente logran atravesar el obstáculo con que la conciencia los inhibe.

Hasta donde alcanza nuestra experiencia actual, podemos afirmar que los procesos inconscientes están respecto a la conciencia, en una relación compensatoria. Utilizo expresamente el término "compensatoria", y no "opositiva" porque la conciencia y el inconsciente no están necesariamente en oposición, sino que se complementan recíprocamente formando una totalidad, el *sí-mismo*. Según esta definición, el sí-mismo es una dimensión que incluye al yo consciente. Comprende no sólo la conciencia sino también la psique inconsciente y constituye entonces, por así decirlo, una personalidad que *también* somos. Bien podemos concebirnos como poseyendo almas parciales. Así, por ejemplo, no tenemos dificultad en vernos como persona. Empero, sobrepasa nuestras posibilidades el ver claro lo que es uno como sí-mismo, pues, para tal operación, la parte debería poder concebir al todo. Tampoco hay esperanza alguna de alcanzar así sea una conciencia aproximada del sí-mismo, pues por mucho que logremos traer a la conciencia, siempre subsistirá un sector determinado e indeterminable del inconsciente que también pertenece a la totalidad del sí-mismo. De modo que el sí-mismo permanecerá siempre como una magnitud englobante.

Los procesos inconscientes compensatorios del yo consciente contienen todos aquellos elementos necesarios para la autorregulación de la psique total. En el nivel individual, son los motivos individuales no reconocidos por la conciencia, que aparecen en los sueños; o significados de situaciones cotidianas que han sido pasados por alto por nosotros, inferencias que hemos omitido extraer, o movimientos afectivos a los que no prestamos consentimiento, críticas de las que nos hemos abstenido. Pero cuanto más uno, por el autoconocimiento y el obrar acorde, toma

conciencia de sí, en tanto mayor medida desaparece ese estra
del inconsciente personal sobreimpuesto al inconsciente cole
vo. Así se establece una conciencia no ya aprisionada en el m
do mezquino del yo, con su sensibilidad personal, sino part
pante de un mundo más amplio, el del objeto. Esta concien
ampliada no es ya ese ovillo sensible y egoísta de deseos, te
res, esperanzas y ambiciones personales que debe ser compe
do o de algún modo corregido por contratendencias person
inconscientes, sino una función que relaciona estrechamente
el objeto y pone al individuo en incondicional, obligator
indisoluble comunidad con el mundo. Las complicaciones
surgen en este nivel ya no son conflictos de deseos, sino dific
des que atañen tanto a mí como a los otros. En este nivel
trata en primera línea de problemas colectivos, que pone
inconsciente colectivo mismo en movimiento, precisam
porque requieren una compensación de origen colectivo
ya personal. Ahí entonces se puede conocer vivencialmente
el inconsciente produce contenidos válidos no meramente
el sujeto individual sino también para otros, y hasta para
chos, si no para todos.

Pero los procesos del inconsciente colectivo no están
dos sólo a las relaciones más o menos personales de un in
duo con su familia o con un grupo más amplio, sino tam
con sus relaciones con la sociedad: con la sociedad human
general. Cuanto más universales y más despersonalizadas
las condiciones que determinan la reacción inconsciente,
más significativa, extraordinaria y subyugante será la mani
ción compensadora. Ella impulsa no sólo a la comunicació
vada sino a la revelación pública, a la profesión de fe; o
incluso a asumir un papel de representación.

Un ejemplo puede poner en claro cómo el inconsciente
pensa relaciones. Cierta vez traté a un señor un tanto arro

Con su hermano menor dirigía un negocio. Entre los hermanos existía una relación muy tirante, que era, entre otras, causa fundamental de la neurosis de mi paciente. Por los datos que éste me suministró no me resultaba muy clara la razón de esa tirantez. Tenía toda clase de críticas contra su hermano; además, de las dotes de éste me trazó un cuadro nada favorable. El hermano aparecía a menudo en sus sueños, y siempre en el papel de un Bismarck, un Napoleón o un Julio César, morando en algo como el Vaticano o el Palacio de la Estrella turco. Así, pues, su inconsciente, con toda evidencia, necesitaba elevar radicalmente la jerarquía del hermano menor. De eso inferí que mi paciente tenía de sí mismo una apreciación demasiado alta y de su hermano demasiado baja. El curso ulterior del análisis confirmó en todo sentido esta conclusión.

Seguramente no son pocos los que recelan de atribuir al inconsciente la posibilidad de tener en cierto modo "grandes" ideas. Se me reprochará: "¿Pero cree usted de veras que el inconsciente esté capacitado para emitir, por así decirlo, una crítica constructiva de nuestro espíritu occidental?" Claro, si se concibe intelectualmente este problema y se le imputan al inconsciente intenciones racionalistas, la cosa se hace absurda. Sin duda no cabe atribuir al inconsciente la modalidad psicológica de la conciencia. Su mentalidad es de orden instintivo; carece de funciones diferenciadas: no *piensa* en el sentido en que entendemos el "pensar". Simplemente crea una imagen que responde a la actitud consciente. Esta imagen que contiene tanto pensar como sentir, es cualquier cosa pero nunca un producto racionalista de la reflexión. Tal imagen podría designarse más bien como una *visión artística*. Es fácil olvidar que un problema como el que subtiende el sueño mencionado tampoco en la conciencia del soñador es asunto intelectual sino profundamente emocional. Para un hombre moral, el problema ético es una cuestión pasio-

nal, que enraíza en los problemas instintivos más profundos, ta
como en sus aspiraciones más ideales. Para él, el problema co
tituye una realidad que lo sacude. No es maravilla, pues, que
respondan aun las profundidades de su ser. El hecho de
para cada cual su propia psicología sea la medida de todas
cosas, y que, si ese cada cual resulta ser un mentecato, tal pro
ma por entero fuera de su horizonte, no tiene por qué preocu
al psicólogo, quien ha de tomar las cosas que aparecen obje
mente tal como son, sin mutilarlas en aras de un preconce
subjetivo. Pues bien; así como esas naturalezas más ricas y
más amplio horizonte pueden ser legítimamente presa de
problema impersonal, así también puede su inconsciente res
der en el mismo estilo; y del mismo modo que la concie
puede plantearse la pregunta ¿por qué existe este tremendo
flicto entre el bien y el mal?, así responde el inconsciente: "
con más cuidado: ambos se necesitan mutuamente; también
lo mejor, y precisamente en lo mejor, está el germen del m
nada es tan malo que de ello no pueda resultar un bien".

Podría despuntar en el soñador la sospecha de que el
flicto aparentemente insoluble acaso sea el prejuicio de
modalidad espiritual dependiente del lugar y la época. La
rentemente complicada imagen onírica fácilmente p
revelarse como la forma intuitiva de un instintivo se
común, como el mero germen de una idea razonable, q
una mente más madura hubiese podido también pensar co
temente. En todo caso, la filosofía china la pensó mucho ti
atrás. La figuración visual, tan singularmente adecuada,
idea es prerrogativa de ese espíritu primitivo natural que v
todos nosotros y sólo un desarrollo unilateral de la conc
ha oscurecido. Si consideramos desde esta perspectiva las
pensaciones producidas por el inconsciente, a tal modo
podría reprochársele con razón el juzgar al inconsciente

siado desde el punto de vista de la conciencia. De hecho, en esta reflexión parto siempre del punto de vista de que el inconsciente en cierto modo no hace sino reaccionar a los contenidos conscientes, sin duda de un modo pleno de sentido, pero carente sin embargo de iniciativa propia. No quisiera, en absoluto, dar a entender que el inconsciente sea meramente reactivo *en todos los casos.*

Al contrario, hay numerosas experiencias que parecen demostrar la posibilidad de que el inconsciente no sólo actúe de modo espontáneo sino incluso asuma la conducción. Existen innumerables casos de sujetos que se atascaron en una reducida inconciencia para terminar neuróticos en ella: la neurosis generada por el inconsciente los saca entonces de esa especie de letargo, muy a menudo contra su propia indolencia o su resistencia desesperada.

En mi opinión sería erróneo suponer que en tales casos el inconsciente opere en cierto modo según un meditado plan general y determinado objetivo, y se esfuerce por realizarlo. Nada he encontrado que pudiera confirmar tal suposición. El motivo impulsor, hasta donde nos resulta posible captar alguno, parece ser fundamentalmente sólo una tendencia a la realización del sí-mismo.

En cuanto resulta altamente verosímil que estemos más bien alejados aún de ascender a la cumbre de la conciencia absoluta, cada cual es capaz todavía de una conciencia más amplia, por lo cual puede suponerse también que los procesos inconscientes llevan siempre y en todas partes a la conciencia, contenidos que, si se reconocieran, agrandarían la amplitud consciente. Visto así, el inconsciente aparece como un ámbito de experiencia de indefinida extensión. Si fuera meramente reactivo respecto a la conciencia, podría describírsele adecuadamente como *un mundo psíquico reflejo o especular.* En tal caso, la fuente esencial de

todos los contenidos y actividades estaría en la conciencia; en el inconsciente no se encontraría nada en absoluto, si en el mejor de los casos, imágenes especulares de contenidos conscientes. El proceso creativo estaría encerrado en la conciencia, y todo lo nuevo no sería más que descubrimiento o lucubración de ella misma. Los hechos empíricos se pronuncian en contra de esa hipótesis. Todo individuo creativo sabe que la espontaneidad es la cualidad esencial del pensamiento creador. Por no ser el inconsciente mero reflejo reactivo sino actividad productiva autónoma, su ámbito de experiencia constituye un mundo propio, una realidad propia, de la cual podemos decir que influye sobre nosotros como nosotros sobre ella lo mismo, pues, que decimos del ámbito de experiencia del mundo externo. Y, como en éste los objetos materiales son elementos que lo constituyen, así los factores psíquicos son objetos en el mundo aquél.

La noción de objetividad psíquica no es de modo alguno descubrimiento, sino, antes bien, una de las más tempranas generales "conquistas" de la humanidad: la convicción de un *mundo de espíritus* concretamente existente. En verdad, el mundo de espíritus nunca fue un descubrimiento, como por ejemplo el de la producción del fuego por fricción, sino la experiencia o la toma de conciencia de una realidad que en nada cedía a la del mundo material. Dudo mucho de que haya primitivos desconocedores del "efecto mágico" o de la "sustancia mágica". ("Mágico" es simplemente otro nombre para lo psíquico). Parece también que prácticamente todos ellos saben de la existencia de espíritus. "Espíritu" designa un hecho psíquico. Así como nosotros distinguimos nuestra propia corporeidad de los cuerpos ajenos, así los primitivos (cuando tienen noción de un "alma") diferencian entre las almas y los espíritus, vivenciados como ajenos, no pertenecientes a ellos mismos. Son objetos de percepción externa, mientras

la propia alma (o una de las diversas almas, cuando se suponen varias), concebida como emparentada por esencia con los espíritus, por lo común no es objeto de percepción presuntamente sensorial. El alma (o una, de diversas almas) se convierte póstumamente en un espíritu que sobrevive al difunto, a menudo con deterioro del carácter, lo cual contradice en parte la idea de una inmortalidad personal. La importancia que la psicología moderna asigna al "complejo parental" está en inmediata continuidad con la experiencia primitiva acerca de la acción peligrosa que ejercen los espíritus de los padres. El mismo error de juicio que cometen los primitivos al suponer (no reflexivamente) que los espíritus son realidades del mundo exterior encuentra su continuidad en nuestra suposición (sólo en parte correcta) de que los padres reales sean responsables del complejo parental. En la originaria teoría del trauma del psicoanálisis freudiano, y aun después de ella, dicha suposición pasa por explicación científica.

El hombre ingenuo no tiene conciencia, naturalmente, de que los parientes próximos de quienes recibe influjo inmediato crean en él una *imagen* la cual sólo en parte coincide con aquéllos, mientras que la parte restante está formada por material procedente del sujeto mismo. La *imagen* nace de las influencias de los padres y de las reacciones específicas del niño; es, pues, una imagen que sólo muy limitadamente reproduce al objeto. Para el hombre ingenuo, claro está, los padres son tal como él los ve. La imagen queda inconscientemente proyectada, y cuando los padres mueren, esa proyección sigue operante, como si fuese un espíritu existente de por sí. El primitivo habla entonces de los espíritus de los padres que reaparecen en la noche; el moderno los llama complejo paterno o materno.

Cuanto más restringido es el campo de la conciencia de un ser humano, tanto más aparecen contenidos psíquicos (imágenes) como si fuesen externos, o sea como espíritus o como potencias

mágicas, proyectadas sobre otros (magos, hechiceros). En cierto grado superior de desarrollo, cuando ya existen representaciones del alma, ya no todas las imágenes se proyectan (cuando esto ocurre, hablan también los árboles y las piedras entre sí), sino que un cual complejo por lo menos está tan anexado a la conciencia que se lo vivencia como perteneciente y no ya como extraño a ella. Sin embargo, este sentido de pertenencia no va inicialmente tan lejos que el complejo en cuestión sea vivenciado como un contenido de conciencia subjetivo. Permanece, en cierto modo, entre la conciencia y el inconsciente, en la penumbra, por así decirlo, por un lado perteneciente o afín al sujeto de la conciencia, pero por el otro dotado de una existencia autónoma, y como tal enfrentado a la conciencia, o en todo caso no necesariamente dócil miso a la intención subjetiva, sino quizá hasta dominándola; con frecuencia fuente de inspiración, de prevención o de información "sobrenatural". Psicológicamente tal contenido se explicaría como un complejo parcialmente autónomo, aún no plenamente integrado a la conciencia.

ANIMA Y ANIMUS

Los padres son para el niño los parientes más próximos y de mayor influjo. Pero el adulto se separa de este influjo; las imágenes parentales son rechazadas lo más posible de la conciencia por la persistencia de sus efectos, tal vez incluso represores, casi mente toman signo negativo. De este modo las imágenes parentales permanecen como algo extraño a la conciencia, en una "extrañedad" psíquica. Para el varón adulto aparece como influjo inmediato del ambiente, en lugar de los padres, la *mujer*. Ella acompaña al hombre, le es allegada, en la medida en que conviven y están en una etapa semejante de la vida; no le está por encima ni por

edad, ni por la autoridad, ni por la fuerza física. Pero constituye un factor de gran influjo, que, como los padres, suscita en el varón una imagen de naturaleza relativamente autónoma, aunque no separada, como la imagen parental, sino tal que ha de mantenerse asociada a la conciencia. La mujer, con su psicología tan diferente de la del varón, es (y siempre ha sido) una fuente de información sobre cosas para las cuales el varón es ciego. Ella puede significarle inspiración; su capacidad intuitiva, a menudo superior a la de él, puede suministrarle útiles advertencias, y su sentir, orientado a lo personal, puede mostrarle vías al varón que a éste, por su sentir menos personalmente orientado, le habrían sido inhallables.

En esto radica sin duda una de las fuentes principales para la asignación de cualidad femenina al alma. Pero no parece ser la única. En efecto, ningún varón lo es tanto y tan exclusivamente que no tenga en sí algo de femenino. Antes bien, es un hecho que precisamente en hombres muy viriles se da (ciertamente muy protegida y oculta) una vida afectiva muy tierna. Se considera virtud en el varón reprimir al máximo los rasgos femeninos, como se consideraba —hasta ahora por lo menos— inconveniente en la mujer mostrarse varonil. La represión de rasgos e inclinaciones femeninas lleva, como es natural, a una acumulación de esas tendencias en el inconsciente. No menos natural resulta que la imago femenina (el alma) se haga receptáculo de las mismas; por eso el varón, en su elección de pareja, sucumbe muy a menudo a la tentación de conquistar a aquella mujer que corresponde más a la índole particular de su feminidad inconsciente, o sea en la cual su alma puede proyectarse sin encontrar mayores objeciones. Si bien tal elección se ve y vivencia lo más a menudo como el caso ideal, también puede suceder que de ese modo el hombre se halla manifiestamente casado con el peor de sus lados flacos. (Lo cual podría explicar muchos matrimonios en extremo sorprendentes.)

Ahora bien; me parece que, junto con el influjo de la muj
la propia feminidad del varón es otro factor que explica el gén
ro femenino del complejo anímico. Sin duda la mayoría de l
varones dotados de alguna intuición psicológica captan lo q
quieren expresar Rider Haggard cuando habla de *She-who-mu*
be-obeyed (Ella-quien-debe-ser-obedecida). Suelen también
vertir fácilmente qué tipo de mujer encarna mejor ese aspe
secreto pero muchas veces intuido con demasiada claridad.

Precisamente la amplia aceptación que encuentran ob
como las mencionadas sugiere que en esa imagen femenina
anima ha de residir algo supraindividual, algo que no tiene
efímera existencia debida a la mera singularidad de tal o c
individuo, sino que constituye algo típico, arrraigado en alg
parte con raíces más profundas que las meras conexiones su
ficiales visibles aquí apuntadas.

Sabido es que no hay ni es posible ninguna experiencia
mana sin la intervención de una predisposición subjetiva. ¿
en qué consiste esta predisposición? Consiste, en última ins
cia, en una estructura psíquica innata que permita al hombre
modo general, tener tal experiencia. Así, la naturaleza del v
presupone la de la mujer, corporal y espiritualmente. Su sist
está orientado a priori a la mujer, como lo está a todo un d
minado mundo con agua, luz, aire, sal, hidratos de carb
etcétera. La forma del mundo en que ha nacido le es ya in
como *imagen virtual*. Y así le son también innatos, como pr
posiciones psíquicas, como imágenes virtuales, los padr
mujer, los hijos, el nacimiento y la muerte. Estas categor
priori son, naturalmente, de orden colectivo; son imágen
padres, mujer e hijos en general, no algo así como pr
tinaciones individuales. De modo que tales imágenes ha
concebirse como vacías de contenido y, por lo tanto, incon
tes. Sólo asumen contenido, influjo y finalmente concien

encontrar hechos empíricos que excitan la predisposición inconsciente y la despiertan a la vida. Son en cierto sentido *los sedimentos de todas las experiencias de la serie de antepasados, pero no esas experiencias mismas.* Así por lo menos, aparecen a nuestro limitado saber actual.

La persona es un complicado sistema de relaciones entre la conciencia individual y la sociedad, adecuadamente caracterizable como una especie de máscara destinada, por una parte, a producir en los demás una determinada impresión y por otra a encubrir la verdadera naturaleza del individuo. Sólo puede sostener que esto último sea superfluo quien se identifique en tal medida con su persona que no conozca nada más de sí; sólo puede tener la ilusión de que sea innecesario lo primero quien no tenga conciencia de la verdadera naturaleza del prójimo. La sociedad espera, y hasta debe esperar, de cada individuo que desempeñe su papel asignado lo más perfectamente posible, por lo tanto que quien es párroco no sólo cumpla objetivamente sus funciones profesionales sino además en todo momento y circunstancia desempeñe su función de párroco de modo inobjetable. La sociedad lo desea así como una forma de garantía: cada cual debe estar en su lugar, uno es zapatero, otro poeta; no se espera que sea una cosa y otra. Incluso no es aconsejable ser ambas cosas, pues resultaría algo inusitado: el que lo fuera sería "otro" que los otros, no del todo digno de confianza. En el mundo académico se le diría un "diletante"; en lo político, un "factor imponderable"; en lo religioso, un "librepensador". En suma, caería sobre él la sospecha de inconfiabilidad e insuficiencia, pues la sociedad está persuadida de que sólo un zapatero que no sea poeta produce zapatos de buena calidad. Al presentar al mundo una faz inequívoca es cosa de importancia práctica, pues el hombre medio, el único que la sociedad reconoce, debe tener la cabeza en *una sola* cosa para poder realizar algo con destreza: dos sería demasiado para

él. Nuestra sociedad está orientada sin duda alguna según esos ideales. Por ello no es sorprendente que quien aspire al éxito deba tener en cuenta tales expectativas. Como, naturalmente, nadie puede reducir exhaustivamente a la satisfacción de las mismas su individualidad, la construcción de una personalidad artificial se hace inevitablemente necesaria. Las exigencias de la formalidad y las buenas costumbres constituyen un motivo más para adoptar una máscara adecuada. Detrás de ella nace entonces lo que se denomina la "vida privada". Esta muy conocida división de la conciencia en dos figuras, a menudo divergentes hasta lo ridículo, constituye una dicotomización psicológica que no puede dejar de tener consecuencias para el inconsciente.

La construcción de una persona adecuada a lo colectivo significa una tremenda concesión del mundo externo, un verdadero autosacrificio, que obliga al yo a entrar en una directa identificación con tal persona; de modo que hay gente que cree ser efecto aquello que representa. La "pérdida del alma" que entraña tal actitud es sólo aparente, sin embargo, pues el inconsciente no tolera en ninguna circunstancia tal desplazamiento del centro de gravedad. Si observamos críticamente tales casos, descubrimos que la excelente máscara tiene en lo interno una "vida privada" compensatoria. El piadoso Drummond cierta vez se quejó de que "el mal humor es el vicio de los virtuosos". Naturalmente, quien se construye una persona demasiado buena, cosecha en cambio un humor irritable. Bismark tuvo accesos histéricos de llanto convulsivo, y Wagner mantuvo toda una correspondencia sobre cinturones de seda para *robe-de-chambre*; Nietzsche escribía cartas a un "querido lama"; Goethe sostenía conversaciones con Eckermann; etcétera. El ser humano no puede deshacerse impunemente de sí en beneficio de una personalidad artificial. El solo intento de proceder de ese modo desencadena en todos los casos usuales reacciones inconscientes: humor caprichoso,

dos emotivos, angustias, representaciones obsesivas, debilidades, vicios, etcétera. El "hombre fuerte" de la sociedad es muy a menudo en su "vida privada" como un niño frente a sus estados afectivos; su disciplina en público (que él exige muy particularmente de los otros) se viene abajo de modo lamentable en lo privado. Su "gusto por el trabajo" tiene en casa la cara melancólica; su moral pública "intachable" tiene detrás de la máscara un extraño aspecto –no queremos referirnos a acciones sino sólo a fantasías, pero también las esposas de hombres así tendrían algo que contar–; en cuanto a su abnegado altruismo, los hijos son de diferente parecer.

La persona, la imagen ideal del varón tal como debiera ser, se compensa interiormente por esa debilidad femenina, y, como el individuo representa en lo exterior al hombre fuerte, así en lo interior se hace mujer, o sea *anima*, pues es el *anima* la que se enfrenta a la persona. Pero, ya que lo interno es oscuro e invisible para la conciencia extravertida y además uno puede concebir tanto menos su propia debilidad cuanto más se identifica con la persona, la contraparte de la persona, el *anima*, permanece enteramente en lo oscuro, de ahí que inmediatamente sea proyectada, con lo que el héroe viene a quedar bajo la férula de su mujer. Ella, si su dominio crece en proporción considerable, lo sobrelleva mal. Entonces se inferioriza, con lo que aporta al varón la bienvenida prueba de que no es él, el héroe, el inferior en la "vida privada", sino su mujer. Además, ésta tiene la ilusión, tan atractiva para muchas, de que por lo menos, a pesar de su propia insignificancia, se ha casado con un héroe. A este juego de ilusiones le suelen llamar "la vida".

Ahora bien; así como para el objetivo de la individuación o realización del sí-mismo es indispensable que se sepa diferenciar entre cómo aparece uno para sí y cómo para los demás, así también es necesario para el mismo objetivo tomar conciencia de su invisible sistema de relación con el inconsciente, o sea,

del *anima*, para poder diferenciarse de ella. De algo que perma-
nece inconsciente, diferenciarse del *anima*, tanto más cuanto que
es invisible. Uno hasta suele partir del prejuicio de que todo cuan-
to viene de adentro nace de su fondo esencial más propio y origi-
nario. El "hombre fuerte" nos concederá acaso que él es en efecto
gravemente indisciplinado en su "vida privada", pero que ése es
su punto flaco, con el cual se declarará solidario en cierta medida.
En esta tendencia hay, naturalmente, una parte no desdeñable de
herencia cultural.

Puesto que los factores inconscientes son hechos tan
condicionantes como las magnitudes que regulan la vida de la
sociedad, y tan colectivos los unos como las otras, puedo apren-
der a diferenciar entre lo que yo quiero y lo que se me impone
desde el inconsciente, lo mismo que sé diferenciar entre lo que
yo deseo y lo que mi función social me exige. Por cierto, lo
primero captable son sólo las exigencias incompatibles del
externo y lo interno, y el yo está en el medio, como entre el
martillo y el yunque. Frente a este yo, empero, que no es mayor-
mente otra cosa que un balón peloteando entre las exigencias
externas e internas, hay alguna instancia difícilmente determina-
ble, a la que en ninguna circunstancia quisiera aplicar el capri-
so nombre de "conciencia moral"; aunque el término mismo, en
su mejor interpretación, la designaría adecuadamente.

Sin duda no por acaso derivan del latín *persona* los con-
tos modernos de "personalidad" y "personal". Así como puedo
afirmar de mi yo que es personal, o que es una personalidad,
también puedo decir de mi persona que es una personalidad
con la cual más o menos me identifico. El hecho de que en
ces haya en uno propiamente dos personalidades no tiene
qué asombrar, ya que cualquier complejo autónomo o sólo
tivamente autónomo posee la propiedad de aparecer como
sonalidad, o sea *personificado*.

Ahora bien; lo mismo que es válido para la persona y para todos los complejos autónomos en general, lo es también para el *anima*: ésta es igualmente una personalidad, y por eso permite tan fácilmente su proyección sobre una mujer; es decir, en la medida en que permanece inconsciente, está siempre proyectada, pues *todo lo inconsciente se proyecta*. La primera portadora de la imagen del alma es normalmente la madre, y lo son más tarde las mujeres que estimulan el sentir del varón, no importa que sea de modo positivo o negativo. Por ser la madre la primera portadora de la imagen del alma, la separación de ella es ocasión tan delicada como importante, de máxima significación educativa. De ahí que se encuentre ya entre los primitivos gran número de ritos que organizan esa separación. La mera entrada en la adultez y la separación externa no bastan; hacen falta además los impresionantes ritos de iniciación puberal y de renacimiento, para hacer plenamente efectiva la separación de la madre (y la infancia).

Así como el padre representa una protección contra los peligros del mundo exterior y de ese modo se constituye para el hijo en imagen modelo de la persona, la madre es para él una protección contra los peligros que lo amenazan desde lo oscuro del alma. Por eso en la iniciación puberal recibe el iniciado enseñanza sobre las cosas del más allá, con lo cual se lo pone en estado de prescindir de la protección materna.

El hombre civilizado moderno no cuenta con esas medidas de educación, en el fondo excelentes pese a su carácter primitivo. La consecuencia es que el *anima* se transfiere a la mujer en forma de imagen materna, con el resultado de que el hombre apenas se casa se vuelve infantil, sentimental, dependiente y sometido, o, en otro caso, de mal carácter, tiránico y quisquilloso, siempre atento al prestigio de su superioridad masculina. Lo segundo es, naturalmente, sólo la inversión de lo primero.

La protección contra el inconsciente que representaba la mad
para él no tiene sustituto en el hombre moderno; por eso confi
ra inconscientemente su pareja ideal de modo que su mujer de
asumir en lo posible el rol mágico materno. So capa del matrim
nio ideal, busca en realidad la protección de la madre, y así vie
a encajar seductoramente el instinto posesivo que la mujer tie

A mi modo de ver, para ciertos hombres modernos existe u
necesidad de hacer visible no sólo la persona, sino también
anima. Como nuestra conciencia –de acuerdo con el estilo o
dental– mira hacia afuera, lo interno permanece en sombras. P
esta dificultad puede superarse fácilmente, tratando de obse
con la misma concentración y crítica ese material psíquico qu
se manifiesta en lo exterior sino que sólo sale a la luz en la
privada. Como uno está acostumbrado a callar con vergüenz
otro lado (quizá hasta a la propia esposa, temblando de que
pudiera llegar a develarlo), y, si descubierto, a confesarlo pe
so como su "lado flaco", el único método de educación suele
sistir en que uno suprima en lo posible o reprima esas deb
des, o por lo menos las oculte a los demás. Pero con esto na
consigue.

Lo que realmente hay que hacer puede explicarse mejo
el ejemplo de la persona. En ella todo es claro y visible, mie
que en el *anima*, para nosotros los occidentales, todo es os
Cuando el *anima* tuerce en gran medida las buenas intenc
de la conciencia determinando una vida privada que con
negativamente con el esplendor de la persona, ocurre algo
logo a cuando alguien ingenuo, que ni sospecha que la pe
exista, choca en el mundo con las más penosas dificultades
gente así, carente de una persona desarrollada que va trop
do socialmente de *gaffe* en *gaffe*, por completo inofensiva
dida; son esos personajes aburridos, llenos de espontaneid
niñitos enternecedores; o, si de mujeres se trata, cas

fantasmales temidas por su falta de tacto, incomprendidas eternas que no saben lo que hacen y cuentan por eso con la indulgencia de antemano, puras soñadoras que no ven el mundo. Estos son los actos en que podemos conocer qué efecto produce el descuidar la persona y lo que debería hacerse para remediar el mal.

Gente así pueden evitar toda clase de decepciones y sufrimientos, escenas desagradables y violencias, si aprenden a ver cómo se comporta uno en el mundo, o comprender lo que la sociedad espera de ellas; deben entender que existen factores y personas que les son muy superiores; deben advertir qué significa para los demás lo que ellas hacen. Pero tomemos la cosa por la otra punta: si al que posee una persona espléndida lo confrontamos con su *anima* y con el que no tiene una persona desarrollada, veremos que el primero está tan bien instruido sobre las cosas del *anima* como el otro sobre las cosas del mundo. El uso que uno y otro hagan de su respectivo conocimiento puede ser, y lo más probable será, a todas luces, defectuoso.

Para el individuo con la persona desarrollada, el punto de vista de la existencia de realidades internas no es, por supuesto, en absoluto evidente. como no lo es para el otro la realidad del mundo, que para él tiene el mero valor de un campo de juego entretenido o fantástico. Pero, naturalmente, las realidades internas y su pleno reconocimiento son la condición *sine qua non* para encarar con seriedad el problema del *anima*. Si para mí, el mundo exterior no es sino un fantasma, ¿cómo puedo tomarme en serio el trabajo de construirme un complicado sistema de relaciones y ajustes? De modo análogo, el punto de vista de "no son más que fantasías" nunca me impulsará a tomar las manifestaciones de mi *anima* sino como estúpidas debilidades. Pero si sostengo el punto de vista de que el mundo es *tanto* externo *como* interno, que el atributo de realidad conviene tanto al de

adentro como al de afuera, debo, consecuentemente, interpret
los trastornos e inconvenientes que me asaltan desde adent
como síntomas de una adaptación defectuosa al mundo intern
Tal como los golpes que recibe en el mundo el indefenso n
pueden curarse por represión moral, así tampoco es de ayu
registrar resignadamente las propias "flaquezas" como tales. Tom
mos, por ejemplo, ese digno señor "intachable", benefactor p
blico, que tiene aterrada a su mujer y a sus hijos por sus arreb
tos de cólera y su explosivo mal humor. ¿Qué hace el *anima*
un caso así?

Si dejamos que las cosas sigan su curso natural: la mujer y
hijos se enajenarán, y en torno a él se formará un vacío. Al p
cipio lamentará el mal corazón de su familia y si es posible
peorará su actitud. Con ello acabará de enajenársela. Si sus e
ritus tutelares no le han abandonado del todo, al cabo de cie
lapso notará su aislamiento, y, en su soledad, empezará a c
prender qué es lo que ha causado tal separación. Tal vez se
gunte, atónito: "¿qué demonio se ha apoderado de mí?";
comprender, claro está, el sentido de esta metáfora a lo qu
gue el arrepentimiento, la reconciliación, el olvido, la repres
y poco después otro estallido. Evidentemente, es una separa
lo que el *anima* intenta forzar. Esta tendencia, naturalmente
favorece el interés de nadie. El *anima* se interpone como
amante celosa que quiere enajenar al hombre de su famili
acceso a un cargo público o a cualquier otra posición social
tajosa puede tener el mismo efecto, y en tal caso nos resulta
prensible la fuerza seductora.

Pero ¿de dónde recibe el *anima* la fuerza para ejercer esa
ción? Por analogía con la persona, debería haber tras ella
tipo de valores u otras cosas importantes por su influjo, com
ejemplo perspectivas atrayentes. En tales momentos, hay que
darse de racionalizar. A uno podría ocurrírsele que el digno

tenga en vista alguna otra mujer. Podría ser así, hasta podría el *anima* haberse valido de eso como el medio más eficaz para sus propósitos. En todo caso, sería interpretar mal la cosa, verla como un fin en sí, pues el intachable señor, que se ha casado correctamente según la ley, puede no menos correcta y legalmente divorciarse; lo cual no haría variar en un ápice su actitud fundamental; simplemente se tendría el mismo cuadro con otro marco.

Ahora bien; para quien esté habituado a proceder de un modo puramente intelectual y racionalista, esto parecerá simplemente ridículo. Por cierto sería el colmo del absurdo que alguien quisiera sostener en cierto modo un diálogo con su persona, reconocida como un mero instrumento psicológico de relación. Pero esto sólo sería absurdo para quien tiene una persona. En cambio, el que no la tiene *no es* a *este respecto sino un primitivo*, que, como se sabe, está con sólo un pie en lo que nosotros consideramos comúnmente la realidad, y con el otro en el mundo de los espíritus que para él es efectivamente real. El personaje de nuestro ejemplo es, en este mundo, un europeo moderno, pero, en el mundo de los espíritus, un niño del paleolítico. Por lo tanto, tendrá que conformarse con una especie de escuela de párvulos prehistórica hasta que haya adquirido un concepto adecuado de las fuerzas y factores vigentes en ese otro mundo. Hace, pues, lo único adecuado al tomar la figura del *anima* como una personalidad autónoma y dirigirle preguntas personales.

El hábito de entrometerse para corregir o criticar es, ya por tradición, muy fuerte, y lo refuerza todavía un temor que uno no puede reconocer ante los demás ni ante sí mismo, el temor a verdades socavadas, reconocimientos peligrosos, percataciones desagradables, en suma, a todo aquello por lo cual tantos huyen como de la peste de estar a solas consigo mismos. Se dice que es egoísta o "malsano" ocuparse tanto de sí —"la propia compañía es la peor; en ellas uno se vuelve melancólico"—; tales son los

brillantes testimonios con que damos fe de nuestra hechura hu
mana. Pero en la mentalidad occidental son indelebles. Quien
piensa así evidentemente no repara en cuán placentera ha de se
para los otros la sociedad de tan cobardes y abyectos miserables
Ahora bien; por el hecho de que a menudo, en estados de con
moción, uno revela las verdades del otro lado, es aconsejable
utilizar precisamente un estado afectivo para dar a ese otro lad
la oportunidad de expresarse. De modo que igualmente podría
decirse que debería practicarse el arte de hablarse a sí mismo
desde el ámbito de un estado afectivo intenso, como si tal afec
mismo hablara sin tomar en consideración nuestra crítica raci
nal. Mientras habla el afecto, debe frenarse la crítica. Pero una
vez que el afecto ha presentado su caso, debe ser sometido inm
diatamente a una crítica concienzuda, como si nuestro interlo
tor fuese un verdadero ser humano que nos importa mucho. Y
hay que dejar la cosa ahí: réplica y contrarréplica deben segui
tanto tiempo como sea menester para que la discusión encue
tre un final satisfactorio. Si el resultado lo es o no, sólo el sen
subjetivo puede decidirlo. De nada vale, por supuesto, hacer
trampas. Escrupulosa honestidad para consigo mismo y nada
anticipaciones precipitadas sobre lo que el otro lado podría
cir son condiciones insoslayables para esta técnica de educaci
del *anima*.

Ese peculiar temor que los occidentales experimentamos
nuestro otro lado tiene algo en su favor. En efecto, no está
todo injustificado, aparte del hecho de que es muy real. No
cuesta comprender el temor del niño y del primitivo ante el
to y desconocido mundo. El mismo temor sentimos nosotros
nuestro lado interno infantil. Pero sólo tenemos la vivencia
afectiva, sin conocer que es temor ante un mundo, pues se
de un mundo invisible. Por eso respondemos con m
preconceptos teóricos o con representaciones supersticiosas.

ante gente culta es imposible hablar del inconsciente sin ser tachado de misticismo.

Pero bien puedo concebir que alguien por una curiosidad, digamos sagrada, se aplique a esa técnica; tal vez un joven que quisiera ponerse alas, no por cojera de sus pies, sino porque aspira a un vuelo solar. Pero un hombre crecido, en quien se han disipado demasiadas ilusiones, sólo por una necesidad compulsiva se acomodará a quedar así internamente expuesto y humillado y a soportar otra vez las angustias del niño. No es cosa de nada estar entre un mundo diurno de valores ya decreídos e ideales maltrechos y un mundo fantástico sin sentido aparente. Tan grande es el desconcierto y zozobra de esta posición, que uno trataría de prenderse a una seguridad cualquiera, así sea un "prenderse atrás", por ejemplo a la madre, que en la infancia protegía de los miedos nocturnos. El que tiene miedo necesita de quien depender, como el débil, de un soporte. De ahí que ya el espíritu primitivo creó la doctrina religiosa, encarnada en el mago y el sacerdote, a causa de la más profunda necesidad psicológica. *Extra ecclesiam nulla salus* sigue siendo hoy una verdad válida para quien pueda volverse y prenderse a ella. Para los pocos que no pueden, sólo queda depender de un ser humano: una dependencia a la vez más humilde y más orgullosa; un soporte a la vez más débil y más fuerte, diría yo.

El lector se preguntará asombrado: "Pero, ¿qué es lo que el *anima* produce que se necesitan tantos reaseguros para entenderse con ella?" Yo recomendaría al lector estudiar una historia comparada de las religiones tratando de animar esos datos, para nosotros muertos, con la vivencia emocional de quienes lo vivieron. Así podrá concebir lo que vive del otro lado. Las antiguas religiones, con sus símbolos ridículos y sublimes, benévolos y siniestros, no nacieron del aire sino de esta alma humana que también ahora, en este momento, vive en nosotros. Todas esas

cosas, esas formas primordiales viven en nuestro interior y e
cualquier momento pueden irrumpir con violencia aniquilador
especialmente en forma de sugestión colectiva, contra la cual
individuo está indefenso. Hemos cambiado el nombre a nu
tros dioses terribles: ahora riman en "-ismo". ¿O alguien tend
el descaro de afirmar que la guerra mundial o el bolchevis
hayan sido ingeniosos descubrimientos? Así como vivimos ex
riormente en un mundo donde en cualquier momento pue
hundirse un continente, desplazarse los polos o desatarse
nueva peste, así también vivimos interiormente en un mun
donde en cualquier momento puede producirse algo análo
claro que sólo en la forma de una idea, pero no por eso más
fiar ni menos peligroso. La falta de adaptación a este mun
interno es un descuido tan preñado de consecuencias como
ignorancia y la incapacidad en el externo. Sólo a un míni
fragmento de la humanidad que es oriundo de la superpob
península de Eurasia, y que se autodenomina "la gente in
da", se le ha ocurrido, a consecuencia de su contacto defect
con la naturaleza, la idea de que la religión sea una pec
especie de trastorno mental sin finalidad describible.

Puesto que las cosas del mundo interno nos influ
subjetivamente con fuerza tanto mayor cuanto más incons
tes son, para quien desea realizar más progreso en su cultur
no empieza toda cultura por el individuo?) es indispen
objetivar los efectos del *anima* y tratar luego de averiguar
experiencia qué contenidos subyacen a esos efectos. Así
adaptación y protección respecto a lo invisible. Tal adapt
no puede tener éxito, como es natural, sin hacer concesio
las condiciones propias de ambos mundos.

En el curso de esta exposición, he considerado, hasta el
mento, exclusivamente la psicología *masculina*. El *anima*
do femenina, constituye de modo exclusivo una figura co

satoria de la conciencia del varón. En la mujer, en cambio, la figura compensadora es de carácter masculino, y puede designarse adecuadamente como *animus*. Si no es precisamente tarea sencilla describir lo que ha de entenderse por *anima,* cuando se trata de exponer la psicología del *animus* las dificultades se acumulan hasta casi la imposibilidad.

El hecho de que el varón se atribuya ingenuamente las reacciones del *anima* sin ver que no puede identificarse con un complejo autónomo, se produce igualmente en la psicología femenina pero, si cabe, en mayor medida aún. La identificación con el complejo autónomo es la razón esencial de la dificultad para concebir y exponer el problema, aparte de lo que tiene inevitablemente oscuro y desconocido. En verdad, siempre partimos del supuesto ingenuo de ser únicos dueños en la propia casa. Por eso nuestra conceptualización debe acostumbrarse primero a la idea de que también en nuestra vida psíquica más íntima vivimos como en una casa dotada por lo menos de puertas y ventanas abiertas al mundo, cuyos objetos o contenidos ciertamente obran sobre nosotros, pero no nos pertenecen.

Ahora bien; no es posible atribuir sin más a la mujer un grado de conciencia inferior; la suya es simplemente diferente de la del varón. Pero así como la mujer tiene a menudo clara conciencia de cosas por las cuales el varón sigue largo tiempo tanteando en la oscuridad, así también hay, naturalmente, zonas de experiencia del varón que para la mujer aún permanecen en las sombras de lo indistinto; cosas, sobre todo, por las cuales es en principio menor su interés. Para ella son, por regla general, más importantes e interesantes las relaciones personales que los hechos objetivos y sus conexiones. El amplio terreno del comercio, la política, la técnica y la ciencia, todo el dominio a que se aplica la mentalidad masculina, cae para ella en la zona en sombras de la conciencia, mientras que, en cambio, desarrolla una

dilatada conciencia de las relaciones personales, cuyos infinito
matices escapan generalmente al varón.

Por eso hemos de esperar que en el inconsciente de la muj
encontremos aspectos radicalmente distintos de los que enco
tramos en el inconsciente masculino. Si hubiera de describir
una palabra en qué consiste la diferencia a este respecto entre
hombre y la mujer, o sea lo que caracteriza al *animus* frente
anima, sólo podría decir: como el *anima* genera *estados de h*
mor, así el *animus* genera *opiniones*; y como los estados de h
mor masculinos provienen de trasfondos oscuros, así las opin
nes femeninas se basan en premisas apriorísticas, también
conscientes. Las opiniones del *animus* tienen muy a menud
carácter de sólidas convicciones nada fáciles de sacudir, o
principios de validez aparentemente intangible.

Uno se inclinaría a suponer, por analogía con el *anima*,
el *animus* se personificará en la figura de un hombre. Pero
según señala la experiencia, sólo con reservas es exacto, p
inesperadamente, se presenta una circunstancia que deter
un estado de cosas por completo diferente que en el varón
efecto, el *animus* no aparece como una persona, sino como
multiplicidad. En el relato de H.G. Wells, *El padre de Cr*
Alberta, la heroína, en todas sus acciones y omisiones, está
ramente subordinada a una instancia moral que, con inexo
severidad y total ausencia de fantasía le dice cada vez, s
exactamente, qué es lo que hace y por qué motivos. Wells
mina a esa instancia el "tribunal de la conciencia". Esta mu
cidad de magistrados que juzgan una especie de cuerpo co
do, corresponde a una personificación del *animus*. Este es
como la reunión del padre y otras autoridades que pronu
ex cátedra incontrovertibles juicios "razonables". Vistos co
exactitud, estos juicios perentorios son en realidad palab
opiniones recogidas desde la infancia y acumuladas con

canon promedio de lo que es verdadero, justo y razonable; un tesoro de premisas que, en cuanto falta (como es el caso a menudo) un juicio consciente y competente, viene a socorrer con su opinión. Tales opiniones aparecen ya en la forma del llamado sentido común, ya en la de los prejuicios obtusos, ya en la de principios que parodian una educación: "Siempre se ha hecho así", "pero todo mundo dice que es así o asá".

Como el *anima*, el *animus* es también un amante celoso, que logra poner en lugar de un hombre real una opinión acerca de él, opinión cuyos fundamentos, absolutamente cuestionables, no son nunca sometidos a crítica. Las opiniones del *animus* son siempre colectivas y pasan por encima de individuos y juicios individuales, tal como el *anima* se interpone entre marido y mujer, en el orden del sentir, con sus proyecciones y anticipaciones. Las opiniones del *animus* tienen para el varón —con tal que la mujer sea bonita— algo de enternecedoramente infantil, lo que le permite, para su satisfacción, adaptar un tono paternalmente sentencioso; pero si la mujer no le llega a lo sentimental, de modo que se espera de ella competencia en vez de una actitud enternecedoramente desvalida y boba, las opiniones del *animus* tiene para el varón algo de irritante, sobre todo por sus malos fundamentos: tanto opinar por que sí; haber tenido una opinión por lo menos. Aquí el hombre suele destilar veneno, pues es un hecho inconmovible que el *animus* siempre provoca al *anima* (y, naturalmente, también a la recíproca), con lo que toda discusión ulterior pierde sentido.

En las mujeres intelectuales el *animus* genera un producto intelectual y crítico que, destinado a ser una argumentación razonada, consiste sin embargo esencialmente en hacer de un punto débil secundario el punto principal destacándolo como sinsentido. O bien, una discusión clara en sí se convierte en un enredo insanable por la introducción de un punto de vista ente-

ramente distinto y, si es posible, falaz. Sin saberlo, tales muje
procuran simplemente exasperar al hombre, con lo cual qued
tanto más a merced de su *animus*. "Desgraciadamente, siem
tengo razón", me confesó una mujer.

Todos estos fenómenos, tan conocidos como desagradab
proceden única y exclusivamente de la extraversión del *anim*
Esto no pertenece a la función relacional de la conciencia,
que debería posibilitar la relación con el inconsciente. En ve
dejar la interesada que ante una situación exterior —sobre la
debería ejercerse la *reflexión consciente*—, afloren espontá
mente opiniones, el *animus*, como función de ideación esp
nea, debería ser dirigido hacia adentro, donde podría prov
la afloración de contenidos del inconsciente. La técnica par
gar a un entendimiento con el *animus* es en principio la m
que para el caso del *anima*, sólo que lo que a la mujer
mantener críticamente ante sí son *opiniones*, no para rep
las, sino para penetrar, investigando su procedencia, el tr
do oscuro originario, donde se encontraría con las imágen
mordiales, lo mismo que el hombre en su confrontación
anima. El *animus* es una especie de sedimento de todas las
riencias de los antepasados femeninos acerca del varón;
sólo eso: es también una entidad creativa y procreativa;
cierto en la forma de la creación humana, sino que el
engendra algo que podría llamarse un *logos spermatik*
Verbo procreador. Tal como el varón deja que su obra
como una creación total, de su interioridad femenina, así
rioridad masculina de la mujer produce gérmenes creado
paces de fecundar lo femenino del varón.

Una mujer poseída por el *animus* está siempre en pel
perder su feminidad, su adaptada persona femenina, exact
como un hombre, en circunstancias inversamente análoga
ga afeminarse. Tales mutaciones sexuales psíquicas pre

sola y exclusivamente de que una función que pertenece al orden interno es vuelta al exterior.

En lo que se refiere a la pluralidad del *animus* frente a la unipersonalidad del *anima*, este curioso hecho me parece en verdad un correlato de la actitud consciente. Ésta, en la mujer, es generalmente mucho más personal que en el hombre. El mundo femenino está formado por padres y madres, hermanos y hermanas, maridos e hijos. El resto del mundo consiste en familias análogas, con las cuales se intercambia un saludo, pero interesándose fundamentalmente cada una en sí misma. El mundo del varón es el pueblo, el "Estado", los grupos de intereses, etcétera. La familia es sólo un medio para un fin, uno de los fundamentos del Estado, y la esposa no es necesariamente *la* mujer (no, en todo caso, como ella lo entiende cuando dice "mi marido"). Al hombre le está más cerca lo general que lo personal, y por eso su mundo consiste en una multiplicidad de factores combinados, mientras que el mundo de la mujer termina, más allá de su marido, en algo así como una niebla cósmica. De ahí que, en el varón, se adhiere al *anima* el exclusivismo apasionado, y en cambio, en la mujer, se adhiere al *animus* la indefinida multiplicidad. Mientras que ante la visión del hombre flota, netamente delineada, una significativa figura de Circe o de Calipso, el *animus* se expresa más bien en la de "holandeses errantes" u otros desconocidos huéspedes que vienen de los siete mares, nunca definidamente captables, proteicos, y como llevados por un motor veloz. Tales expresiones, en efecto, aparecen en los sueños; en la realidad concreta, pueden ser tenores de ópera, campeones de boxeo, grandes hombres de lejanas ciudades desconocidas.

Ambos géneros de figuras a media luz sobre el trasfondo oscuro permanecen aún en la esfera de la penumbra, y en ella logramos divisar que el complejo autónomo del *anima*, como el

del *animus*, es en el fondo una función psicológica que sólo po
ser autónoma y no desarrollada usurpa una personalidad
mejor, la ha mantenido hasta ahora. Pero vemos ya la posibi
dad de destruir esa personificación convirtiendo a esas figura
por medio de la toma de conciencia, en puentes que hayan
conducirnos al inconsciente. Siguen siendo complejos person
cados porque no los utilizamos deliberadamente como func
nes. La posición consciente respecto de ellos ha de sacar sus c
tenidos, y, una vez llevada a cabo la tarea y establecida u
relación de conocimiento entre la conciencia y los procesos
inconsciente que se reflejan en el *anima*, ésta será efectivame
vivenciada como pura función.

PREGUNTAS

1. Según Jung, ¿cuál es la diferencia entre la individuación
   individualismo?
2. ¿Qué papel juega el inconsciente en la transformación
   personalidad?
3. ¿En qué consisten los procesos inconscientes y como se
   tituyen?
4. ¿De qué manera se puede interpretar el sentido de la sig
   afirmación?: "Los procesos inconscientes están respect
   conciencia en una relación compensatoria".
5. ¿Por qué nadie es capaz de percibirse a sí mismo com
   totalidad?
6. Según Jung, ¿el inconsciente es una instancia psíquica
   mente reactiva o una actividad productiva autónoma
7. ¿Qué entiende Jung bajo el término "espíritu"? ¿Y
   manera los contenidos psíquicos se exteriorizan en fo
   "espíritus"?

8. ¿Cómo denomina Jung la predisposición inconsciente en la psique masculina para percibir la imagen femenina?
9. ¿De qué manera el *anima* influye en las preferencias amorosas del varón?
10. ¿Cómo se manifiestan las contradicciones entre las exigencias demandadas por la sociedad a las "personas" y los estados afectivos de su vida privada?
11. Según Jung, ¿qué consecuencias negativas para la vida familiar puede traer la transferencia a la mujer de las imágenes maternas que inconscientemente lleva en sí el hombre?
12. ¿En qué consiste la antinomia vital entre la "persona" y el *anima*?
13. Según Jung, ¿cuál debe ser la técnica de educación del *anima*?
14. ¿A qué necesidad psicológica responden las creencias religiosas?
15. De qué manera se puede interpretar la siguiente expresión: "La falta de adaptación a este mundo interno es un descuido tan preñado de consecuencias como la ignorancia y la incapacidad en el externo".
16. ¿Cuál es el sentido que Jung le da al término *animus*?
17. ¿Cómo se revela el carácter complementario del *anima*; y del *animus*?
18. ¿En qué radica la diferencia entre el *anima* y el *animus*?
19. Según Jung, ¿a qué tipo de riesgo se somete la mujer poseída por el *animus* y el hombre poseído por el *anima*?

LA FORMACIÓN DE LA PERSONA COMO APROPIACIÓN DE LOS ROLES SOCIALES

LA PERSONA Y EL ORGANISMO

Podemos distinguir lo suficiente entre la persona y el cue
El cuerpo puede existir y operar en forma sumamente i
gente sin que haya una persona involucrada en la experie
La persona tiene la característica de ser un objeto para sí,
característica la distingue de otros objetos y del cuerpo. E
fectamente cierto que el ojo puede ver el pie, pero no
cuerpo como un todo. No podemos vernos la espalda;
mos palpar ciertas partes de ella, si somos ágiles, pero no
mos obtener una experiencia de todo nuestro cuerpo. E
es claro, experiencias un tanto vagas y difíciles de localizar;
las experiencias corporales están para nosotros organizad
torno a una persona. El pie y la mano pertenecen a la pe
Podemos vernos los pies, especialmente si los miramos de
lado contrario de un par de binóculos de teatro, como
extrañas que tenemos dificultad en reconocer como propia
partes del cuerpo son completamente distinguibles desde
sona. Podemos perder partes del cuerpo sin sufrir una seri
sión de la persona. La mera capacidad para experimentar
tas partes del cuerpo no se diferencia de la experiencia
mesa. La mesa presenta una distinta sensación de la que

menta una mano cuando palpa a la otra, pero es una experiencia de algo con lo cual entramos definidamente en contacto. El cuerpo no se experimenta a sí mismo como un todo, en el sentido en que la persona, en cierto modo, entra en la experiencia de la persona.

La persona es, entonces, enteramente distinguible de un organismo rodeado por cosas y actuando con referencia a cosas, incluso partes de su propio cuerpo. Estas últimas pueden ser objetos como otros objetos, pero son objetos simplemente presentes en el campo y no involucran una persona que sea un objeto para el organismo. Pienso que esto frecuentemente se pasa por alto. Es este hecho el que torna tan falaces nuestras reconstrucciones antropomórficas de la vida animal. ¿Cómo puede un individuo salir fuera de sí (experiencialmente) a modo de poder convertirse en un objeto para sí? Éste es el problema psicológico esencial del ser persona o conciencia de sí, y su solución se encontrará recurriendo al proceso de la conducta o actividad social en que la persona o el individuo dado está implicado. El aparato de la razón no sería completo, a menos de que se lanzase a sí mismo a su propio análisis del campo de la experiencia; o a menos de que el individuo se ubicase en el mismo campo experiencial de las otras personas individuales con las cuales actúa en cualquier situación social dada. La razón no puede tornarse impersonal a menos de que adopte una actitud objetiva, no afectiva, hacia sí; de lo contrario, tendremos simplemente la conciencia, no la conciencia *de sí*. Y es necesario, para la conducta racional, que el individuo adopte de ese modo una conducta objetiva, impersonal, hacia sí mismo, que se convierta en un objeto para sí. Porque el organismo individual es evidentemente un hecho o elemento constituyente esencial e importante de la situación empírica en que actúa; y sin adoptar una visión objetiva de sí mismo como tal, no puede actuar inteligente o racionalmente.

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no direc
mente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista partic
lares de los otros miembros individuales del mismo grupo soci
o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuan
un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experien
como persona e individuo, no directa o inmediatamente, no c
virtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en
se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo
otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se
vierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de
otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto
experiencia y conducta en que tanto él como ellos es
involucrados.

La importancia de lo que denominamos "comunicac
reside en el hecho de que proporciona una forma de cond
en la que el organismo o el individuo puede convertirse e
objeto para sí. Es esa clase de comunicación no la comu
ción en el sentido del cloqueo de la gallina a los pollitos,
aullido del lobo a su manada, o el mugido de una vaca, si
comunicación en el sentido de los símbolos significante
municación que está dirigida no sólo a los otros, sino tam
al individuo mismo. En la medida en que ese tipo de co
cación es parte de una conducta, introduce por lo menos
persona. Por supuesto, uno puede oír sin escuchar; uno
ver cosas que no advierte, hacer cosas de las que no tien
mente conciencia. Pero cuando reacciona a aquello mism
medio de lo cual se está dirigiendo a otro, y cuando tal
ción propia se convierte en parte de su conducta, cuan
sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se
tan realmente como le replica la otra persona, entonce
mos una conducta en que los individuos se convierten e
tos para sí mismos.

Toda persona no es primariamente, diría yo, el organismo fisiológico. El organismo fisiológico le es esencial, pero al menos no es posible pensar en una persona que carezca de él. Las personas que creen en la inmortalidad, o que creen en fantasmas o en la posibilidad de que la persona abandone el cuerpo, suponen una persona completamente distinguible del cuerpo. Es discutible hasta qué punto pueden sostenerse con éxito esas concepciones, pero, en rigor, nosotros separamos el cuerpo y el organismo. Es justo decir que el comienzo de la persona como objeto, hasta donde podemos ver, se encontrará en aquellas experiencias que condujeron a la concepción de un "doble". Los pueblos primitivos suponen que existe un doble, presumiblemente alojado en el diafragma, que abandona el cuerpo temporariamente durante el sueño y completamente en la muerte. Puede ser sacado del cuerpo, mediante engaños, por el enemigo de uno y quizá matarlo.

Descubrimos lo que vamos a decir, lo que vamos a hacer, y diciendo y haciendo, y en el proceso controlamos continuamente el proceso mismo. En la conversación de gestos, lo que decimos provoca cierta reacción en otro y, a su vez, cambia nuestra acción, de modo que nos apartamos de lo que comenzamos a hacer debido a la réplica que hace el otro. La conversación de gestos es el comienzo de la comunicación. El individuo llega a mantener una conversación de gestos consigo mismo. Dice algo, y eso provoca en él cierta reacción que le hace cambiar lo que iba a decir. Uno comienza a decir algo —supongamos que es algo desagradable—, pero cuando está a punto de decirlo se da cuenta de que será cruel. El efecto que produce en él mismo lo que está diciendo, le contiene; se crea aquí una conversación de gestos entre el individuo y él mismo. Por conversación significante entendemos que la acción es tal que afecta al individuo mismo y que el efecto producido sobre el individuo es parte de la puesta en práctica inteligente de la conversación con otros.

Uno busca inevitablemente un público oyente, tiene q
volcarse ante alguien. En la inteligencia reflexiva uno pien
para actuar, y para actuar únicamente de modo que esa
ción siga siendo parte de un proceso social. El proceso mis
del pensamiento es, naturalmente, una conversación de g
tos que, en su completación, involucra la expresión de lo
uno piensa a un público oyente. Uno separa de la conve
ción real la significación de lo que está diciendo a otros,
que tiene preparada antes de decirla. La piensa, y quiz
escribe en forma de un libro; pero sigue formando part
una relación social en la que uno se dirige a otras perso
al mismo tiempo, a la propia persona, y en la que uno co
la el hecho de dirigirse a otras personas gracias a la rea
hecha al propio gesto. Es necesario para la persona que el
viduo reaccione a sí mismo, y es esta clase de conducta
la que proporciona la conducta dentro de la cual aparece
persona.

Advertimos en la conducta y experiencia cotidianas q
individuo no quiere significar gran parte de lo que hace y
Frecuentemente decimos que tal individuo no es él mism
alejamos de una entrevista con la conciencia de que hem
tido cosas importantes, de que hay partes de la persona q
aparecieron en lo que se dijo. La experiencia social mism
que determina la proporción de persona que entra en co
ción. Por supuesto, buena parte de la persona no necesita
sión. Establecemos toda una serie de distintas relaciones
ferentes personas. Somos una cosa para un hombre y ot
otro. Hay partes de la persona que existen sólo para la p
en relación consigo misma. Nos dividimos en toda clase
tintas personas, con referencia a nuestras amistades. Dis
de política con una y de religión con otra. Hay toda cl
distintas reacciones sociales.

Normalmente, dentro de la clase de comunidad, en cuanto un todo, a la que pertenecemos, existe una persona unificada, pero que puede ser quebrada. Para una persona un tanto nerviosamente inestable y en la que hay una línea de clivaje, ciertas actividades se tornan imposibles, y esa serie de actividades pueden separar y desarrollar otra persona. "Mí" y "yo" separados, dos distintas personas, resultan de ello, y ésa es la condición para que exista una tendencia a dividir la personalidad. Se conoce un relato de un profesor de educación que desapareció, que quedó perdido para la comunidad, y que más tarde apareció en un campamento maderero del Oeste. Se liberó de su ocupación y se le encontró en el bosque, donde se sentía, si se quiere, más a sus anchas. El aspecto patalógico de la cuestión era el olvido, la omisión del resto de su persona. Este resultado involucraba librarse de ciertos recuerdos corporales que identificarían al individuo para sí mismo. A menudo reconocemos las líneas de ruptura que nos recorren. Nos agradaría olvidar ciertas cosas, librarnos de cosas con las que la persona está unida en experiencias pasadas. Tenemos ahí una situación en la que puede haber distintas personas, y ella depende de la serie de reacciones sociales involucradas en lo referente a qué persona seremos. Si podemos olvidar todo lo involucrado en una serie de actividades, evidentemente dejamos de lado esa parte de la persona. De esa manera, se podría lograr la disociación de la persona del individuo. Es un proceso de establecer dos clases de comunicación que separan la conducta del individuo. Para un individuo se trata de una cosa dicha y oída, y para el otro existe sólo lo que ve escrito. Por supuesto, es preciso mantener una experiencia fuera del campo de la otra. Las disociaciones tienden a darse cuando un acontecimiento conduce a perturbaciones emocionales. Lo que es separado sigue su propio camino. Las varias personas elementales que constituyen la persona com-

pleta, o que están organizadas en ella, son los distintos aspect
de la estructura del proceso social como un todo; la estructura d
la persona completa es, así, el reflejo del proceso social compl
to. La organización y unificación de un grupo social es idéntica
la organización y unificación de cada una de las personas q
surgen dentro del proceso social en el que dicho grupo está o
pado o que está llevando a cabo.

El fenómeno de la disociación de la personalidad es ca
do por una ruptura de la persona completa, unitaria, en las p
sonas de que está compuesta y que respectivamente corresp
den a los distintos aspectos con los distintos grupos sociales a
que pertenece dentro de ese proceso.

Entre los pueblos primitivos, como he dicho, la neces
de distinguir entre la persona y el organismo fue reconocid
lo que nosotros llamamos "el doble": el individuo tiene una
sona cosificada que es afectada por el individuo como ella a
a otros individuos, y que se distingue del organismo inme
en que puede abandonar el cuerpo y volver nuevamente
Ésa es la base del concepto del alma como entidad separa

Encontramos en los niños algo que responde a ese do
saber, los compañeros invisibles, imaginarios, que much
ños producen en su propia experiencia. De esa manera
zan las reacciones que provocan en otras personas y tamb
sí mismos. Por supuesto, este jugar con un compañero i
rio es no más que una fase particularmente interesante del
corriente. El juego en ese sentido, especialmente la eta
precede a los deportes organizados, es un juego a algo.
juega a ser una madre, un maestro, un policía; es decir,
diferentes papeles, como decimos nosotros. En lo que ll
el juego de los animales tenemos algo que sugiere eso: u
juega con sus gatitos, y los perros juegan entre sí. Dos pe
juegan, se atacan y se defienden, en un proceso que,

llevado realmente a efecto, resultaría una verdadera riña. Existe una combinación de reacciones que frena la profundidad del mordisco. Pero en tal situación, los perros no adoptan un papel definido en el sentido en que un niño adopta deliberadamente el papel de otro. Esta tendencia por parte de los niños es la que nos ocupa en el jardín de infantes, donde los papeles que los niños asumen son convertidos en bases para la educación. Cuando el niño adopta un papel, tiene en sí los estímulos que provocan esa reacción o grupo de reacciones especiales. Por supuesto, puede huir cuando es perseguido, como lo hace el perro, o puede volverse y devolver el golpe, como lo hace el perro en su juego. Pero eso no es lo mismo que jugar a algo. Los niños se unen para "jugar a los indios". Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio. En el periodo de los juegos, el niño utiliza sus propias reacciones a esos estímulos que emplea para construir una persona. La reacción que tiene tendencia a hacer ante esos estímulos organiza a éstos. Por ejemplo, juega a que se está ofreciendo algo, y lo compra; se entrega una carta y la recibe; se habla a sí mismo como si hablase a un padre, a un maestro; se arresta como si fuese policía. Tiene una serie de estímulos que provocan en él la clase de reacciones que provoca en otros. Toma ese grupo de reacciones y las organiza en cierto todo. Tal es la forma más sencilla de ser otro para ser la propia persona. Ello involucra una situación temporal. El niño dice algo en un papel y responde en otro papel, y entonces su reacción en el otro constituye un estímulo para él en el primero, y así continúa la conversación. Surgen en él y en su otra personificación ciertas estructuras organizadas que se replican y mantienen entre sí la conversación de gestos.

Si comparamos el juego con la situación en un deporte organizado, advertimos la diferencia esencial de que el niño que in-

terviene en un deporte tiene que estar preparado para adop
la actitud de todos los otros involucrados en dicho deporte
que esos diferentes papeles deben tener una relación defin
unos con otros. Tomando un juego sencillo como el escond
todos, con excepción del que se oculta, son una persona
persigue. Un niño no necesita más que la persona que es pe
guida y la que persigue. Si juega en el primer sentido, conti
jugando, pero no se ha conquistado ninguna organización
ca. En esa primera etapa, pasa de un papel a otro según le d
capricho. Pero en un deporte en que están involucradas las
ciones de cada posición en la propia. Tiene que saber qué h
todos los demás a fin de poder seguir con su propio juego.
que adoptar todos esos papeles. No es preciso que estén
presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en alg
momentos debe tener a tres o cuatro individuos presentes
propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arro
pelota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues, hay un
de reacciones de los otros, de tal modo organizadas, que
tud de uno provoca la actitud del otro.

Esta organización es expresada en forma de normas
juego. Los niños dedican un gran interés a la reglas. Las in
san en el acto, a fin de ayudarse a salvar dificultades. Pa
placer del juego reside en establecer esas reglas. Ahora l
reglas son la serie de reacciones que provocan una actitu
cial. Uno puede exigir una determinada reacción a otros,
ta cierta actitud. Estas reacciones están también en uno
Así se obtiene una serie organizada de reacciones como aq
las que me he referido, una serie un tanto más complicada
papeles que se descubren en el juego. Aquí, hay solame
serie de reacciones que se siguen las unas a las otras in
mente. En tal etapa decidimos que el niño no obtiene tod
persona completamente desarrollada. El niño reacciona

suficientemente inteligente a los estímulos inmediatos que llegan hasta él, pero estos estímulos no están organizados. No organiza su vida como querríamos que lo hiciera, es decir, como un todo. No hay más que una serie de reacciones del tipo de las del juego. El niño reacciona a ciertos estímulos, pero no es una persona completa. En su deporte debe tener una organización de esos papeles; de lo contrario, no puede jugar. El deporte representa el paso en la vida del niño, desde la adopción del papel de otros en el juego hasta la parte organizada que es esencial para la conciencia de sí en la acepción completa del término.

EL JUEGO, EL DEPORTE Y EL OTRO GENERALIZADO

La diferencia fundamental que existe entre el deporte y el juego está en que, en el primero, el niño tendrá la actitud de todos los demás que están involucrados en el juego mismo. Las actitudes de las demás jugadas que cada participante debe asumir, se organiza en una especie de unidad y es precisamente la organización lo que controla la reacción del individuo. Antes usamos la ilustración de una persona jugando al beisbol. Cada uno de sus propios actos es determinado por su expectativa de las acciones de los otros que están jugando. Lo que hace es fiscalizado por el hecho de que él es todos los demás integrantes del equipo, por lo menos en la medida en que esas actitudes afectan su reacción particular. Tenemos entonces un "otro" que es una organización de las actitudes de los que están involucrados en el mismo proceso.

La comunidad o grupo social organizado que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados "el otro generalizado". La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad. Así, por ejemplo, en el caso de un grupo social como el de un equipo de pelota, el equipo es el otro generalizado, en la

media en que interviene —como proceso organizado o activid
social— en la experiencia de cualquiera de los miembros individu
les de él.

Si el individuo humano quiere desarrollar una persona en
sentido más amplio, no es suficiente que adopte simplemen
las actitudes de los otros individuos humanos hacia él y de el
entre sí dentro del proceso social humano, e incorpore ese p
ceso social como un todo a su experiencia individual, meram
te en esos términos. Además, tiene que adoptar sus actitu
hacia las distintas fases o aspectos de la actividad social com
serie de empresas sociales en las que, como miembros de
sociedad organizada o grupo social, tomándolas como un t
tiene que actuar en relación con diferentes empresas sociales
en cualquier momento dado dicha sociedad ejecuta, o co
distintas fases mayores del proceso social general que cons
la vida de tal sociedad y de la cual dichas empresas son ma
taciones específicas. Esa incorporación de las actividades an
de cualquier todo social dado, o sociedad organizada, al c
experiencial de cualquiera de los individuos involucrados
cluidos en ese todo es, en otras palabras, la base esen
prerrequisito para el pleno desarrollo de la persona de es
viduo; sólo en la medida en que adopte las actitudes del
social organizado al cual pertenece, hacia la actividad soc
ganizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en l
ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrolla
persona completa o poseerá la clase de persona comple
ha desarrollado.

Es en la forma del otro generalizado que los proceso
les influyen en la conducta de los individuos involucra
ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma
comunidad ejerce su control sobre el comportamiento
miembros individuales; porque de esa manera el pr

comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo. En el pensamiento abstracto el individuo adopta la actitud del otro generalizado hacia sí mismo, sin referencia a la expresión que dicho otro generalizado pueda asumir en algún individuo determinado; y en el pensamiento concreto adopta esa actitud en la medida en que es expresada en las actitudes hacia su conducta por parte de aquellos otros individuos junto con quienes está involucrado en la situación o al acto social dados. Pero sólo adoptando la actitud del otro generalizado hacia él —en una u otra de esas maneras— le es posible pensar, porque sólo así puede darse el pensamiento.

El individuo humano consciente de sí, adopta o asume las actitudes sociales organizadas del grupo social o comunidad a la que pertenece, hacia los problemas sociales de distintas clases que enfrentan a dicho grupo o comunidad en cualquier momento y que surgen en conexión con las correspondientes empresas sociales o tareas cooperativas organizadas en las que dicho grupo o comunidad, como tal, está ocupado. Y, como participante individual en esas tareas sociales o empresas cooperativas, gobierna, de acuerdo con ellas, su propia conducta. En política, por ejemplo, el individuo se identifica con todo un partido político y adopta las actitudes organizadas de todo ese partido hacia el resto de la comunidad social y hacia los problemas a que tiene que hacer frente el partido dentro de la situación social; y en consecuencia, reacciona en términos de las actitudes organizadas del partido como un todo. De tal modo entra en una serie especial de relaciones sociales con los demás individuos que pertenecen a ese partido político; y de la misma manera entra en otras series especiales de relaciones sociales, con varias clases de individuos, respectivamente, en las que los individuos de cada una de esas clases son los otros miembros de alguno de los subgrupos particulares organizados de los que él mismo es miem-

U.A.E.M. BIBLIOTECAS

bro dentro de toda la sociedad o comunidad social. En las comu
nidades sociales altamente desarrolladas, organizadas y compl
cadas –las desarrolladas por el hombre civilizado–, estas disti
tas clases o subgrupos socialmente funcionales de individuos
las que pertenece cualquier individuo dado son de dos clas
Algunas de ellas son clases o subgrupos sociales concretos, ta
como los partidos políticos, los clubes, las corporaciones q
son todos, en realidad, unidades sociales funcionales, en tér
nos de los cuales sus miembros se encuentran directamente r
cionados unos con otros. Las otras son clases o subgrupos so
les abstractos, tales como los deudores y los acreedores, en
minos de los cuales sus miembros individuales están relacio
dos unos con otros sólo más o menos indirectamente, y
sólo así funcionan como unidades sociales, pero que pro
cionan o representan posibilidades ilimitadas para la amplia
ramificación y enriquecimiento de las relaciones sociales
todos los miembros de la sociedad en cuanto un todo orgá
do y unificado.

De esas clases o subgrupos sociales abstractos de indivi
humanos, la más amplia y extensa es, por supuesto, la de
por el universo lógico de raciocinio (o sistema de símb
significantes universales) determinado por la participac
interacción comunicativa de los individuos; porque, de tod
clases o subgrupos, es la que tiene el mayor número de
bros individuales, cosa que permite a la mayor cantidad
bible de individuos humanos entrar en alguna clase de r
social mutua, por indirecta o abstracta que ella pueda se
ción que surge del funcionamiento universal de los gestos
símbolos significantes en el proceso general de la comun
social humana.

He señalado, pues, que existen dos etapas generale
pleno desarrollo de la persona. En la primera de dichas

la persona individual está constituida simplemente por una organización de las actitudes particulares de otros individuos hacia el individuo y de las actitudes de los unos hacia los otros, en los actos sociales específicos en que aquél participa con ellos. Pero en la segunda etapa del completo desarrollo de la persona del individuo, está constituida, no sólo por una organización de las actitudes de esos individuos particulares, sino también por una organización de las actitudes sociales del otro generalizado, o grupo social como un todo, al cual pertenece. Estas actitudes sociales o de grupo son incorporadas al campo de la experiencia directa del individuo e incluidas como elementos en la estructura o constitución de su persona, del mismo modo que las actitudes de otros individuos particulares; y el individuo llega a ellas, o logra adoptarlas, gracias a que organiza y luego generaliza las actitudes de otros individuos particulares en términos de sus significaciones e inferencias sociales organizadas.

Existe una unidad definida, que es introducida en la organización de otras personas cuando llegamos a la etapa del deporte, en comparación con la situación del juego, en la que hay una simple sucesión de un papel tras otro, situación que es, por supuesto, característica de la personalidad del niño. El niño es una cosa en un momento y otra en otro, y lo que es en un momento dado no determina lo que será en el siguiente. Eso constituye, a la vez, el encanto de la niñez y su imperfección. No se puede contar con el niño; no se puede suponer que todas las cosas que él haga determinarán lo que hará en un momento dado. No está organizado en un todo. El niño no tiene carácter definido, personalidad definida.

El deporte, constituye, así, un ejemplo de la situación de la que surge una personalidad organizada. En la medida en que el niño adopta la actitud del otro, permite que esa actitud determine lo que hará con referencia a un objetivo común; en esa medi-

da se convierte en un miembro orgánico de la sociedad. Se in
corpora la moral de esa sociedad y se convierte en un miembr
esencial de ella. Pertenece a ella en el grado en que permite qu
la actitud del otro, que él adopta, domine su propia expresió
inmediata. Una especie de proceso organizado está aq
involucrado. Lo que es expresado en términos del deporte
por supuesto, continuamente expresado en la vida social del ni
pero este proceso más amplio va más allá de la experiencia
mediata del niño. La importancia del deporte estriba en que
reside enteramente dentro de la experiencia del niño, y la imp
tancia de nuestro tipo de educación moderna consiste en que
llevada tan lejos como resulta posible dentro de ese reino.

Lo que ocurre en el deporte ocurre continuamente en la
del niño. Éste adopta las actitudes de los que le rodean, espe
mente los papeles de los que en algún sentido le dominan y de
que depende. Al principio entiende la función del proceso en
forma abstracta. Ella pasa del juego al deporte en un sentido
El niño tiene que participar en el deporte. La moral del depor
apodera del niño con mayor fuerza que la moral más ampli
la comunidad. El niño entra en el deporte y éste expresa
situación social en la que puede intervenir por completo; su
puede tener mayor atracción para él que la de la familia a la
pertenece o la de la comunidad en la que vive. Hay toda
de organizaciones sociales, algunas de las cuales son ba
duraderas, otras temporarias, y en ellas el niño penetra y
una especie de deporte. Es un periodo en que le agrada "
necer", e ingresa en organizaciones que nacen y desaparece
convierte en algo que puede funcionar en el todo organiza
de tal manera tiende a determinarse en su relación con el
al que pertenece. Ese proceso constituye una notable etapa
desarrollo de la moral del niño. Le convierte en un mie
consciente de sí, de la comunidad a la cual pertenece.

La organización de las actitudes comunes al grupo es lo que compone a la persona organizada. Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como un medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad. Tal, en cierto sentido, es la estructura de la personalidad de un hombre. Existen ciertas reacciones comunes que cada individuo tiene hacia ciertas cosas comunes, y en la medida en que dichas reacciones son provocadas en el individuo cuando influye sobre otras personas, en esa medida surge su propia persona. Entonces, la estructura sobre la cual está construida la persona es esa reacción común a todos, porque, para ser una persona, es preciso ser miembro de ésta. Tales reacciones son actitudes abstractas, pero constituyen lo que denominamos el carácter de un hombre. Le proporcionan lo que llamamos sus principios, las actitudes reconocidas de todos los miembros de la comunidad hacia lo que son los valores de ésta. Se coloca él en el lugar del otro generalizado, que representa las reacciones organizadas de todos los miembros del grupo. Esto es lo que guía la conducta controlada por los principios, y una persona que posee semejante serie de reacciones organizadas es un hombre del cual decimos que tiene carácter, en el sentido moral.

Hasta ahora he subrayado lo que llamé las estructuras sobre las que se construye la persona, el marco de la persona, por así decirlo. Por supuesto no somos solamente lo que es común a todos: cada una de las personas es distinta de todas las demás; pero es preciso que exista una estructura común como la que he esbozado a fin de que podamos ser miembros de una comunidad. No podemos ser nosotros mismos a menos de que seamos

también miembros en los que haya una comunidad de actitud
que controlan las de todos. No podemos tener derechos a m
nos de que tengamos actitudes comunes. Lo que hemos adqui
do como personas conscientes de nosotras mismas nos convie
en miembros de la sociedad y nos proporciona personalid
Las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con ot
personas. No se puede establecer un límite neto y fijo entre n
tra propia persona y las de los otros, puesto que nuestra pr
persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia,
en la medida en que las personas de los otros existen y pa
pan también como tales en nuestra experiencia. El indivi
posee una persona sólo en relación con las personas de los
miembros de su grupo social; y la estructura de su persona
presa o refleja la pauta general de conducta del grupo soci
cual pertenece, así como lo hace la estructura de la person
todos los demás individuos pertenecientes a ese grupo soci

El yo y el mí

Hemos analizado en detalle las bases sociales de la pers
insinuado que la persona no consiste simplemente en la
organización de las actitudes sociales. Ahora podemos
tear explícitamente la duda en cuanto a la naturaleza de
consciente del "mí" social. No pretendo plantear la cuestió
tafísica de cómo una persona puede ser a la vez "yo" y "m
investigar la significación de tal distinción desde el punto
ta de la conducta misma. ¿En qué punto de la conducta a
el "yo" frente al "mí"? Si uno determina cuál es su posició
sociedad y se siente poseedor de ciertas funciones y priv
todo ello es definido con referencia a un "yo", pero el "yo
un "mí" y no puede convertirse en un "mí", porque amb

personas. Aprobamos a una y desaprobamos a la otra, pero cuando hacemos surgir a una u otra, están presentes, para tal aprobación, en su calidad de "mí". El "yo" no aparece en el proscenio. Hablamos con nosotros mismos, pero no nos vemos. El "yo" reacciona a la persona que surge gracias a la adopción de las actitudes de otros. Mediante la adopción de éstas, hemos introducido el "mí" y reaccionamos a él como a un "yo".

La forma más sencilla de encarar el problema sería haciéndolo en términos de la memoria. Hablo conmigo mismo, y recuerdo lo que dije y quizás el contenido emocional que acompañaba lo que dije. El "yo" de este momento está presente en el "mí" del momento siguiente. Y aquí, una vez más, no puedo volverme con suficiente rapidez como para atraparme a mí mismo. Me convierto en un "mí" en la medida en que recuerdo lo que dije. Sin embargo, al "yo" puede concedérsele esa relación funcional. Gracias al "yo" decimos que nunca tenemos conciencia plena de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción. Cuando actuamos, tenemos conciencia de nosotros. En la memoria, la experiencia del "yo" está constantemente presente. Podemos retroceder directamente unos pocos momentos en nuestra experiencia, y luego, para el resto, dependemos de las imágenes de la memoria. De modo que el "yo", en la memoria, está presente como vocero de la persona en cuanto al segundo, minuto o días pasados. Tal como está dado, es un "mí", pero un "mí" que fue el "yo" en un tiempo anterior. Si se pregunta, pues, dónde aparece el "yo" directamente, en la experiencia de uno, la respuesta es que aparece como una figura histórica. El "yo" del "mí" es lo que uno era hace un segundo. Es otro "yo" que tiene que adoptar ese papel. No se puede obtener la reacción inmediata del "yo" en el proceso. El "yo" es, en cierto sentido, aquello con lo cual nos identificamos. Su incorporación a la experiencia constituye uno de los problemas de la mayor parte de nuestra experiencia consciente; no es dado directamente en la experiencia.

El "yo" es la reacción del organismo a las actitudes de los otros, el "mí" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el "mí" organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un "yo". Examinaremos ahora con mayores detalles estos conceptos.

No hay "yo" ni "mí" en la conversación de gestos; el acto completo no ha sido llevado a cabo aún, pero la preparación tiene lugar en ese campo del gesto. Ahora bien, en la medida en que el individuo despierta en sí las actitudes de los otros, surge un grupo de reacciones organizadas. Y el que logre tener conciencia de sí se debe a la capacidad del individuo para adoptar las actitudes de esos otros en la medida en que éstos pueden ser organizados. La adopción de esas series de actitudes organizadas le proporciona su "mí"; ésa es la persona de la cual tiene conciencia. Puede lanzar la pelota a algún otro miembro gracias a la exigencia que le presentan otros miembros del equipo. Ésa es la persona que existe inmediatamente para él en su conciencia. Tiene las actitudes de ellos, sabe lo que ellos quieren y cuáles serán las consecuencias de cualquier acto de él, y ha asumido la responsabilidad de la situación. Pues bien, la presencia de esas series de actitudes organizadas constituye ese "mí" al cual reacciona como un "yo". Pero ni él ni ningún otro sabe cuál será dicha reacción. Quizás haga una jugada brillante o cometa un error. La reacción a esa situación, tal como aparece en su experiencia inmediata, es incierta, y ello es lo que constituye el "yo".

El "yo" es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto. Entonces tiene conciencia de éste. Tuvo que hacer tal y cual cosa, y la hizo. Cumple con su deber y puede contemplar con orgullo lo ya hecho. El "mí" surge para cumplir tal deber: tal es la forma en que nace en su experiencia. Tenía en sí todas las actitudes de los otros,

provocando ciertas reacciones; ése era el "mí" de la situación, y su reacción es el "yo".

Quiero llamar en especial la atención sobre el hecho de que esta reacción del "yo" es algo más o menos incierto. Las actitudes de los otros, que uno adopta en cuanto afectan a su propia conducta, constituyen en "mí", y eso es algo que existe, pero las reacciones a ello no se han dado aún. Cuando uno se sienta a meditar en algo, posee ciertos datos que existen. Supongamos que se trata de una situación social que tiene que resolver. Se ve a sí mismo desde el punto de vista de uno u otro individuo del grupo. Estos individuos, relacionados todos juntos, le confieren cierta persona. Bien, ¿qué debe hacer? No lo sabe, y no lo sabe nadie. Puede incorporar la situación a su experiencia porque puede asumir las actitudes de los distintos individuos involucrados en ella. Sabe cómo piensan ellos al respecto, gracias a la adopción de sus actitudes. Dice virtualmente: "He hecho ciertas cosas que parecen obligarme a cierta forma de conducta". Quizá si actúa de ese modo, se colocará en una falsa situación respecto a otro grupo. El "yo", en cuanto reacción a esa situación, en contraste con el "mí" involucrado en las actitudes que adopta, es incierto. Y cuando la reacción se opera, entonces aparece en el campo de la experiencia, mayormente como una imagen de la memoria.

Nuestro presente, en cuanto tal, es sumamente corto. No obstante, experimentamos los acontecimientos fugaces; parte del proceso de los acontecimientos pasajeros existe directamente en nuestra experiencia, incluso algunos del pasado y algunos del futuro. Vemos una pelota que pasa, al caer, y, cuando pasa, parte de la pelota es visible y parte es invisible. Recordamos dónde estaba la pelota un momento antes y prevemos dónde estará después, más allá de lo que se da en nuestra experiencia. Igualmente en cuanto a nosotros mismos; hacemos algo, pero

miramos hacia atrás y vemos que lo que estamos haciend involucra poseer imágenes anímicas. De modo que el "yo" ap rece en realidad, experiencialmente, como una parte de un "mí Pero sobre la base de esta experiencia, distinguimos al indi duo que hace algo, del "mí" que le plantea el problema. L reacción entra en su experiencia sólo cuando tiene lugar. Si individuo dice que sabe lo que va a hacer, aun entonces pue estar equivocado. Comienza a hacer algo, y ocurre cualquier c que le presenta obstáculos. La acción resultante es siempre poco distinta de cualquier cosa que hubiese podido prever. R rige incluso para cuando está simplemente llevando a cabo el ceso de caminar. El simple hecho de dar los pasos esperado coloca en cierta situación que tiene un aspecto levemente dist del que se espera, cosa que, en cierto sentido, es novedosa. movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del egó "yo". Es algo que no está dado en "mí".

El "yo", pues, en esta relación entre el "yo" y el "mí", es que reacciona a una situación social que se encuentra dentro la experiencia del individuo. Es la respuesta que el indivi hace a la actitud que otros adoptan hacia él, cuando él ad una actitud hacia ellos. Ahora bien, las actitudes están pres en su propia experiencia, pero su reacción a ellas contendr elemento de novedad. El "yo" proporciona la sensación bertad, de iniciativa. La situación existe para nosotros, para actuemos en forma consciente de nosotros. Tenemos conci de nosotros, y de lo que es la situación, pero jamás entra experiencia la manera exacta en que actuaremos, hasta des de que tiene lugar la acción.

Tal es la base del hecho de que el "yo" no aparezca experiencia en el mismo sentido que el "mí". El "mí" repre una organización definida de la comunidad, presente en tras propias actitudes y provocando una reacción, pero la

ción es algo que simplemente sucede. No hay certidumbre en relación con ella. Existe para el acto una necesidad moral, pero no una necesidad mecánica. Cuando tiene lugar, nos damos cuenta de que ha sido hecho. La explicación anterior nos proporciona, creo, la posición relativa del "yo" y el "mí" en la situación, y los motivos para la separación de ambos en la conducta. Los dos están separados en el proceso, pero deben estar juntos, en el sentido de ser partes de un todo. Están separados y, sin embargo, les corresponde estar juntos. La separación del "yo" y el "mí" no es ficticia. No son idénticos, porque, como he dicho, el "yo" es algo nunca enteramente calculable. El "mí" exige cierta clase de "yo", en la medida en que cumplimos con las obligaciones que se dan en la conducta misma, pero el "yo" es siempre algo distinto de lo que exige la situación misma. De modo que siempre hay esa distinción, si así se prefiere, entre el "yo" y el "mí". El "yo" provoca al "mí" y al mismo tiempo reacciona a él. Tomados juntos, constituyen una personalidad, tal como ella aparece en la experiencia social. La persona es esencialmente un proceso social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviese dichas fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia.

PREGUNTAS

1. Según Mead, ¿de qué manera una persona experimenta su propio cuerpo y a sí misma?
2. ¿Cómo podría un individuo salir de sí para poder convertirse en un objeto para sí?
3. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente expresión?: "El comienzo de la persona como objeto, se encontrará en aquellas experiencias que condujeron a la concepción de un "doble".

4. ¿Cómo un individuo en el proceso de la comunicación se d
cuenta de sus gestos y acciones?
5. ¿Cómo se puede explicar la tesis de que la persona se co
tituye a través de la apropiación de diferentes actitudes
los otros?
6. Para Mead, ¿cuál es la diferencia entre el individuo y la p
sona?
7. ¿Qué importancia tienen los juegos infantiles en la adopc
de los roles de otras personas?
8. ¿De qué manera el niño aprende reglas de conducta al p
ticar un deporte organizado?
9. ¿En qué consiste la diferencia entre el juego y el deporte
10. ¿Qué papel desempeña el "otro organizado" en la incorp
ción del individuo a la red de las relaciones sociales?
11. ¿Cuáles son las etapas en la formación de la persona y
qué manera éstas se constituyen en elementos básicos
el desarrollo de un individuo?
12. ¿De qué manera se forma el carácter en el proceso
interacción social?
13. ¿Cuándo y en qué circunstancias el "yo" se convierte
"mí"?
14. ¿El "yo" está dado directamente en nuestra experiencia
15. ¿Cómo se puede entender la siguiente afirmación?: "El
es la reacción del organismo a las actitudes de los otr
'mí' es la serie de actitudes organizadas de los otros que
ta uno mismo".
16 ¿Qué tanto la prevención del futuro es un atributo inh
al "yo" o radica en el "mí"?
17. Si un hombre no tuviese el "yo" y el "mí" como dos
de su propia persona, ¿podría existir la responsab
consciente y habría algo nuevo en su experiencia?

LA AUTORREALIZACIÓN COMO CREATIVIDAD

DATOS PSICOLÓGICOS Y VALORES HUMANOS

Durante miles de años los humanistas se han esforzado por construir un sistema natural y psicológico de valores que pudiera deducirse de la propia naturaleza del hombre, sin necesidad de recurrir a una autoridad externa al ser humano mismo. A lo largo de la historia se nos han ofrecido muchas teorías en este sentido. Todas han fracasado en cuanto a sus objetivos prácticos colectivos, exactamente igual que las precedentes. En la actualidad existen en el mundo tantos indeseables y neuróticos como siempre hemos tenido.

Estas teorías inadecuadas descansaban, la mayoría de ellas, sobre presupuestos psicológicos de uno a otro tipo. En la actualidad, podemos demostrar que prácticamente todas estas teorías son falsas, inadecuadas, incompletas o de algún modo insuficientes. Con todo, creo que ciertos desenvolvimientos en el arte y la ciencia de la psicología durante estas últimas décadas, hacen que por primera vez podamos confiar en realizar esta antigua esperanza, con la única condición de que trabajemos esforzadamente en ello. Sabemos cómo criticar las antiguas teorías; conocemos aunque no sea más que aproximadamente, los rasgos generales de las teorías venideras; y, sobre todo, sabemos hacia dónde mirar y qué hacer para llenar los huecos del conoci-

miento que nos permita responder a las antiguas cuestion
"¿Qué es la vida buena?" "¿Quién es un hombre bueno?" "¿Cór
enseñar a la gente a desear y preferir la vida buena?" "¿Cór
educar a los niños para que se conviertan en adultos sanos
etc. Es decir, creemos que es posible una ética científica y cr
mos conocer el modo de construirla.

Experimentos de elección libre: homeóstasis

Se han realizado cientos de experimentos para demostrar la e
tencia de una capacidad innata universal en toda clase de an
les para seleccionar un alimento que les beneficie, si se les
sentan alternativas suficientes como para que sea posible
elección libre. Esta sabiduría corporal se mantiene a me
aun a través de circunstancias menos usuales, por ejemplo
animales adrenalectomizados consiguen mantenerse vivos re
tando espontáneamente su régimen alimenticio. Los ani
preñados adaptan sus propias dietas alimenticias a las nec
des del embrión que está desarrollándose.

Actualmente sabemos que no se trata en ninguna mane
una sabiduría perfecta. Estos apetitos resultan menos efic
por ejemplo, para reflejar la necesidad que el cuerpo tie
vitaminas. Los animales inferiores se protegen contra los
nos con más eficacia que los animales superiores y el he
Los hábitos de preferencia previamente formados pueden
recer completamente las necesidades metabólicas actual
bre todo, en el ser humano y, en el ser humano neurótico
cialmente, toda clase de fuerzas puede contaminar esta s
ría corporal, aunque parece que nunca desaparece del to

El principio general es válido no sólo para la selecc
alimentos sino para toda clase de necesidades corporales.

completamente evidente que todos los organismos se autogobiernan y autorregulan en mayor grado, así son más autónomos, de lo que pensábamos veinticinco años atrás. El organismo merece un alto grado de confianza y estamos aprendiendo cada vez más a confiar en esta sabiduría interna de nuestros bebés en materia de elección de alimento, época de destete, horas de sueño, época para enseñarle a controlar sus necesidades, necesidad de actividad, etcétera.

Con todo, hemos aprendido más recientemente de las personas físicas y mentalmente enfermas, que existen buenos y malos electores. Hemos aprendido, sobre todo de los psicoanalistas, gran cantidad de cosas acerca de las causas ocultas de tal comportamiento y, al mismo tiempo, hemos aprendido a respetar estas causas.

A este respecto tenemos a nuestra disposición un sorprendente experimento, fecundo en consecuencias para la teoría de los valores. Los pollos a los que se permite escoger su propio régimen alimenticio, presentan una gama muy diversa en su habilidad para elegir aquello que les conviene. Los buenos electores se hacen más fuertes, mayores y más dominantes que los electores deficientes, lo cual significa lo mejor de todo. Si entonces se obliga a los electores deficientes a adoptar el régimen alimenticio escogido por los buenos electores, resulta que los primeros se hacen más fuertes, más corpulentos, más saludables y más dominantes, aunque sin alcanzar jamás el nivel de los buenos electores. Es decir, los buenos electores son capaces de escoger mejor que los malos electores lo que le conviene a éstos mismos. Si se logran realizar descubrimientos experimentales similares en los seres humanos estamos seguros de poseer buenos elementos de reconstrucción de toda clase de teorías. Por lo que hace a la de los valores humanos, ninguna teoría será adecuada si se basa simplemente en la descrip-

ción estadística de las elecciones de los seres humanos no esc
gidos. En general las elecciones de los buenos y malos electore
de personas sanas y enfermas, resultan inútiles. Tan sólo las el
ciones, gustos y juicios de los seres humanos saludables nos p
drán informar ampliamente qué es conveniente para la raza h
mana a largo plazo. Las elecciones de los individuos neuróti
pueden informarnos sobre todo de lo que es bueno para man
ner estabilizada una neurosis, lo mismo que las elecciones
una persona con lesión cerebral sirven para prevenir un derru
bamiento catastrófico, o del mismo modo que las elecciones
un animal adrenalectomizado pueden salvarle de la muerte, p
matarían a un animal saludable.

Creo que éste es el escollo principal en que han embarran
casi todas las teorías hedonísticas del valor y las teorías éti
Los placeres motivados patológicamente no pueden prome
con los motivados saludablemente.

Además, todo código ético tendrá que enfrentarse al
cho de diferencias constitucionales no sólo en los pollos
las ratas sino también en los hombres. Algunos valores
comunes a toda la humanidad (saludable), pero también
otros *no* comunes a toda la humanidad, sino tan sólo a
nos tipos de persona, a algunos individuos específicos. Lo
yo he llamado necesidades básicas son probablemente c
nes a toda la humanidad y, por tanto, son valores com
dos. Pero las necesidades idiosincráticas engendran va
idiosincráticos.

Las diferencias constitucionales de los diversos indiv
engendran diferencias en los modos de relación con el y
cultura y el mundo; es decir, engendran valores. Esto se ha
acuerdo con los datos y teorías biológicas, así como con la
rías acerca de la autorrealización, que muestran que un o
mo ejerce presión para conseguir expresarse, es decir, pa

cionar. A la persona musculosa le gusta utilizar sus músculos; es más, ha de utilizarlos para autorrealizarse y para conseguir el sentimiento subjetivo de funcionamiento armonioso, no-inhibido y satisfactorio, un aspecto tan importante de la salud psíquica. Las personas dotadas de inteligencia deben utilizarla; las personas con ojos, deben utilizarlos, las personas con capacidad amorosa tienen el *impulso* y la *necesidad* de amar para sentirse saludables. Las capacidades exigen ser utilizadas y tan sólo cesan en su exigencia cuando son *realmente* utilizadas de manera suficiente. Es decir, las capacidades son necesidades y, por tanto, son también valores intrínsecos. En la misma medida en que difieran dichas necesidades, diferirán también los valores.

Necesidades básicas y su ordenación jerárquica

En la actualidad está ya suficientemente demostrado que el ser humano posee como parte integrante de su estructura intrínseca, no sólo necesidades fisiológicas, sino también psicológicas. Pueden considerárseles como deficiencias que deben ser colmadas plenamente por el medio ambiente a fin de evitar la enfermedad y el malestar subjetivos. Las podemos llamar básicas o biológicas y compararlas a la necesidad de sal, calcio o vitamina D, porque:

- La persona deficitaria ansía persistentemente su satisfacción.
- Su deficiencia enferma y debilita a la persona.
- Su satisfacción es terapéutica y cura la enfermedad-deficitaria.
- Su constante satisfacción previene estas enfermedades.
- Las personas saludables (satisfechas) no muestran estas deficiencias.

Pero estos valores o necesidades guardan una relación mutua en forma evolutiva y jerárquica, de acuerdo con un orden de fuerza y prioridad. La seguridad es la necesidad vital dominante, más fuerte, más apremiante que el amor, por ejemplo; y la necesidad de alimentación es generalmente más fuerte que ambas. Además, todas estas necesidades básicas pueden ser consideradas simples escalones en la senda conducente a la autorrealización, en quien se incluyen todas las necesidades básicas.

Al tomar en consideración todos estos datos, podemos solucionar gran cantidad de problemas en cuya resolución se han empeñado los filósofos infructuosamente durante siglos. Por un lado parece como si *existiera* un sistema de valores único y básico para la humanidad, un objetivo lejano para cuya consecución todos afanan. Recibe distintos nombres según los autores: autorrealización, integración, salud psíquica, individuación, autonomía, creatividad, productividad; pero todos coinciden en que es sinónimo de realización de las potencialidades de la persona, es decir, de llegar a ser plenamente humano, ser todo aquello que la persona *puede* llegar a ser. En lo que se refiere a la persona misma, todo lo que *ella* conoce es que tiene una hambre desesperada de amor y piensa que será feliz para siempre si lo consigue. No sabe por adelantado que tras esta satisfacción seguirá esforzándose, ya que la satisfacción de una necesidad básica abre las puertas de la conciencia al predominio de una necesidad "superior". Por lo que a ella respecta, el valor absoluto, único, sinónimo de la vida misma, es aquella necesidad –cima de la jerarquía de necesidades– por la que se tiene dominio durante un periodo en particular, sea la necesidad que sea. Las necesidades básicas o valores básicos pueden ser tratados, por lo siguiente, ya como fines en sí mismos ya como estadios sucesivos hacia un objetivo final único. Es cierto que existe una finalidad, valor final único de la vida y *también* es cierto que existe un

ma jerárquico y evolutivo de valores interrelacionados según pautas muy complejas.

Todo esto sirve también de ayuda en la resolución de la paradoja aparente que supone el contraste entre el Ser y el Llegar-a-Ser. Es cierto que los seres humanos se esfuerzan continuamente por conseguir una plenitud humana final que, a su vez, puede ser algún modo diverso de Llegar-a-Ser y de desarrollo. Es como si estuviéramos sentenciados a estar perpetuamente intentando conseguir una meta a la que jamás seremos capaces de llegar. Afortunadamente sabemos en la actualidad que esto no es verdad o, por lo menos, que no es toda la verdad. Existe otra verdad complementaria de ésta. El proceso correcto del Llegar-a-Ser nos recompensa una y otra vez mediante estados transitorios de Ser-absoluto, mediante experiencias-cumbre. Conseguir la satisfacción de las necesidades básicas comporta muchas experiencias-cumbre, cada una de las cuales constituye un goce absoluto, perfecto en sí mismo y que no necesita de nada más para dar una justificación a la vida. Esto es algo parecido a rechazar la noción de un cielo ubicado más allá del término del camino de la vida, presto a invadir nuestro interior de forma temporal y a hacernos gozar de él antes de que debamos regresar a nuestra vida ordinaria de esfuerzo. Y, una vez que hemos gozado de él, podemos recordarlo para siempre, alimentarnos de su recuerdo y sostenernos gracias a él en los periodos de desaliento.

No sólo esto. El proceso continuado de desarrollo en sí mismo placentero e intrínsecamente remunerador en un sentido absoluto. Si no son experiencias-cumbre comparables a una alta cima, sí por lo menos son comparables a una modesta colina, cortos vislumbres del absoluto, placer autojustificado, pequeños momentos del Ser. Ser y Llegar-a-Ser *no* son contradictorios ni se excluyen mutuamente. El proceso de aproximación y la llegada misma son ambos remuneradores por sí mismos.

Quisiera aclarar, una vez llegado a este punto, que me
teresa diferenciar el cielo que tenemos enfrente (del desarr
y la trascendencia) del "cielo" que queda atrás (el de la reg
sión). El "nirvana superior" es completamente distinto del
vana inferior".

Podemos afirmar en la actualidad que, como mínimo,
te una evidencia razonable, teórica y práctica, para admit
presencia en el ser humano de una tendencia o una nec
dad de crecimiento en una dirección que puede expre
en general como autorrealización o salud psíquica, y,
específicamente, como un desarrollo que se dirige a tod
cada uno de los subaspectos de la autorrealización, es
posee en su interior una fuerza conducente a la unidad
persona, hacia una expresividad espontánea, hacia una
dad e individualidad plenas, hacia la contemplación de
dad y no hacia la ceguera, hacia la creatividad, hacia la
dad. Formulado de otra manera, diríamos que el ser hu
está estructurado en tal forma que presiona hacia un ser
vez más pleno, lo cual significa hacia aquello que la m
de nosotros calificaría de valores positivos, hacia la sere
hacia la amabilidad, la valentía, la honestidad, el amor
truismo y la bondad.

La humanidad plena puede definirse no sólo en té
del grado en que se cumple la definición del concepto
no", es decir, la norma de la especie. Existe también una
ción psicológica, descriptiva, catalogante, cuantitativa. G
los inicios de la investigación al respecto y a incontable
riencias clínicas, tenemos algunas nociones acerca de las
rísticas, tanto del ser humano plenamente desarrollado
en pleno desarrollo. Estas características no son suscep
una descripción neutra; son también subjetivamente
neradoras, placenteras y fortalecedoras.

Entre las características susceptibles de ser descritas y cuantificadas objetivamente de los ejemplares humanos saludables, están:

- Una percepción más clara y eficiente de la realidad.
- Mayor apertura a la experiencia.
- Mayor integración, cohesión y unidad de la persona.
- Mayor espontaneidad y expresividad; pleno funcionamiento; vitalidad.
- Un yo real; una identidad firme; autonomía, unicidad.
- Mayor objetividad, independencia, trascendencia del yo.
- Recuperación de la creatividad.
- Capacidad de fusión de lo concreto y lo abstracto.
- Estructura de carácter democrático.
- Capacidad amorosa.

Todas estas características necesitan confirmación y exploración, pero es evidente que tales investigaciones son factibles.

Además, existen confirmaciones subjetivas o estímulos nuevos provocados por la autorrealización o por el desarrollo positivo hacia ella. Me refiero a los sentimientos del goce de vivir, de felicidad o euforia, de serenidad, de alegría, de calma, de responsabilidad, de confianza en la propia capacidad para dominar las dificultades, ansiedades y problemas. Los signos subjetivos de la autotraición, de la fijación, de la regresión y de la vida motivada por el miedo antes que por el desarrollo, son los sentimientos de ansiedad, desesperanza, aburrimiento, incapacidad de alegrarse, sentimiento congénito de culpa y de vergüenza, carencia de objetivos, sentimientos de vacío y de falta de identidad.

Si pudieran interpretarse las distintas religiones actuales como expresiones de la inspiración humana, es decir, de aquello que la gente quisiera llegar a ser si pudiera, encontraríamos en ellas

un apoyo en la afirmación de que todas las personas ansían
autorrealización o tienden hacia ella. Esto se debe a que nue
descripción de las características reales de quienes se autorreali
siguen en muchos puntos una senda paralela a la de los ide
propuestos por las religiones, *v. gr.*, la trascendencia del yo,
fusión de la verdad, bondad y belleza, la ayuda a los demás,
sabiduría, la honestidad y naturalidad, la superación de las
tivaciones egoístas y personales, la renuncia a los deseos "
riores" en favor de otros "superiores", una mayor cordialid
afabilidad, la fácil diferenciación entre fines (tranquilidad y
bilidad, paz) y medios (dinero, poder, posición), la dismin
de la hostilidad, de la crueldad y ansia de destrucción (aunq
entereza, la cólera o indignación justificadas, la autoafirma
etc., pueden muy bien verse *aumentadas*).

Una de las conclusiones de todos estos experimentos
la libre elección, los avances en la teoría dinámica de la m
ción y examen de la psicoterapia, es muy revolucionaria.
ta de que nuestras necesidades más profundas *no* son, en
mas, peligrosas, perversas o malas. Esto nos ofrece la pers
de resolver las divisiones existentes dentro de la persona
apolíneo y dionisíaco, clásico y romántico, científico y p
razón e impulso, trabajo y juego, verdad y preverbal, ma
infantilismo, masculino y femenino, desarrollo y regresi

El principal paralelismo social a este cambio en nue
sofía acerca de la naturaleza humana, estriba en la ten
que crece rápidamente, a percibir la cultura como instr
de satisfacción de necesidades, así como también de fru
y de control. En la actualidad podemos rechazar el er
universal de que los intereses del individuo y de la socie
necesariamente antagónicos y mutuamente excluyentes,
la civilización es básicamente un mecanismo para co
vigilar los impulsos instintivos humanos. Todos estos

de la antigüedad son desarrollados por la reciente posibilidad de definir la función principal de una cultura saludable, como la alimentación de una autorrealización universal.

Tan sólo en las personas saludables existe una relación positiva entre placer subjetivo de la experiencia, impulso hacia ella o deseo de ella, "necesidad básica" de la experiencia (buena para ella a largo plazo). Sólo estas personas ansían uniformemente aquello que es bueno para sí mismas y para las otras, y pueden, por tanto, disfrutarlo y aprobarlo de todo corazón. Para tales personas en la virtud está su propia recompensa, en el sentido de que es gozada por sí misma. Tienden espontáneamente a obrar bien, porque esto es lo que *desean* hacer, lo que necesitan hacer, lo que disfrutan, lo que aprueban, y lo que seguirán disfrutando.

Es esta unidad, esta red de interrelación positiva, la que desemboca en separación y conflicto cuando la persona deviene psicológicamente enferma. Entonces, aquello que desea hacer puede ser malo para ella; aun en el caso de que lo lleve a cabo, es posible que no disfrute con ello; en caso de disfrutarlo tal vez lo desapruebe al mismo tiempo, de modo que el mismo placer que esté al principio, quizá no lo disfrute más tarde. Sus impulsos, deseos y placeres se convierten entonces en una pobre guía de vivir. De acuerdo con ello debe temer y desconfiar de los impulsos y placeres que pueden desviarle y, por esto, se ve en un conflicto, disociación e indecisión; en una palabra, en una guerra civil.

En lo que se refiere a la teoría filosófica, muchos dilemas y contradicciones históricas se ven resueltas por este descubrimiento. La teoría hedonista *funciona* para las personas saludables; no funciona para las enfermas. La verdad, la bondad y la belleza se relacionan, pero tan sólo en las personas saludables encuentran una relación estrecha.

La autorrealización es un "estado de cosas" relativamen
alcanzado en pocos individuos. En la mayor parte, sin embar
constituye más bien una esperanza, un anhelo, un impulso,
"algo" deseado pero no conseguido aún, que se mues
clínicamente como un impulso hacia la salud, la integración
desarrollo. Los test proyectivos pueden también detectar e
tendencias como potencialidades antes de que se conviertan
claro comportamiento, del mismo modo que un aparato de
yos X puede detectar una patología incipiente antes de que h
aparecido en la superficie.

Para nosotros esto significa que lo que la persona *es* y lo
podría ser, existe simultáneamente para el psicólogo, resol
do con ello la dicotomía entre Ser y Llegar-a-Ser. Las pote
lidades no sólo *serán* o podrían ser; también *son*. Los valore
autorrealización existen como objetivos y son reales, aun
do no estén todavía actualizados. El ser humano es simult
mente aquello que es y lo que anhela ser.

Desarrollo y medio ambiente

El hombre muestra *en su propia naturaleza* un impulso ha
Ser cada vez más pleno, hacia una realización cada vez má
fecta de su humanidad, en el mismo sentido científico y natu
que decimos que una bellota "apremia hacia" su conversi
encina, o en el que observamos que un tigre "presiona ha
realización como felino, o un caballo "hacia" su realización
equino. El hombre *no* se encuentra en la práctica moldea
acuerdo con la humanidad, ni se le enseña a ser humano
papel del medio ambiente es en la práctica permitirle o ay
a realizar *sus propias* potencialidades, no las del propio a
te. El entorno no le infunde potencialidades y capacidade

que ya las *posee* en forma incipiente o embrionaria, del mismo modo que posee brazos y piernas el embrión. La creatividad, espontaneidad, conciencia propia, autenticidad, preocupación por los otros y anhelo de la verdad, son potencialidades embrionarias pertenecientes a su condición de miembro de la especie, igual que sucede con sus brazos, piernas, cerebro y ojos.

Esto no está en contradicción con los datos ya recogidos que muestran con toda claridad que vivir en el seno de una familia y una cultura son cosas absolutamente necesarias para *realizar* estos potenciales psicológicos que definen la humanidad. Evitemos esta confusión. Un maestro o una cultura no crean un ser humano. No implantan en su interior la aptitud de amar, de ser inquisitivo, de filosofar, de simbolizar o de ser creativo. Lo que hacen es más bien permitir, alimentar, promover o ayudar a convertirse en real y actual aquello que ya existe en embrión. La cultura es el sol, el agua y el alimento, pero no es la semilla.

Teoría del "instinto"

El grupo de pensadores que han estado trabajando respecto a la autorrealización, al yo, a la humanidad auténtica, han establecido firmemente su tesis de que el hombre posee una tendencia a autorrealizarse. Tácitamente se le apremia a ser fiel a su propia naturaleza, a confiar en sí mismo, a ser auténtico, espontáneo, a expresarse con sinceridad, a buscar las fuentes de su acción en las profundidades de su propia naturaleza.

Pero, naturalmente, éste es un proceso ideal. No insisten suficientemente en el hecho de que la mayor parte de los adultos no saben cómo ser auténticos y de que, si se "expresaran" a sí mismos, podrían acarrear la catástrofe, no sólo sobre ellos

mismos sino también sobre los otros. ¿Qué respuesta pu
darse al obseso sexual o al sádico que pregunta: "¿Por qué
he de confiar en mí mismo y expresarme yo también?"

Estos pensadores, en cuanto grupo, se han mostrado rem
en algunos aspectos. Han dado a entender, sin explicitarlo,
si te comportas auténticamente, te comportarás bien; que
acción nace de tu interior, constituirá un comportamiento
rrecto y bueno. Lo que aquí se implica claramente es que
núcleo interno, este yo real, es bueno, fidedigno, ético. Es
una afirmación claramente separable de que el hombre se
ce a sí mismo, y que necesita ser demostrada independiente
te (como estoy seguro de lo que será). Además, estos escr
se han inhibido claramente, como grupo, de formular la
mación crucial acerca de este núcleo interno, es decir, q
cierto grado *debe* ser heredado.

En otras palabras, debemos plantearnos la teoría del "
to" o, como yo prefiero llamarla, teoría de la necesidad bás
decir, el estudio de las necesidades, apremios y deseos orig
intrínsecos y parcialmente determinados por la herencia; e
so, me atrevería a decir, de los valores de la humanidad. No
mos jugar simultáneamente el juego de la biología y el juego
sociología. No podemos afirmar ambas cosas, que la cul
hace todo y que el hombre posee una naturaleza intrínse
uno es incompatible con lo otro.

De todos los problemas pertenecientes a esta área del
aquel que más desconocemos y del que más cosas debe
saber, es el de la agresividad, hostilidad, odio y ansia de
ción. Los freudianos defienden que se trata de algo instin
mayor parte de los otros psicólogos dinámicos defienden
es algo directamente instintivo, sino más bien una reac
presencia continua a la frustración de las necesidades insti
básicas. Otra posible interpretación de los hechos —much

a mi parecer— pone su acento sobre todo en el cambio *cualitativo* de la ira a medida que la salud psíquica mejora o empeora. En la persona saludable, la ira es reactiva (a una situación actual) en vez de ser un depósito caracterológico proveniente del pasado. Es decir, se trata de una respuesta real y efectiva a algo real y presente, por ejemplo, a la injusticia, la explotación o un ataque; y no de una inundación catártica de venganza mal dirigida e ineficaz contra personas inocentes, o por la falta que algún otro cometió hace ya tiempo. La ira no desaparece con la salud psíquica; adopta más bien la forma de firmeza, autoafirmación, autoprotección, justa indignación, lucha contra el mal. Tal persona está preparada para ser un luchador más eficaz, en favor de la justicia, por ejemplo, que las personas corrientes.

En una palabra, la agresividad saludable adopta la forma de fortaleza personal y autoafirmación. La agresividad de la persona enferma, desgraciada o explotada, tiene muchas más probabilidades de adoptar un cariz de malicia-sadismo, ansia ciega de destrucción, dominación y crueldad.

Formulado de esta manera, el problema parece susceptible de fácil investigación, como puede verse en la obra citada más arriba.

Problemas de control y límites

Otro problema al que se enfrentan los teóricos de la moral-derivada-del-interior, estriba en hallar una explicación a la fácil autodisciplina que suele encontrarse en las personas que se autorrealizan, auténticas, genuinas, que *no* se encuentra en las personas corrientes.

Descubrimos que en estas personas saludables deber y placer se confunden, y lo mismo sucede con el trabajo y el juego, el egoísmo y el altruismo, el individualismo y el desprendi-

miento. Sabemos que *son* así, pero no cómo llegan a serlo. Te
go la firme intuición de que tales personas podrían ser auténti
y plenamente humanas. Y, sin embargo, nos enfrentamos al t
te hecho de que son tan pocos quienes logran este objetivo, q
zá solo uno o dos por cada cien. Podemos abrigar esperan
respecto a la humanidad, porque en principio todo el mun
podría convertirse en hombre bueno y saludable. Pero debe
asimismo entristecernos por ser tan pocos los que *en realid*
llegan a ser buenas personas. Si deseamos descubrir la causa
que algunos lo consigan y otros no, se nos presenta el proble
de investigar la vida de las personas que se autorrealizan a fi
descubrir el proceso seguido para llegar allí.

Sabemos ya que el requisito previo fundamental de un
sarrollo saludable estriba en la satisfacción de las necesi
básicas. (La neurosis es con mucha frecuencia una enferm
deficitaria, igual que la avitaminosis). Hemos aprendido
bién que la indulgencia y satisfacción incontroladas con
sus propias consecuencias peligrosas, por ejemplo, en un
sona psicopática: "oralidad", irresponsabilidad, incapacid
soportar el esfuerzo, inmadurez y otros desórdenes ca
rológicos. Los descubrimientos son escasos pero tenemos a n
disposición abundante material recogido de experiencia c
y educativa, que nos permite suponer razonablemente
niño pequeño está necesitado no sólo de satisfacción; n
también aprender los límites que el mundo físico impone
satisfacciones, y ha de aprender también que otros seres
nos buscan asimismo satisfacción, incluso su padre y su
es decir, que éstos no son únicamente medios para su
Esto significa control, posposición, límites, renuncia, tol
de la frustración y disciplina. Sólo a la persona autodisci
y responsable podemos decirle: Haz lo que quieras, que
mente estará bien.

Fuerzas regresivas: psicopatología

Debemos también plantearnos el problema de averiguar qué es lo que obstaculiza la senda del desarrollo; es decir, los problemas de la interrupción del desarrollo y de la evasión del mismo; de la fijación, de la regresión y posturas defensivas; en una palabra, del atractivo de la psicopatología, como otros preferirían calificarlo, el problema del mal.

¿Por qué existen tantas personas carentes de identidad real; personas con tanta capacidad de realizar sus propias elecciones y tomar sus propias decisiones?

Los impulsos y tendencias que apuntan hacia la autoplenitud, aunque instintivos, son de naturaleza muy débil, de tal forma que, inversamente a los demás animales que se hallan en posesión de poderosos instintos, son fácilmente ahogados por los hábitos, por actitudes culturales erróneas hacia ellos, por episodios traumáticos o por una educación equivocada. En consecuencia, el problema de la elección y de la responsabilidad es mucho más agudo en los humanos que en cualquier otra especie.

En la cultura occidental existe una tendencia característica, históricamente determinada, a presuponer que estas necesidades instintivas del ser humano, su llamada naturaleza animal, son malas o perversas. Como consecuencia, se han fundado numerosas instituciones culturales con el propósito expreso de controlar, inhibir, suprimir y reprimir esta naturaleza originaria del hombre.

En cada individuo hay dos series de fuerzas en acción, no sólo una. Además de los impulsos hacia adelante, hacia la salud, existen también los impulsos temerosos-regresivos hacia atrás, hacia la enfermedad y la debilidad. Podemos movernos en dos direcciones, hacia adelante, es decir, hacia un "nirvana superior"; o hacia atrás, hacia un "nirvana inferior".

Opino que el principal defecto práctico de las teorías de valores y de las teorías éticas del pasado y del presente, ha sido el de su insuficiente conocimiento de la psicopatología y de la psicoterapia. A lo largo de la historia de los hombres ilustrados han desplegado ante la humanidad las recompensas de la virtud, las excelencias de la bondad, el atractivo intrínseco de la salud psíquica y de la autorrealización; y, a pesar de ello, un número de personas rehúsan avanzar hacia la felicidad y el autorrespeto que se les ofrece. A los maestros no les queda más que la irritación, la impaciencia y la disolución; fases alternativas de reprensión, exhortación y desesperanza. Algunos han renunciado del todo, hablando del pecado original o de la maldad intrínseca y llegando a la conclusión de que el hombre no puede ser salvado por fuerzas extrahumanas.

Entre tanto tenemos a nuestra disposición la inmensa, casi luminosa literatura de la psicología y psicopatología dinámica que constituye un gran acopio de información acerca de las debilidades y temores del hombre. Sabemos muchas cosas acerca de *por qué* los hombres obran equivocadamente, *por qué* torturan su propia infelicidad y autodestrucción, *por qué* se pierden y enferman. Y gracias a todo ello hemos llegado a comprender que la maldad humana es en gran parte (aunque no del todo) debilidad o ignorancia, que resultan perdonables, comprensibles y también curables.

VALORES, DESARROLLO Y SALUD

Definir a la humanidad

El "ser humano bueno" sólo puede definirse de acuerdo con criterios de humanidad. Además, este criterio será, con toda seguridad,

cuestión de grado; es decir, hay personas más humanas que otras, y los "buenos" seres humanos, los "buenos ejemplares", son muy humanos. Esto debe ser así por la existencia de tantas características definitorias de la humanidad, todas ellas *sine qua non*, y, sin embargo, insuficientes cada una por separado para determinar la humanidad. Por añadidura, muchas de estas características definitorias son a su vez cuestión de grado y no sirven para diferenciar de modo total y absoluto los animales de los hombres. Un buen ser humano (o un buen tigre, o un manzano) es bueno en la medida en que cumple o satisface el concepto "ser humano" (tigre o manzano).

Según como lo miremos, se trata de una solución muy sencilla, de la que hacemos uso continuo, aunque no seamos conscientes de ello. La madre acaba de dar a luz, pregunta al doctor: ¿Es normal mi niño?, y aquél sabe perfectamente lo que quiere decir. El director del zoo, cuando compra tigres, busca "buenos ejemplares", tigres que sean tigres de verdad, dotados de todos los rasgos propios de los felinos, rasgos que deben estar bien definidos y plenamente desarrollados. Cuando busco monos cebus para mi laboratorio, busco también buenos ejemplares, monos con todas las características de los monos, no monos extraños o poco corrientes, sino buenos monos cebus. Si encuentro uno que carece de cola prensil, no será un buen mono cebu, aunque ésta sea una característica perfectamente adecuada para un tigre. Lo mismo diremos respecto a un buen manzano o una buena mariposa, El taxonomista busca su "ejemplar tipo" de cada nueva especie, para depositarlo en el museo como representativo de toda la especie, el mejor ejemplar que puede conseguir, el más maduro, el menos dañado, el representante más típico de todas las cualidades definitorias de la especie. El mismo principio rige la selección de un "buen Renoir" o "el mejor Rubens", etcétera.

En este mismo sentido, podemos escoger los mejores ej
plares de la especie humana, personas con todos sus compon
tes propios, con todas sus capacidades humanas bien desarro
das y en pleno funcionamiento, sin enfermedad visible de
gún tipo, especialmente de las que podrían dañar las caracter
cas centrales, definitorias, *sine qua non*. A dichos ejemplares
dremos llamarles "plenamente humanos".

Hasta aquí no se trata de un problema excesivamente di
Pero consideremos las dificultades adicionales que presen
ser juez en un concurso de belleza, la compra de un rebañ
ovejas o la de un perro destinado a animal doméstico. En
último caso nos enfrentamos, en primer lugar, a las cuest
de los arbitrarios niveles culturales que pueden vencer y de
a las determinantes biopsíquicas. En segundo lugar, nos e
tamos al problema de la domesticación, es decir, de una
artificial y protegida. Debemos recordar respecto a este p
que los seres humanos pueden ser considerados también
domesticados en ciertos aspectos, especialmente aquell
están más protegidos, por ejemplo, los enfermos mental
niños pequeños, etc. En tercer lugar, nos enfrentamos a la
sidad de diferenciar los valores del granjero que cría vac
los valores de las vacas mismas.

Ya que las tendencias instintivas del hombre, dada su
raleza, son mucho más débiles que las fuerzas culturales
siempre muy difícil discernir los valores psicobiológicos de
bre. Tanto si es difícil como si no, se trata en principio
tarea posible. Además es completamente necesaria; de u
portancia crucial.

El principal problema a que nos enfrentamos en nue
vestigación es, pues, "elegir al lector sano". En la práctica,
hacerse inmediatamente y sin dificultad, del mismo mo
los médicos pueden escoger aquellos organismos sanos d

punto de vista físico. Las mayores dificultades son de tipo *teórico*, problemas referentes a la definición y conceptos de salud.

Valores del desarrollo, valores defensivos (regresión no-saludable) y valores de la regresión saludable (valores de "cabotaje")

En un contexto de elección realmente libre, descubrimos que las personas maduras y saludables valoran no sólo la verdad, la bondad y la belleza, sino también los valores regresivos; de la supervivencia y/o homeostáticos de la paz y la tranquilidad; del sueño y descanso, de la renuncia, de dependencia y seguridad, de la protección y liberación frente a la realidad, de la sustitución de Shakespeare por la novela policíaca, del refugio en la fantasía e incluso del deseo de la muerte (paz), etc. Podemos calificarlos sin más como valores del desarrollo y valores regresivos saludables o "de cabotaje", y señalar a continuación que cuanto más madura, fuerte y saludable es la persona, más busca los valores del desarrollo y menos busca y necesita los valores "de cabotaje"; aunque, a pesar de todo, sigue necesitándolos a ambos. Estas dos series de valores permanecen siempre en una relación dialéctica los unos para con los otros, dando lugar al equilibrio dinámico que constituye la conducta visible.

Debemos recordar también que las motivaciones básicas proporcionan generalmente una jerarquía de valores relacionados entre sí como necesidades superiores y necesidades inferiores, fuertes y débiles, vitales y menos imprescindibles.

Estas necesidades están dispuestas a formar una jerarquía integrada y no una dicotomía, es decir, se apoyan unas sobre otras. La necesidad superior de realización de talentos especiales, pongamos por caso, se basa en la satisfacción continuada, digamos,

las necesidades de seguridad, las cuales jamás desaparecen, a cuando se encuentren en estado inactivo (por inactivo, enti do, por ejemplo, el estado del hombre después de una bue comida).

Esto significa que el proceso de regresión hacia las necesida inferiores permanece siempre como posibilidad y, en este sen debe considerársele *no* sólo como patológico o enfermo, sino co absolutamente necesario para la integridad de todo organism como un requisito previo a la existencia y funcionamiento de "necesidades superiores". La seguridad es una condición previa *qua non* para el amor, el cual es, a su vez, una condición p para la autorrealización.

Por tanto, debemos considerar estas elecciones de val saludablemente regresivas, como "normales", naturales, sa bles, instintivas, etc., lo mismo que los llamados "valores riores". Es evidente también que están en relación dialéct dinámica entre ellos. Finalmente debemos tratar el hech dente y comprobable de que las necesidades y los valore riores dominan sobre las necesidades y valores superio mayor parte de las veces y en la mayor parte de las perso decir, que ejercen un fuerte empuje regresivo. Sólo en los duos más saludables, más maduros y más desarrollados una preferencia constantemente repetida por la elección valores superiores (y esto sólo en circunstancias vitales bu bastante buenas). Seguramente esto se debe en gran par sólida base constituida por las necesidades satisfechas que do a su letargo e inactividad provocados por la satisfacció cen un impulso regresivo.

Un modo anticuado de compendiar todo lo dicho, c en decir que la naturaleza superior del hombre descansa su naturaleza inferior, a la que necesita como fundamen tal modo que su defecto provoca el colapso. Es decir,

mayor parte de la humanidad, la naturaleza superior del hombre es inconcebible sin una naturaleza inferior satisfecha como base. La mejor manera de desarrollar esta naturaleza superior es subvenir y satisfacer antes la naturaleza inferior. Por añadidura, la naturaleza superior del hombre descansa también sobre la existencia de un medio ambiente favorable o bastante favorable, actual y previo.

PREGUNTAS

1. Según Maslow, ¿cómo se expresa "la sabiduría del cuerpo" de los seres vivos y de los seres humanos?
2. ¿De qué modo difieren la selección de valores en las personas saludables y en las neuróticas?
3. Según el autor, ¿qué criterios determinan las necesidades básicas?
4. ¿Qué papel juegan las necesidades básicas en la realización de las potencialidades del individuo?
5. ¿De qué manera el proceso del Llegar-a-Ser acerca al hombre al Ser ?
6. ¿Cuáles son las características que están en la base de los hombres saludables?
7. ¿En qué se basa la afirmación del autor de que nuestras necesidades más profundas no son, en sí mismas, peligrosas, perversas o malas?
8. ¿De qué manera se podría comentar la tesis según la cual "sólo personas saludables ansían uniformemente aquello que es bueno para sí mismos y para los demás?
9. ¿En qué se basa Maslow para afirmar que los valores de autorrealización son reales, aun cuando no estén todavía actualizados?

10. ¿De qué manera el medio ambiente puede ayudar al ser humano a realizar sus propias potencialidades?
11. ¿Cómo se puede comentar la siguiente expresión?: "La cultura es el sol, el agua y el alimento, pero no es la semilla".
12. ¿Qué entiende el autor por el concepto de "instinto"?
13. ¿De qué manera la satisfacción de las necesidades básicas se vincula con la autodisciplina?
14. ¿Qué es lo que obstaculiza el desarrollo hacia la plena autorrealización del hombre?
15. Según Maslow, ¿a qué tipo de hombres podemos llamar "plenamente humanos"?
16. ¿Cuáles son los valores del desarrollo y los valores de la regresión saludable ("cabotaje")?

Parte III

ATRIBUTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA CONVIVENCIA HUMANA

CONFIANZA: BASE DE LAS RELACIONES SOCIALES

CONTINUIDAD Y ACONTECIMIENTOS

No se necesita más que una inspección superficial para mostrar que el tema de la confianza implica una relación problemática con el tiempo. Mostrar confianza es anticipar el futuro. Es comportarse como si el futuro fuera cierto. Uno podría decir que a través de la confianza, el tiempo se invalida o al menos se invalidan las diferencias de tiempo. Esto es quizá la base para la enseñanza de la moral que parte del antagonismo oculto para con el tiempo; recomienda una actitud de confianza como un camino hacia la atemporalidad a través de la independencia del paso del tiempo. Pero tanto la proposición misma como la concepción subyacente del tiempo son inadecuadas. No puede concebirse el tiempo como un flujo, como un movimiento, ni siquiera como una medida de movimiento. La idea de movimiento, de hecho tácitamente presupone la idea de tiempo.

La confianza solamente puede asegurarse y mantenerse en el presente. Ni el futuro incierto ni incluso el pasado puede despertar la confianza, ya que no se ha eliminado la posibilidad del descubrimiento futuro de antecedentes alternativos. Esta relación-presente y sus implicaciones no pueden entenderse ni elaborarse si el presente se concibe en términos de un suceso fijado en un punto en el tiempo, como un momento, como el instante en el

cual el suceso ocurre. Por el contrario, la base de toda confianza es el presente como un continuo intacto de sucesos cambiantes, como la totalidad de los estados respecto a lo cual los sucesos pueden acontecer.

Por lo tanto, el problema de la confianza consiste en el hecho de que el futuro contiene muchas más posibilidades de las que podrían actualizarse en el presente, y del presente transferirse al pasado. La incertidumbre que tiende a existir es simplemente una consecuencia de un hecho muy elemental que no todos los futuros pueden convertirse en presente y aquí convertirse en pasado. El futuro coloca una carga exc va en la habilidad del hombre para representarse las cosas sí mismo. El hombre tiene que vivir en el presente junto con futuro, de sobremanera complejo, eternamente. Por lo tanto podar el futuro de modo que se iguale con el presente, es reducir la complejidad.

Este problema puede captarse más claramente si dist mos entre *el futuro en el presente y el presente en el f* Cada presente tiene su propio futuro, que es el prospecto i do de sus propias posibilidades futuras. Concibe un futu cual solamente una selección puede, en el futuro, convertir presente. En el progreso hacia el futuro, estas posibilidades paso a la selección de nuevos presentes y con ello a nueva pectivas futuras. En la medida en que los presentes verdad futuros permanecen idénticos, esta selección provee *estad* la medida en que genera discontinuidades, da origen a s Si la experiencia trae conciencia de la diferencia entre su en el presente y su presente en el futuro, la oportunidad si hacer una elección consciente, junto con la incertidumbr necesidad de consolidar relaciones entre los presentes ac los presentes futuros, que el futuro en el presente parec en peligro.

Estas demandas no pueden posponerse. Implican un requerimiento permanente, actuaciones correspondientes de las personas en el presente continuo. La confianza es una de las formas de originar esto. La formación y la consolidación de la confianza está por lo tanto relacionada con los prospectos futuros, de lo que es en cualquier tiempo dado el presente. Es un intento para concebir el futuro, todas las orientaciones concebidas indirecta y tortuosamente, que abarcan un largo plazo, permanecen problemáticas desde el punto de vista de la confianza; tienen que referirse de nuevo al presente, en el que están inevitablemente encallados. La dimensión temporal es por lo tanto, como la dimensión social, una interpretación del mundo en términos de extrema complejidad. Esto indica el hecho de que todo podría llegar a ser cualquier cosa. Pero la base de este modelo del mundo es la contemporaneidad actual constante de la experiencia inmediata. El presente es el medio por el cual la complejidad inherente en otras posibilidades es reducida a la realidad, la cual puede experimentarse verdaderamente. El mundo mismo, por ejemplo, es reducido al *horizonte* de experiencia que puede sentirse conjuntamente. Los estados que forman parte de la realidad presente, son medios por los cuales se puede concebir y reducir esta complejidad extrema por lo cual lo indefinible puede ser definido. Al interpretar, estructurar y con eso simplificar el mundo, permiten a los sucesos adoptar un rol informativo y combinarse con la acción humana en un proceso de elección selectiva. Funcionando en esta forma, como una ayuda para la reducción, los estados de experiencia crean una garantía acerca del presente.

De este modo, el tiempo también puede entenderse como una reducción de la complejidad; ya sea que el presente sea considerado como el punto de partida que avanza continuamente hacia el futuro, del cual se selecciona subjetivamente la expe-

riencia, o que se vea como un filtro estacionario construido en el *río del tiempo* transformando lo posible en verdadero. Ahora sabemos que ambas imágenes del movimiento son metáforas inadecuadas para este proceso de mediación entre la complejidad del mundo y la actualidad de la experiencia, para lo cual damos el nombre de reducción.

Esta discusión ha ayudado a poner en relieve la función de la confianza. Acentúa la capacidad del presente para entender reducir la complejidad; acentúa los estados como opuestos a sucesos y así hace posible *vivir y actuar con una complejidad más grande en relación con los sucesos.* En términos de una teoría psicológica bien conocida, la confianza aumenta la *tolerancia a la incertidumbre.* No hay que confundir este efecto con supremacía instrumental sobre los sucesos. Donde tal supremacía puede asegurarse, la confianza no es necesaria. Pero la confianza, es requerida para la reducción de un futuro caracterizado por una complejidad más o menos indeterminada.

Hacer una distinción entre la supremacía sobre los sucesos la confianza no es sólo necesario para la claridad conceptual sino también con el propósito de lograr ciertas ideas de cómo se relaciona a las dos. La indeterminada complejidad de sucesos posibles, en otras palabras, no es simplemente una consecuencia de una planificación adelantada y deficiente, sino que es, en otro sentido, verdadera consecuencia de una planificación instrumental. De hecho las posibilidades futuras no se reducen, sino bien se expanden con las proyecciones de planificación, que corpora grandes y complicadas cadenas de causa y efecto, implican muchos parámetros y varias de las acciones de diferentes personas. Además, en lo que concierne al individuo, es precisamente esta complejidad planeada la que da origen a una nueva forma de inseguridad. Nuevamente tal planificación conduce una alta proporción de *incertidumbre técnicamente impo*

Tiene sentido posponer decisiones hasta que más sucesos hayan ocurrido en el curso del tiempo y haya habido más reducción de la complejidad. Dinero, poder y verdad son mecanismos sociales que permiten que se propongan las decisiones, sin embargo garantizan una seguridad frente a un futuro de mayor incertidumbre y complejidad de sucesos. La estabilización de éstos y otros mecanismos en el presente presupone la confianza. Así la supremacía sobre los sucesos y la confianza no son meramente equivalentes funcionales, mecanismos mutuamente intercambiables de reducción de complejidad. Dado un aumento en la complejidad de los posibles sucesos tanto la supremacía como la confianza encuentran, separada y conjuntamente, los objetos de demandas en aumento.

Familiaridad y confianza

La familiaridad hace posible abrigar expectativas relativamente confiables y como consecuencia, contener los elementos restantes del riesgo. Sin embargo, en sí misma la familiaridad no indica ni expectativa favorable ni desfavorable, sino las condiciones bajo las cuales ambas se hacen posibles. La familiaridad es la precondición para la confianza como también para la desconfianza, es decir, para todo tipo de compromiso con una actitud determinada hacia el futuro. Perspectivas peligrosas y propicias requieren una cierta familiaridad, un carácter típico construido socialmente, de modo que haga posible acomodarse uno mismo al futuro en una forma confiada o desconfiada.

En los mundos familiares, el pasado prevalece sobre el presente y el futuro. El pasado no tiene otras posibilidades; éste es siempre complejidad ya reducida. Por lo tanto una orientación a lo pasado puede simplificar el mundo y volverlo inocente. Se

puede suponer que lo familiar permanecerá, que lo confiable resistirá la prueba una vez más y que el mundo familiar continuará en el futuro. Y esto es de manera general una hipótesis verosímil, ya que todos los hombres dependen de ella y nadie se encuentra a sí mismo teniendo de repente que hacer todo de diferente manera. La humanidad no puede confiar al pasado su propia experiencia vivida. Los elementos esenciales de la experiencia deben representarse en la historia, ya que la historia es la forma más importante de reducir la complejidad. Por este medio, la dimensión temporal respecto a lo que es pasado, resuelve un problema que pertenece, estrictamente hablando, a la dimensión social: la exclusión de la acción inesperada. La naturaleza siempre contingente del mundo es con ello oscurecida, de modo que en el mundo familiar la construcción social inevitable del mundo permanece anónima.

Comparado con esto, la confianza se orienta al futuro. Es supuesto que la confianza solamente es posible en un mundo familiar; necesita a la historia como trasfondo confiable. No se puede dar confianza sin esta base esencial y sin todas las experiencias previas. Pero aparte de ser sólo una inferencia del pasado, la confianza va más allá de la información que recibe del pasado y arriesga definiendo el futuro. La complejidad del mundo futuro se reduce por medio del acto de la confianza. Al confiar, uno se compromete con la acción como si hubiera sólo ciertas posibilidades en el futuro. El actor une su futuro en el presente con el presente en el futuro. De esta manera ofrece a otras personas un futuro determinado, un futuro común, que no emerge directamente del pasado que ellas tienen en común, sino que contiene algo relativamente nuevo.

La familiaridad y la confianza son, por lo tanto, formas complementarias para absorber la complejidad y están unidas una con otra, de la misma forma que el pasado con el futuro.

unidad del tiempo en el presente, separa el pasado y el futuro y, sin embargo, los señala uno a otro, permite esta relación entre productos complementarios, uno de los cuales, la confianza, presupone al otro, la familiaridad. Sin embargo, es de esperarse que esta relación no sea constante, sino que permita cambios de énfasis, y también que la necesidad de un orden social para la familiaridad y la confianza cambie de acuerdo con la complejidad de los sistemas sociales mismos y su relación con el tiempo. A medida que el orden social se vuelve cada vez más complejo y variable, todo en él tiende a perder su carácter prosaico, evidente; su familiaridad dada por hecho, porque la experiencia cotidiana solamente puede considerarlo o anularlo en una forma fragmentaria. Por otra parte, la gran complejidad del orden social crea una necesidad más grande de coordinación y de aquí una necesidad que ahora se satisface cada vez menos por medio de la familiaridad. En estas circunstancias, la familiaridad y la confianza deben buscar una relación nueva y que sea recíprocamente estabilizadora, la cual ya no se basa en un mundo inmediatamente experimentado, asegurado por la tradición y muy a mano. La seguridad de tal relación ya no puede darse apartando a extraños, enemigos y lo no familiar, con alguna frontera. Entonces la historia deja de ser el recuerdo de las cosas experimentadas y se vuelve simplemente una estructura predeterminada que es la base para la confianza en los sistemas sociales, y la confianza debe referirse a aquellos mismos sistemas.

La confianza personal

No se puede confiar en el caos. Si nada se conecta con nada o todo con todo, es imposible construir generalizaciones. En otras palabras, un solo sistema no puede, por sí mismo, generar una

generalización o confianza más allá. Su realización presupo
un entorno que ya posee estructura, aunque no el mismo grad
de orden y las mismas limitaciones en el que es posible, como
sistema mismo. Pero lo que estructura al entorno no es otra c
que la existencia de otros sistemas en el entorno.

Es a través de sistemas de un tipo especial, es decir, seres h
manos, que surge en el mundo ese aumento de complejidad en
que se centra la confianza: la libertad de acción. Por lo tanto,
es sorprendente que la confianza se extienda primero que nad
otro ser humano, en el que se presume que posee una perso
dad para constituir un centro ordenado y no arbitrario de un
ma de acción, con el cual uno puede llegar a un acuerdo
confianza entonces, es la expectativa generalizada de que el
manejará su libertad, su potencial perturbador para la acció
versa, manteniendo su personalidad —o más bien manteniend
personalidad que ha mostrado y hecho socialmente visible
que se mantiene con lo que ha permitido que se sepa acerca
ya sea consciente o inconscientemente, es acreedor de la co
za. El comportamiento de un individuo siempre entrega m
formación acerca de sí mismo de lo que puede conciliar con
ideal y más de lo que conscientemente desea comunicar. D
modo su sola apariencia supone alguna confianza mínima, l
fianza de que no será mal interpretado sino que será acepta
una manera general como él desea aparecer. Hay persona
experimentan este prerrequisito de la confianza a tal extrem
incluso tienen dificultad de estar —y mucho menos de hacer
frente a otra persona. Su esfera de acción es limitada en p
ción a su falta de confianza; y además su inhabilidad para m
confianza limita sus oportunidades de ganar confianza. Las p
lidades de acción aumentan proporcionalmente al aumento
confianza; ésta es nuestra autopresentación y la interpreta
otras personas de ésta. Cuando tal confianza se ha estab

nuevas formas de comportamiento son posibles; chistes, iniciativas informales, brusquedad, interrupciones verbales, silencios oportunos, la elección de temas delicados, etc. Cuando la confianza es examinada y probada en esta forma, puede acumularse a manera de capital de confianza.

El problema de la formación y consolidación de la confianza personal nos habilitan para transferir nuestro problema de la reducción de la complejidad, formulado abstractamente, a la dimensión del tiempo y mostrar que el problema de la formación de las relaciones de confianza debe resolverse gradualmente, paso a paso. El *principio de carácter gradual* se hace cargo de las formas más simples de adaptación al entorno cuando éste también opera de una manera contingente o es demasiado complejo para la adaptación de una sola vez. Porque estos sistemas necesitan tiempo.

Es una precondición necesaria que la situación permita pasos selectivos, esto es, selecciones de comportamiento, y que la conducta no esté ya determinada ni institucional ni históricamente, por lo que el primer prerrequisito básico para lograr la confianza personal es que las acciones humanas sean en general percibidas como determinadas personalmente. La confianza se funda en la motivación atribuida a la conducta. La conducta es la experiencia de la cual depende que la confianza parezca una expresión y reafirmación de la personalidad. Sin embargo, solamente las acciones que son tratadas institucionalmente como *libres* son imputadas a la personalidad. La libertad es el sentido presocial del poder incontrolable de otras personas para actuar, es el origen de la necesidad de confianza; la libertad institucionalizada, es decir, la libertad coartada y moderada por el orden social; la libertad como un complejo de acciones o aspectos de acciones por los cuales uno es personalmente responsable, es la fuente de la habilidad para aprender a confiar.

Una acción no será considerada como atribuible a la pe
nalidad, si se reconoce como el resultado de una instrucción
recta de un superior (incluso si la instrucción consiste en fir
la proposición hecha por el subordinado). Por lo tanto, los
bordinados que quieren mostrarse a sí mismos confiables,
ben esforzarse para exhibir una diligencia, rectitud y pron
para llevar a cabo tareas lealmente, mucho más de lo que e
la práctica usual. Y por otro lado, la misma razón da orig
una estrategia opuesta: de alcanzar posiciones más altas c
objeto de llegar a un estatus en el cual, de acuerdo con la
nión aceptada, uno sea considerado como una *personalid*
pueda tomar decisiones libres (incluso si la estructura y la
cunstancias virtualmente predeterminan esas decisiones). E
neral, los roles, no las leyes causales, son los que sirven
vida social como base para juzgar cualquier conducta co
tencional o involuntaria. Más allá de esto, la consecuen
cualquier proceso tecnológico complejo –y esto incluye
resulta de las acciones de superiores– parece relativamen
personal. Cuando más grande sea la combinación de
reconocibles, más difícil es aislar al que originó la acción.
fue responsable por la bomba de Hiroshima?

Por otro lado, las reacciones inesperadas son atribu
la persona debido a las considerables demandas hech
concentración y habilidad. Actuar de acuerdo con la n
usualmente indiscernible y débil en expresión y por
no es una base adecuada de la cual se puedan generar
y la confianza. ¿Qué prueba de ser merecedor de c
puede dar alguien diciendo que nunca ha estado en
En contra de esto, se atribuyen a la persona las condu
viadas, la iniciativa o la crítica; pueden ocurrir solam
orden social ofrece al mismo tiempo seguridad porqu
ducta supone la existencia de las relaciones de confia

fortalece utilizándolas. En el intercambio de mercado, donde los negocios pueden terminarse inmediatamente debido a las garantías proporcionadas por los sistemas de crédito y financieros que salvan las diferencias de tiempo, es verdad que los intereses personales están reflejados en la elección de los productos, pero tales negocios no reflejan los rasgos característicos pertinentes al problema de la confianza. Lo mismo no se aplica a los regalos y favores que necesitan expresiones de agradecimiento; surgen espontáneamente y corren el riesgo de no ser correspondidos.

Primero que nada tiene que haber algún motivo para exponer la confianza, alguna situación definida en la que la persona que confía dependa de su socio; de otra manera el problema no se origina. Su comportamiento debe, entonces, comprometerlo con esta situación y hacerle correr el riesgo de que traicionen su confianza. En otras palabras, debe invertir en lo que llamamos antes "inversión riesgosa". Una condición fundamental es que debe ser posible para el socio abusar de la confianza; en realidad no sólo debe ser posible para él hacerlo así, sino que debe tener un gran interés en ello. No debe ser probable para él observar las reglas por su propia cuenta; en vista de sus intereses. En su conducta subsecuente, debe honrar la confianza puesta en él y dejar de lado sus propios intereses. Para que esta postergación de los intereses sirva como confirmación de la confianza, debe lograr un cierto nivel; debe presentarse como una clase de oportunidad perdida y no sólo como una postergación temporal de traición de la confianza. Todos estos elementos en combinación podrían constituir la primera secuencia en la construcción de la confianza. De esto ya podremos sacar una importante conclusión: el proceso exige un *compromiso mutuo* y solamente puede ponerse a prueba si ambas partes se involucran, en un orden fijo, primero el confiador y luego el depositario.

Las relaciones de confianza no surgen de prescripciones vias, sino que ocasionan el surgimiento de normas. De este m la función supererogativa puede verse en el hecho de que tra *ma condiciones de emergencia en condiciones de persisten* esto es lo que exactamente se necesita si la confianza va a s

Si las cualidades supererogativas funcionan como una para generar pretensiones que pueden convertirse en el c de normas, no pueden por supuesto hacerse entrar en el arbitrariamente, sino más bien sólo donde tales pretensione aceptables. La ayuda y la gratitud son un caso, la confianza Obviamente tales limitaciones no pueden excluir enterame abuso. Uno puede crear un lazo otorgando confianza, tanto al dar un regalo. La única forma para contrarrestar esto es d principio, cuando la relación está aún en la etapa volunta chazando más o menos discretamente participar en el pro

Una relación personal basada en los favores mutuos riamente comienza con las actividades en pequeña esca favores, las ofertas de ayuda y pequeños regalos que no nada, son ofrecidos en una forma que deja lugar para el discreto. La relación puede solamente profundizarse cua actos de amistad han sido correspondidos, cuando existe tello de reconocimiento agradecido y cuando la relación sistido a la prueba de idas y venidas cotidianas. Puede implicar regalos más grandes y ya que cada persona con otra se puede mantener una desproporción de largo pl esta etapa del desarrollo, un intercambio inmediato y mente medido se convierte en una señal de desconfian que la persona que actúa de esta forma se presenta guien que quiere liberarse él mismo tan pronto como ble de los lazos de gratitud. Tal conducta hace imposible donador otorgar confianza y para el receptor probarse es agobiado por la confianza, en la manera sugerida.

Un profundizamiento similar de la confianza, que demanda incluso mucho más delicadeza, sensibilidad y tacto, puede observarse en lo que concierne a asuntos ilegales o semilegales. En lo que respecta a la complicación en el espionaje, la relación homosexual o tráfico de drogas o incluso en el caso de ejemplos bastante menos extremos; tal como cuando las secretarias intercambian indiscreciones, o los recién llegados son iniciados en las costumbres comunes de los lugares de trabajo, hay que pasar una serie de pruebas primero sin que los implicados sean traicionados, permitiéndoles refugiarse indignados detrás de la pantalla que proveen las normas de comportamiento o para disculparse por algunos malentendidos inofensivos. El verdadero carácter de la relación solamente se da a conocer lentamente, cuando el candidato parece pasar las pruebas; y por esto él mismo debe llevar a cabo contrapruebas o incluso implicarse a tal grado en la situación, que sería entonces también culpable. Una vez que la confianza mutua ha sido establecida sin peligro, sería evidentemente imprudente si uno de los participantes quisiera volver a la etapa de aprendizaje y usar las estrategias prudentes, que fueran sensibles en esa primera instancia.

La concepción táctica: la confianza como oportunidad y como restricción

La base de toda confianza es la presentación del propio individuo como una identidad social que se construye por sí sola, a través de la interacción y que corresponde a su entorno. Cualquiera que se presente desde el principio como inalcanzable –y esto puede hacerse de muchas formas diferentes: por una humillación, por un paseo realmente rápido, por una ofensa en contra del comportamiento normal, o la conducta en una forma que

muestra que uno no coloca ningún valor en ella—, cualquier
que se distancie en esta forma no está en posición de adqui
confianza ya que no ofrece oportunidades para aprender y p
bar. Puede demostrar que es un factor relativamente calcula
en la situación, pero no puede gozar de confianza. Quien qui
ganar confianza debe tomar parte en la vida social y estar
posición de crear expectativas de otros en su autopresentac

Esta es la regla básica. Sin embargo, no debe confund
con mera conformidad ¡de ningún modo! La conformidad
rol ofrece poca oportunidad para la presentación de uno mi
Cualquiera que solamente se conforma, no será visto com
mismo del todo, y por lo tanto, puede ser tan poco digno
confianza como la persona que se nos cruza en la calle. El
no de la confianza es por la vía de formar parte de las expe
vas de otros en una forma muy general, liberal; uno pued
narlas mejor de lo que esperaba, o en una forma diferente.
de se espera la indiferencia, una cierta cualidad sociable p
convencer, a menos que sea exagerada; donde la norma s
afirmaciones reservadas, cuidadosas, se puede triunfar s
prudentemente descuidado. Incluso superiores que están
tumbrados a ser tratados respetuosamente y a la supresió
toda crítica por parte de sus dependientes, rara vez se imp
nan por alguien que procede a examinar el negocio rápid
te, sin preocuparse de convenciones, en tanto que la apr
ción no sea exagerada ni degenere o en una falta de sentid
una familiaridad presuntuosa. La regla tácita para tales
gias de confianza está en reconocer las posibili
funcionalmente equivalentes y en poner atención a sus
Adquirir confianza personal significa quitar las expec
estandarizadas, por decirlo así, de nuestro semej
remplazarlas con aquellas que solamente él, como perso
individual, con su estilo único puede garantizar la satisfa

Toda autopresentación ocasiona obligación por la simple razón de que presenta a un sí mismo al cual se pide identidad. Si uno quiere permanecer igual debe seguir siendo lo que se ha mostrado a sí mismo que es. En aspectos específicos puede que sea posible encontrar buenas razones para una discrepancia o también para reinterpretar la autopresentación pasada que lo que hay de nuevo aparece como consecuencia de lo que ha precedido. Sin embargo, este tipo de reformulaciones solamente son factibles en un sí mismo que de otra manera es constante y retiene su integridad. No es casualidad que los sociólogos de las generaciones anteriores pudieran ver que un desconocido en quien se desconfía goza de más libertad. Cualquiera que ha corrido mucho mundo es conocido durante algún tiempo, cualquiera que ha confiado y gozado de confianza está, de este modo, enredado con su autopresentación en una maraña o normas que él mismo ha ayudado a crear, y de las que no puede separarse sin dejar partes de sí mismo atrás, a menos que desaparezca de la escena por completo, y simplemente deja atrás la ilusión de que él sigue siendo el mismo en otra parte.

Hasta que el problema de la confianza sea el punto focal de una relación consciente, cultivada mutuamente, este compromiso con uno mismo adquiere un nuevo, casi impersonal carácter, y ello supone que los aspectos relevantes de la confianza tienen un cierto grado de especificación. El sí mismo se presenta desde el principio como digno de confianza. El compromiso con uno mismo es anticipado por la sumisión a las condiciones de la confianza. El actor en su autopresentación se muestra como interesado en la confianza, como tratando de ganar confianza. Como este interés y la manipulación de la presentación se hacen obvios, el que confía puede poner su confianza en ello y controlar la conducta del actor por medio de su interés, señalándole las condiciones para la continuación o el retiro de la confianza.

De este modo, en las grandes organizaciones, en las qu
grado oficial de responsabilidad en las categorías más altas e
de con mucho la capacidad de responsabilidad del individuo
decir, la habilidad para procesar información), surgen relaci
de confianza personal muy importantes entre los superiores y
dependientes, entre los ejecutivos y el personal subalterno,
los parlamentarios y el servicio civil más alto. En estas rel
nes, un lado, debido a la sobrecarga de responsabilidad,
obligado a otorgar confianza personal que no se puede adm
articular, y el otro, se apodera de esta confianza (es sensible
condiciones y límites), la cultiva, la usa como una base pa
influencia personal en el que confía y la justifica con el co
tamiento apropiado, porque de otra manera la simbiosis q
ventajosa para ambos lados a la larga no puede mantenerse
disposición casi nunca lleva a decepciones serias ya que e
relación continua, ésta multiplicaría rápidamente las dem
de la presentación a un grado imposible. El que confía e
un control simbólico a corto plazo de su confianza, lo cua
que cualesquiera discrepancias a largo plazo entre la apa
y la realidad sean excepcionalmente tediosas para la per
quien la confianza es otorgada para mantenerse, y así co
gla general, sin recompensa.

Una vez más estos análisis iluminan en la forma má
posible lo que constituye el trasfondo de toda la confia
problema de la complejidad. Por medio de la confianza,
confía se alivia de la complejidad que no puede soporta
quiera que desee abusar de su confianza debe meterse
complejidad. Tendrá que cargar con las complejas dem
del comportamiento para asegurar la más amplia y o
disposición de la información relevante y el completo co
la información disponible para el que confía, con el resul
que estará en peligro de caer bajo la presión de la comp

Por lo tanto, entre las estrategias más importantes para reducir la complejidad de la traición está el poner un límite de tiempo al rompimiento de la confianza; también, si es posible, el permanecer en contacto con la parte engañada. Las relaciones adúlteras en que esto no es posible, subyugan el comportamiento a una gran tensión, como es bien conocido, y rara vez son el resultado de una cuidadosa reflexión. En todas las relaciones duraderas es más fácil justificar la confianza como una regla del comportamiento, aun si esta regla no protege naturalmente al que confía en casos excepcionales que están cuidadosamente situados y bien asegurados.

La comunicación de interés en la exposición de la confianza, la presentación del sí mismo como confiable, la aceptación y el intercambio de la confianza son todos esfuerzos para intensificar y generalizar las relaciones sociales que resultan ser, al menos en las relaciones a largo plazo, tanto la oportunidad como la restricción. De este modo, se forma el elemento de control social en las relaciones de confianza. La confianza se acumula como una especie de capital que ofrece más oportunidades para una acción más extensa, pero que debe usarse y dirigirse continuamente y que obliga al que la utiliza a una autopresentación confiable de la que solamente puede escapar con gran dificultad. Uno puede ganar confianza por medio de la autopresentación engañosa, pero solamente puede mantenerla y utilizarla como capital continuamente disponible si uno mantiene el engaño. La apariencia se convierte inadvertidamente en realidad, las cualidades que fueron al principio engañosas se hacen hábitos; las ventajas de la confianza sirven como un instrumento de obligación. La confianza educa. Esto es cierto tanto en el nivel emocional como en el nivel táctico, y neutraliza los peligros que hay en un control solamente táctico de las relaciones de confianza. El vínculo emocional existente en la confianza que ha sido dada es una continua-

ción de la reducción de la complejidad internamente, simplific
do la reacción a través de la internalización de las expectativas
que confía.

La confianza perceptiva tiene una seria desventaja en c
paración con la confianza espontánea; demanda más discre
más reflexión del que confía. No confía en la otra persona d
tamente, sino más bien en las razones en que la confianza "
ciona sin consideración". Está con ello continuamente cons
te de otras posibilidades. Lo que esto significa puede acla
haciendo referencia a la función de la confianza en la redu
de la complejidad. La confianza perceptiva cumple esta fu
menos adecuadamente que la confianza espontánea. Coloc
carga más grande en el actor y es, de este modo, psicológic
te más difícil. Por lo tanto, uno podría esperarla solamente
una realización máxima bajo circunstancias especialmente
ras y continuamente sustentadas, por ejemplo, como el mo
conducta propio de la clase más alta de la sociedad ed
uniformemente, o de los niveles superiores de una buroc
en medios especiales, como la acción económica o polít
efectos de que en otras áreas de la vida pueden controlar
tivamente bien. Una extensión de la confianza perceptiva
una actitud social general sería posible solamente si y
fuera posible, cada vez más, estabilizar los sistemas so
personales de acción y hacerlos transparentes respecto a
diciones bajo las cuales funcionaban.

Estas consideraciones confirman nuestra conjetura
bajo las condiciones establecidas por la sociedad civili
confianza personal se convierte en un tipo de confianz
sistema, en la capacidad de los sistemas para mantener c
nes o realizaciones que son, dentro de ciertos límites, id
Otros ejemplos de la confianza en el sistema también
de manera característica este reflejo de la confianza en l

nes que operan. Por ejemplo, si uno es un miembro o un extraño, confía en los grandes sistemas organizados que procesan cosas o información, aunque sabe que los propósitos de estos sistemas no son los de la gente que trabaja en ellos. Mejor dicho, sabe que cada uno de los interesados debe estar motivado para producir jalea, pólizas de seguros o cualquier cosa, a través de medios complejos y engañosos que son fácilmente trastornados e incomprensibles, en aislamiento. El poder de adquisición del dinero es digno de confianza, aunque la moneda es conocida por estribar en un sobregiro, y no está cubierta por un valor correspondiente en las instituciones que acuñan monedas, estribando en cambio en la expectativa, apoyada por la experiencia, de que no todos quieren convertir sus créditos de dinero en dinero real y al contado simultáneamente.

Uno confía en el hecho de que el Estado tiene el poder de garantizar la paz y tomar decisiones acerca de problemas, aunque sabe que su poder de coerción no es adecuado para hacer estas cosas si un gran porcentaje de la población fuera, al mismo tiempo, a rebelarse o a rechazar las decisiones.

En todos estos casos es una marca característica de la confianza civilizadora que incorpora un elemento de reflexividad. La confianza no está interesada en conocer la verdad esencial acerca de un asunto, sino en el éxito de la reducción de complejidad, en el hecho de que la aceptación del riesgo implicado se ha probado por sí misma en la vida social y, de este modo, llega a ser una fuerza motivadora, que produce mayor testimonio. La confianza está relacionada consigo misma, en tanto que es necesario asegurar su capacidad para extender el cumplimiento de su función, y en esta forma puede lograr más, puede absorber más incertidumbre con menos riesgo.

Si uno observa más de cerca, varios tipos diferentes de confianza pueden distinguirse de acuerdo con el tipo en el que pone

la confianza. El individuo puede confiar en su propia confia
precisamente como puede percibir sus sentimientos o pe
sobre su pensamiento; además, puede confiar en que los o
confían en él, y finalmente que los otros confían en las terc
partes de la misma forma que él lo hace. Las posibilidade
uso, los riesgos y los problemas consecuentes varían tod
acuerdo con el tipo que se elija.

Los primeros dos casos pertenecen típicamente al do
de la confianza personal, puedo confiar en mi propia con
en otra persona si le atribuyo la habilidad para motivar a o
si además percibo cómo mi semejante es afectado al con
él. Con esto en mente puedo crear para mí mismo un
adicional para la confianza; esto engendra más oportuni
para la confianza a pesar del creciente riesgo. Puedo con
la confianza de otros en mí, lo que me hace posible ba
planes de acción en la confianza de otros, ya sea para fr
descargar las obligaciones resultantes. Puedo, por ejemp
armar mis cautelosas estrategias de la autopresentación
seguro de que la otra persona sabrá lo que intento si la c
importuno o la molesto. Este aumento del poder de la co
implica, como todo proceso reflexivo, un riesgo doble, p
mente por cuanto yo mismo puedo, de repente, dudar s
fianza de la otra persona realmente va tan lejos como y
supuesto; en segundo lugar, por cuanto la otra persona,
yo lo note, pierde la confianza en mi buena fe, y en m
que no es sincera, y así se comienza a destruir paulatina
relación. Por otro lado, las ventajas de tal confianza d
obvias. Hace posible acciones que no podrán suceder
por medio de una simple confianza.

En tanto que en la confianza personal la reflexivid
excepción, la confianza en el sistema se basa en el hec
otros también confían, y que esta posesión común de

za se hace consciente. Ciertamente no es necesario en cada caso recordar que la habilidad para funcionar *estriba* en el hecho de confiar en la confianza. Parece más bien que la familiaridad con el dinero, el poder y la verdad es aprendida como una *conducta* y que típicamente la reflexividad de este mecanismo queda latente, como también su carácter altamente riesgoso. Tal estado latente puede hacer que la creación de la confianza sea más simple y actuar como salvaguarda en contra de temores incontrolables ¿qué sucedería si cada uno de repente quisiera cambiar en efectivo todo su dinero, o si anduviera armado en las calles? Sin embargo, la base racional de la confianza en el sistema yace en la confianza depositada en la confianza de otras personas.

PREGUNTAS

1. ¿Qué papel desempeña la confianza en el vínculo entre el "futuro en el presente" y el "presente en el futuro"?
2. ¿De qué modo la confianza es capaz de reducir la complejidad del futuro?
3. ¿Qué función tiene la confianza como mecanismo estabilizador en la planificación del futuro?
4. ¿Qué papel juega la familiaridad en abrigar expectativas relativamente confiables?
5. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente afirmación?: "La historia es la forma más importante de reducir la complejidad".
6. ¿De qué manera la confianza une el pasado con el futuro?
7. ¿Cómo se puede comentar el siguiente enunciado de Luhmann?: "El comportamiento de un individuo siempre entrega más información acerca de sí mismo de lo que puede conciliar con su yo ideal".

8. ¿Por qué la libertad de acción del individuo es una fuente
formación y consolidación de la confianza?
9. ¿Por qué las consecuencias de cualquier proceso tecnológ
complejo aparece relativamente impersonal?
10. ¿Por qué la actuación de acuerdo con una norma fo
usualmente no genera confianza?
11. ¿En qué condiciones surgen las bases adecuadas para
blecer un compromiso mutuo?
12. ¿A qué tipo de pruebas debe someterse el novato para
quistar confianza?
13. ¿De qué manera una persona que aparentemente se p
ta como digna de confianza puede manipular su image
favor?
14. ¿Cuál es la estrategia para reducir el riesgo de pérdi
confianza?
15. ¿De qué manera las ventajas de confianza pueden servir
instrumento de obligación?
16. ¿Cuál es la diferencia entre la "confianza perceptiva"
"confianza espontánea"?
17. ¿En qué condiciones la confianza personal aumenta l
bilidades de un sistema?
18. ¿En qué se basa la confianza en los grandes sistemas
zados?
19. ¿Qué ventaja le da a uno tener la confianza de otros

EL RECONOCIMIENTO COMO EXPRESIÓN DEL SENTIDO DE LAS RELACIONES HUMANAS

RECONOCIMIENTO: FUNDAMENTO DEL SENTIDO DE LA VIDA

¿Qué sería de nosotros sin la idea de que significamos algo en esta vida y quizá seguiremos significando más allá de nuestra consumación? Sin duda, poca cosa. Nuestra existencia languidecería si el deseo de destacar, tener importancia, poseer suficiente autoestima, sentirnos seguros o simplemente ser útiles a los demás, no poblara nuestras mentes y no agitara nuestros sentimientos. Si por casualidad desapareciera la aspiración a ser reconocidos, nuestra vida ya no tendría ningún estímulo y perdería todo sentido. ¿Acaso es vida la monótona existencia de un ser que no tiene deseo alguno, a quien nada le importa y quien cree que a nadie le importa? Sería como si una planta estuviera en condiciones de pensar y dijera: "vivo porque vivo; no tengo otro motivo para vivir que el de vivir". Por supuesto que, en ciertas situaciones, el hombre puede sentir la carencia de reconocimiento que, en su opinión, merece. Pero la completa ausencia de estima de sí mismo y de la otorgada por sus congéneres, le impediría incluso pensar en el mañana. Sería víctima de un vago sentido de indiferencia y de un absurdo paralizante. Si la indiferencia y el sentimiento del sinsentido son las únicas alternativas del

reconocimiento, hay que concluir que el ser humano, para
gar algún sentido a su existencia, debe aspirar a merecer ser
no de estima y tener la sensación de ser solicitado.

Un ser humano en el que está atrofiado el valor de sí m
sólo puede llamarse humano como noción-límite. Sin el re
cimiento se desvanecerían los estímulos que nos motivan a
tacar, competir, hacernos mejores. Quizá también se desva
rían la avidez, los celos, la envidia, el orgullo, la soberbia,
¿es posible la existencia humana carente de aspiración a s
lorada y al mismo tiempo viable, posibilitadora y creativ
usando los términos de Ernest Becker, ¿es posible crear u
ma social no destructivo y sin embargo victorioso? ¿Un
social en donde cada ser humano pudiera potenciar el va
su ser sin imponerse o humillarse ante el reclamo del otro
a su vez reconocido? Quizás en un futuro cercano no pue
se una respuesta positiva a esta pregunta. Pero podemos
sin temor a equivocarnos, que si suprimiéramos el deseo
alguien ante los demás, si abdicáramos del deseo de con
consideración ajena, podríamos, quizá, seguir con vida,
otros ya no serían quienes nos importaran. En este senti
reconocimiento el que hace hombre al hombre. La aspi
ser reconocido se encuentra en cada uno de nosotros, si n
una obsesión frenética, por lo menos como una congé
disposición que puede ser orientada, estimulada o dis
pero nunca extirpada del todo. No existe persona que n
ser ennoblecida por el reconocimiento de sus méritos.

El reconocimiento es lo que le da valor a la tarea y el
miento de ésta confirma la confianza depositada en el
que se esfuerza en merecer la estima. Es también la c
ción de la promesa sobre las capacidades, hábitos, t
destrezas de su portador que está dispuesto a comprob
o mañana, porque ayer ya lo ha cumplimentado. En

do, el reconocimiento no es la adquisición de un nuevo conocimiento, una información inédita o un detalle oculto; es más bien el descubrimiento de una nueva dimensión dentro del conocimiento ya existente. La aportación que supone esta dimensión no es una información complementaria sino una especie de legitimación de lo sucedido, para evocarlo y acrecentarlo posteriormente. El re-conocer a "alguien" es un hallazgo retrospectivo de que este alguien adquiere en adelante el estatus de un hecho revelador. Consideramos que cualquier acción adquiere sentido en cuanto oculta un doble dentro de sí, una acción repetida que otorga sanción al gesto. Al reconocer a alguien, recordamos su identidad, su percepción de diferentes fenómenos, su actitud, benéfica o amenazadora para nuestra persona, y todo esto nos da una idea del tipo de acción que se puede esperar de él. En este sentido decimos que "más vale malo por conocido que bueno por conocer". A quien otorgamos un reconocimiento es alguien al que no sólo evocamos por segunda vez como mínimo, sino de quien conjuntamente "comprendemos" significado o importancia personal. Esta "comprensión" del significado en lo evocado, es un reconocimiento específico.

El reconocimiento es también una sustantivación de lo sucedido contrariamente a la irreversibilidad de la duración. Lo que hemos experimentado una sola vez no podemos volver a sentirlo exactamente, por la simple razón de la irreversibilidad de este momento que se fue al pasado y no tiene reversión. Pero lo hemos vivido en realidad y, aunque no podemos regresar el tiempo, somos capaces de instalarlo dentro de nuestra experiencia, es decir, reconocerlo. Así que el reconocimiento es un recurso para combatir la irreversibilidad de la duración, pues con el paso del tiempo la belleza se marchita, la capacidad de esfuerzo disminuye y la lucidez decrece. Desde luego que el reconocimiento no puede superar lo irreversible, pero puede hacer que el pasado aflore

en la actualidad. El reconocimiento no es una simple evocación mental de algún fenómeno del pasado, sino su reproducción como algo o alguien que tiene cierto significado para nosotros. Sólo después de haber pronunciado la frase que estamos diciendo, nos reconocemos como la persona que la ha dicho, como esa persona particular que dice esta frase; sólo después de haber hecho lo que queremos hacer, nos damos cuenta plenamente de lo que estamos haciendo.

Obtener el reconocimiento es en cierta forma *anticipar* al futuro. Sin embargo, por muy cuidadosamente que lo prevemos, éste siempre será un poco distinto de lo imaginado, y algo que continuamente incorporamos a nuestra experiencia enriquece nuestro ser. El reconocimiento es un punto equilibrante entre el pasado y el futuro; es como un sol en el cenit se sitúa entre el ascenso matinal y el declinar vespertino. A persona a quien le otorgamos algún reconocimiento se encuentra entre dos polos: tiende y se inclina a la vez: tiende hacia futuro para acrecentar sus méritos y se inclina hacia el pasado para confirmar su identidad. Ella, a fin de experimentar su interior, ha de sentir una progresiva continuidad entre aquello que ha llegado a ser durante largos años de su pasado y aquello en que promete convertirse en un futuro anticipado; entre aquello que concibe como ser ella misma y aquello que percibe que otros ven en ella y esperan de ella. El reconocimiento es la expresión de quien sintetizó su experiencia y quien confirma ratifica su vocación para el devenir, ya que el devenir sintetiza continuamente el pasado y el futuro en el presente. Y el presente tiene su base en la experiencia del pasado y comprueba las expectativas del futuro. Hacer lo que se espera, confirmar la promesa del hacer es lo que significa el término de reconocimiento, porque la repetición es conmemoración de lo ya adquirido, es una forma de confirmación que esto va a

Más allá del mero presente, el reconocimiento toma en consideración el porvenir, pero no como una simple repetición del pasado, sino como un futuro que está preñado de virtualidades latentes y, por lo tanto, no siempre previsibles.

Para estar a la altura del reconocimiento o fomentarlo, su portador debe ser previsor: permanentemente enriquecer su experiencia, fortalecer la imagen favorable que los otros tienen de él. El reconocimiento es la manera de actuar compatible con las expectativas de los otros (aunque estos otros estén en el imaginario), y al mismo tiempo es la acción más eficaz que mejor responde a lo que el sujeto intrínsecamente quiere ser. Cuando a alguien le atribuimos altas cualidades, algo le debe susurrar en sus adentros: ¡a trabajar, a confirmar lo alcanzado!, porque si no, existe el riesgo de perder nuestra confianza. En efecto, si por algunas circunstancias la promesa no se cumple, el reconocimiento se pone en tela de juicio o se retira de su portador. Podríamos decir que el reconocimiento es lo que hemos llegado a ser gracias a nuestros esfuerzos aprobados por nuestros congéneres; es una manera de otorgar al hombre un determinado significado para preservarlo del sentimiento de vacío existencial y por lo tanto, justificar la razón de su ser. Quizá, es por eso que en el reconocimiento que nos otorgan los demás siempre hay una impresión del azoro y perplejidad, porque nos sentiríamos avergonzados de descender por debajo de las expectativas engendradas provenientes de nuestros actos anteriores, es decir, queremos seguir estando a la altura de lo ya alcanzado. Cuando actuamos por debajo de ese nivel, anticipamos una reprobación escandalosa. En este sentido, el reconocimiento es un dios-exigente de las fronteras de nuestra identidad que nos anima y no nos permite retroceder. Para ejercer del mejor modo posible nuestra vocación, nos hace falta sentir la mano del reconocimiento sobre nuestro hombro. Sólo merced a este capital de lo aprobado

tratamos de ir más allá de lo alcanzado o, por lo menos, de perder lo que hemos conquistado. Hablando en términos de Nietzsche, el reconocimiento imprime sobre el devenir el carácter del ser.

Si intentáramos desligarnos de todo lo que hemos sido en el pasado con la idea de que todo hubiera podido ser de otra forma, nos convertiríamos en una posibilidad vacía: sin nuestro pasado no podemos ser. Pero la misma posibilidad de pretender desligarnos del pasado significa que tampoco nos identificamos totalmente con él, pues estamos en el presente y tenemos futuro. Si nos encerráramos sólo en la imagen que tenemos de nuestro pasado, entonces someteríamos nuestro presente y futuro a él, y, de este modo, involuntariamente nos convertiríamos en rehén. Así que, por glorioso que haya sido nuestro pasado, intentamos confirmarlo en nuestros intentos por obtener el reconocimiento en el futuro mediante nuestras acciones. Al pensar en nuestro pasado, nos complacemos, reconociéndonos; nos reconocemos como yo, pero como un yo con una identidad ya realizada. Pero eso nunca podemos ser del todo, pues en cuanto obtenemos una identidad estable, tenemos que distanciarnos de ella para conservarla nuestra, esto es, una posibilidad verdaderamente elegida, realizada, pero no la única ya que hubiéramos podido actuar de otra manera. Así pues, el reconocimiento presupone una actividad, pero a su vez la niega como algo acabado, ya que corre el riesgo de degenerar en inercia o fatalidad.

Desde el primer día de su nacimiento, el hombre está en una red de relaciones interpersonales y, por lo tanto, en un mundo social. El niño tiene necesidad de los otros y también disposición para establecer el contacto con ellos. La dependencia biológica del bebé, la necesidad de ser alimentado y atendido no elimina la necesidad de ser reconfortado: el niño mira dentro de su madre antes de succionar su pecho, y a la atención y

cariño responde con su sonrisa que es la primera manifestación inconsciente de satisfacción y de gratitud por ser reconfortado. En el bebé, el reconocimiento forma una base de sentimiento de identidad, con el que más tarde se combinará el sentimiento de "ser uno mismo" y de llegar a ser lo que otros confían que uno ha de ser. Como dice Bajtin, "el valor mismo de la personalidad del niño, en su totalidad, tiene carácter de préstamo: no se vive de una manera inmediata, sino que se es construido por él".

La atención y el afecto que los padres profesan al niño se expresan en la evidente intención de cuidarlo, mostrarle la satisfacción de su presencia y estimular sus esfuerzos para dominar las tareas del desarrollo. Cuando el afecto que los padres dispensan a su hijo es reconocido por él, éste adquiere el sentimiento de valor de su propia persona. Se hace consciente de que es apreciado, en virtud de sí mismo, por los que, para él, representan las personas más importantes en su mundo. Es en el transcurso de esta atención cuando se desarrolla el afecto recíproco del niño a sus progenitores. Pero el niño todavía no tiene sus propias normas de valor y de juicio: confiando en sus padres, tiene que aceptar sus mandatos. Se siente inclinado a juzgarse a sí mismo como ellos lo juzgan cuando corresponde o cuando infringe sus preceptos. Gradualmente, adquiere la inclinación de cumplir las reglas y las prohibiciones establecidas por los adultos, porque ve que son prescritas por aquellos en quienes tiene confianza. Esta capacidad de ponerse en el lugar de sus padres, se halla al principio en la base de su afecto por ellos, y es, a su vez, la primera fuente de la manifestación de reconocimiento. El niño no puede inspeccionar y valorar sus propios sentimientos sin salir de sí mismo. Conoce primero a los demás que a sí mismo, y sólo es movido a apreciarse porque siente el afecto y el cariño que le otorgan sus progenitores. Del mismo modo aprueba o reprueba su propia conducta, según sienta que al ponerse

en el lugar de sus padres y al mirar desde su punto de vista, le
posible formar un juicio respecto de sus propios sentimientos
motivos. Una actitud definida consigo mismo y, por lo tan
una autoconciencia no puede surgir como algo inmediato;
niño sólo puede comportarse consigo mismo en tanto que
comporta con los otros y adopta el comportamiento de los o
—sus actitudes, normas y juicios— para con él. Precisamente
esta interiorización de las actitudes y las evaluaciones de los o
es en donde se construye el "sí mismo". El proceso de adop
de las actitudes de los otros hacia sí mismo se expresa en
innumerables formas de juego infantil en las que el niño ad
deliberadamente diferentes roles.

La diversificación y la especialización de los contactos s
les presuponen que el niño empieza a reclamar ser reconc
en ámbitos más amplios, que expresa su capacidad de distin
se y comunicar a los demás la experiencia de su propio yo.
simplemente sus necesidades orgánicas. El deseo de ser re
cido es el comienzo de la iniciativa expresada en la palabr
la acción. Con el habla y los actos nos insertamos en las re
nes sociales y esta inserción es como un segundo nacimien
el que confirmamos nuestra presencia en este mundo.
sostiene Hannah Arendt, "el hecho de que el hombre sea
de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperad
es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.
vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es
de tal manera que con cada nacimiento algo singularmen
vo entra en el mundo. Respecto a este alguien que es únic
decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que
decir, cada ser humano posee su propio significado y to
movimientos, expresiones, maneras, hábitos, actitudes y
ciones se hallan conformes con él. En todas sus acciones
una determinada consideración de sí mismo, un significa

gado a su propia existencia. Sin embargo, nadie posee el significado absoluto de sí mismo, por la simple razón de que éste depende de los méritos que uno siempre tiene que confirmar en sus futuros actos y del reconocimiento que le otorguen los otros.

Según Kant, el hombre nace dos veces: la primera es cuando sus padres lo arrojan a este mundo sin su consentimiento. No es nada casual que el recién nacido manifieste su llegada a este mundo a través de gritos y chillidos que han de interpretarse como expresión de su "irritación" y "descontento". Los padres hacen todo lo posible para asegurar la reconciliación del niño con su estado ontológico preñado de incertidumbre y dependencia total. No existe otro modo de lograrlo más que despertando en él las fuerzas de autodeterminación y la capacidad de autonomía para sustituir la dependencia ajena, y justamente en esto consiste la tarea de la razón. Con ella el hombre se siente capaz de compensar el escándalo del comienzo de su vida: el hecho de que a él le fue otorgado (forzosamente) un comienzo es soportable a condición de que podrá comenzar un "sí mismo" como ser autónomo y soberano a partir de la conciencia de su libertad. Por eso Kant considera que la capacidad de obtener la razón equivale al segundo nacimiento del ser humano. A diferencia del niño que es dependiente e incapaz de comenzar su propia existencia como un ser autodeterminante, el hombre maduro es un ser que se reconoce como el portavoz de su propia iniciativa y libertad.

Partiendo de la idea de Kant y en pos de Tzvetan Todorov, podemos destacar dos formas fundamentales de reconocimiento: *el de existencia* y *el de confirmación*. El hombre experimenta la falta de reconocimiento de su existencia cuando se siente olvidado o ignorado por sus congéneres, cuando se queja de que su persona no es tomada en consideración, como si no existiera. La indiferencia de los otros que experimenta una persona,

suele ir acompañada por la vivencia de la falta de todo valo
esto le engendra la amargura de la soledad. Frecuentement
que queremos evitar es que nos ignoren, que nos traten c
cosas inanimadas, y aspiramos a que nos tengan en consid
ción como personas cuya sola existencia merece ser reconoc
No es que aspiremos a ser queridos, sino que deseamos, en
mer lugar, ser reconocidos en nuestra mismidad. No pode
ser indiferentes ante la carencia del reconocimiento de nu
ser, ni encerrarnos por entero en nuestro mundo interno si
perimentar la soledad. No recibir atención alguna, para
tros, quizá es un mal más angustiante que el no ser. Ni sig
los más desdichados podrían soportarlo. El personaje anó
de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski, solitario y pret
so, no teme ser golpeado o arrojado por la ventana, ya qu
podría, según su opinión, por lo menos, confirmar su pret
de tener algún significado; lo que le asusta es ser ignor
olvidado. Se indigna con un oficial que ni siquiera cond
dió en pedirle permiso para pasar cuando él le obstaculi
camino. "El oficial me cogió por los hombros y, sin dec
bra, sin hacerme la menor advertencia ni darme explicac
guna, me quitó de en medio, pasó adelante como si no
biera visto. Yo hubiera podido perdonarle hasta que me
mas no que me hubiese quitado de donde estaba sin
reparar en mí".

Más adelante cuando el mismo personaje profesa, co
desafío, el desdén por la fama, no quiere decir que rec
deseo de obtenerla; la adora incluso al proclamar su de
Le preocupa no el hecho de ser humillado, sino de se
alguien que considera debajo de sí. Resulta que el sen
de ofensa, proveniente de la dignidad pisoteada, es más
que la humillación provocada por el dolor físico. "Yo turv
no por cobardía", continúa su queja el personaje de Dos

"sino por exceso de amor propio. Tuve miedo, no de su corpulencia, ni de que me pegase y me hiciese saltar por la ventana; tenía valor físico sobrado; pero faltábame el valor moral. Tenía miedo de que ninguno de los presentes, empezando por el militar y terminando por el último empleadillo corrompido y pecoso, me comprendiese, y todos se burlasen de mí cuando me pusiese a protestar, empleando un lenguaje literario". El protagonista anónimo prefiere ser desaprobado más que ignorado en su existencia miserable; pero el escarnio y las mofas de quienes considera inferiores le provocan una indignación más amarga que la indiferencia de los que piensa superiores. Se escandaliza ante el escenario de ser carente de cualquier significación y, lo que es peor, de ser humillado por los que él desprecia.

La gente de los estratos más marginados, que suele ser víctima de la carencia del reconocimiento de su existencia, en muchos casos se recluta entre los ancianos que, en virtud de la pérdida de sus fuerzas físicas e intelectuales, se sienten inútiles e impotentes. La disminución progresiva de sus redes de participación en la vida activa y la desaparición paulatina de los distribuidores habituales del reconocimiento, los hacen sentirse abandonados. Frecuentemente, a este sentimiento se agrega la soledad y el tedio. El viejo hastiado se siente desencantado, porque ha pasado por todas las ilusiones y ahora experimenta los límites de su condición precaria, porque presiente lo irremediable de su finitud. Le parece que ha leído el gran libro de la vida ya tantas veces que nada ni nadie lo entretiene. Y sin embargo, el tedio no siempre tiene la última palabra. El anciano puede obtener un reconocimiento indirecto cuando se preocupa por el otro, cuando consagra su atención a quien lo necesita, por ejemplo, a sus nietos. El viejo ha experimentado la vida en tal multitud de aspectos y situaciones que ésta ya no le asombra, pero aún puede gozar la vida indirectamente en compañía de los seres que son capaces de poseer toda la gracia

de percibir lo novedoso. Aunque parezca incapaz de sentir sorp
sa y admiración por las cosas y los acontecimientos conocido
anciano, no obstante, puede ser partícipe del aprendizaje de
niño cuya alegría y vivacidad de percepción del mundo pu
otorgarle un cierto calor vital. Puede apreciar los "descubrim
tos" a través de los ojos del niño y no como él los percibiría; pu
sentir una satisfacción por empatía con las vivencias de asomb
de sorpresa con que el niño percibe y aprende el gran libro d
vida. Esta empatía aviva los sentimientos agradables ya olvid
por él, le hace sentirse útil y le otorga un cierto valor.

El reconocimiento de confirmación, que tiene como ba
reconocimiento de la existencia, es una actitud en que se e
sa la preocupación relacionada con el valor de nuestro ser
inquietud es universal, aunque las vías y formas en que se m
se varíen según una cultura o época histórica determinad
introducir en nosotros la tensión patética, la aspiración a
rarnos y alcanzar nuestras metas, el reconocimiento de con
ción nos recuerda que las barreras sociales, aunque exista
fluidas; la jerarquía podría ser trastocada, y las distancias
los superiores y los inferiores suprimidas.

Los esfuerzos dirigidos para destacar hacen posible la
justicia resumida en la fórmula: dar a cada cual lo suyo, e
según sus méritos. Pero ¿cómo definir: qué es lo que m
cada ser humano? Todo lo que él ha alcanzado en virtud
talento, trabajo y diligencia. Ser justo es reconocer el dere
cada quien a usar sus esfuerzos y aplicar sus talentos para
los bienes y méritos según sus capacidades.

El valor que otorgamos a nuestra persona y el recono
to que nos conceden los demás se conjugan: somos lo que
gracias a nuestros méritos aprobados por los otros. El s
miento del significado de nuestro ser constituye la p
existencial de nuestra coexistencia con los demás. Se pu

poner que la mirada solicitante del bebé que busca la aprobación en la mirada recíproca de su madre no es algo casual, sino que representa una necesidad en el reconocimiento al que, de uno u otro modo, recurre, consciente o inconscientemente cualquier ser humano para ser reconfortado. El hombre, por muy cierto que pudiera estar de sus méritos, está roído por la inquietud de obtener reconocimiento y para ello busca la aprobación de sus congéneres. El reconocimiento del otro me funda en mi identidad: no es sino en la mirada reconocedora del otro que me siento "yo mismo". Si observamos atentamente la conducta de la gente que nos rodea, pronto descubriremos un llamado suplicante en los ojos de todo aquel que ha terminado una empresa o una obra, o que se entrega simplemente a cualquier género de actividad. ¿Y qué? ¿Y luego?, nos dice su mirada interrogante. Al hablar, el individuo normalmente experimenta una profunda satisfacción en la medida en que se le permite expresar sus planes y logros o narrar las cosas que está haciendo. Estos temas nunca le aburren, por el contrario, le dejan reconfortado. De modo semejante, si le pasa algo bueno, se apresura a compartir sus logros con su próximo, suponiendo que éste se alegrará junto con él. Mientras se conserve la vida, el hombre buscará el reconocimiento. Cuando más valor tenga la meta, se le hará más atractiva; experimentará la necesidad en ser alentado y si no pudiera alcanzar su objetivo, fingirá la indiferencia tal como el zorro de la famosa fábula de Esopo, que, como se sabe, se reconcilió con su intento fallido de alcanzar la uva, al declararla inmadura.

El reconocimiento que buscamos se expresa en diferentes formas y cuando estamos con nosotros mismos frecuentemente nos desdoblamos en objeto de acción y en sujeto de estimación. El espectro de evaluación del segundo al primero puede variar de la desaprobación severa al elogio entusiasta. Pero no nos es

necesario recurrir al desdoblamiento interno para confirmar
significado de nuestro ser; en cada logro podemos sentir los
nos de nuestra propia afirmación. Por ejemplo, el trabajo h
hecho puede incluir un amplio abanico de implicaciones: de
la aspiración a la riqueza y la fama hasta la demostración de
somos capaces de alcanzar alguna perfección y de superar a
tro "sí mismo" anterior. El autorreconocimiento normalme
se acompaña de sentimientos positivos tales como la confi
en nuestras propias fuerzas, felicidad y alegría. La magia d
alegría consiste, entre otras cosas, en su capacidad de otorga
la realidad más de lo que nos puede ofrecer y más de lo
podríamos razonablemente esperar. Si la mayoría de nue
sentimientos nos sirven para algún fin como pudiera ser
protegernos contra los enemigos, disminuir nuestro dolor,
firmar nuestra seguridad, etc., la alegría nos otorga el rec
miento del valor de nuestro ser en el mundo. Como un co
mento del mismo hecho de vivir, de poder seguir particip
en el mundo, la alegría nos permite reconocer nuestro p
ser y tratar de potenciarlo entre nuestros congéneres de t
nera que realizando nuestro derecho de ser reconocidos p
demás, debemos, por nuestra parte, reconocer los derec
méritos de ellos.

El significado de "reconocimiento" no se reduce a la b
da y la obtención de algún valor legitimado por nosotros y
los demás, sino que incluye también la obligación de
cosas tal como son. En nuestros deseos, planes y sueños s
inclinarnos a adelantar el presente, a construir castillos en
o a crear proyectos ambiciosos que acrediten vanas ilust
desacrediten dolorosas evidencias. Cuando nuestras exp
vas no se confirman, cuando la situación real nos priv
posibilidad de entregarnos a los dulces sueños e, inclu
amenaza el fracaso, nos vemos obligados a reconocer

dad, por embarazosa e insostenible que nos parezca. Es en aquel entonces cuando decimos que, en lugar de entregarnos a vanas ilusiones, es mejor comprender y aceptar la verdad que consiste en tomar en consideración lo real y sólo lo real y no los sueños que, a pesar de su carácter agradable, son ficciones y más tarde o temprano se disiparán bajo el empuje irresistible de la verdad. Quien tiene vanas ilusiones acerca del valor real de su ser, cuando descubre que éste contradice a la realidad, frecuentemente se contenta de manera forzada asumiendo un compromiso con el estado real de las cosas, esto es, reconoce que el valor imaginario de su persona no corresponde con el valor real. Hasta el viejo Don Quijote, al final de sus aventuras, llega a la triste conclusión de que sus andanzas heroicas no eran otra cosa, sino locuras; no se le ocurre poner en duda el mundo "real" al que finalmente ha de entregarse, sino que lo acepta como algo de verdad y legitimidad indiscutible.

Reconocer la realidad es abrirse a la percepción de la verdad del mundo, una verdad que se oculta por las distorsiones e ilusiones exageradas sobre sí mismo que protegen al individuo de las experiencias abrumadoras. En otros términos, el "reconocimiento de la realidad" posee un carácter esencialmente crítico: no procura ninguna ilusión a los aspirantes a la fama, pero los protege contra el autoengaño. Como la duda en manos del escéptico, este tipo de reconocimiento sólo es válido en tanto que desembriaga las vanas esperanzas y acredita las crudas evidencias, aunque pobre en sus promesas es sólido en sus cimientos. Su lema es: "más vale un pájaro en mano que cientos volando". Quienes creen que el reconocimiento es algo fácil, son también fáciles presas del cinismo reactivo cuando el reconocimiento revela sus grietas o deja de manifestarse. Al fin y al cabo, el reconocimiento es un saber valorativo sobre los méritos y si éstos son dudosos, no hay razón alguna para animar o alentar al portador

de sus propias ilusiones. El valor real de la persona debe pre
lecer sobre el encanto ficticio de las cualidades que erróneam
te se le adscriben o que ella misma cree poseer. La misma re
dad es la fuente de la vida y de los valores y, por tanto, no po
mos ignorarla. Ya que la relación con la realidad implica co
con ella y responder a sus demandas, debemos hacer esto t
bién con la realidad de otras personas. Disminuir o desdeñ
valor real de los otros atenta contra el supuesto sobre el cua
construye nuestro propio reconocimiento. Cuando proclama
que el otro no merece respetarse ni realzarse sin argumentar
tro juicio desencantador, disminuimos también el valor de
tro propio ser. Cuando actuamos a partir de este supuesto
ta, estamos diciendo que nuestra propia vida carece de cual
valor, y no nos importa la atención de los demás. El reco
miento de nuestro valor real (la realidad es terca contra qui
le opone) frecuentemente destruye la seguridad de nuestras
riencias consoladoras al proponernos, en cambio, un sabe
sin ilusión alguna. En este aspecto, el reconocimiento se
comparar con una casa modesta, pero segura, rodeada p
ruinas de pretensiones infundadas, confianzas ilusorias y
ranzas perdidas, la casa en la que el hombre experime
propio valor real y por eso se siente protegido contra las i
tudes y alarmas que asedian su existencia. Sucede a veces
volumen de sus ilusiones destruidas supera en mucho el
real de sus logros o méritos.

Nuestra vida psíquica implica un conjunto de deseos,
mientos, emociones y pasiones. Este acervo anímico, este
de existir de la realidad para el sujeto suele llamarse *erleb*
alemán, en ruso *perezivanie*, y José Ortega y Gasset p
traducirlo en español como *vivencia*. A diferencia del
anímico –euforia, melancolía, depresión– que no tiene
mismo un carácter intencional, esto es, que no se refiere

tos o situaciones concretas, la vivencia afectiva, siendo más intrínseca al yo, si tiene referente intencional. Vivenciar algo es, por ejemplo, estar indignado o fascinado "por", es decir, es un algo por lo que estoy indignado o fascinado. Husserl señala que la peculiaridad de todos los actos mentales consiste en que son actos intencionales en que las vivencias y sus objetos están correlacionados. Esto quiere decir que las vivencias afectivas son reacciones emocionales de nuestro ser frente a los otros y/o frente a nosotros mismos, reacciones que siempre nos implican en algo y que significan algo en nuestra vida, de tal forma que constituyen una parte inseparable de nuestra experiencia personal. Cuando sentimos, por ejemplo, ira, indignación, arrepentimiento, desprecio, furia, enojo, admiración o vergüenza tratamos de cambiar a nuestros semejantes o a nosotros mismos. Estas vivencias son ante todo aprehensión de relaciones y exigencias nuevas. No es difícil ver que toda aprehensión afectiva de un objeto que nos causa admiración o rabia puede realizarse sólo sobre el trasfondo que tiñe el mundo del color de esa admiración o esa rabia. Dicho en otras palabras, vivenciar un objeto cualquiera como estupendo significa aprehenderlo sobre el trasfondo que se revela ya como estupendo. Una persona nos parece digna de admiración porque estamos encantados de ella. Pero esta actitud la evaluamos a veces como demasiado subjetiva y, por tanto, la transformamos en algo que nos parece más objetivo: estamos encantados de alguien porque nos parece digno de admiración. En las vivencias afectivas las emociones, creencias y sentimientos forman unidades fenoménicas y, como tales, son vividas por su portador con eficacia, contribuyendo a determinar sus acciones y obras. Reconocemos interiormente la significación subjetiva de estos afectos de tal manera que no es necesario someterlos a un análisis detallado, ya que conocemos bajo qué circunstancias y por qué aparecieron en nosotros. Cualquier sentimiento

rara vez se vivencia en su pureza emotiva. Por ejemplo, no puede separar el sentimiento de humillación al de la desesp ción y la indignación que le acompañan; no se puede viven los celos sin experimentar la ira y la humillación, el despr sin aversión al objeto contra el cual está dirigido y el orgullo su propia virtud. Otro ejemplo de la mezcla de emociones re senta la vivencia de la angustia que surge en el momento en se produce una confrontación entre dos partes del sujeto: la intenta satisfacer las necesidades de seguridad y la que bu libertad, la que experimenta miedo y la que siente cólera.

Como se sabe, el hombre está en el mundo a través conciencia. Y este su "estar en el mundo" puede aparecí según Sartre, como un complejo organizado de utensilios en de uno remite a otros y a la totalidad de ellos y en donde consiguiente, no hay acción ni cambio radical susceptible introducido inmediatamente en este mundo. Pero estar mundo también puede aparecérsele como estar sin utensi cual significa "una brusca caída de la conciencia en lo m La vivencia afectiva remite a lo que significa el mundo p sujeto no desde el punto de vista fáctico, tal como el m aparece en sí, sino desde el punto de vista *mágico*, estu como el mundo aparece a la luz de nuestra tristeza o a enojo o buen humor, angustia o amor, confianza o recele dia o vergüenza, orgullo o resentimiento, temor o furi "caída en lo mágico" no significa que nuestras vivencias ciones sean irracionales. Sin embargo, si son racionales y un propósito, entonces, ¿por qué a menudo nos parecen producentes, nos avergüenzan, nos desvían de nuestras ciones y, a veces, representan obstáculos que bloquean ambiciones? ¿Por qué las emociones frecuentemente nuestras vidas, amenazan nuestro éxito y desvían nuest ducta racional?

Esta aparente irracionalidad de las vivencias afectivas, según Robert Solomon, cuya posición comparto, se explica por tres factores. En primer lugar, lo que provoca obstáculos y trastornos no es la respuesta emocional, sino la situación en la que nosotros llegamos a ser emocionales. Y es en esta situación donde nuestras intenciones usuales se tuercen o se frustran. Más que eso, la situación que frustra nuestros planes, contradice nuestra idea de justicia o perturba nuestros valores personales, puede ser una circunstancia irreal, imaginaria o ficticia. Por ejemplo, podemos estar enojados o fascinados con un objeto inanimado, con un personaje histórico que vivió hace años o con un protagonista de una telenovela.

Cuando anhelamos algo lo "cambiamos", aunque sea en nuestra fantasía. Por ejemplo, cuando sentimos tristeza, culpa, cólera o vergüenza lo experimentamos porque estamos en situaciones en las cuales quisiéramos transformar nuestro pasado. En este plano las vivencias afectivas serían una *forma de rebelión* contra el reconocimiento de la realidad. Son, de hecho, juicios dictados por nuestras intenciones que, de uno u otro modo, resultaron frustradas. Pero no todas las vivencias se vinculan al pasado; el amor, el placer, la esperanza se relaciona con el presente y el futuro. Las vivencias afectivas son una reacción de nuestro ser que no quiere reconciliarse con lo que ha sucedido o que anticipa el éxito de nuestros sueños abocados hacia el futuro. Son juicios apresurados y cálidos sobre una situación frustrante o exitosa. La diferencia entre juicio racional y emocional es que el primero es siempre "frío" y deliberado, mientras que el segundo, por lo general, es una respuesta urgente e inmediata a una situación desesperada o jubilosa. Esto, no obstante, no significa que una emoción que fue engendrada con urgencia se apague en un periodo corto. Algunas emociones pueden sentirse en pleno vigor durante un periodo largo e incluso, durante toda

una vida, como se vivencia a veces, por ejemplo, el sentimiento de venganza, admiración, odio o amor.

En segundo lugar, las emociones, como respuesta a situaciones de corto plazo, frecuentemente entran en conflicto con nuestros propósitos a largo plazo, y es por eso que, desde una perspectiva más amplia, nos parecen irracionales. Por ejemplo, un individuo siente atracción por una mujer, pero se da cuenta que este sentimiento puede perturbar su matrimonio; una persona quiere tomar vino en la casa de su amigo, pero este deseo puede entrar en conflicto con alguno de sus propósitos a largo plazo; mi jefe es una persona mediocre y me provoca aversión, pero no puedo decirlo abiertamente, ya que temo que esto significaría el fin de mis sueños para hacer una carrera. Podemos decir que experimentar vivencias es albergar un juicio valorativo sobre la situación en que nos encontramos. El reconocimiento sustantiviza el significado de nuestras vivencias y les otorga un sentido comprensible no sólo a nosotros, sino a los demás.

El hombre no teme tanto morir, sino morir siendo insignificante

Nuestro significado social nos domina a tal punto que pareciera que cambiamos de ser cuando cambia nuestra posición social y la gente con la que tratamos. Pero el reconocimiento y la importancia de una persona en el presente, a veces no nos habla con claridad de su valor real. Lo que un ser humano ha podido hacer históricamente, los efectos de su acción, su notoriedad, dependen, en buena parte, del futuro. Éste representa un censor o, más bien, un estricto juez: evalúa la expresión, califica el esfuerzo, aprueba el resultado y otorga premio o castigo en correspondencia con una escala de valores de perfección, excelencia o

virtud. El presente siempre transforma al pasado a la luz de los valores del futuro. El pasado no es más que una reinterpretación constante a partir de lo que se está creando, pensando o soñando en el presente. El proyecto y los valores actuales deciden acerca de si un periodo o una figura determinada del pasado se halla en continuidad con su presente o si es un fragmento discontinuo del cual uno emerge y se aleja.

Ningún conocimiento sobre el pasado nos permite juzgar a la historia como un almacén, donde se guardan las fórmulas que nos otorgarán la oportunidad de resolver los problemas que nos acosan en el presente y de definir quiénes somos en la historia y qué valor tiene la historia en relación con nosotros. Cada tiempo da su respuesta a este interrogante y ninguna receta resulta definitiva para los que viven en otros tiempos. Quizás por eso se tiene la impresión de que con el estudio de la historia nadie es capaz de aprender algo para resolver sus tareas prácticas, impresión que, por su sentido, es equivalente a la opuesta: *de la historia se puede deducir todo y cualquier cosa.* La historia no es un proceso de aprendizaje del cual se podría deducir alguna sabiduría que sería válida para todos los tiempos y pueblos, pero, en el aspecto que nos concierne, siempre existe una continuidad específica que hace que las significaciones y los valores creados tiempo atrás pervivan y tengan continuidad política o cultural. La historia no es sólo la *duración* en que vemos el tiempo desde el pasado, sino la preocupación con que vemos el tiempo desde el futuro: éste es el que configura el pasado.

Los que vivimos en el presente estamos vinculados con el porvenir mediante nuestras metas, ideales, pronósticos e, incluso, utopías que, en cierto sentido, dirigen nuestra actividad y le otorgan un sentido. Claro está que todos estos proyectos pueden cambiarse o modificarse en uno u otro grado. Se puede someter a crítica cada uno de ellos, demostrar sus errores o falsedades, pero

para la gente que no estudia historia, sino simplemente viv
ella, estos ideales y pronósticos tienen gran importancia y
insustituibles, pues forman parte de su experiencia histórica
de están inmersos. Precisamente la presencia de estos proy
dirigidos hacia el futuro nos hace mirar al pasado no sólo co
ojos de las generaciones anteriores, sino con los nuestros. Nu
ideas sobre el futuro, en general, y sobre el reconocimiento
confiamos obtener de este futuro, en particular, influyen en
percibimos el pasado y de qué manera vivenciamos el pre
Esta capacidad de *futurición* es una de nuestras posibilidad
to respecto de nosotros mismos como de la historia. Es just
lo que nos permite decir: *darle tiempo al tiempo.* Karl Jasp
alguna vez que el rechazo al futuro tiene como consecuenc
visión del pasado como algo acabado que por sí mismo y
válido. Sin la imagen del futuro es imposible tener con
adecuada y comprender los motivos que en su tiempo mov
los agentes de la historia, así como nosotros hoy en día en
tros proyectos estamos preocupados por el *futuro.* En este
to el problema del reconocimiento se enfoca al hecho de
futuro posee más posibilidades de las que podrían actualiz
el presente, y de éste transferirse al pasado. El futuro po
carga pesada en la capacidad de los agentes de la histo
plasmar en sus actos sus propios proyectos.

Es obvio que nuestros antepasados fueron, en algún
contemporáneos. Los griegos o los romanos antiguos no
charon que estuvieron viviendo en la Antigüedad y la g
la Edad Media no consideró que su tiempo era medieva
embargo, la contemporaneidad del presente, esto es, la
poraneidad viva, se distingue de la que ha existido en el
por una sola cualidad: tiene futuro. Sólo el hombre con
neo, mientras está viviendo, tiene futuro. Nuestros ante
que ya murieron, no tienen futuro; su futuro se quedó, de

y para siempre, en el pasado. El historiador puede comunicarnos, por supuesto, cómo las generaciones que ya se fueron, se representaron su futuro, pero estas representaciones (junto con sus agentes) ya desaparecieron en el pasado a guisa de posibilidades no realizadas. Sería ingenuo suponer que pensando sobre el futuro las generaciones pasadas pensaron en nosotros; ellas soñaron sobre *su* futuro. Nuestros predecesores vivieron en *su pasado,* que para ellos era *su presente,* junto con *su futuro* que para ellos, igual que para nosotros, es sobremanera complejo. Cada presente, tanto hoy como hace cien o mil años, tiene su propio futuro que teóricamente es un prospecto ilimitado de sus propias posibilidades. Pero no cualquier futuro puede ser encarnado en el presente que luego se convertirá en pasado. En el camino hacia el futuro, los agentes de la historia seleccionan siempre sólo una parte del abanico de los proyectos posibles y a través de sus esfuerzos y actividades lo plasman en un nuevo presente, y con ello plantean una nueva configuración del futuro. "La historia del mundo no está de ninguna manera santificada –y más bien podría ser condenada–, por el hecho de que haya desechado otras historias posibles. Éstas tienen tanta importancia para el entendimiento como la historia real; quizás aun más valor para nuestras actitudes prácticas".

¿Por qué las variantes desechadas de la historia posible o una serie de *contrafácticos,* como las denomina Eric Hobsbawm, tienen tanta importancia para la comprensión de la historia real? A primera vista, la historia real constituye lo que ha sucedido y no lo que hubiera podido suceder. Pero, por otra parte, la historia real es producto de la gente viva que normalmente se integra en diferentes grupos, a veces antagónicos, cada uno de los cuales tiene sus propios planes, proyectos y posibilidades para encarnarlos en la vida real. Por eso, para el historiador, es muy importante tomar en consideración no sólo lo que ha sucedido,

sino lo que pudo haber sucedido en un periodo estudiado, p
sólo de este modo obtendrá la posibilidad de considerar la h
ria como una *lucha* de diversos grupos con sus planes y pro
tos que desde *su* pasado (que para ellos fue *su* presente) as
ron a plasmar en *su* futuro (que para nosotros ya es un pa
lo que ellos consideraron como lo más conveniente, viable
timo o justo. La historia vista a través de la óptica de los he
contrafácticos o las opciones no realizadas, pero que hub
podido suceder, permite al historiador ver la realidad del
do no sólo desde la altura de su tiempo, sino también c
ojos de los mismos agentes históricos que han tenido su pr
que, como cualquier presente, está orientado al futuro y
consiguiente, es abierto, inseguro, dramático, tenso, lle
esperanzas, sueños y desesperaciones. Tal enfoque da p
dad de reconsiderar la constelación de las evaluaciones y
cados, símbolos y estereotipos ya establecidos, y en cierto
do petrificados, que el historiador desde su presente, a
involuntariamente, vuelca al pasado.

Muchos agentes de la historia en la época que les toc
han tenido divergentes valores que han provenido de dif
constelaciones de reconocimiento; quizás los héroes, elev
este rango en el transcurso del tiempo, en otro sistema d
denadas valorativas, ni siquiera sospecharon que entrarían
memoria de las generaciones venideras con tales caract
Las grandes personas y los mayores acontecimientos a ve
son inteligibles a la larga. Las generaciones contemporá
observan la grandeza de estas personas y no viven estos
cimientos, viven al lado. Por la historia conocemos muc
sonalidades de la cultura universal que, en su época,
anónimos, que tuvieron un reconocimiento modesto o
el mejor de los casos, soñaron apenas igualarse con alg
sus contemporáneos más exitosos (como, por ejemplo,

Dostoievski que aspiraba a igualarse en fama a Iván Turguenev), pero que con el paso del tiempo llegaron a las cimas vertiginosas del reconocimiento y entraron en la pléyade de los grandes clásicos. También hubo quien, por diferentes causas, en su tiempo no tuvo mucha oportunidad de sobresalir y desarrollar dones y talentos, y cuyos logros quedaron truncados en la mitad del camino. Su suerte nos intriga, pues "la carrera que hubiera podido hacer, al prestarse a múltiples versiones, halaga el juego de nuestra imaginación; es decir que está vivo todavía, mientras que el que permanece fijo en sus éxitos, realizado y deforme, recuerda a un cadáver". Desde luego podemos discutir la última frase de Cioran: sí, los éxitos realizados de los grandes personajes históricos nos "recuerdan a un cadáver", pero es un hecho indiscutible que los reveses de la fortuna a veces obstaculizan la plena realización de las capacidades de algunos talentosos que, por diversas circunstancias, no lograron desplegar oportunamente sus dones, y sólo las siguientes generaciones revelaron la verdadera medida de sus logros y posibilidades.

Frecuentemente sucede lo inverso: estamos inclinados a reconocer, sin reflexión crítica, los méritos y cualidades sobresalientes de aquellos que dominan la escena política, intelectual o artística de nuestra época. Por muchos años, por ejemplo, nos remitieron a Marx. Era casi una obligación citar a Marx, referirse a él, cantar loas a su doctrina o de otra forma rendirle lealtad y homenaje. Luego, después de la caída del socialismo real, su nombre poco a poco se ha empañado. Lo mismo sucedió con el nombre de Lenin. Llegó la época de transmutación de valores, y el censor del reconocimiento histórico los bajó del pedestal de los "dioses" al nivel de pensadores y políticos, en el mejor caso, destacados, pero no más. Dicho sea a propósito, el mismo Marx dijo alguna vez que "el muerto se agarre del vivo". Y esto es verdad, ya que el vivo no estaría vivo si a su vez no estuviera

"agarrado del muerto". El hombre sin la memoria y sin la t
ción es un presumido que no reconoce parentesco alguno,
que en realidad viva de la renta del capital que le han dejado
antepasados. Pero el vivo tampoco sería vivo si fuera totalm
dependiente del muerto. El vivo no sólo es un deudor, sin
creador: remodela y reinterpreta el pasado a partir de su i
nario y el significado de los valores presentes. La gente de
cas pasadas está viva en virtud de nuestra memoria que
posible la presencia del pasado en el presente.

La indeterminada complejidad de sucesos posibles q
vivencia de la incertidumbre presupone (a pesar de que
conciencia aspira a superarla mediante la confianza en
proyectos, pronósticos y programas), constituye el funda
de nuestra existencia en el presente. Los agentes del pas
nían confianza e incertidumbre acerca de las posibilidades
futuro, pero éstas ya están en el pasado. Algunas de esas
lidades ya han entrado en el cuerpo de la historia, ya han
do, pero las otras, y quizás la mayoría, no han sucedido,
hubieran podido suceder. Y nosotros lo sabemos, mientr
las generaciones anteriores no podían saberlo, como hoy
tenemos certidumbre absoluta sobre lo que va a ocurrir
semana. Precisamente, en virtud de ese conocimiento, p
afirmar que sabemos más sobre el pasado de la humani
su conjunto de lo que supo esa humanidad en el pasado
en aquel entonces, *su presente*. Tenemos una indudable
sobre los agentes del pasado: sabemos no sólo sus plan
yectos, sino también los resultados concretos de éstos,
dos en los acontecimientos posteriores. Por eso poden
blecer su identidad y reconocer su importancia y valor
precisión, porque disponemos de la información no sól
el presente del pasado de ellos, sino sobre toda su tra
incluyendo su final.

La función simbólica de la *perpetuación del significado* de la existencia individual y, por lo tanto, de su reconocimiento, más allá de la vida, no es sólo una prerrogativa de la religión; la cultura laica también nos otorga determinados símbolos de "inmortalidad", lo que nos da un cierto consuelo y alivio contra la angustia provocada por el sentimiento de nuestra insignificancia ontológica. Por ello, la perpetuación cultural, por medio de la actividad creadora, es el lado inverso del terror ante la muerte. En cierto sentido, la cultura es la erección de obstáculos y contratiempos simbólicos en el camino que lleva al ser humano a su muerte. Ernest Becker afirma que "la cultura misma es sagrada, ya que ésta es una 'religión' que asegura de alguna manera la perpetuación de sus miembros". Por eso, "el hombre realmente no teme tanto su extinción, sino morir siendo insignificante".

Ahora bien, estamos dispuestos a reconocer la grandeza de los llamados hombres ilustres que hicieron tanto para enriquecer nuestra experiencia material, espiritual y emocional. A ellos les rendimos homenaje, evocamos sus nombres cuando nos topamos con sus obras o con sus ideas y solemos sentir admiración y no la punzada de envidia como a veces la sentimos hacia nuestros congéneres con quienes competimos por el reconocimiento sin tener la menor sospecha del valor que nuestras ideas u obras tendrán en el futuro. No guardaríamos ningún rencor a nuestros contemporáneos vanidosos y petulantes que aquí y ahora aspiran a la gloria a cualquier precio, y ni siquiera los despreciaríamos, si supiéramos que el futuro revelará que sus pretensiones al reconocimiento son infundadas. "La rivalidad propiamente dicha, la que realmente importa, comienza cuando los rivales ya no están. El combate que librarán sus obras ni siquiera lo podrán presenciar". Esta idea trae cierto alivio para aquellos que, a causa de diferentes circunstancias, no han obtenido un reconocimiento adecuado a sus méritos. En la vida real, a diferencia del

deporte en donde los logros de los vencedores se miden p
reglas imparciales y objetivas, el reconocimiento no se distri
ye según méritos y talentos. Aquí no siempre triunfan los m
res que incluso pueden estar sinceramente convencidos d
superioridad de sus rivales. Y a veces, sólo el tiempo, frecue
mente más allá de sus vidas, restablece la justicia dando a c
cual su justo valor. ¿Quién hoy en día recuerda a Salieri qu
su época, se esmeraba en compararse con su contemporáneo M
y se atormentaba por las turbias sospechas acerca de la super
dad de su joven colega del gremio musical? Salieri no quiso v
fama y la de Mozart proyectada al futuro, mejor dicho, la pr
taba desde su presente en donde él tenía la misma notorie
incluso más grande que la de su rival. Al fin y al cabo, sab
la magnitud real de la gloria póstuma de los dos composit
dónde paró el destino de cada uno. Si Salieri hubiera atis
el mensaje del más allá de su época, quizá hubiera entend
verdad del dicho: "contra los grandes méritos de los grandes
bres no hay otro remedio, sino el del reconocimiento".

La vida empieza cuando ocurre algo que tiene algu
portancia para nosotros y con esto sobreviene el reconoci
to. La necesidad de ser reconocido es un atributo constitu
la vida social del ser humano: querer ser reconocido es q
hacer algo, pero no cualquier algo, sino, en la mayoría
casos, algo mejor de lo que ya se ha alcanzado. Nos damos
ta de nosotros mismos, sólo cuando disponemos del rec
miento de quiénes somos, lo que a su vez es resultado
valoración de los otros. La congratulación por el nacimie
asombro ante la existencia y el deseo de poseer cierto valo
ciado por los demás: ¿no son ingredientes constitutivos
misma vida humana? Si bien es cierto que el que vive sie
vida como algo único en su peregrinar provisional por est
do, y lo es, pero lo es sólo por el valor que le da a su vid

por el mero hecho de haber nacido. El reconocimiento como la esperanza de obtener un valor en el futuro nos reconcilia con el tiempo –que, de otra manera, nos amenaza con el olvido y con la muerte– y también nos revela que en cada ser humano hay ciertas potencialidades que debemos liberar de la cárcel de la indiferencia y la desilusión. El reconocimiento se expresa sólo en su transmisión de un individuo a otro. No se le puede poseer como si fuera un objeto independiente de los demás, por ejemplo, una camisa o un automóvil. Sólo al dar algo a los otros, sin exigir de ellos nada a cambio, podríamos conseguirlo y acrecentarlo.

El reconocimiento es siempre una evocación de lo conocido que lo precede y lo posibilita; es un calco más o menos cierto de lo registrado alguna vez en la experiencia del sujeto que lo reproduce en su memoria y, al mismo tiempo, le otorga ciertos *signos valorativos* que defienden y preservan lo adquirido a despecho de lo huidizo y lo fugitivo. El *re-conocimiento* es un procedimiento que etiqueta las cualidades intrínsecas de un individuo; es un esfuerzo más económico y menos fatigoso que el mismo conocimiento y también mucho más conveniente para renovar nuestras expectativas, en el caso de cambio o de modificación de las cualidades del sujeto a quien le otorgamos algún valor. Por consiguiente, el reconocimiento constituye una base de identificación del otro a quien nosotros tomamos en consideración.

Cuando alguien nos pregunta qué somos, respondemos: profesor de filosofía, investigador de química, mexicano, representante de la clase media, padre de familia, etc. Si pensáramos bien la respuesta, nos cercioraríamos de que poseer dichos atributos presupone ser reconocidos por otras personas de nuestra sociedad como pertenecientes a una determinada nación, clase, profesión, estado civil, lugar, y que este reconocimiento es parte del significado de la mayoría de los términos que expresan algunas de nuestras características más personales y permanentes.

La experiencia nos enseña que pocos pueden reconoc
sus semejantes en su totalidad, si no son capaces de recono
a sí mismos. En cualquier caso, no se puede lograr una
negando otra: el autorrespeto va ligado con la aceptación
existencia de los demás, y el amor al prójimo está motivad
el reconocimiento de nuestro propio valor. Es indudable
toda interpretación de la palabra reconocimiento, por ra
parezca, tiene que incluir un mínimo de lo que llaman
valor o el significado de nuestro yo. Por humilde que sea el
social de este "yo", tiene que haber un ámbito en el que
frustrado. Ningún tipo de sociedad, por estratificada o tot
que sea, suprime la concesión de reconocimiento a sus
bros; un individuo al que los demás no toman en conside
no es un agente social y no se le puede considerar moral
mente ser humano, aunque biológicamente puede clasifi
como hombre. Parece poco probable que esta reivindica
haya jugado papel alguno en la dinámica social, por la
razón de que el hombre no puede ceder su derecho a ser
sin traicionar la esencia de su dignidad.

Es verdad que el grupo o las personas por las que el ind
aspira a ser reconocido debe tener, desde su punto de vi
grado suficiente de valor o importancia porque si no, el re
miento por parte del grupo o de estas personas significativ
dará el estatus que pide. Así que el deseo de ser reconoci
tro de un grupo está estrechamente vinculado con el est
éste en la conciencia de su aspirante. La tendencia a af
valor de un grupo (una clase o una nación), como algo
pertenece, o alguien a quien pertenezco, determina el he
que en mi lucha contra la opresión nacional o la injusticia
exijo no sólo el reconocimiento a mis derechos individual
también el reconocimiento de los derechos de aquella
social o nacional a que pertenezco. Esto lo expresó muy bie

cuando dijo: "yo había luchado no tanto por conseguir mi propia libertad como por vivir entre hombres libres". La misma idea se encuentra en Isaiah Berlin quien dice: "Por regla general, lo que piden las clases o las naciones oprimidas no es solamente libertad de acción no coartada para sus miembros, ni, sobre todo, igualdad de oportunidades sociales o económicas, ni menos aún el que se les asigne un lugar en un estado orgánico carente de fricciones, ideado por un legislador racional. Lo que quieren, por regla general, es simplemente que se les reconozca (su clase, nación, color, raza) como fuente independiente de actividad humana, como entidad con voluntad propia que intenta obrar de acuerdo con ella".

El último grado de la deshumanización y la barbarie es el rechazo total de cualquier reconocimiento al otro cuando a ese otro se le declara como perteneciente a una raza o especie infrahumana y por tanto, un enemigo cuyo reconocimiento se alcanza a través de su aniquilación. Así que la identificación completa con un grupo, la enajenación de todos los valores individuales en su provecho, frecuentemente aboca a su defensa incondicional y, por consiguiente, al distanciamiento y al desprecio por todo lo que no es nuestro, lo ajeno, atípico y marginal.

La persona que tiene inclinaciones gregarias evita la posibilidad de independencia y de vivir más su vida, porque tiene miedo de mostrar su individualidad, señalar su voluntad y sus propios valores para vivir. Se aferra frecuentemente al grupo, que la esclaviza en una red de obligaciones aplastantes, de interacciones deprimentes, precisamente porque esa colectividad es su capullo protector, su refugio y su "fuerza". Como resultado, se deprime, no quiere valerse por sí mismo ni apoyarse en su propio centro y no es capaz de sacar de sí la fuerza necesaria para enfrentarse a la vida. Elige la existencia gregaria porque le parece más segura y significativa (aunque después pueda perder significado), pero teme

apartarse de su clan. Permanece aferrada a su tediosa existenc
sin embargo la justifica, dándole un sentido de valor. Sobra
cir que la adhesión incondicional a los grupos abona un ter
fértil en donde crecen nacionalismo, sexismo o racismo de
más intolerante. Por esta misma razón al hombre verdaderam
libre deja de bastarle el reconocimiento de su familia, de
amigos o de su grupo profesional, porque en todos estos ca
reconocimiento lo limita a una organización estrecha de id
dades y no le da la posibilidad de rebasarlas en su adhes
círculos más amplios.

Lo que el hombre es, lo es a través del sentido que
suyo. Contar con algún valor en nosotros, sea cual sea, e
prueba del sentido de nuestra existencia. No sólo vivimos
que somos conscientes de nuestra vida, es decir, nuestra co
cia nos da un sentido. Consideramos los sentidos que vivenc
(siempre intencionales, que tienen en cuenta un objeto de
nado) como una especie del imperativo práctico. A veces en
tratamos de persuadirnos de que somos nadie. Algo, den
nosotros, rechaza esta "verdad" de la que, nos parece, es
tan seguros. Esta negación indica que nos escapamos en
del nihilismo pleno; y lo que dentro de nosotros escapa a
tro control hace que nunca estemos plenos del poder qu
reduciría al cero absoluto. Esto no quiere decir que de la
existencia se derive la plenitud del sentir de la vida, y que
mismo hecho de existir, de estar en este mundo, poseam
inmunidad garantizada contra la frustración. El reconoci
es la voz de los otros dentro de nosotros. Así, puedo sen
pecto de mí mismo, aunque sólo sea ante el mí mismo
aquella parte que me eleva a lo público y a lo social. En
inmediata con uno mismo no se da ninguna respuesta ac
qué y quiénes somos. De una relación hermética con n
mismos que haga abstracción de los demás no sacamos

ganancia, sino sólo descubrimos la fragilidad de nuestra naturaleza. Esta inestabilidad es una sobrecarga que reclama una salida. El reconocimiento es la instancia que protege al ser humano del torbellino de la inseguridad, del exceso de interioridad que no se traduce en una acción. Es el análogo de una fortaleza en nuestra interioridad en la que podemos confiar. Por una parte, en el reconocimiento perseguimos los objetivos comunes de la vida y, por otra, nos orientamos en ella hacia certezas estabilizadoras sobre qué hacer y qué no hacer, de manera que evitamos en cada oportunidad entrar en conflicto afectivo con nosotros mismos. El reconocimiento cultiva desde fuera nuestras aspiraciones y actitudes, reforzándolas, elevándolas e impulsándolas.

PREGUNTAS

1. ¿Qué sucedería con nosotros si no tuviéramos la idea de que significamos algo en esta vida y quizá sigamos significando algo después de nuestra consumación?
2. ¿Cómo se expresa el significado de nuestro ser en el reconocimiento que nos otorgan otros?
3. ¿Por qué obtener el reconocimiento es, en cierta forma, anticipar el futuro?
4. ¿Qué papel tiene el reconocimiento en el proceso de maduración del niño?
5. ¿Por qué es mejor que cada individuo reconozca la realidad de sus méritos y la de los otros?
6. De qué manera se puede explicar el sentido de la frase: "La vivencia afectiva remite a lo que significa el mundo para el sujeto no desde el punto de vista *fáctico*, sino desde el punto de vista *mágico*".

7. ¿Cómo influye en nuestro ser el deseo del reconocimi
que confiamos obtener en un futuro en el presente?
8. ¿Qué posibilidad nos da la visión de la historia a través d
óptica de los proyectos no realizados?
9. ¿Cómo el futuro revalora el significado del reconocimi
obtenido por los agentes de la historia?
10. De qué manera se puede interpretar el sentido de la
"El hombre realmente no teme tanto su extinción, sino
rir siendo insignificante".
11. ¿Por qué el individuo ante todo aspira a obtener el reco
miento de las personas significativas para él?
12. ¿Cómo demostrar que las clases y naciones oprimidas
lucha contra la opresión, entre otras cosas, quieren q
les reconozca como entidades con voluntad propia?
13. ¿Por qué el reconocimiento constituye el factor funda
en la vida de cada ser humano?

EL HOMBRE Y LA TÉCNICA

En el jardín zoológico, delante de la jaula de nuestros primos los monos, mejor que en ninguna parte, advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre. El pájaro y el crustáceo son formas de vida demasiado distantes de la nuestra para que, al confrontarnos con ellos, percibamos otra cosa que diferencias gruesas, abstractas, vagas de puro excesivas. Pero el simio se parece tanto a nosotros, que nos invita a afinar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles.

Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará de ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablescas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que es forzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco, en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez en perpetuo apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno los que gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre

atento a lo que pasa fuera de él, a *lo otro* que él. Nuestro vo
blo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterad
enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*.

Contemplando este destino de inquietud sin descanso, ll
un momento en que, con una expresión muy argentina,
decimos: "¡qué trabajo!" con la cual enunciamos con plena in
nuidad, sin darnos formalmente cuenta de ello, la diferencia
sustantiva entre el hombre y el animal. Porque esa expre
dice que sentimos una extraña fatiga, una fatiga gratuita, sus
da por el simple anticipo imaginario de que tuviésemos qu
vir como ellos, perpetuamente acosados por el contorno
tensa atención hacia él. Pues, qué ¿por ventura el hombre
halla lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercad
cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligad
por vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas
duda. Pero con esta diferencia esencial: que el hombre p
de cuando en cuando, suspender su ocupación directa c
cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y som
do su facultad de atender a una torsión radical –incompre
zoológicamente–, volverse, por decirlo así, de espaldas a
do y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad
que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las

Con palabras que de puro haber sido usadas, como
monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pret
solemos llamar a esa operación pensar, meditar. Pero es
presiones ocultan lo que hay de más sorprendente en ese
el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provi
mente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un
dido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el h
puede *ensimismarse*.

Noten ustedes que esta maravillosa facultad que el h
tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado

cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender tiempo más o menos el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener donde meterse, donde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta última facultad con romántico y amanerado dandismo, cuando al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: "¡En cualquier parte, con tal de que sea fuera del mundo!". Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto *fuera* que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su sí *mismo* que está constituido principalmente por ideas.

He aquí porque el animal tiene que estar siempre atento a lo que pasa fuera de él, a las cosas en torno. Porque, aunque éstas menguasen sus peligros y sus incitaciones, el animal tiene que seguir siendo regido por ellas, por lo de fuera, *por lo otro* que él; porque no puede meterse *dentro de sí*, ya que no tiene un *sí mismo*, un *chez soi*, donde recogerse y reposar.

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado recobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también al contrario, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior.

El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos por nuestra intimidad —cabe imaginar que el mundo, sin de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada y, como en *La tempestad*, de Shakespeare, las ráfagas viento soplen empujadas por Ariel, "el duende de las ideas

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un prin su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: bién él vive gobernado por el contorno, inserto entre las del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los se torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuer gantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas, se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el fi va a llamar "el ser de las cosas". Se trata, por lo pronto, de idea tosquísima sobre el mundo, pero que permite esbo primer plan de defensa, una conducta preconcebida. Mas cosas en torno le permiten soportar mucho tiempo esa co tración ni aunque ellas lo consintieran sería capaz este h primigenio de prolongar más de unos segundos o minut torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasm son las ideas. Esa atención hacia adentro, que es el ensi miento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El bre ha tardado miles y miles de años en educar un poco más un poco— su capacidad de concentración. Lo que le es ral es dispersarse, distraerse hacia afuera, como el mono selva y en la jaula del zoo.

Son pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bios*, de los griegos, la *theoría*; 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*.

Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino proyectar la acción futura.

El destino del hombre es, pues, primariamente *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez.

Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo. Porque sólo hay un drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras que el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse; el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada

menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstra
y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad. C
uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mis*
único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres
ciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y,
decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un p
naje que no realiza nunca del todo, una utopía incitante, un
yenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pe

No escasa porción de las angustias que retuercen ho
almas de Occidente proviene de que la pasada centuria –y
so por vez primera en la historia—, el hombre llegó a cr
seguro. ¡Porque la verdad es que, seguro, seguro, sólo ha
guido sentirse y creerse el farmacéutico monsieur Homais,
ducto neto del progresismo! La idea progresista consiste en
mar, no sólo que la humanidad –un ente abstracto, irres
ble, inexistente, que por entonces se inventó– progresa, lo
es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Id
cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación
cal de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la hu
dad progresa inevitablemente, quiere decir que podemos
donar toda alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos o,
se dice en España, "tumbarnos a la bartola", y dejar que
humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a
licia. La historia humana queda, así, deshuesada de todo
tismo y reducida a un tranquilo viaje turístico, organizad
cualquier agencia "cool" de rango trascendente.

Primera escaramuza con el tema

Cuando llega el invierno, el hombre siente frío. Este "se
el hombre" es un fenómeno en que aparecen unidas do

muy distintas. Una, el hecho de que el hombre encuentre en torno a sí esa realidad llamada frío. Otra, que esa realidad le ofende, que se presenta ante él con un carácter negativo. ¿Qué quiere decir aquí negativo? Algo muy claro. Tomemos el caso extremo. El frío es tal que el hombre se siente morir, esto es, siente que el frío lo mata, lo aniquila, lo niega. Ahora bien: el hombre no quiere morir, al contrario, normalmente anhela pervivir. Estamos tan habituados a experimentar en los demás y en nosotros este deseo de vivir, que no puede satisfacer las necesidades inherentes a su vida, porque la naturaleza en torno no le presta los medios inexcusables, el hombre no se resigna. Si por falta de incendio o de caverna, no puede calentarse, o por falta de frutos, raíces o animales, alimentarse; el hombre pone en movimiento una segunda línea de actividades: hace fuego, construye una vivienda, practica agricultura o cacería. Es el caso que aquel repertorio de necesidades y de actividades que lo satisfacen directamente aprovechando los medios que están –cuando están– son comunes al hombre y al animal. De lo único que no podemos estar seguros es si el animal tiene el mismo empeño que el hombre en vivir. Se dirá que es imprudente y hasta injusta esta duda. ¿Por qué el animal ha de tener menos apego a la vida que el hombre? Lo que pasa es que no tiene los dotes intelectuales del hombre para defender su vida. Todo esto es probablemente muy discreto, pero una consideración un poco cautelosa, que se atiene a los hechos, se encuentra irrefragablemente con que el animal, cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad –por ejemplo, cuando no hay fuego ni caverna–, no hace nada más y se deja morir. El hombre, en cambio, dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta. Naturaleza no significa aquí sino lo que ro-

dea al hombre, la circunstancia. Así hace fuego cuando no
fuego, hace una caverna, es decir, un edificio, cuando no
en el paisaje, monta un caballo o fabrica un automóvil pa
primir espacio y tiempo. Ahora bien; nótese que hacer fue
un hacer muy distinto de calentarse, que cultivar un cam
un hacer muy distinto de alimentarse, y que hacer un auto
no es correr. Ahora empieza a verse por qué antes tuvimo
insistir en la perogrullesca definición de calentarse, alime
y desplazarse. El animal siente hambre, pero como no tien
cosa que hacer sino sentir hambre y trata de comer, no
sentir todo esto como una necesidad, como algo con q
que contar, que no hay más remedio que hacer y que l
impuesto. En cambio, si el hombre consiguiera no ten
necesidades y consecuentemente no tener que ocuparse
facerlas, aún le quedaría mucho quehacer, mucho ám
vida, precisamente los quehaceres y la vida que él consider
lo más suyo. Justamente porque no siente el calentarse
mer como lo suyo, como aquello en que su verdadera v
siste y de otro lado no tiene más remedio que acotarlo, e
que se le presenta con el carácter específico de necesi
ineludibilidad lo cual inesperadamente nos descubre la
ción extrañísima del hombre; mientras todos los dem
coinciden con sus condiciones objetivas —con la natur
circunstancia—, el hombre no coincide con ésta sino que
ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo m
dio, si quiere ser y estar en ella tiene que aceptar las co
que ésta le impone. De aquí que se le presenten con un
negativo, forzado y penoso.

El hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino
sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos
ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y sólo
ocuparse en cosas que no son directa e inmediatament

a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil. No importa, pues, que en la circunstancia, aquí y ahora, no hay fuego. Lo hacemos, es decir, ejecutamos aquí y ahora un cierto esquema de actos que previamente habíamos inventado de una vez para siempre. Este procedimiento consiste a menudo en la creación de un objeto cuyo simple funcionamiento nos proporciona eso que habíamos menester, el instrumento o aparato. Tales son los dos palitos y la yesca con que el hombre primitivo hace fuego o la casa que levanta y lo separa del extremo frío ambiente.

Estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay —sea que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay. Pues bien; éstos son los actos técnicos, específicos del hombre. El conjunto de ellos es la técnica, que podemos, desde luego, definir como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas, hemos visto, eran imposiciones de la naturaleza del hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema la satisfacción. Si siempre que sentimos frío la naturaleza

automáticamente pusiese a nuestra vera fuego, es evidente [que] no *sentiríamos* la necesidad de calentarnos, como normalme[nte] no sentimos la necesidad de respirar, sino que simplemente [re]spiramos sin sernos ello problema alguno. Pues eso hace la té[c]nica, precisamente eso: ponernos el calor junto a la sensación [de] frío y anular prácticamente ésta en cuanto necesidad, menes[ter]sidad, negación, problema y angustia.

EL ESTAR Y EL BIENESTAR. LA "NECESIDAD" DE LA EMBRIAGUEZ. LO SUPERFLUO COMO NECESARIO. RELATIVI[DAD] DE LA TÉCNICA

Mientras el animal, por ser atécnico, tiene que arreglárselas [con] lo que encuentre y fastidiarse o morir cuando no encuen[tra] que necesita, el hombre, merced a su don técnico, hace [que] encuentre siempre en su derredor lo que ha menester –[es] pues, una circunstancia nueva más favorable, segregada[, por] decirlo así, una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza [a] necesidades. La técnica es lo contrario de la adaptación de[l suje]to al medio, puesto que es la adaptación del medio al [suje]to. Esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un [movi]miento en dirección inversa a todos los biológicos.

Esta reacción contra su contorno, este no resignarse [a] tándose con lo que el mundo es, es lo específico del h[ombre]. Por eso, aun estudiando zoológicamente, se reconoce su [presen]cia cuando se encuentra la naturaleza deformada, por e[jemplo] cuando se encuentra piedras labradas, con pulimento o s[in pulir], decir, utensilios. Un hombre sin técnica, es decir, sin r[eacción] contra el medio, no es un hombre.

Hasta ahora se nos presenta la técnica como una rea[cción a] las necesidades orgánicas o biológicas. Recuerden uste[des que] insistí en precisar el sentido del término "necesidad". Al[lí] se era necesidad porque era condición *sine qua non* de la vida, es decir, del poder estar en el mundo. Y el hombre tiene, por lo visto, un gran empeño en estar en el mundo. Vivir, perdurar, era la necesidad de las necesidades.

Pero es el caso que la técnica no se reduce a facilitar la satisfacción de necesidades de ese género. Tan antiguos como los inventos de utensilios y procedimientos para calentarse, alimentarse, etc., son muchos otros cuya finalidad consiste en proporcionar al hombre cosas y situaciones innecesarias en ese sentido. Por ejemplo, tan viejo y tan extendido como el hacer fuego es el embriagarse –quiero decir, el uso de procedimientos o sustancias que ponen al hombre en estado psicofisiológico de exaltación deliciosa o bien de delicioso estupor–. La droga, el estupefaciente, es un invento tan primitivo como el que más. Tanto, que no es cosa clara, por ejemplo, si el fuego se inventó primero para evitar el frío –necesidad orgánica y condición *sine qua non*– o más bien para embriagarse. Los pueblos más primitivos usan las cuevas para encender en ellas fuego y ponerse a sudar en forma tal que entre el humo y el exceso de temperatura caen en trance de cuasi embriaguez. Es lo que se ha llamado las "cosas de sudar". Resulta inacabable la lista de procedimientos hipnóticos, fantásticos –es decir, productores de imágenes deliciosas, de excitantes que dan placer al ejercitar un esfuerzo–. Así, entre estos últimos, está el "kat" del Yemen y Etiopía, que hace grato el andar cuanto más se anda por los efectos de aquella sustancia en la próstata. Entre los "fantásticos" recuérdese la coca del Perú, el beleño, el estramonio o datura, etc. Parejamente discuten los etnólogos si es el arco de caza y guerra o el arco musical la forma primigenia del arco. La solución del debate no es cosa que ahora nos importe. El simple hecho de que quepa discutirlo demuestra que, sea o no el musical el arco originario, aparece entre los instrumentos más primitivos. Y esto nos basta.

Ello nos revela que el primitivo sentía más la necesidad
proporcionarse ciertos estados placenteros que el satisfacer
necesidades mínimas para no morir; por lo tanto, desde el p
cipio, el concepto de "necesidad humana" abarca indiferen
mente lo objetivamente necesario y lo superfluo. Si nosotros
comprometiésemos a distinguir cuáles de entre nuestras nec
dades son rigurosamente necesarias, ineludibles, y cuáles su
fluas, nos veríamos en el mayor aprieto, pues nos encontra
mos: 1. Con que ante las necesidades que pensando a p
parecen más elementales e ineludibles —alimento, calor, por e
plo—, tiene el hombre una elasticidad increíble. No sólo
fuerza sino hasta por gusto reduce a límites increíbles la can
de alimento y se adiestra a sufrir fríos de una inten
superlativa. 2. En cambio, le cuesta mucho o sencillamen
logra prescindir de ciertas cosas superfluas y cuando le
prefiere morir. De donde se deduce que el empeño del ho
por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su en
de estar bien. Más aun: que vida significa para él no simp
tar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las
ciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supue
bienestar. El hombre que se convence a fondo y por co
que no puede lograr lo que él llama bienestar, por lo men
aproximación a ello, y que tendría que contentarse con el
y nudo estar, se suicida. El bienestar y no el estar es la né
fundamental para el hombre, la necesidad de las necesid

El hombre no tiene empeño alguno por estar en el
En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parec
sario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en qu
posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es ne
lo objetivamente superfluo. Esto se juzgará paradójico, pe
pura verdad. Las necesidades biológicamente objetivas
por sí, necesidades para él. Cuando se encuentra atenido a

niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir. Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del "estar en el mundo", que a su vez sólo es necesario en forma subjetiva; a saber, porque hace posibles el "bienestar en el mundo" y la superfluidad. De donde resulta que hasta lo que es objetivamente necesario sólo lo es para el hombre cuando es referido a la superfluidad. No tiene duda: el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario. Al principio les parecerá esto un poco extraño y sin más valor que el de una frase, pero si repiensan ustedes la cuestión verán cómo por sí mismo, inevitablemente llegan a ella. Y esto es esencial para entender la técnica. La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica. Es ciertamente, el medio para satisfacer las necesidades humanas. Ahora podemos aceptar esta fórmula que ayer rechazábamos, porque sabemos que las necesidades humanas son objetivamente superfluas y que sólo se convierten en necesidades para quien necesita el bienestar y para quien vivir es esencialmente vivir bien. He aquí por qué el animal es atécnico: se contenta con vivir y con lo objetivamente necesario para el simple existir. Desde el punto de vista del simple existir el animal es insuperable y no necesita la técnica. Pero el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es *a nativatate* técnico creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos. Otra cosa lleva a desconocer el tremendo sentido de la técnica: su significación como hecho absoluto en el universo. Si la técnica consistiese sólo en una de sus partes —en resolver más cómodamente las mismas necesidades que integran la vida del animal y en el mismo sentido que puedan serlo para éste—, tendríamos un doblete extraño en el universo: tendríamos dos sistemas de actos —los instintivos del animal y los técnicos del hombre—, que siendo tan heterogéneos servirían, no obstante a la misma finalidad: sostener en el mundo al ser orgánico. Porque el

caso es que el animal se las arregla perfectamente con su sistem
esto es, que no se trata de un sistema defectuoso, en principio. N
es ni más ni menos defectuoso que el del hombre.

Todo se aclara en cambio si se advierte que las finalidad
son distintas: de un lado servir a la vida orgánica, que es adap
ción del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De o
servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación
medio a la voluntad del sujeto.

Tenemos, pues, que mientras el simple vivir, el vivir en
tido biológico, es una magnitud fija que para cada especie
definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama
vir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, i
tadamente variable. Y como el repertorio de necesidades hu
nas es función de él, resultan éstas no menos variables, y c
la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados
inspirados *en* el sistema de esas necesidades, será también
realidad proteiforme, en constante mutación. De aquí que
vano querer estudiar la técnica como una entidad indepen
te o como si estuviera dirigida por un vector único y de an
no conocido. La idea del progreso, funesta en todos los órde
cuando se la empleó sin críticas, ha sido aquí también fatal
pone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siemp
mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos
única variación a través de los tiempos ha consistido en el
ce progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. P
verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bi
tar se ha transformado innumerables veces, en ocasiones tan
calmente, que los llamados progresos técnicos eran abando
y su rostro perdido. Otras veces —conste—, y es casi lo más fre
te en la historia, el inventor y la invención eran perseguidos
si se tratase de un crimen. El que hoy sintamos en forma
ma el prurito opuesto, el afán de invenciones, no debe ha

suponer que siempre ha sido así. Al contrario, la humanidad suele sentir un misterioso terror cósmico hacia los descubrimientos, como si en éstos, junto a sus beneficios, latiese un terrible peligro. Y en medio de nuestro entusiasmo por los inventos técnicos, ¿no empezamos a sentir algo parecido? Sería de enorme y dramática enseñanza hacer una historia de las técnicas que, una vez logradas y pareciendo "adquisiciones eternas" se volatizaron, se perdieron por completo.

EL ESFUERZO PARA AHORRAR ESFUERZO ES ESFUERZO. EL PROBLEMA DEL ESFUERZO AHORRADO. LA VIDA INVENTADA

No hay hombre sin técnica; esa técnica varía en sumo grado y es sobremanera inestable, dependiendo cuál y cuánta sea en cada momento la idea de bienestar que el hombre tenga a la sazón. En tiempo de Platón, la técnica de los chinos, en no pocos órdenes, era incomparablemente superior a la de los griegos. Hay ciertas obras de la técnica egipcia que son superiores a cuanto hoy hace el europeo; por ejemplo, el lago Meris, de que habla Herodoto, que un tiempo se creyó fabuloso y cuyo residuo ha sido luego descubierto. En esta gigantesca obra hidráulica se recogían 3 430 000 000 de metros cúbicos, y gracias a ello la región del Delta, que hoy es un desierto, era superlativamente fértil. Lo propio acontece con los *foggara* del desierto sahárico.

Otra cuestión es si no hay en todas las técnicas pasadas un torso común en que ha ido acumulando sus descubrimientos, aun a través de no pocas desapariciones, retrocesos y pérdidas. En tal caso, podría hablarse de un absoluto progreso de la técnica. Pero siempre se correrá el riesgo de definir este absoluto progreso desde el punto de vista técnico peculiar al que habla, y ese

punto de vista no es el absoluto, a lo mejor. Mientras él lo
afirmando con fe loca, la humanidad empieza a abandona

Ya hablaremos algo de los distintos tipos de técnica, de
vicisitudes, de sus ventajas y de sus limitaciones; mas ahora
conviene no perder de vista la idea fundamental de lo que
técnica, porque ella encierra los mayores secretos.

Actos técnicos –decíamos– no son aquellos en que
mos esfuerzos para satisfacer directamente nuestras necesid
sean éstas elementales o francamente superfluas, sino aqu
en que dedicamos el esfuerzo, primero a inventar y luego
cutar un plan de actividad que nos permita:

- Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo
  elementales.
- Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.
- Crearnos posibilidades completamente nuevas produ
  objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así
  gar, volar, hablar con el antípoda mediante el telégra
  radiocomunicación.

Dejando por ahora el tercer punto, notemos los dos ras
lientes de toda técnica que disminuye, a veces casi elim
esfuerzo impuesto por la circunstancia y que lo consigue
mando ésta, recobrando contra ella y obligándola a adop
mas nuevas que favorecen al hombre.

En el ahorro de esfuerzo que la técnica proporcion
mos incluir, como uno de sus componentes, la seguri
precaución, la angustia, el terror que la inseguridad prov
formas del esfuerzo, de la imposición por parte de la na
sobre el hombre.

Tenemos, pues, que la técnica es, por lo pronto, el
para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo q

mos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone. En esto se halla todo el mundo conforme; pero es curioso que sólo se entiende por una de sus caras, la menos interesante, el anverso, y no se advierte el enigma que su reverso representa.

¿No se cae en la cuenta de lo sorprendente que es que el hombre se esfuerce precisamente en ahorrarse esfuerzo? Se dirá que la técnica es un esfuerzo menor con que evitamos un esfuerzo mucho mayor y, por lo tanto, una cosa perfectamente clara y razonable. Muy bien; pero eso no es lo enigmático, sino: ¿Adónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante? La cosa resalta más si empleamos los otros vocablos y decimos: si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, ¿qué es lo que va a hacer, qué quehaceres van a ocupar su vida? Porque no hacer nada es vaciar la vida, es no vivir; es incompatible con el hombre. La cuestión, lejos de ser fantástica, tiene hoy ya un comienzo de realidad. Hasta una persona aguda, ciertamente, pero que es sólo economista –Keynes– se planteaba esta cuestión: dentro de poco –si no hay retroceso, se entiende– la técnica permitirá que el hombre no tenga que trabajar más que una o dos horas al día. Pues bien: ¿qué va a hacer el resto de las veinticuatro? De hecho, en no escasa medida, esa situación es ya la de hoy: el obrero trabaja hoy ocho horas en algunos países y sólo cinco días –y según parece éste será el porvenir inmediato general: trabajar sólo cuatro días semanales–; ¿qué hace ese obrero del resto enorme de su tiempo, del ámbito hueco que queda en su vida?

Pero el que la técnica actual presente tan claro esta cuestión no quiere decir que no preexista desde siempre en toda técnica, puesto que toda ella lleva a un ahorro de quehacer y no accidentalmente o como resultado que sobreviene al acto técnico, sino que ese afán de ahorrar esfuerzo es lo que inspira a la técnica. La cuestión, pues, no es

adyacente, sino que pertenece a la esencia misma de la técnica, y
no se entiende si nos contentamos con confirmar que ahorra esfu
y no nos preguntamos en qué se emplea el esfuerzo vacante.

Y he aquí cómo la meditación sobre la técnica nos hace trop
dentro de ella, como con el hueso en un fruto, con el raro misteri
ser del hombre. Porque es éste un ente forzado, si quiere existir
existir en la naturaleza, sumergida en ella; es un anim
Zoológicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para
nerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reduc
mínimo esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que ha
animal. En el hueco que la superación de su vida animal de
hombre abandona una serie de quehaceres no biológicos, que
son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo. Y p
mente a esa vida inventada, inventada como se inventa una no
una obra de teatro, es lo que el hombre llama vida humana, h
tar. La vida humana, pues, trasciende de la realidad natural, no
dada como le es dada a la piedra caer y al animal el repertorio
de sus actos orgánicos —comer, huir, nidificar, etc.—, sino qu
hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿C
La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica
obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelis
mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tip
de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo qu
es decir, es técnico?

Excursiones al subsuelo de la técnica

¿Cómo es que el universo existe en esa cosa tan extra
hecho absoluto que es la técnica, el hacer técnica el hom
intentamos en serio aproximarnos a una respuesta, tenem
resolvernos a sumergirnos en ciertas ineludibles hondur

Entonces nos encontramos con que en el universo acontece el siguiente hecho: un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, en el mundo o la naturaleza. Ahora bien: ese estar el uno en el otro —el hombre en el mundo— podía adoptar uno de estos carices:

1. Que la naturaleza ofreciese al hombre, para su estancia en ella, puras facilidades. Esto querría decir que el ser del hombre y del mundo coincidían plenamente o, lo que es igual, que el hombre era un ser natural. Así acontece con la piedra, con la planta, probablemente con el animal. Si así fuese, el hombre carecería de necesidades, no echaría de menos nada, no sería menesteroso. Sus deseos no se diferenciarían de la satisfacción de esos mismos deseos. No desearía sino lo que hay en el mundo tal y como lo hay, o viceversa, lo que él desease lo habría *ipso facto*, como en el cuento de la varita de las virtudes. Un ente así no podría sentir el mundo como algo distinto de él, puesto que no le ofrecería resistencia. Andar por el mundo sería igual que andar por dentro de sí mismo.
2. Pero podría ocurrir lo inverso. Que el mundo no ofreciese al hombre sino puras dificultades o, lo que es igual, que el ser del hombre y del mundo fuesen totalmente antagónicos. En este caso, el hombre no podría alojarse en el mundo, no podría estar en él ni una fracción de segundo. Eso a que llamamos vida humana no existiría y, por lo tanto, tampoco la técnica.
3. La tercera posibilidad es la que efectivamente se da: que el hombre, al tener que estar en el mundo, se encuentra con que éste es en derredor suyo una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades. Apenas hay cosas en él que no sean en potencia lo uno o lo otro. La tierra es algo que le

sostiene con su solidez y le permite tenderse para desc
o correr cuando tiene que huir. El que naufraga o se c
un tejado se da bien cuenta de lo favorable que es esa
tan humilde por lo habitual que es la solidez de la t
Pero la tierra es también distancia; a lo mejor mucha tie
separa de la fuente cuando está sediento, y a veces la
se empina; es una cuesta penosa que hay que subir,
fenómeno radical, tal vez el más radical de todos –a
que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de
dades como de dificultades–, da su especial ca
ontológico a la realidad que llamamos vida humana,
del hombre.

Porque si no encontrase facilidad alguna, estar en el mu
sería imposible, es decir, que el hombre no existiría y no
cuestión. Como encuentra facilidades en qué apoyarse,
que le es posible existir. Pero como halla también dificul
esa posibilidad es constantemente estorbada, negada, pu
peligro. De aquí que la existencia del hombre, su estar
mundo, no sea un pasivo estar, sino que tenga, a la fu
constantemente, que luchar contra las dificultades que s
nen a que su ser se aloje en él. Nótese bien: a la piedra le e
hecha su existencia, no tiene que luchar para ser lo que
dra en el paisaje. Mas para el hombre, existir es tener que
tir incesantemente con las dificultades que el contorno le
por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su
existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la al
posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Est
que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sól
nómicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse l

Y todo esto ¿por qué? Evidentemente –no es sino
mismo con otras palabras–, porque el ser hombre y el se

naturaleza no coinciden plenamente. Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas por ello, no le siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo.

Si recapacitan un poco, hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su "yo", el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si están ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser. El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser.

He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el universo. Adviértase lo extraño y desazonador del caso. Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es. El astro es lo que ya es ni más ni menos. Todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad, lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya, llamamos cosa. La cosa tiene su ser dado ya y logrado.

En este sentido, el hombre no es una cosa sino una pre-
sión, la pretensión de ser esto o lo otro. Cada época, cada pue-
blo, cada individuo modula de diverso modo la pretensión ge-
neral humana.

Ahora, pienso, se comprenden bien todos los términos del
fenómeno radical que es nuestra vida. Existir es para nosotros
hallarnos de pronto teniendo que realizar la pretensión que so-
mos en una determinada circunstancia. No se nos permite elegir
de antemano el mundo o circunstancia en que tenemos que
vir, sino que nos encontramos, sin nuestra anuencia previa, su-
mergidos en un contorno que es el de aquí y ahora. Ese mundo
o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisa-
je que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma:
no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo que ha-
sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma: también me
encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque
veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna me-
moria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un
drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser. La pre-
tensión o programa que somos oprime con su peculiar peso el
mundo en torno, y éste responde a esa presión aceptándola o
resistiéndola, es decir, facilitando nuestra pretensión en unos
puntos y dificultándola en otros.

La vida como fabricación de sí misma. Técnica y deseos

Desde esta perspectiva, la vida humana, la existencia del hom-
bre, aparece consistiendo formalmente, esencialmente, en pro-
blema. Para los demás entes del universo, existir no es problema
—porque existencia quiere decir efectividad, realización de su
esencia—; por ejemplo, que "el ser toro" se verifique, acon-

Ahora bien, el toro, si existe, existe ya siendo toro. En cambio,
para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el
hombre que es, sino meramente posibilidad de ello y esfuerzo
hacia lograrlo. ¿Quién de ustedes es, efectivamente, el que sien-
te que tendría que ser, que debería ser, que anhela ser? A dife-
rencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que
hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de
realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que
nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de
cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regala-
do, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer;
pero además no es sino ese quehacer que da a cada cual, y un
quehacer, repito, no es una cosa, sino algo activo, en un sentido
que trasciende todos los demás. Porque en el caso de los demás
seres se supone que alguien o algo que ya es, actúa; pero aquí se
trata de que precisamente para ser hay que actuar, que no es
sino esa actuación. El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a
sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo
inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su
esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación
del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que
otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él,
él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es pro-
ducción. Con esto quiero decir que la vida no es fundamental-
mente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamien-
to, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo
exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría
y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el pro-
grama que se es.

Es, pues, un error fundamental creer que el hombre no es
sino un animal casualmente dotado con talento técnico o, dicho
en otro giro, que si a un animal le agregásemos mágicamente el

don técnico, tendríamos sin más un hombre. La verdad
contrario, porque el hombre tiene una tarea extranatural
puede dedicar sus energías como aquél a satisfacer sus nec
des elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrarl
ese orden para poder acceder con ellas a la improbable fae
realizar su ser en el mundo.

He aquí por qué el hombre empieza cuando empieza
nica. La holgura, menor o mayor, que ésta le abre en la
leza es el alvéolo donde puede alojar su excéntrico ser.
insistía en que el sentido y la causa de la técnica están fu
ella; a saber: en el empleo que da el hombre a sus ener
cantes, liberadas por aquélla. La misión inicial de la téc
ésa: dar franquía al hombre para poder ser sí mismo.

Si nuestra existencia no fuese ya desde un princ
forzosidad de construir con el material de la naturaleza
tensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas
existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del univ
es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética,
ca combinación metafísica de que dos entes heterogén
hombre y el mundo– se vean obligados a unificarse, d
que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extra
en el otro, que es precisamente el mundo. Ese problema
ingeniero, es la existencia humana.

Y, sin embargo, o por lo mismo, la técnica no es en
primero. Ella va a ingeniarse y a ejecutar la tarea, q
vida; va a lograr, claro está, en una u otra limitada
hacer que el programa humano se realice. Pero ella
define el programa; quiero decir que a la técnica le es
la finalidad que ella debe conseguir. El programa
pretécnico. El técnico o la capacidad técnica del hom
su cargo inventar los procedimientos más simples y seg
lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como

to, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pretécnica, la invención por excelencia, que es el deseo original.

No se crea que es desear faena tan fácil. Observen ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el entorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él. Como hay el tópico del pensamiento, el cual consiste en la idea que no es pensada originariamente por el que la piensa, sino tan sólo por él repetida, ciegamente, maquinalmente reiterada, hay también un deseo tópico, que es más bien la ficción y el mero gesto de desear. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudodeseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.

Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos, y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada. Y esa obnubilación del programa vital traerá consigo una detención o retroceso de la técnica que no sabrá bien a quién, a qué sirve. Porque ésta es la increíble situación a que hemos llegado y que confirma la interpretación aquí sustentada: la finca, es decir, el repertorio con que hoy cuenta el hombre para vivir, no sólo es incomparablemente superior al que nunca ha gozado, sino que tenemos la clara conciencia de que son superabundantes, y, sin embargo, la

desazón es enorme, y es que el hombre actual no sabe qué s
falta imaginación para inventar el argumento de su propia v

PREGUNTAS

1. ¿Cómo podría interpretarse la siguiente afirmación?: "El
mal no vive desde sí mismo, sino que está fuera de él,
otro que él".
2. ¿Por qué la capacidad de atenderse en su propia intim
de ocuparse de sí mismo constituye un rasgo esencial
humano?
3. En la posibilidad del hombre de libertarse transitoria
de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo
papel desempeña la técnica?
4. ¿En qué sentido la atención hacia adentro, el ensi
miento es un hecho más "antinatural", más "ultrabiol
5. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente expresión?: "S
bre significa estar siempre a punto de no serlo, ser
problema, absoluta y azarosa aventura, ser, por esen
ma".
6. Según Ortega, ¿de qué manera la idea del progreso i
ble de la historia conduce al hombre a la pérdida d
ponsabilidad en sus elecciones?
7. ¿De qué manera la no coincidencia del hombre con
diciones objetivas le hace un ser inventivo?
8. ¿En qué sentido la técnica es la sobrenaturaleza?
9. ¿Qué diferencia existe entre el empeño del hombre
tar en el mundo y su empeño de estar bien?
10. ¿Cuál es el papel de la técnica, desde su origen, en
ción del bienestar?

11. ¿De qué manera el desarrollo de la técnica engendra nuevas necesidades en el hombre?
12. ¿Qué papel juega la técnica para ahorrar esfuerzos?
13. ¿Adónde se dirige el esfuerzo ahorrado por la técnica que queda vacante?
14. ¿Cómo se puede entender la siguiente expresión?: "El hombre es una especie de centauro ontológico".
15. ¿En qué sentido la existencia humana es un programa, lo que aún no es, sino que aspira a ser?
16. Según Ortega, ¿cuál es la misión inicial de la técnica?

EL HOMO FABER Y ANIMAL LABORANS

El carácter duradero del mundo

El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nu
tros cuerpos —el *homo faber* que fabrica y literalmente "trab
sobre" diferenciado del *animal laborans* que labora y "me
con"— fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma to
constituye el artificio-humano. Principalmente, aunque no
manera exclusiva, se trata de objetos para el uso que tienen
carácter durable exigido por Locke para el establecimiento de
propiedad, el "valor" que Adam Smith necesitaba para el in
cambio mercantil, y que dan testimonio de productividad, y q
para Marx era prueba de naturaleza humana. Su adecuado u
no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilid
y solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a
inestable y mortal criatura que es el hombre.

El carácter duradero del artificio humano no es absoluto,
que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos,
agota. El proceso de la vida que impregna todo nuestro ser
invade también, y aunque no usemos las cosas del mundo, fin
mente también decaen, vuelven al total proceso natural del q
fueron sacadas y contra el que fueron erigidas. Abandonada a
misma o descartada del mundo humano, la silla volverá a se
madera, la madera se deshará y volverá a la tierra, de donde su

gió el árbol que fue talado para convertirse en el material sobre el qué trabajar y con el qué construir. Pero aunque éste sea el inevitable fin de todas las cosas del mundo, su signo de ser productos de un hacedor mortal, no es tan cierto el destino final del propio artificio humano, ya que todas las cosas se reemplazan constantemente con el cambio de las generaciones que llegan, habitan el mundo hecho por el hombre y se van. Más aún, mientras que el uso está sujeto a consumir estos objetos, este fin no es su destino en el sentido que tiene la destrucción de ser el fin inherente a todas las cosas de consumo. Lo que el uso agota es el carácter duradero.

Este carácter duradero da a las cosas del mundo su relativa independencia respecto a los hombres que las producen y las usan, su "objetividad" que las hace soportar, "resistir" y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que —en contradicción con la opinión de Heráclito de que el mismo hombre nunca puede adentrarse en el mismo arroyo— los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa. Dicho con otras palabras, contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza. Sólo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos da la naturaleza, que lo que hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo "objetivo". Sin un

mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimi
eterno, pero no objetividad.

Aunque el uso y el consumo, como el trabajo y la labor,
son lo mismo, parecen coincidir en ciertas zonas importan
tal extremo que está muy justificado el unánime acuerdo,
por la opinión pública como por la erudita, de identificar
dos diferentes materias. En efecto, el uso contiene un elem
de consumo, y cuanto más próximo sea el contacto entre el
po y la cosa usada, más apropiada parecerá una igualdad
ambos. Si, por ejemplo, uno interpreta la naturaleza de los
tos de uso en términos de indumentaria, se sentirá tenta
sacar la conclusión de que el uso no es más que consumo
más lento. Contra esto se levanta lo que la destrucción, a
inevitable, es *contingente* al uso e *inherente* al consumo.
diferencia al par de zapatos más endeble de los simples
de consumo es que los zapatos no se estropean si no los
que tienen su propia independencia, por modesta que sea
les capacita para sobrevivir incluso durante considerable
a la cambiante disposición de ánimo de su dueño. Usados
permanecerán en el mundo durante cierto tiempo, a meno
los destruya el desenfreno.

Reificación

La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reifi
La solidez, inherente a todas las cosas, incluso las más f
procede del material trabajado, pero este material en sí no
simplemente, como los frutos del campo y los árboles que
mos coger o dejar sin modificar la familia de la natural
material ya es un producto de las manos humanas que
sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida

el caso del árbol que debemos destruir para que nos proporcione madera, o bien interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la Tierra. Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. El *animal laborans*, que con su cuerpo y la ayuda de animales domesticados nutre la vida, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes, pero sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra; sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la Tierra. Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador, de manera que donde Dios crea *ex nihil*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios.

La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, por lo tanto, lo opuesto al doloroso y agotador esfuerzo que se siente en la pura labor. Puede proporcionar seguridad y satisfacción, incluso convertirse en fuente de autoconfianza a lo largo de la vida, todo lo cual es muy diferente del deleite que cabe esperar de una vida de labor y fatiga o del pasajero, aunque intenso, placer del propio laborar que surge cuando el esfuerzo se coordina y ordena rítmicamente, y que en esencia es el mismo placer que se siente en los demás movimientos corporales. La mayoría de las descripciones sobre la "alegría del trabajo", si no son tardíos reflejos de la bíblica felicidad de la vida y de la muerte y no confunden el orgullo de haber hecho una tarea con el "júbilo" de realizarla, se relacionan con la soberbia sentida al ejercer una violenta fuerza que le sirve al hombre para medirse ante el abrumador poder de los elementos y que, mediante el astuto in-

vento de ciertos útiles, sabe como multiplicarla más allá
natural medida, La solidez no es el resultado del placer
agotamiento al ganarse el pan "con el sudor de su frente",
esta fuerza, y no se toma como libre don de la eterna prese
la naturaleza, aunque sería imposible sin la materia extra
ésta; ya es un producto de las manos del hombre.

El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la
un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto.
modelo puede ser una imagen contemplada por la mente
un boceto en el que la imagen tenga ya un intento de
zación mediante el trabajo. En cualquier caso, lo que
trabajo de fabricación está al margen del fabricante y pre
verdadero proceso de trabajo casi de la misma manera
apremios del proceso de la vida en el laborante precede
dadero proceso de la labor.

Lo que reclama nuestra atención es el auténtico foso
para a todas las sensaciones corporales, placer o dolor,
satisfacciones –que son tan "privadas" que ni siquiera pu
presarse de manera adecuada, mucho menos representa
mundo exterior y, por lo tanto, incapaces por completo
transformadas–, de las imágenes mentales que tan fácil y
mente se prestan a la reificación que no concebimos cons
cama sin tener antes alguna imagen, alguna "idea" de u
ante nuestros ojos internos, ni podemos imaginar una
recurrir a alguna experiencia visual de una cosa real.

Para el papel que desempeñó la fabricación en la
de la *vita activa* es de suma importancia que la imagen
cuyo aspecto guía el proceso de fabricación no sólo p
éste, sino que no desaparezca una vez terminado el p
que sobreviva intacta, presente, como si dijéramos, para
se a una infinita continuación o fabricación. Esta poten
tiplicación, inherente al trabajo, es diferente en princip

repetición que es característica de la labor. Dicha repetición apremia y permanece sujeta al ciclo biológico; las necesidades y exigencias del cuerpo humano van y vienen y, aunque reaparezcan una y otra vez a intervalos regulares, nunca rigen durante cierto tiempo. La multiplicación, a diferencia de la mera repetición, amplía algo que ya posee una relativamente estable y permanente existencia en el mundo. Esta cualidad de permanencia del modelo o imagen, de estar allí antes de que comience la fabricación y de seguir después de que ésta haya acabado, sobreviviendo a todos los posibles objetos de uso a los que ayuda a dar existencia, tiene una enorme influencia en la doctrina de Platón sobre las ideas eternas. En la medida en que su enseñanza se inspiró en la palabra *idea o eidos* ("aspectos" o "forma"), que empleó por vez primera en un contexto filosófico, se basaba en las experiencias de *poiesis* o fabricación, y aunque Platón usó esta teoría para expresar experiencias muy diferentes y quizá mucho más "filosóficas", nunca dejó de sacar sus ejemplos del campo de la fabricación cuando quiso demostrar la credibilidad de lo que decía. La eterna idea que gobierna sobre una multitud de cosas perecederas deriva su credibilidad en la teoría platónica de la permanencia y unicidad del modelo, de acuerdo con el cual pueden hacerse muchos objetos perecederos.

El proceso de la fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí ("el proceso desaparece en el producto", dice Marx) y de que sólo es un medio para producir este fin. Es indudable que también la labor produce para el fin del consumo, pero puesto que este fin, la cosa que ha de consumirse, carece de la mundana permanencia de un objeto de trabajo, el fin del proceso no está determinado por el producto final, sino más bien por el agotamiento del poder laboral, mientras que los propios produc-

tos pasan a ser de inmediato medios otra vez, medios de subsis-
cia y reproducción de la fuerza de labor. Por el contrario, en
proceso de fabricación el fin está fuera de duda: llega cuando
añade al artificio humano una cosa nueva por completo y lo
cientemente durable como para permanecer en el mundo en
cepto de entidad independiente. En lo que respecta a la
producto final de la fabricación, el proceso no necesita repe

Tener un comienzo definido y un fin definido "predic
es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta so
racterística se diferencia de las restantes actividades humana
labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso vit
curso, carece de principio y de fin. La acción, aunque
tener un principio definido, nunca tiene un fin "predictible"
gran confianza del trabajo se refleja en que el proceso de f
ción no es irreversible: toda cosa producida por manos hu
puede destruirse, y ningún objeto de su uso se necesita
gentemente en el proceso de la vida que su fabricante no
sobrevivir y destruirlo. El *homo faber* es efectivamente
dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como
toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y
actos. No puede decirse lo mismo del *animal laborans*,
la necesidad de su propia vida, ni del hombre de acció
depende de sus semejantes. Sólo con su imagen del futu
ducto, el *homo faber* es libre de producir y, frente al
hecho por sus manos, es libre de destruir.

Instrumentalidad y animal laborans

Desde el punto de vista del *homo faber*, que confía po
en los primordiales útiles de sus manos, el hombre es, se
Benjamin Franklin, un "fabricante de útiles". Los mismo

mentos, que sólo aligeran y mecanizan la labor del *animal laborans*, los diseña e inventa el *homo faber* para erigir un mundo de cosas, y su adecuación y precisión están dictadas por finalidades tan "objetivas" como desee y no por exigencias y necesidades subjetivas. Útiles e instrumentos son objetos tan intensamente mundanos que su empleo sirve como criterio para clasificar a civilizaciones enteras. Sin embargo, en ninguna parte se manifiesta más su carácter mundano que cuando se usan en los procesos de la labor, donde son las únicas cosas tangibles que sobreviven al propio proceso de la labor y del consumo. Por lo tanto, para el *animal laborans*, como está sujeto y constantemente ocupado con los devoradores procesos de la vida, la duración y estabilidad del mundo se hallan representadas por los útiles e instrumentos, y en sociedad de laborantes, los útiles asumen algo más que un simple carácter instrumental de función.

Las frecuentes quejas que oímos sobre la perversión de fines y medios en la moderna sociedad, sobre el hecho de que los hombres se conviertan en siervos de las máquinas que han inventado y se "adapten" a sus requisitos en lugar de usarlas como instrumentos de las necesidades y exigencias humanas, tienen su raíz en la situación real del laborar. Es en esta situación, donde la producción consiste fundamentalmente en la preparación para el consumo, la propia distinción entre medios y fines, tan característica de las actividades del *homo faber*, simplemente no tiene sentido, y, por lo tanto, los instrumentos que inventó el *homo faber* y con los que ayudó a la labor del *animal laborans*, pierden su carácter instrumental una vez que son usados. Dentro del propio proceso de la vida, del que el laborar sigue siendo una parte integral y que nunca trasciende, resulta ocioso hacer preguntas que presupongan la categoría de medios y fin, tales como si el hombre vive y consume para cobrar fuerzas con el fin de laborar o si labora para tener los medios de consumo.

Si consideramos en términos de conducta humana esta pé-
dida de la facultad para distinguir con claridad entre medios y
fines, cabe decir que la libre disposición y uso de los instrumen-
tos para un específico producto final queda reemplazada por la
unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio, en
que el movimiento del propio laborar actúa como fuerza ani-
cadora. La labor, no el trabajo, requiere para alcanzar los mejo-
res resultados una ejecución rítmicamente ordenada y, en la
medida en que se agrupen muchos laborantes, una rítmica co-
dinación de todos los movimientos individuales. En esta mo-
los útiles pierden su carácter instrumental, y la clara distin-
entre el hombre y sus utensilios, así como sus fines, se hace
rrosa. Lo que domina el proceso de la labor y a todos los p-
sos del trabajo que se realizan a la manera del laborar, no
esfuerzo con propósito determinado del hombre, ni el pro-
que desea, sino la noción del proceso mismo y el ritmo
impone a los laborantes. Los instrumentos de labor son lle-
a este ritmo hasta que cuerpo y útil giran en el mismo movi-
to repetido, es decir, hasta que, en el uso de las máquinas,
es el movimiento del cuerpo el que determina el movim-
del útil, sino el de la máquina el que refuerza el movimien-
cuerpo. La cuestión es que nada puede mecanizarse más
menos artificialmente que el ritmo del proceso de la labor
su vez corresponde al también repetido y automático ritm-
proceso de la vida y su metabolismo con la naturaleza. P-
mente porque el *animal laborans* no emplea los útiles e-
mentos para construir un mundo, sino para facilitar las l-
de su propio proceso vital, ha vivido literalmente en un
de máquinas desde que la revolución industrial y la emi-
ción de la labor reemplazaron casi todos los útiles manual-
las máquinas, que de una u otra manera suplantaron la fu-
la labor humana con el superior poder de las fuerzas natu-

No hubo ninguna duda de que el hombre se ajustara o necesitara especial ajustamiento a los útiles que empleaba; uno podría haberse ajustado igualmente a sus manos. El caso de las máquinas es enteramente distinto. A diferencia de los útiles del artesano, que en todo momento del proceso del trabajo siguen siendo siervos de sus manos, las máquinas exigen que el trabajador les sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. Esto no sólo implica que el hombre como tal se ajuste o se convierta en servidor de sus máquinas, sino también significa, que mientras dura el trabajo de las máquinas, el proceso mecánico ha reemplazado al ritmo del cuerpo humano. Incluso el más refinado útil sigue siendo una ayuda, incapaz de reemplazar o guiar la mano. Aun la más primitiva máquina guía la labor del cuerpo y finalmente la reemplaza por completo.

Parece como si las verdaderas implicaciones de la tecnología, es decir, el reemplazamiento de útiles e instrumentos por maquinaria, han surgido a la luz sólo en su última etapa, con la llegada de la automatización. Para nuestro propósito puede ser útil recordar, aunque sea brevemente, las principales etapas del moderno desarrollo tecnológico desde el comienzo de la Época Moderna. La primera etapa, la invención de la máquina de vapor, que llevó a la revolucion industrial, todavía estaba caracterizada por la imitación de los procesos naturales y el empleo de fuerzas naturales para objetivos humanos, que en principio no diferían del antiguo uso de la fuerza del agua y del viento. El principio de la máquina de vapor no era nuevo, pero sí lo era el descubrimiento y uso de las minas de carbón para alimentarla. Los útiles-máquina de esta primera etapa reflejan esa imitación de procesos naturales conocidos; imitan y aprovechan al máximo las actividades naturales de la mano humana.

La siguiente etapa se caracteriza fundamentalmente por el uso de la electricidad, y, en efecto, la electricidad determina este

periodo de desarrollo técnico. Dicha etapa ya no puede describirse en términos de gigantesca ampliación y continuación de las viejas artes y oficios, y únicamente a este mundo dejan de aplicarse las categorías del *homo faber*, para quien todo instrumento es un medio para conseguir un fin prescrito. Aquí ya no usamos el material de la forma que lo produce la naturaleza, es decir, matando, interrumpiendo los procesos naturales. En todos estos ejemplos, cambiamos y desnaturalizamos la naturaleza para nuestros propios fines mundanos, de modo que el mundo humano o artificio, por un lado, y la naturaleza, por el otro, siguen siendo dos entidades claramente separadas. Hoy en día hemos empezado a "crear", por decirlo así, o sea, a desencadenar procesos naturales propios que nunca se hubieran dado sin nosotros, y en lugar de rodear cuidadosamente el artificio humano con defensas ante las fuerzas elementales de la naturaleza, manteniéndolas lo más alejadas posibles del mundo hecho por el hombre, hemos canalizado dichas fuerzas, junto con su poder elemental, hacia el propio mundo. El resultado ha sido una verdadera revolución en el concepto de fabricación; ésta, que siempre había sido "una serie de pasos separados", se ha convertido en "un continuado proceso", el de la cadena de arrastre y montaje.

La automatización es la etapa más reciente de este desarrollo, que en efecto "ilumina toda la historia del maquinismo". Seguirá siendo el punto culminante del progreso moderno, incluso si la era atómica y la tecnología basada en los descubrimientos nucleares le pone rápido punto final. Los primeros instrumentos de la tecnología nuclear, los diversos tipos de bombas atómicas, si se soltaran en cantidad suficiente, aun no muy grande, podrían destruir toda la vida orgánica de la Tierra, prueba suficiente de la enorme escalada que podría traer tal cambio. Ya no se trataría de desencadenar y liberar los procesos naturales

elementales, sino de manejar en la vida cotidiana de nuestra Tierra energías y fuerzas que sólo se dan en el universo; esto ya se ha hecho, si bien sólo en los laboratorios de los físicos nucleares. Si la actual tecnología consiste en canalizar fuerzas naturales hacia el mundo del artificio humano, la futura puede consistir en canalizar las fuerzas universales del cosmos a nuestro alrededor, hacia la naturaleza de la Tierra.

La canalización de las fuerzas naturales hacia el mundo humano ha destrozado el determinado propósito del mundo, el hecho de que los objetos son los fines para los que se diseñan los útiles e instrumentos. Característica de todos los procesos naturales es que surgen sin la ayuda del hombre, y que son naturales las cosas que no "se hacen" sino por sí mismas se convierten en lo que sea. (Éste es también el auténtico significado de nuestra palabra "naturaleza", la derivemos de su raíz latina *nasci*, nacer, o la remontemos a su origen griego *physis*, que procede de *phyein*, surgir de, aparecer por sí mismo.) A diferencia de los productos de las manos del hombre, que han realizado paso a paso y cuyo proceso de fabricación es enteramente distinto de la existencia de la cosa fabricada, la natural existencia de la cosa no está separada, sino que de algún modo es idéntica al proceso mediante el que se origina: la simiente contiene y, en cierto sentido, ya *es* árbol, y éste deja de ser si se detiene el proceso de crecimiento por el que cobra existencia. Si consideramos estos procesos teniendo como fondo los propósitos humanos, que tienen un comienzo deseado y un fin definido, asumen el carácter de automatismo. Llamamos automáticos a todos los movimientos que se mueven por sí mismos y, por lo tanto, al margen del alcance de la deseada y determinada interferencia. En la producción introducida por la automatización, la distinción entre operación y producto, lo mismo que la procedencia del producto sobre la operación (que sólo

es el medio para producir el fin), carecen de sentido y se h
hecho anticuadas.

La discusión del problema global de la tecnología, es de
de la transformación de la vida y del mundo mediante la in
ducción de la máquina, se ha descarriado extrañamente al c
centrarse de modo exclusivo en el servicio o no servicio que
máquinas prestan al hombre. Se da por supuesto que todo ú
instrumento se diseña fundamentalmente para hacer más fá
vida humana y menos penosa la labor del hombre.
instrumentalidad se entiende de modo exclusivo con este
do antropocéntrico. Pero la instrumentalidad de útiles e in
mentos está mucho más estrechamente relacionada con el
to que se plantea producir, y su puro "valor humano" q
restringido al uso que hace de ellos el *animal laborans*. E
con otras palabras, el *homo faber*, fabricante de utensilio
ventó los útiles e instrumentos para erigir un mundo, y n
menos, de manera fundamental– para ayudar al proceso
vida humana. La cuestión, por consiguiente, no es tanto
si somos dueños o esclavos de nuestras máquinas, sino s
aún sirven al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario,
máquinas y el movimiento automático de sus procesos h
menzado a dominar e incluso a destruir el mundo de las

Una cosa es cierta: el continuo proceso automático de
bricación no sólo ha suprimido el "no garantizable supue
que "las manos humanas guiadas por los cerebros human
presentan el máximo de eficacia", sino el mucho más im
te de que las cosas del mundo que nos rodean deben de
del diseño humano y construirse de acuerdo con los m
humanos de utilidad o belleza. En lugar de la utilidad y b
que son modelos del mundo, diseñamos productos que aú
plen ciertas "funciones básicas" pero cuyo aspecto queda
dialmente determinado por la operación de la máquina. L

ciones básicas" son, claro está, las propias del proceso vital del animal humano, ya que ninguna otra función es básicamente necesaria, pero el producto mismo –no sólo sus variaciones, sino incluso el "cambio total a un nuevo producto"– depende por completo de la capacidad de la máquina.

Diseñar objetos para la capacidad operativa de la máquina en vez de diseñar máquinas para la producción de ciertos objetos, sería lo inverso a la categoría medios-fin, si esta categoría aún tiene sentido. Pero incluso el fin más general, la liberación de la mano de obra, que se asignó a las máquinas, se considera ahora un objetivo secundario y obsoleto, inadecuado y restrictivo del "pasmoso incremento de la eficacia". Tal como están las cosas hoy día, se ha hecho tan carente de sentido describir este mundo de máquinas en términos de medios y fines, como siempre lo fue preguntarse si la naturaleza produce la simiente para producir el árbol o éste para producir la simiente. Por el mismo motivo, resulta muy probable que el continuo proceso de canalizar los interminables procesos de la naturaleza hacia el mundo humano proporcionará ilimitadamente a la especie lo necesario para la vida, al igual que lo hizo la naturaleza antes de que los hombres erigieran su hogar artificial sobre la Tierra y levantaran una barrera entre la naturaleza y ellos mismos.

Instrumentalidad y homo faber

Los útiles instrumentos del *homo faber*, de los que surge la más fundamental experiencia de instrumentalidad, determinan todo el trabajo y la fabricación. Aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la

mesa la destrucción de la madera. Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de ayudantes, etc. Durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, para nada más.

Los mismos modelos de medios y fin se aplican al producto mismo. Aunque es un fin respecto a los medios con los que es producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por decirlo así, en fin en sí mismo, al menos mientras sigue siendo objeto de uso. La silla, que es el fin del trabajo del carpintero, sólo puede mostrar su utilidad pasando de nuevo a ser medio, ya como cosa cuyo carácter durable permite sentarse en calidad de medio para la comodidad del vivir o como artículo de intercambio. La dificultad del modelo utilitario inherente a la misma actividad de la fabricación radica en que la relación entre medios y fin con que cuenta se parece grandemente a una cadena cuyos fines pueden servir de nuevo como medios para otra cosa. Es decir que, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están sujetos a tener breve duración y a transformarse en medios para posteriores fines.

Dentro de la categoría de medios y fin, y entre las exigencias de instrumentalidad que rigen el mundo total de objetos de uso y utilidad, no hay manera de terminar la cadena de medios y fines e impedir que todos los fines se usen de nuevo como medios, excepto para declarar que una u otra cosa es "un fin en sí misma". En el mundo del *homo faber*, donde todo debe ser de algún uso, es decir, debe prestarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado sólo puede presentarse como fin, como "fin en sí mismo", que realmente es una tautología que se aplica a todos los fines o a una contradicción

terminológica. Porque un fin, una vez alcanzado, deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de medios, para organizarlos y producirlos. El *homo faber*, en la medida en que no es más que un fabricante y sólo piensa en términos de medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo, es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* de entender la instrumentalidad. Y de la misma manera que los útiles e instrumentos que usa el *homo faber* para erigir el mundo se convierten en el mundo del *animal laborans*, así la significación de este mundo, que realmente se encuentra más allá del alcance del *homo faber*, se convierte para él en el paradójico "fin en sí mismo".

El utilitarismo antropocéntrico del *homo faber* ha encontrado su mayor expresión en la fórmula kantiana de que ningún hombre debe convertirse en medio de un fin, que todo ser humano es un fin en sí mismo. Kant no desea formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería ante todo relegar la categoría de medios-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política. Su fórmula, sin embargo, no puede negar su origen del pensamiento utilitario, al igual que su famosa y también paradójica interpretación de la actitud del hombre hacia los únicos objetos que no son "para uso", es decir, las obras de arte, en las que a su entender tenemos "placer sin interés". Porque la misma operación que constituye al hombre como "supremo fin", le permite, "si puede, subrayar toda la naturaleza a él", es decir, degradar la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad. Ni siquiera Kant pudo solventar la perplejidad e iluminar la ceguera del *homo faber* respecto al problema del significado sin recurrir al paradójico "fin en sí mismo", y esta perplejidad radica en el hecho de que mientras que sólo la fabricación con su instrumentalidad es capaz de

construir un mundo, este mundo se hace tan sin valor como material empleado, simples medios para posteriores fines, los modelos que gobernaron su toma de existencia se les pe te regirlo tras su establecimiento.

El hombre, en la medida en que es *homo faber*, in mentaliza, y su instrumentalización implica una degradació todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco o pendiente, de manera que finalmente no sólo los objetos d bricación, sino también "la tierra en general y todas las fu de la naturaleza", que claramente toman su ser sin ayuda hombre y tienen una existencia independiente del mund mano, pierden su "valor debido a que no presentan la reifi que proviene del trabajo". Por esta actitud del *homo fabe* pecto al mundo, los griegos en su periodo clásico, decla que todo el campo de las artes y de los oficios, donde el ho trabaja con instrumentos y hace algo no en su propio ben sino para producir algo más, era *banáusico*, palabra cuya traducción quizá sea la de "filisteo", es decir, vulgaridad de samiento y actuación de conveniencia. Este vehemente de cio no deja de asombrarnos si pensamos que en modo a quedaron exceptuados de este veredicto los grandes maestr la cultura y arquitectura griegas.

El tema en juego no es, claro está, la instrumentalidad tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalizac la experiencia de fabricación en la que se establece la u como modelo para la vida y el mundo de los hombres generalización es inherente a la actividad del *homo faber* do a que la experiencia de medios y fin, tal como está pr en la fabricación, no desaparece con el producto terminado que se extiende a su último destino, que es servir de obj uso. La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa tada devaluación de todo lo dado, ese proceso de crecien

de significado donde todo fin se transforma en medio y que sólo puede detenerse haciendo del propio hombre el señor y dueño de todas las cosas, no surge directamente del proceso de fabricación; porque desde el punto de vista de la fabricación, el producto acabado es tanto un fin en sí mismo, una independiente y duradera entidad con existencia propia, como el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía política kantiana. Sólo en la medida en que la fabricación produce principalmente objetos de uso, el producto acabado se convierte de nuevo en medio, y sólo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos, la productiva e ilimitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe.

PREGUNTAS

1. ¿Qué función tienen para la vida humana las cosas producidas por el trabajo?
2. ¿Qué semejanzas y diferencias existen entre el uso y el consumo?
3. Según Arendt, ¿qué diferencia hay entre el *animal laborans* y el *homo faber*; entre la labor y el trabajo?
4. ¿Qué función ejecuta el modelo mental en el proceso de la fabricación de las cosas?
5. ¿En qué sentido la multiplicación es inherente al trabajo y la repetición a la labor?
6. ¿Qué vínculos existen, según Arendt, entre la permanencia del modelo mental en el proceso de la fabricación de las cosas y la teoría de las ideas de Platón?
7. ¿Cuál es la diferencia entre la labor y el trabajo en el aspecto medio-fin?

8. Según Arendt, el *homo faber* es el dueño de sí mismo y
sus actos ¿por qué entonces, no puede decirse lo mismo
animal laborans?
9. En la evolución del trabajo ¿de qué manera se cambia
movimiento del cuerpo en relación con el de la máquina
10. ¿Cuáles son las etapas principales del desarrollo de la tec
logía y qué tipos de cambios el hombre introduce en la n
raleza?
11. ¿Cuál es la diferencia entre la fabricación de las cosas a
ciales y su producción por la naturaleza?
12. Según Arendt, ¿por qué hoy día se ha hecho tan carente
sentido describir el mundo de máquinas en términos de
dios y fines?
13. ¿Qué función desempeña el producto final en la orga
ción del proceso del trabajo?
14. ¿Cómo se cambian fines y medios en el proceso del trab
15. ¿Cómo se puede explicar que el mundo erigido por el *h*
faber se convierte en el paradójico "fin en sí mismo"?
16. ¿De qué manera la instrumentalización del mundo con
a la pérdida de las cosas de su valor intrínseco?
17. ¿Qué amenaza para el mundo humano se esconde detrá
la generalización de la experiencia de la fabricación?

FACETAS DEL PODER

NATURALEZA DEL PODER

El poder como la capacidad de conseguir lo que queremos

El término *poder*, como la mayoría de las palabras importantes, tiene muchos significados. El significado más amplio es el de potencial para cambiar. En física tiene significados muy especiales: la rapidez con que la energía se transfiere o se convierte en trabajo. El concepto de poder no se utiliza mucho en las ciencias biológicas, pero es de gran importancia en los sistemas sociales y humanos, los cuales constituyen el tema principal de este volumen. Para los seres humanos tomados individualmente, el poder es la capacidad de conseguir lo que uno quiere. Sin embargo, la palabra *poder* también se utiliza para describir la capacidad de lograr objetivos comunes por parte de familias, grupos, organizaciones de todo tipo, iglesias, empresas, partidos políticos, Estados nacionales y así sucesivamente. En este sentido humano el poder es un concepto que nada nos significa si no se tienen en cuenta las opiniones y las decisiones humanas. La decisión es una elección entre una variedad o conjunto de ideas del futuro que consideramos factibles. El poder de decisión está relacionado con el número de ideas principales del futuro. Una persona postrada en la cama que se está muriendo de cáncer tiene una variedad muy pequeña de futuros posibles y una lista

muy pequeña de decisiones, que de hecho se reduce a lo que p
sa el paciente. Una persona rica en la flor de la vida y gozando
buena salud dispone de una variedad muy amplia de futuros p
bles. A medida que subimos en la jerarquía de las organizacio
hacia gente como Gorbachov, el papa o el presidente Bush,
decisiones afectan no sólo a la situación y a las circunstancias p
nales propias, sino a la situación y a las circunstancias de un
número de personas; en un caso extremo, las decisiones pue
afectar a todo el planeta.

Muchas veces se confunde el concepto de poder con la
de "fuerza", que es un concepto mucho más limitado. Si
auditorio le pidiéramos que hiciese un gesto que ilustrara el
cepto de "poder", la mayoría levantaría los puños, indicand
el poder de amenazar o el poder de hacer daño. Ahora
como veremos más adelante, esto sólo es un aspecto, y no
samente el más importante, del concepto general de pod
fuerza va unida al concepto de dominio, el cual, en rea
constituye sólo una pequeña parte de la naturaleza gene
poder. Entre los seres humanos existe cierta tendencia a
nar el poder con la capacidad para la victoria, es decir,
vencer a otra persona, voluntad o institución. Se trata ta
de un concepto muy limitado del poder y de ningún m
más importante.

Existe cierto paralelismo entre la idea de poder y el co
to, forjado por los economistas, de frontera o límite de las p
lidades, que divide el conjunto total de posibilidades futura
las que una persona puede y las que no puede hacer.
próximas 24 horas yo podría ir a Nueva York en avión,
dría ir a la Antártida y, desde luego, no podría ir a la L
eso cabría llamarlo la "última frontera del poder". Sin em
esa última frontera quizá no sea muy importante, porque
de ella hay otras fronteras que limitan nuestras decisione

es la "frontera del tabú", que divide la última zona del poder en dos partes: la parte que está dentro de la frontera del tabú —que comprende las cosas que podemos hacer y que no creemos que debamos abstenernos de hacer—. En todas las sociedades, con la excepción de los campos de nudistas, existe un fuerte tabú contra el hecho de que un conferenciante se quite la ropa mientras da la conferencia. No sé de ningún caso en que se haya roto dicho tabú, aunque en términos físicos no hay ningún obstáculo para ello. Además, dentro de la frontera del tabú hay muchas cosas que podemos hacer, pero que no queremos hacer. Ordenamos las distintas opciones de la lista de posibilidades por orden de preferencia y, al menos según los economistas, escogemos la que va primera en nuestro orden de preferencia, es decir, lo que más deseamos.

En general, los economistas dan por sentado que lo que más queremos se halla en la frontera de las posibilidades. Con ello quieren decir que lo que más queremos no está dentro de nuestro poder, es decir, está más allá de la frontera. No existe ningún principio de la conducta humana que diga que esta suposición sea verdad. Hay muchos ejemplos de decisiones humanas que se mantienen perfectamente dentro de la frontera de las posibilidades. Los monarcas abdican, los ricos crean fundaciones y reparten su dinero, los monjes hacen votos de "pobreza, castidad y obediencia", los santos sufren y los mártires mueren. De hecho, es posible que el acto más libre de la voluntad sea la renuncia al poder. Casi todo el mundo ha experimentado cambios en sus preferencias y en sus opiniones. Existe el principio de las "uvas amargas": lo que no podemos conseguir decidimos que no lo queremos, lo que siempre es un gran consuelo. En el otro extremo de la escala nos encontramos con el principio de la adicción: lo que no podemos conseguir es lo que más deseamos. Los tabúes no consisten sólo en lo que la sociedad nos impone. Nosotros

creamos nuestros propios tabúes. Algunas personas son al
mias, otras vegetarianas. La castidad es algo excepcional, p
no desconocido.

La definición más sencilla del poder humano –la capac
de conseguir lo que queremos– resulta ser muy compleja, c
acabamos de ver, incluso sólo con preguntar: ¿Cómo sabe
lo que queremos? Se hace aún más compleja al preguntar: ¿Q
nes somos? Todas las decisiones las toman los individuos,
casi siempre "en nombre de" una entidad más grande. Así
rre hasta con las decisiones más personales e individuales:
individuo no es un sistema mental aislado, sino que con
una diversidad de personalidades. Creo que fue Bismarck el
dijo: "Soy un comité". Cada persona posee una gran vari
de papeles, y algunos de ellos pueden entrar en conflicto. L
tras decisiones como padre, como empresario, como fel
como ciudadano de un Estado nacional, como presiden
una organización nacional o como capitán de un equipo
den ser diferentes en cada papel lo que puede originar co
tos internos. Cada decisión se adopta en nombre del c
que somos nosotros. A medida que se asciende en las j
quías, lo que se decide y "en nombre de quien" se vuelve
vez más amplio y más complejo. La decisión que toma
dre de cambiar de trabajo afecta a toda la familia. La de
que toma un alto cargo de una empresa de cerrar una f
afecta a un gran número de familias, colectivos y otras or
ciones. Una decisión del presidente de los Estados Unidos
afectar a todo el género humano. Las decisiones de los pod
a veces conciernen a una parte considerable del estado to
mundo, hoy día hasta del sistema solar. ¿Hemos de dejar
en la Luna?

Todo el mundo está de acuerdo en que el cargo trasci
sobrevive a la persona que lo ocupa. El concepto de "in

nacionales" (podríamos añadir el de "intereses de la empresa" o "intereses de la Iglesia") implica que, independientemente de quien ocupa los cargos de más poder, las decisiones y las preferencias correspondientes no cambian mucho, aunque, por supuesto, cada ocupante del cargo en cierto modo lo cambia un poco. El concepto general de "representante", tanto si se trata de un diputado como del presidente, presupone que las decisiones tienen que trascender los intereses personales, ya que un representante debe tomar las decisiones en nombre de los votantes. Quizá el poder consista en conseguir lo que uno quiere, pero este logro depende de quien sea, "uno" y de cómo uno sabe lo que "uno" quiere. Ha quedado claro que no es, ni mucho menos, un concepto sencillo.

El poder en conflicto

Otro elemento que complica el concepto de poder en los sistemas sociales es el que las diferentes fronteras de posibilidades de una persona están donde están debido a las decisiones y al poder que ejercen otra persona, otras personas u organizaciones. El conflicto estalla cuando un cambio en la frontera de las posibilidades entre dos partes reduce en cierta medida el poder de una y aumenta el de la otra. Se produce un conflicto costoso y prolongado cuando A empuja la frontera hacia B, B la empuja hacia A, A otra vez hacia B, y así sucesivamente. Para resolver el conflicto es preciso establecer líneas de propiedad pactadas entre ambas partes, de modo que ninguna de las dos intente aumentar su poder empujando hacia la frontera de las posibilidades a costa de la otra. Las terceras partes, en especial en forma de ordenamientos jurídicos y organismos estatales, a menudo contribuyen a este proceso al imponer fronteras

o límites mediante amenazas contra la parte que no respet
líneas de propiedad. Sin embargo, se puede quebrantar la ley
si una u otra parte intenta tomar el poder del Estado o de
la ley, cosas que a veces suceden y que originan culturas
violencia.

La manera como los individuos juzgan el poder y el bi
tar de los otros constituye un elemento importante en la est
ra total del poder. Cabe distinguir, ante todo, una escala q
de la benevolencia a la malevolencia con el egoísmo como
to cero. A es benevolente respecto a B si, al ver que aume
bienestar de B, ve que aumenta a su vez su propio bienes
es egoísta si, al ver que aumenta el bienestar de B, ve que
nuye su propio bienestar. Tanto la benevolencia como la
lencia se manifiestan en varios grados. Nos sentimos un
benevolentes ante el dependiente de la tienda donde comp
algo. Hablamos del tiempo e intercambiamos palabras c
Nos sentimos muy benevolentes con nuestros hijos, con los
bros de nuestra familia, con los amigos íntimos y con la ge
la que cooperamos en varias tareas y diversiones. Del mismo
nos sentimos algo malevolentes con el conductor que en
rretera estrecha circula delante de nosotros muy por deb
límite de velocidad. Nos sentimos bastante malevolentes
oponentes en una elección y, en una guerra, muy malev
con los enemigos. En realidad es bastante raro que ado
una actitud de egoísmo, el simple grado cero de la escala
gente con la que nos relacionamos, pero, aun así, las not
una catástrofe en un país lejano inspiran fácilmente com
Muchas veces tales noticias mueven a la gente a hacer ap
nes para paliar los efectos de la catástrofe. La benevol
más fácil de expresar que la malevolencia. Para sonreír
mover menos músculos que para fruncir el ceño. Con fre
cuesta más esfuerzos hacer daño a alguien que ayudarlo

Tres clases de poder: destructivo, productivo, integrador

La estructura del poder es muy compleja. El primer paso para entenderla consiste en plantearse la siguiente pregunta: ¿Cómo distinguimos y clasificamos las diferentes fuentes de poder? Uno de los mayores obstáculos con que tropieza el conocimiento humano es la dificultad en encontrar las categorías idóneas, es decir, las casillas apropiadas para clasificar realidades complejas.

Ante todo dividimos el poder en tres categorías principales desde el punto de vista de sus consecuencias: el poder destructivo, es el poder de destruir las cosas. Presenta dos aspectos muy diferentes, que se reflejan en los medios de destrucción. De éstos algunos son armas, con el objetivo de matar a la gente o de destruir cosas de valor. Sin embargo, los medios de destrucción también incluyen los bulldozers, los arados, los hornos, las sierras, los cuchillos, es decir, todo el material que forma parte del proceso productivo. El poder productivo se encuentra en los huevos fertilizados, en los proyectos, en las ideas, en las herramientas y máquinas que fabrican cosas, en la actividad de los cerebros y músculos humanos que siembran y cosechan, tejen y edifican, construyen, pintan y esculpen.

Se puede considerar que el poder integrador es un aspecto del poder productivo que lleva aparejada la capacidad de construir organizaciones, de formar familias y grupos, de inspirar lealtad, de unir a la gente, de crear legitimidad. El poder integrador tiene la vertiente negativa de crear enemigos, de reñir con la gente; tiene un aspecto destructivo y otro productivo.

El poder como amenaza

La conducta que está estrechamente relacionada con el poder destructivo es la amenaza. La amenaza se origina cuando A dice

a B: "Haz algo que quiero o haré algo que no quieres". P
cumplir la amenaza, A debe disponer de algún poder destru
vo contra personas o cosas que B valora. La dinámica de la a
naza depende en gran parte de cómo responde B a la amen
La amenaza puede ser explícita o implícita, pero siempre en
ña algún tipo de comunicación. Hay varias respuestas posi
por parte de B. Una es la sumisión: B hace lo que pide A y
amenaza no se cumple. Esa actitud es muy frecuente y, de
cho, es la causa de que paguemos los impuestos, o de que
mos el coche en el arcén de la carretera cuando la polic
tráfico nos lo ordena. También explica en parte, aunque sól
parte, por qué los hijos obedecen a los padres y los estudian
los profesores. Las naciones derrotadas en la guerra se som
a los conquistadores; las colonias se someten a las potencia
periales. La vida social sería muy difícil de organizar sin
elemento de amenaza-sumisión. Pero hay diferentes grad
la voluntad o "mala gana" a someterse; una sumisión m
mala gana puede ser inestable.

El desafío constituye otra reacción posible. B dice a A
haré lo que quieres". Esa actitud probablemente es men
cuente que la sumisión, pero no es, ni mucho menos, desc
da. Acto seguido la pelota vuelve a estar en manos del am
dor, quien ha de decidir si cumple o no la amenaza. A
cumplir la amenaza acarrea pérdidas cuantiosas; a veces el
nazador no tiene el poder destructivo de que alardea y el d
puede triunfar, sobre todo si está muy extendido, es constan
éxito de la resistencia no violenta, de la que la historia nos
numerosos ejemplos (Gandhi es uno de los más conocidos).

La contraamenaza constituye la tercera reacción: "Si
ces algo desagradable". En este caso, la parte amenazada
tener medios de destrucción, o fingir de modo convincen
los tiene. La pelota también vuelve al campo del primer a

zador, que puede intentar cumplir la amenaza o no cumplirla; las dos actitudes originarán una serie de consecuencias sutiles y a menudo imprevisibles. La contraamenaza lleva a una situación de disuasión, cuya estabilidad es muy discutible; a pesar de todo, la disuasión se ha convertido en la característica fundamental de las relaciones internacionales y sirve para justificar los enormes gastos militares.

La huida constituye otra reacción posible ante la amenaza. Hay muchos ejemplos. De hecho, si el género humano se extiende por todo el globo terráqueo, la huida es uno de los factores determinantes de ello. A lo largo de la historia los refugiados, como los padres peregrinos, han causado profundas transformaciones en la distribución geográfica del género humano. El éxito de la huida depende del principio "cuanto más lejos, más débil" –cuanto más nos alejamos de la base de operaciones del amenazador, más difícil es que cumpla la amenaza, ya que esto siempre tiene un precio de transporte.

La quinta reacción ante la amenaza cabe denominarla "conducta desarmadora". Se trata de la "respuesta flexible más que destructiva" el amenazado es capaz de integrarse con el amenazador en algún tipo de asociación o estructura integradora.

El poder de la amenaza tiene un elemento productivo en la capacidad de producir los medios de destrucción, como las armas, y un factor integrador cuando la amenaza corre a cargo de un grupo, como el ejército, que necesita "espíritu de equipo" para funcionar bien.

El poder del intercambio

Otro tipo importante de conducta es el intercambio. Al igual que la amenaza, exige como mínimo dos partes y abarca un

conjunto de actividades, desde el comercio formal y contra
hasta la reciprocidad informal. El intercambio empieza cu
A dice a B: "Haz algo que quiero y yo haré algo que quiere
B puede elegir entre aceptar o rechazar la invitación, al ac
se produce el intercambio. En la forma simple del comerc
da algo a B y B da algo a A. La relación de intercambio
decir, cuánto da uno por unidad de lo que da el otro— co
ye una cualidad importante de la transacción. Sin embar
intercambio es un concepto más amplio que el de com
Comprende cosas como la conversación, los recíprocos y
cesivamente. La dinámica del intercambio es mucho más
que la de la amenaza. Si B acepta, se produce el intercam
no, no se produce el intercambio. Sin embargo, a veces
consecuencias más sutiles. Si B acepta el intercambio pero
no queda satisfecho con lo que da A, se pueden cambi
términos en que se hagan otros intercambios en el futuro.
llamarlo el "principio de la chapuza".

Otra complicación: el intercambio puede implicar o
regateo. Gracias a la costumbre del precio fijo, gran par
intercambio se realiza sin regatear. El vendedor A ofrece
cambiar a cierto precio, o relación de intercambio, y el c
dor B acepta o no la oferta. Si A pide un precio demasiad
vado, no encontrará a nadie con quien intercambiar: En
A bajará el precio. Si A pide un precio demasiado bajo, c
riesgo de quedar inundado de compradores, y en ese m
lo más probable es que suba el precio. Ahora bien, en a
circunstancias B puede empezar a regatear —"Aceptaré el
cambio, pero a un precio más bajo"—. A puede responde
ciendo el intercambio a un precio algo más elevado del q
B, y así sucesivamente, hasta que se llega o no a un acuerd

El intercambio está estrechamente relacionado con el
productivo por el simple hecho de que, a no ser que exis

ducción, no hay mucho para intercambiar. Además, como señaló acertadamente Adam Smith, "el desarrollo del intercambio aumenta el poder productivo mediante la especialización y el proceso de aprendizaje de los hombres".

El intercambio tiene un elemento integrador, por el simple hecho de que, sin algún tipo de confianza y cortesía, es muy difícil que se produzca. De todos modos, el intercambio es una relación en la que se suman los factores positivos y ambas partes se benefician de ello; la posibilidad del intercambio crea el tipo de estructura integradora que lo hace posible. Existen viejas historias que hablan del "comercio silencioso": dos tribus hostiles con diferentes recursos realizan el intercambio sin verse; una tribu deposita el producto de su especialidad en un lugar mutuamente acordado, y la otra tribu viene, lo coge y deja su propio producto; luego vuelve la primera tribu y se lo lleva. No está del todo claro si esto ha sucedido alguna vez, pero, si ha sucedido, representa un gran paso hacia el establecimiento de un mercado en el que la gente puede encontrarse gracias a la confianza mutua y a la cortesía. He aquí el factor integrador del intercambio.

El intercambio también puede contener una pequeña parte del elemento destructivo al establecer un ordenamiento jurídico que castigue el incumplimiento de los contratos y la desobediencia a los principios de propiedad, es decir, el robo. El robo es muy destructivo para la relación integradora. La confianza es necesaria para que florezca el intercambio. Muchas veces también se da un elemento destructivo en la producción de bienes para el intercambio, por el simple hecho de que la producción implica la transformación de cosas poco valiosas en cosas más valiosas, lo cual significa la destrucción o alteración de las cosas menos valiosas; por ejemplo, del trigo se saca la harina y se cuece la harina para producir pan; los picapedreros destrozan laderas; los mineros extraen minerales.

El poder como estructura social

Como hemos visto, el poder es un fenómeno muy complejo, presenta muchas facetas y que no se puede reducir a una categoría o a un solo número. A pesar de todo, podemos visualizar la "estructura del poder" de los 5 000 millones de humanos que hay en el mundo, y hasta podríamos extender concepto a otros seres vivos. Los perros, por ejemplo, a me tienen mucho poder sobre sus dueños y dueñas. Al obser los 5 000 millones de seres humanos, vemos fácilmente que nos tienen mucho más poder que otros y que existen dife clases de poder.

El poder de las hazañas

Tal vez la forma más simple del poder humano consista "hazañas" individuales, como escalar rocas, correr, nadar, bilidad en los deportes, tocar música, esculpir, componer, bir, gozar del arte y de la naturaleza, incluso el poder de re rompecabezas y crucigramas. Esa clase de poder a veces quiere ninguna otra persona, aunque si queremos esc Everest o ser héroes del béisbol, tenemos que formar pa un grupo. Dudo que haya existido alguna cultura sin haza decir, sin cosas que hacen los individuos y que son muy a das en el ámbito de la cultura. Como todas las formas de lo que llamaremos "poder de las hazañas" está distribui modo desigual. Pocas personas tienen el poder personal bir al monte Everest. Sólo una pequeña proporción de humanos gana en los juegos olímpicos, obtiene el premio o llega a ser campeón de boxeo. Ser elegido presidente Estados Unidos también es una hazaña excepcional.

Sin duda el poder de las hazañas tiene algo que ver con la genética. Algunas personas son físicamente fuertes y otras no, algunas son genios y otras tienen poca capacidad mental. La genética individual es como una lotería. Cada uno de nosotros es uno de entre los más o menos 8 millones de posibles hijos genéticamente diferentes que nuestros padres podrían haber engendrado, con 23 cromosomas de cada uno, seleccionados al azar. Las diferencias genéticas dentro de los grupos humanos grandes –ya se trate de razas, naciones o géneros– son mucho más abundantes que el promedio de diferencias entre ellos. Cualquier grupo seleccionado al azar de, pongamos por caso, mil seres humanos tienen probabilidades de producir entre su descendencia un Einstein o un campeón olímpico, y también tienen probabilidades de producir individuos que en cierto modo sean mental o físicamente anormales. Por eso la eugenesia, que es la selección deliberada de parejas con el objeto de mejorar la descendencia, es casi imposible en el presente estado de los conocimientos humanos, excepto, quizá, para características humanas muy simples, como ciertas tendencias a enfermedades muy concretas.

La genética, claro está, no lo es todo. Dos gemelos idénticos con la misma herencia genética, separados al nacer, pueden llevar vidas muy diferentes, aprender diferentes idiomas, desarrollar diferentes partes del potencial genético, pero hay datos que demuestran que existe la sorprendente tendencia a que muchas de sus opiniones sean parecidas. Ningún ser humano, sin embargo, puede realizar todo el potencial de la estructura genética. La parte que se realiza depende en especial del medio en que se ha educado uno. Las historias de "niños salvajes" corroboran este principio. Los "niños salvajes" crecen sin relacionarse con los hombres, o se relacionan poco con ellos, y al cabo de cierto tiempo se vuelven incapaces de aprender a hablar. Si uno no se

relaciona constantemente con otros seres humanos desde el
cimiento, sólo llevará a cabo una parte muy pequeña del p
cial genético. El poder de las hazañas, pues, no sólo depend
la genética, sino también de la experiencia de la vida y del
ceso de aprendizaje, cuyo resultado será la realización o
realización del potencial implícito en la estructura genética
también de la experiencia de la vida y del proceso de apre
je, cuyo resultado será la realización o la no realización d
tencial implícito en la estructura genética. Un campeón olí
en potencia que crezca en una cultura que desprecia los
tes y los juegos es muy improbable que realice dicho pot
Un Einstein en potencia que crezca en una cultura en la q
existen instituciones educativas, o en la que se les conced
importancia, no realizará el potencial de su mente. El po
las hazañas también está estrechamente relacionado con la
Para llegar a ser campeón olímpico es preciso haber supe
niñez. Todos tenemos el potencial para el poder destruc
mayor parte de él no se emplea, ya que la destrucción
mente se considera una hazaña en la guerra donde se p
con elogios y medallas a la persona que mata a muchas p
consideradas enemigas. Casi todo el mundo tiene el po
matar a las personas con las que se relaciona, hasta con c
de cocina, pero se ejerce muy pocas veces. El poder que
emplea forma parte de la estructura del poder en la misma
da que el poder que sí se emplea, pero es mucho más di
distinguir. Hacerse rico forma parte del poder de las h
económicas. Puede implicar la habilidad de crear nuevas
de producción o de organización, o de saber aprovecharse
variaciones constantes que se dan en los precios relativos
intercambios, comprando cosas cuando son baratas y ve
dolas cuando son caras. En algunas sociedades se mira co
aprobación la hazaña de hacerse rico, en cambio en otr

Con frecuencia lleva aparejada una aprobación a regañadientes. Los factores fortuitos son importantes a la hora de hacerse rico. Es cierto que la persona que gana en la lotería ejerce el poder de comprar un boleto, pero el premio es un regalo más que una hazaña. Del mismo modo, en la "lotería de la vida" algunas personas nacen en medio de la riqueza, otras en medio de la pobreza. Algunas personas que nacen pobres realizan la hazaña de hacerse ricas, mientras que la mayoría no hace tal cosa. Algunas personas que nacen ricas llevan a cabo la hazaña de hacerse pobres; la mayoría no.

El poder en las relaciones entre dos personas

La siguiente etapa en la estructura del poder son las relaciones entre dos personas. La distribución del poder entre dos personas que se relacionan es, en parte, un producto de la genética, pero indudablemente tiene algo que ver con el potencial para "mandar", es decir, con alguna forma de dominio en las relaciones entre dos personas. También depende en gran medida de la cultura y del proceso de aprendizaje. Quién obedece o desobedece a quién, quién discute con quién, quién lucha con quién, dónde y cuándo, son aspectos importantes de la estructura del poder en general. También aquí el abstenerse de utilizar el poder es una parte sutil de la estructura del poder, con frecuencia difícil de distinguir pero extremadamente importante. El uso del poder a veces destruye el poder. No utilizarlo, o utilizarlo mal, también destruye el poder. Una parte considerable de la habilidad de mantenerse en el poder consiste en saber cuándo hay que utilizarlo y cuándo no.

La relación entre los padres y los hijos es, de un modo casi inevitable, una relación de dominio por parte de los padres cuan-

do los hijos son pequeños y jóvenes. El poder de los hijos se ej
sa en parte con el encanto y con el cariño, pero por desg
también se expresa con llanto y con la mala conducta, y a m
que los padres respondan a ello con inventiva, basándose e
premios más que en los castigos, los niños pueden ser mal
dos y al crecer se convertirán en inadaptados que también
tratarán a la gente. Incluso en las familias felices llega un
mento en el crecimiento de los hijos en que el dominio d
padres disminuye y da paso a una relación de amistad. D
la vejez de los padres generalmente son los hijos los que p
ser dominantes.

Otra relación que presenta algunos aspectos de la re
entre dos partes es la que se establece entre el empresari
empleado. Muchas veces se ve complicada por la estructu
rárquica de la organización que emplea y también por la
bles estructuras de organizaciones como los sindicatos y l
ciación colectiva. A pesar de ello, cuando una persona t
como empleado existe la tendencia general a tener un
tanto si es el encargado, el director de la fábrica o, en
instancia, el directivo máximo o los accionistas, aunque g
mente éstos se hallan muy lejos de los centros de trab
mismo ocurre si uno es empleado de un organismo ofic
cambio, si uno trabaja con un empresario que tiene un pe
negocio, se establece una relación que se parece más a
ción entre dos personas. Sin embargo, incluso en las g
empresas siempre existe implícita la relación jefe-subor
Se contrata a los empleados para que hagan algo que
quiere. En esta relación se da con frecuencia cierto elem
reciprocidad, en el sentido de que se alquila a los em
para que cumplan una función en la que es posible que
no sólo obedezca órdenes, sino que también adopte op
independientes.

El poder en los grupos: la jerarquía

Ahora llegamos a la cuestión de determinar las características del poder en los grupos u organizaciones, es decir, en las relaciones entre más de dos personas. A medida que en un grupo aumenta el número de personas, se hace cada vez más difícil comunicarse. Con tres personas ("dos son compañía, tres una multitud") ya existen tres posibles parejas; con cuatro, seis; con diez, 45; con 100, 4 950. El fracaso de innumerables experimentos en establecer comunidades igualitarias demuestra que la dificultad de que todos se comuniquen con todos en los grupos grandes es un factor determinante y limitativo. Cuando el grupo crece por encima de un número de componentes reducido, por regla general para sobrevivir se ve empujado a adoptar algún tipo de jerarquía, de lo contrario se dedica demasiado tiempo a tomar decisiones. El precio de las comunidades igualitarias, a partir de un cierto punto, son el parloteo y las discusiones incesantes, que ocupan todo el tiempo libre y al final se producen la desintegración de la comunidad. Por lo tanto, los grupos, al crecer, tienden a convertirse en organizaciones en las que el poder adopta la forma de algún tipo de jerarquía en la dirección y en la estructura de las funciones. Las universidades tienen consejos de administración, rectores, vicerrectores, decanos, y así sucesivamente hasta llegar a los instructores y conserjes. Las empresas tienen consejos de administración, directivos máximos, directores, jefes de producción y de publicidad, superintendentes de fábrica, encargados. La Iglesia católica tiene al papa, a cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes, etc. El ejército tiene al comandante en jefe, a generales, comandantes, coroneles y así sucesivamente hasta llegar a los soldados rasos. Según la opinión más extendida, la jerarquía define quién dice a quién lo que debe hacer. Se trata, con todo, de una imagen simplista. El directivo máximo de la empresa no puede

decir a cada empleado lo que debe hacer. Las órdenes que salen de los altos puestos a los puestos inferiores de la jerarquía vuelven cada vez más vagas a medida que subimos. El director máximo no puede decir a cada conserje lo que debe hacer. En consiguiente, a medida que las órdenes bajan en la jerarquía vuelven más concretas, aunque estén relacionadas, generalmente de una forma muy indefinida, con las órdenes que han salido arriba del todo.

Así como las órdenes van de arriba a abajo, las informaciones suben por la jerarquía. Una organización es una jerarquía de canaleras, así como de órdenes. En las organizaciones las personas que tienen un contacto más directo con el mundo real son las que se hallan en los puestos inferiores de la jerarquía: el dependiente de la tienda, el cura de la parroquia, el soldado raso del ejército, el empleado de correos, incluso el graduado auxiliar. La información que llega a la parte inferior de la jerarquía, al subir se filtra, cuando llega a la cima puede producir ideas del mundo que no se corresponden en absoluto con la realidad. Es lo que ocurre especialmente con las malas noticias a un superior. La forma en que se filtraban las malas noticias de la guerra de Vietnam antes de que llegaran al presidente Johnson constituye un buen ejemplo de lo que estamos diciendo.

Límites del poder jerárquico

Así pues, en las jerarquías el poder se halla limitado por los conocimientos, y la propia organización puede corromper el conocimiento. A mayor abundamiento, las órdenes que salen de arriba sufren modificaciones al bajar, ya que nadie quiere decir a sus subordinados que hagan cosas absurdas. Las organizaciones tienen una especie de poder propio, principalmente

der de mantenerse a sí mismas frente a las decisiones que se toman arriba. Por lo tanto, el poder de mandar es generalmente mucho menor de lo que piensan los dirigentes, aunque, desde luego, existe. Las jerarquías están expuestas a muchas evasivas. En los puestos medios e inferiores dicen "sí", pero si creen que lo que les mandan hacer es absurdo, no obedecen. No tiene ningún sentido ordenar a la gente que haga cosas que no puede hacer o que cree que no son las apropiadas. Por lo demás, una parte considerable de la cultura de las organizaciones jerárquicas consiste en tratar de impedir la desobediencia. Es lo que ocurre especialmente con los militares, ya que la instrucción militar está concebida para que los subordinados cumplan las órdenes estúpidas de los superiores y, por añadidura, los "peces gordos" por regla general tienen una idea muy imprecisa de lo que ocurre.

El poder jerárquico sólo puede sobrevivir si está legitimado. De un modo u otro la autoridad siempre la conceden los de abajo. Los componentes inferiores de las jerarquías tienen lo que cabría definir como un "poder latente de veto" respecto a los superiores. Como hemos visto, una parte se ejerce con las evasivas. A veces es la única cosa que mantiene unidas a las organizaciones. Otra importante fuente de poder de veto, como hemos visto en la relación empresario-empleado, es el poder de marcharse. Depende, claro está, de que exista algún lugar donde ir, pero con mucha frecuencia existe. El poder de las jerarquías se puede socavar fácilmente si se dirige de un modo tan incompetente que las personas capaces de los puestos inferiores se marchan para ir a otras organizaciones. Desde luego, la rebelión constituye el rechazo más radical de la legitimidad. Aunque no se produzca con frecuencia, siempre acecha como un rechazo potencial del poder jerárquico, a pesar de que muchas rebeliones fracasen. La revolución francesa, la revolución americana y

la revolución rusa representan ciertamente ejemplos histór
del rechazo del poder jerárquico que han tenido como resul
el establecimiento de nuevas jerarquías que se consideraban
legítimas. Las funciones o cargos, como hemos visto, tienen
to poder independiente. Pero, por otra parte, si un indivi
incompetente ocupa un cargo, disminuirá el poder del ca
cambiará toda la estructura del poder de la organización.

La distribución siempre cambiante del poder

Es un gran error pensar que el poder es una estructura es
La distribución del poder entre los habitantes de la tierr
sujeta a un torbellino constante de cambios. Se nace, se
el poder de algunos aumenta, el de otros disminuye de un
incesante, casi caleidoscópico. La distribución del poder
las organizaciones está igualmente en constante evolució
gunas aumentan su poder, otras lo pierden. Los imperios
y bajan, las regiones y las ciudades prosperan y entran en
dencia. Se crean empresas que pueden prosperar, ir a
quebrar o ser absorbidas en las fusiones. Las sectas y las
tienen auge y decaen, a veces se extinguen. Las tendencia
moda de una generación, en la siguiente ya han quedad
cuadas, ridículas. La pregunta que interesa a las ciencias s
es la siguiente: ¿Podemos descubrir en esos torbellinos de
bios los principios que los guían y que nos permiten co
mejor los procesos, y quizá hasta mejorar los poderes de
ción, aun cuando es probable que persista un ele
irreductible de azar en las pautas de los cambios?

De todas las formas de poder, el poder económico es q
que presenta la dinámica más simple. Las personas, las na
las empresas se hacen ricas al aumentar los activos más

mente que los pasivos, lo cual en parte sucede gracias a la herencia o a la suerte; por ejemplo, al encontrar petróleo en las propiedades de uno. En el torbellino constante de intercambios mediante los cuales el dinero, las mercancías y los instrumentos económicos cambian continuamente de propiedad entre las personas y las organizaciones, algunas tienen activos cuyo valor relativo sube y así se hacen ricas; otras, en cambio, tienen activos cuyo valor relativo baja y así se hacen pobres. Es difícil decir en qué medida a la suerte: de todos modos, la habilidad debe desempeñar algún papel.

El auge y la caída de las potencias militares y políticas es una cuestión más misteriosa. Los historiadores suelen dar esos cambios por sentados, pero no hay explicaciones simples de por qué algunos grupos llegan a ser potencias militares y políticas y otros no. Es evidente que los sistemas que se basan en la amenaza son más complejos que los que se basan en el intercambio, por la sencilla razón de que existe una gran variedad de respuestas posibles, como hemos visto anteriormente. La dinámica de la población está relacionada con esto. La población sólo puede expansionarse si los nacimientos son superiores a las muertes y disminuye de un modo considerable la mortalidad infantil.

El principio fundamental conocido como "cuanto más lejos, más débil" en que el poder de la amenaza disminuye al aumentar la distancia que nos separa del amenazador, también se aplica al comercio y a la persuasión. La disminución en los gastos del transporte de la amenaza o de otras cosas ha originado la expansión de las dimensiones de las unidades políticas. La creación del ejército móvil, con los suministros, los alimentos y el material transportados por caballos o vehículos arrastrados por caballos ayudó a crear los imperios antiguos. También los transportes por agua desempeñaron un papel muy importante, tanto en los ríos —el Tigris, el Éufrates, el Nilo, el Hwang Ho, el Indo—

como en los mares pequeños, como el Mediterráneo. La
excepción son los incas del Perú, pues controlaban un gra
perio con el "poder de las piernas" de quienes corrían por
nos de montañas.

La dinámica del poder integrador y el "principio de la línea divisoria"

La aparición y la caída del poder integrador son aún más mist
Si tenemos en cuenta su influencia en el mundo, resulta q
fundadores de las grandes religiones han tenido mucho m
der sobre el futuro que los emperadores y los gobernadore
los que vivieron. Son un ejemplo de lo que llamo el "pri
de la línea divisoria". Confucio, Buda, Jesús y Mahoma ha
do una repercusión enorme en la historia, a pesar de
trabajar en lugares bastante apartados. Especialmente J
Mahoma nacieron en el seno de las clases bajas, vivier
lugares remotos y, a pesar de ello, crearon estructuras integ
enormes. Tales historias demuestran la imposibilidad de
predicciones sociales, particularmente sobre los sis
integradores. Es un misterio saber lo que constituye el po
para el cambio integrador. En la época del nacimiento de
¿quién podría haber predicho que de la familia de un h
carpintero nacería un niño, en un pueblo de mala repu
en una obscura provincia del imperio romano, y que la v
ese niño con el tiempo llevaría a construir catedrales por e
do entero, incluso en el siglo XX? ¿Cómo consiguió Duns
enardecer "Francia para María sin mancha", como dice
Manley Hopkins? ¿Cómo un teórico exiliado, bastante a
co, con un libro casi ilegible titulado *El Capital*, consiguió
la imaginación de casi una tercera parte del género hum

el siglo siguiente? ¿Cómo un conductor de camellos de Medina, que al parecer ni siquiera escribió el Corán (lo compilaron otras personas a partir de sus proverbios) consiguió poner en marcha una estructura integradora que se extendía de Marruecos a las islas Filipinas? He aquí una serie de preguntas a las que es difícil encontrar respuestas. Hemos de enfrentarnos con el hecho de que estas cosas sucedieron y que, por lo tanto, eran posibles.

El poder personal integrador

El poder integrador como poder máximo

El poder integrador es un concepto escurridizo y multidimensional, muy difícil de cuantificar; sin embargo, hay sobrados motivos para afirmar que, en el fondo, es la más importante de las categorías principales del poder. Sin algún tipo de legitimidad, que es un aspecto del poder integrador, ni el poder amenazador ni el poder económico pueden realizarse en un grado considerable. Si nos preguntamos qué personajes han influido más en la historia de la humanidad, pensamos, en primer lugar, en los fundadores de las grandes religiones –Buda, Jesús, Mahoma–. Los fundadores mencionados han influido mucho más en la historia de la humanidad que Julio César, Napoleón o John Rockefeller, y, sin embargo, tuvieron cantidades ínfimas de poder amenazador o de poder económico; en consecuencia, su poder no se puede definir más que como poder integrador. Incluso en el ámbito de la gente más normal, el poder de los fanfarrones o de los millonarios no es muy grande comparado con el de los poetas, los escritores satíricos, las estrellas de rock, los predicadores o los políticos que arrastran a las masas.

El poder integrador aumenta el poder económico y aum
poder amenazador. Las estrellas de rock y los predicadores
hacen ricos. Hitler inició el ascenso al poder gracias a su ca
dad de persuadir, organizar y atraer a sus seguidores; aspe
esenciales, todos ellos, del poder integrador. Su ascenso a
puestos de dirección del poder amenazador y el ejercicio
poder destructivo desembocaron en su propia destrucción.

El poder del amor

La forma más fundamental del poder integrador es el pode
amor. La palabra *amor* tiene muchos significados, y se utili
muchos contextos. "Enamorarse" de otro ser humano es un
ma de experiencia integradora. El amor a la patria, que ind
las personas a sacrificarse por ella, es otra forma de exper
integradora. El amor a los hijos y a la familia; el amor pla
y la amistad sin connotaciones sexuales; el amor al arte, a la
bien hecha, al aprendizaje, a la naturaleza, a Dios, son, todas
diferentes formas de amor. Esos diferentes significados de
tienen algo en común. En un extremo de la escala tene
conducta dominada por la pasión, tal vez irracional, y en el
extremo la benevolencia racional, con la que uno extien
personalidad a un mundo más amplio, o incluso a todo el
so que lo rodea. En uno de los significados más débiles,
significa, simplemente, la fuerza de una preferencia. Me gu
pan, pero amo los helados. Me gusta mi jefe, pero amo
mujer. Me gustan otros países, pero amo el mío. En cierto
la benevolencia es común a todos los significados del amo

La compasión constituye un caso bastante especial de
integrador. Las víctimas de una catástrofe, de una pérdida
y visible, despiertan compasión en quienes normalmente

un poco benevolentes o incluso indiferentes, pero que ahora harán donaciones para los compadecidos. Éstos pueden ser un mendigo de la calle o personas completamente desconocidas que han sufrido una desgracia. Cuanto más espectacular sea la desgracia, y mayor el temor subconsciente de los dadores de que la desgracia les suceda a ellos, más donaciones habrá.

El respeto

El respeto es otro aspecto muy importante del sistema integrador. Se puede considerar una forma suave de amor, es decir, amor sin una connotación tan emotiva. El respeto quizá depende de la reciprocidad menos que el amor y, en consecuencia, es más jerárquico. Lo concede quien respeta y no la persona respetada. Es completamente posible que B respete a A, sin que A ni siquiera sepa que B existe. El respeto está relacionado con la jerarquía de las funciones; cuanto más alto en la jerarquía —como profesional independiente o en un cargo de una organización—, más respeto se espera, y no necesariamente tiene que ser recíproco en el mismo grado. El respeto presenta un aspecto de dos dimensiones. Los trabajos o papeles que existen en la sociedad tienen una especie de promedio o de nivel esperado de respeto, y los individuos que los desempeñan pueden estar por encima o por debajo del promedio. Así, un médico puede respetar a un buen fontanero en cuanto integrantes de la profesión.

La jerarquía del respeto se expresa a menudo en el lenguaje y en los gestos. El cortesano hace reverencias ante el emperador; el paciente raras veces discute con el médico; o el estudiante, con el profesor: La cortesía es un aspecto, fascinante y muy complejo, de las relaciones humanas, estrechamente relacionado con la jerarquía del respeto. A veces la cortesía disimula la estructura del poder.

La dinámica de la legitimidad determina cambios sociales

El respeto está estrechamente relacionado con la estructura de la timidad, la esencia del sistema integrador. La legitimidad se apl las personas, a las costumbres, a los medios de información, instituciones; de hecho, apenas hay algún aspecto de la soci cuyo desarrollo y futuro no esté profundamente determin por la posición que ocupa en la estructura en constante ev ción de la legitimidad. Yo sostengo que, de los diferente pectos de la sociedad, hay sobrados motivos para conside dinámica de la legitimidad como el proceso más determi para explicar de los cambios constantes. De todos mo menudo la dinámica de la legitimidad es muy difícil de e y conocer. Y, sin embargo, se trata de un proceso con implacable. Un individuo puede perder legitimidad com sona, porque al desempeñar un cargo lo ha hecho ma transgredido las obligaciones. El presidente Nixon es u ejemplo. En el asunto Watergate transgredió las obligacio tenía como presidente y tuvo que dimitir.

El poder integrador está estrechamente relacionado co tructura general de la personalidad en la sociedad. Cada p proyecta una imagen de su personalidad. La personalidad trechamente relacionada con algún grupo, colectivo u orga social con el que el individuo se identifica. Un individuo s nalidad en la sociedad se encuentra en una mala situación. tra sociedad dichos individuos suelen ser la gente sin ho niños expósitos, los inadaptados. Cuanto más compleja es dad, más personalidades se tienen. Una persona puede te chas personalidades diferentes. Puede ser mujer de media esposa, madre, médica, demócrata, episcopalista, jardinera nada a la ópera. Cada una de esas personalidades está rel con lo que cabría denominar "red integradora" de las pers

comparten la personalidad. En esa red el poder integrador es un proceso gradual por el que alguien gana el respeto de los demás integrantes de la red mediante la comunicación y la formación de imágenes de la persona en cuestión en la mente de los demás integrantes de la red. Es probable que la red tenga papeles con "puestos de poder". En las asociaciones existen vocales, secretarios, presidentes; en las empresas, existen trabajadores, encargados, jefes de sección, varios niveles de jerarquía hasta llegar al directivo máximo o al presidente del consejo de administración. A veces se sube a otro puesto de poder gracias a elecciones, otras veces gracias a un ascenso.

Es una cuestión muy compleja saber qué es lo que en la personalidad, en la experiencia vital, en la toma de decisiones, determina que el poder integrador de esas redes aumente, disminuya o se mantenga en un nivel constante. Cada ser humano es diferente, cada red es diferente, y no es fácil formular un modelo simple que se pueda aplicar a todos los casos. No obstante, aparecen claramente algunas características.

¿Se puede aumentar conscientemente el poder integrador?

El poder integrador se basa con frecuencia en la capacidad de crear ideas del futuro y de convencer a los demás de que son ideas válidas. El poder integrador de los fundadores y de los sacerdotes de las religiones se debe sobre todo a la creación de ideas del futuro, que muchas veces forman parte de una concepción simplificada del mundo. Es lo que ocurre con las religiones seculares, como el marxismo, al igual que con el budismo, el cristianismo o el islam. Huelga decir que las ideas del futuro sólo se pueden verificar esperando a que el futuro tenga lugar. La ciencia experimental se ha especializado en crear ideas del futu-

ro a corto plazo. Se puede verificar sólo con esperar a que el
ro se convierta en pasado. El poder integrador que va un
ideas del futuro a largo plazo depende mucho más de su co
cia y verosimilitud internas, o de su capacidad de crear per
dades satisfactorias, que de su "verdad". No deja de ser para
que ideas del futuro imposibles de verificar; como el juicio
el cielo o el infierno, o ideas humillantes, o la reencarnación
a menudo contribuyen al poder integrador de los dirigente
giosos, sean de hecho más estables que el poder integrador
regímenes marxistas. Los cuales prometen una vida mejo
más adelante en este mundo.

Si la vida mejor no llega, la ideología se hace añicos
representantes pierden el poder integrador. Hay señal
que esto es precisamente lo que sucede hoy día en el
comunista.

Un aspecto del poder integrador que quizá no ha recib
atención que se merece es la capacidad de un individuo
una cultura para enfrentarse con la incertidumbre y el az
la buena suerte y la mala suerte. Nos sentimos incómodos
el azar; pero el negarlo muchas veces genera la deman
superstición, la apariencia de orden donde en realidad
en absoluto. Este fenómeno no se da sólo en astrología y
supersticiones populares, sino también en las supersticio
líticas que fomentan la creencia en cosas como la disuasió
ble o en el poder de las fuerzas armadas. Muchas veces la
suerte refuerza el poder integrador y la mala suerte lo di
ye. Cuanto más complejo es un sistema, más incertidumb
cierra. Como hemos señalado, todos los sistemas que se
esencialmente en la información y el conocimiento –co
sistemas sociales y los sistemas de los seres vivos– contien
mayor o menor grado, cosas imposibles de predecir. No
mos predecir lo que conoceremos en el futuro, si no ya lo

ceríamos. El poder integrador está relacionado con la confianza y la confianza está relacionada con la capacidad de adaptarse tanto a la buena suerte como a la mala suerte. El poder integrador tiene una cualidad parecida a un seguro: ayuda a sobrevivir en los tiempos difíciles en espera de días mejores.

PREGUNTAS

1. ¿Cuál es la diferencia entre los conceptos de "poder" y "fuerza"?
2. ¿De qué manera la frontera del tabú limita las posibilidades del poder?
3. ¿Cómo se expresa el principio de las "uvas amargas"?
4. ¿Cómo las decisiones del poder, a medida que se asciende en las jerarquías, repercuten en el entorno social?
5. ¿De qué modo un cargo en la estructura de poder trasciende los intereses personales del individuo que lo ocupa?
6. ¿En qué condiciones puede estallar un conflicto entre diversos poderes?
7. ¿Cómo se expresa el poder destructivo, el poder productivo y el poder integrador?
8. ¿Cuáles son las posibles reacciones ante la amenaza de los portadores del poder?
9. ¿Cómo se expresa el poder del intercambio?
10. ¿En qué consiste el poder de la hazaña?
11. ¿De qué manera se expresa el poder en las relaciones interpersonales?
12. ¿Cuál es la fuente de organización jerárquica del poder?
13. ¿Cuáles son los límites del poder jerárquico?
14. ¿De qué modo se lleva a cabo la distribución del poder en un proceso constante de cambios?

15. ¿En qué se revela el "principio de la línea divisoria" en la dinámica del poder?
16. ¿En qué se basa la influencia del poder integrador?
17. ¿Por qué el "poder del amor" es la forma más fundamental en el poder integrador?
18. ¿Cómo se expresa el respeto en la estructura del poder?
19. ¿De qué manera la dinámica de la legitimidad provoca cambios en la ejecución del poder?
20. ¿De qué manera la confianza en el futuro puede aumentar el poder integrador?

LA FE Y SU SIGNIFICACIÓN PSICOLÓGICA

¿En qué consiste el singular valor de las ideas religiosas? Hemos hablado de una hostilidad contra la civilización, engendrada por la presión que la misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia a los instintos. Supongamos levantadas de pronto sus prohibiciones: el individuo podrá elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podrá desembarazarse, sin temor alguno, de los rivales que se la disputen y, en general, de todos aquellos que se interpongan de algún modo en su camino, y podrá apropiarse los bienes ajenos sin pedir siquiera permiso a sus dueños. La vida parece convertirse así en una serie ininterrumpida de satisfacciones. Pero en seguida tropezamos con una primera dificultad. Todos los demás hombres abrigan los mismos deseos que yo y no han de tratarme con más consideración que yo a ellos. Resulta, pues, que en último término, sólo un único individuo puede llegar a ser ilimitadamente feliz con esta supresión de las restricciones de la civilización: un tirano, un dictador que se haya apoderado de todos los medios de poder, y aun para este individuo será muy deseable que los demás observen, por lo menos, uno de los mandamientos culturales, el de no matar.

Pero el hecho de aspirar a una supresión de la cultura, testimoniaría una ingratitud manifiesta y una evidente miopía espiritual. Suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza, mucho más difícil de soportar. Desde luego, la natura-

leza no impone la menor limitación a nuestros instintos y deja obrar con plena libertad, pero en último término, también su modo especial de limitarnos: nos suprime, a nuestro juicio, con fría crueldad, y preferentemente con ocasión de tras satisfacciones. Precisamente estos peligros con los que amenaza la naturaleza, son los que nos han llevado a unirnos a crear la civilización que, entre otras cosas, ha de hacer posible la vida en común. La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza.

En algunos puntos la ha conseguido ya y es de esperar que vaya lográndolo cada vez mejor, pero nadie cae en el error de creer ya totalmente sojuzgada a la naturaleza y sólo algunos se atreven a esperar que llegará un día en el cual quede sometida por completo a los hombres. Están los elementos que parecen burlarse de toda coerción humana, la tierra que tiembla, que abre y sepulta a los hombres con la obra de su trabajo, el agua que inunda y ahoga, la tempestad que destruye y arruina y las enfermedades, en las que sólo recientemente hemos reconocido ataques de otros seres animados; está, por último, el doloroso enigma de la muerte, contra la cual no se ha hallado aún y sólo hallará, probablemente, la triaca. Con estas poderosas armas se alza contra nosotros la naturaleza, magna, cruel e inexorable, presenta una y otra vez a nuestros ojos nuestra debilidad y otra indefensión, a las que pretendíamos escapar por medio de la obra de la cultura.

La civilización toma también a su cargo esta función protectora y la cumple por todos y para todos en igual forma, dándose el hecho singular de que casi todas las civilizaciones proceden aquí del mismo modo. No detiene en este punto su labor de defender al hombre contra la naturaleza, sino que la continúa con otros medios. Esta función toma ahora un doble aspecto: el hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo, pide

el mundo y la vida queden libres de espantos, pero al mismo tiempo, su ansia de saber, impulsada, desde luego, por decisivos intereses prácticos, exige una respuesta.

El primer paso es ya una importante conquista. Consiste en humanizar la naturaleza. A las fuerzas impersonales, al destino, es imposible aproximarse; permanecen eternamente incógnitas. Pero si en los elementos rugen las mismas pasiones que en el alma del hombre, si la muerte misma no es algo espontáneo sino el crimen de una voluntad perversa, si la naturaleza está poblada de seres como aquellos con los que convivimos, respiraremos aliviados, nos sentiremos más tranquilos en medio de lo inquietante y podremos elaborar psíquicamente nuestra angustia. Continuamos acaso inermes, pero ya no nos sentimos, además, paralizados; podemos, por lo menos, reaccionar, e incluso nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos superhombres que nos acechan fuera, los mismos medios de que nos servimos dentro de nuestro círculo social, podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándolos así de una parte de su poderío. Esta sustitución de una ciencia natural por una psicología, no sólo proporciona al hombre un alivio inmediato, sino que le muestra el camino por el que llega a dominar más ampliamente la situación.

Andando el tiempo, surgen luego las primeras observaciones de la regularidad y normalidad de los fenómenos físicos, y las fuerzas naturales pierden sus caracteres humanos. Pero la indefensión de los hombres continúa y con ella perdura su necesidad de una protección paternal que perduran los dioses, a los cuales se sigue atribuyendo una triple función: espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone.

Pero, poco a poco, va desplazándose el acento den
estas funciones. Se observa que los fenómenos naturales se
rrollan espontáneamente conforme a las leyes internas, pe
dioses no dejan por ello de seguir siendo dueños y señores
naturaleza: la han creado y organizado de esta suerte y p
ya abandonarla a sí misma. Sólo de cuando en cuando in
nen en su curso con algún milagro, como para demostrar q
han renunciado a nada de lo que constituía su poder prim
Por lo que respecta a la distribución de los destinos hum
perdura siempre una inquieta sospecha de que la indefe
el abandono de los hombres tienen poco remedio. En est
to fallan en seguida los dioses, y si realmente son ellos q
marcan a cada hombre su destino, es de pensar que sus de
son impenetrables. El pueblo mejor dotado de la antigüed
lumbró la existencia de un poder superior a los dioses –la m
sospechó que éstos mismos tenían marcados sus destinos.
más independiente se hace la naturaleza y más se retiran de
dioses, tanto más intensamente van concentrándose las esp
en derredor de la tercera de las funciones a ellos encomen
llegando a ser la moral un verdadero dominio. De este m
función encomendada a la divinidad resulta ser la de compe
defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimien
los hombres se causan unos a otros en la vida en común y v
el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguid
los hombres. A estos mismos preceptos se les atribuye un
divino, situándolos por encima de la sociedad humana y ex
dolos al suceder natural y universal.

Se crea así, un acervo de representaciones nacido de la
dad de hacer tolerable la indefensión humana y formado
material extraído del recuerdo de la indefensión de nues
pia infancia individual y de la infancia de la humanidad
mente se advierte que este tesoro de representaciones pr

los hombres en dos direcciones distintas: contra los peligros de la naturaleza y el destino y contra los daños de la propia sociedad humana. Su contenido, sintéticamente enunciado, es el siguiente: la vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar, desde luego, pero que significa puramente un perfeccionamiento del ser humano. El objeto de esta superación y elevación ha de ser, probablemente, la parte espiritual del hombre, el alma, que tan lenta y rebeldemente se ha ido separando del cuerpo en el transcurso de los tiempos. Todo lo que en este mundo sucede, es en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior que, por caminos y rodeos difíciles de perseguir, lo conduce todo, en definitiva, hacia el bien, esto es, hacia lo más satisfactorio para el hombre. Sobre cada uno de nosotros vela una guarda bondadosa, sólo en apariencia severa, que nos preserva de ser juguetes de las fuerzas naturales, prepotentes e inexorables. La muerte misma no es un aniquilamiento, un retorno a lo inanimado anorgánico, sino el principio de una nueva existencia y el tránsito a una evolución superior. Por otro lado, las mismas leyes morales que nuestras civilizaciones han estatuido, rigen también el suceder universal, guardadas por una suprema instancia justiciera, infinitamente más poderosa y consecuente. Todo lo bueno encuentra al fin su recompensa y todo lo malo su castigo, cuando no ya en esta vida, en las existencias ulteriores que comienzan después de la muerte. De este modo quedan condenados a desaparecer todos los terrores, los sufrimientos y asperezas de la vida. La vida de ultratumba, que continúa nuestra vida terrenal como la parte invisible del espectro solar continúa la visible, trae consigo toda la perfección que aquí hemos echado de menos. La suprema sabiduría que dirige este proceso, la suprema bondad que en él se manifiesta y la justicia que en él se cumple, son los atributos de los seres divinos que nos han creado y han creado el universo entero. O mejor dicho,

de aquel único ser divino en el que nuestras civilizaciones h
condensado al politeísmo de épocas anteriores.

¿Cúal será la significación psicológica de las represent
nes religiosas y dónde podremos clasificarlas? Al principi
parece nada fácil dar respuesta a estas interrogaciones. De
de rechazar varias fórmulas, nos atenemos a la siguiente
principios y afirmaciones sobre hechos y relaciones de la
dad exterior (o interior) en los que se sostiene algo que n
mos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser acep
como ciertos.

Así, pues, todos estos principios aspiran a ser aceptados
ciertos, pero no sin fundamentar tal aspiración. Se presentan
el resultado abreviado de un largo proceso mental, basado
observación y desde luego también en la deducción, y si hay
prefiere seguir por sí mismo tal proceso en lugar de acep
resultado, le señalan el camino. Asimismo, se indica sien
fuente del conocimiento integrado en el principio de que s
cuando el mismo no puede considerarse axiomático, com
de con las afirmaciones geográficas. Al afirmar, por ejemp
la tierra es redonda, se aducen, como pruebas, el experim
péndulo de Foucault, la curva del horizonte y la posibili
circunnavegar la tierra. Pero como no es posible que to
alumnos realicen un viaje alrededor del mundo —cosa qu
nocen sin excepción los interesados—, no hay más remed
dejarles abrir un amplio margen de confianza a las ens
escolares, sabiendo, de todos modos, que siempre tienen
el camino para comprobarlas personalmente.

Intentemos medir en la misma forma los principios
sos. Si preguntamos en qué se funda su aspiración a ser
dos como ciertos, recibiremos tres respuestas singula
desacordes. Se nos dirá primeramente, que debemos ac
porque ya nuestros antepasados los creyeron ciertos; en s

lugar, se nos aducirá la existencia de pruebas que nos han sido transmitidas por anteriores generaciones y por último, se nos hará saber que está prohibido plantear interrogación alguna sobre la credibilidad de tales principios. Un tal atrevimiento hubo de castigarse en épocas pasadas, con penas severísimas y actualmente lo ve con disgusto la sociedad.

Esta última respuesta ha de parecernos singularmente sospechosa. El motivo de semejante prohibición no puede ser sino que la misma sociedad conoce muy bien el escaso fundamento de las exigencias que plantea respecto a sus teorías religiosas. Si así no fuera, se apresuraría a procurar a todo el que quisiera convencerse por sí mismo, los medios necesarios. Así, pues, emprenderemos ya con extrema desconfianza el examen de las dos otras pruebas. Debemos creer porque nuestros antepasados creyeron. Pero estos antepasados nuestros eran mucho más ignorantes que nosotros. Creyeron cosas que hoy nos es imposible aceptar. Es, por lo tanto, muy posible que suceda lo mismo con las doctrinas religiosas. Las pruebas que nos han transmitido aparecen incluidas en escritos faltos de toda garantía, contradictorios y falseados. De poco sirve que se atribuya a su texto literal o solamente a su contenido la categoría de revelación divina, pues tal afirmación es ya por sí misma una parte de aquellas doctrinas, cuya credibilidad se trata de investigar, y ningún principio puede demostrarse a sí mismo.

No deberá tampoco creerse que las observaciones precedentes sobre la indemostrabilidad de las doctrinas religiosas contienen nada nuevo. La imposibilidad de demostrarlas se ha hecho sentir en todos los tiempos y a todos los hombres, incluso a aquellos antepasados nuestros que nos han legado la herencia religiosa. Muchos de ellos alimentaron seguramente nuestras mismas dudas, pero gravitaba sobre ellos una presión demasiado intensa para que se atrevieran a manifestarlas. Y, desde entonces, es-

tas dudas han atormentado a infinitos hombres, que inte... reprimirlas porque se suponían obligados a creer, muchas... gencias han naufragado bajo la pesadumbre de tal con... muchos caracteres han sufrido grave lesión en las transac... en las que trataron de hallar una salida.

Al advertir que todas las pruebas que se nos aducen e... de la credibilidad de los principios religiosos proceden de... do, habremos de investigar si el presente –mejor capacitad... juzgar– puede ofrecernos también alguna. Si de este m... consiguiera sustraer a la duda aunque sólo fuera un únic... mento del sistema religioso, la totalidad del mismo g... extraordinariamente en credibilidad. A este punto se... la actividad de los espiritistas, que se declaran conv... de la perduración del alma individual y nos quieren d... irrebatiblemente este principio de la doctrina religiosa. P... gracia, no consiguen rebatir victoriosamente la objeción... todas las apariciones y manifestaciones de sus espíritus... sino productos de su propia actividad psíquica. Han evo... espíritus de los grandes hombres y de los pensadores más... lientes, pero todas las manifestaciones y todas las noticias... ellos han obtenido han sido tan simples, tan desconsolado... vacías, que lo más que pueden probar es una singular ca... de los espíritus para adaptarse al nivel intelectual de aque... los conjuran.

Habremos de recordar ahora dos tentativas que da... presión de constituir un esfuerzo convulsivo por eludir el... ma. Una de ellas, singularmente violenta, es muy ant... otra es sutil y moderna. La primera es el "credo quia ab... de un padre de la iglesia. Esto quiere decir que las d... religiosas están sustraídas a las exigencias de la razón, h... se por encima de ella. No necesitamos comprenderlas, h... que sintamos interiormente su verdad. Pero este "cred...

como una forzada confesión, resulta interesante. Como mandamiento no puede obligar a nadie. ¿Habremos de obligarnos acaso a creer cualquier absurdo? ¿Y si no, por qué precisamente éste? No hay instancia ninguna superior a la razón. Si la verdad de las doctrinas religiosas depende de un suceso interior que testimonia de ella, ¿qué haremos con los hombres en cuya vida interna no surge jamás tal suceso, nada frecuente? Podemos exigir a todos los hombres, que hagan uso de su razón; lo que no es posible es instituir una obligación para todos sobre una base que sólo en muy pocos existe. Si uno de ellos ha conquistado la indestructible convicción de la verdad real de las doctrinas religiosas en un momento de profundo éxtasis emotivo, ¿qué puede significar eso para los demás?

La segunda tentativa es la realizada por la filosofía del "como si". Según ella, en nuestra actividad mental existen numerosas hipótesis que sabemos faltas de todo fundamento e incluso absurdas. Las definimos como ficciones, pero en atención a diversos motivos prácticos, nos conducimos "como si" las creyésemos verdaderas. Tal sería el caso de las doctrinas religiosas a causa de su extraordinaria importancia para la conservación de la sociedad humana. Esta argumentación no difiere gran cosa del "credo quia absurdum". Pero, a mi juicio, la pretensión de la filosofía del "como si" sólo puede ser planteada y aceptada por un filósofo. El hombre de pensamiento no influido por las artes de la filosofía no podrá aceptarla jamás. No podrá nunca conceder un valor a cosas declaradas de antemano absurdas y contrarias a la razón, ni ser movido a renunciar, precisamente en cuanto a uno de sus intereses más importantes, a aquellas garantías que acostumbra a exigir en el resto de sus actividades.

Creo ya suficientemente preparada la respuesta a las dos interrogaciones que antes dejamos abiertas. Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya

formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas
dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusio
pensamiento; son ilusiones, realizaciones de los deseos m
guos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto
fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya, que la
sa sensación de impotencia experimentada en la niñez, fue
despertó la necesidad de protección, la necesidad de una
ción amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el
brimiento de la persistencia de tal indefensión a través de
vida llevó al hombre a forjar la existencia de un padre
mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divin
dencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institu
un orden moral universal asegura la victoria final de la just
vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolonga
la existencia terrenal, por una vida futura, amplía infini
los límites temporales y espaciales en los que han de cump
deseos. Bajo las premisas de este sistema se formulan resp
los enigmas ante los cuales se estrella el humano deseo d
enigmas como la creación del mundo y la relación entre el
y el alma. Por último, para la psique individual, supone
alivio ser descargada de los conflictos engendrados en la
por el complejo paternal, jamás superados luego por ente
conducida a una solución generalmente aceptada.

Al decir que todo esto son ilusiones, habremos de
el sentido de semejante concepto. Una ilusión no es l
que un error, ni es necesariamente un error. La
aristotélica de que la suciedad engendra los parásitos,
mantenida aún hoy día por el vulgo ignorante, es un erro
igualmente el criterio sostenido por anteriores gener
médicas, de que la "tabes dorsalis" es consecuencia de
sos sexuales. Sería abusivo calificar de ilusiones estos er
cambio, fue una ilusión de Cristóbal Colón creer que h

cubierto una nueva ruta para llegar a las Indias. La participación de su deseo en este error resulta fácilmente visible. Una de las características más genuinas de la ilusión, es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. En este aspecto, se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la cual se distingue, sin embargo, claramente. La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa, esto es, irrealizable o contraria a la realidad. Así, una burguesita puede acariciar la ilusión de ser solicitada en matrimonio por un príncipe, ilusión que no tiene nada de imposible y se ha cumplido realmente alguna vez. Que el Mesías haya de llegar y fundar una edad de oro es ya menos verosímil, y al enjuiciar esta creencia, la clasificaremos, según nuestra actitud personal, bien entre las ilusiones, bien entre las ideas delirantes. No es fácil encontrar más ejemplos de ilusiones que hayan llegado a cumplirse. Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.

Si después de orientarnos así, volvemos de nuevo a los dogmas religiosos, habremos de repetir nuestra afirmación anterior: son, todos ellos, ilusiones indemostrables y no es lícito obligar a nadie a aceptarlos como ciertos. Hay algunos tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que salvando las diferencias psicológicas, podemos compararlos a las ideas delirantes. Por lo general, resulta imposible aquilatar su valor real. Son tan irrebatibles como indemostrables. Sabemos todavía muy poco para aproximarnos a ellos como críticos. Nuestra investigación de los secretos del mundo progresa lentamente y la ciencia no ha encontrado aún respuesta a muchas interrogaciones. De todos modos, la la-

bor científica, es, a nuestro juicio, el único camino que
llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros
rar algo de la intuición y del éxtasis no es tampoco más q
ilusión. Pueden procurarnos ciertas inducciones, dificil
interpretables, sobre nuestra propia vida psíquica, pero nun
respuesta a las interrogaciones cuya solución se hace tan fác
doctrinas religiosas. Sería un sacrilegio abandonarse aquí al
cho personal y aceptar o rechazar con un criterio puramen
jetivo, trozos aislados del sistema religioso, pues tales interr
nes son demasiado importantes, demasiado sagradas, pudi
decir, para que sea lícita semejante conducta.

En este punto, se nos opondrá seguramente la siguie
jeción: "Si hasta los escépticos más empedernidos reconoc
las afirmaciones religiosas no pueden ser rebatidas por l
¿por qué no hemos de creerlas, ya que tienen a su favo
cosas: la tradición, la conformidad de la mayoría de los h
y su mismo contenido consolador?". No hay inconvenie
mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, t
puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe
complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que c
fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente e
La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de
derecho a creer algo. Ningún hombre razonable se con
tan ligeramente en otro terreno, ni basaría sus juicios y
nes en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las co
elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta. E
dad, se trata de vanos esfuerzos para hacerse creer a sí m
hacer creer a los demás que permanece aún ligado a la r
cuando ya hace mucho tiempo que se ha desligado de
lo que atañe a los problemas de la religión, el hombre
culpable de un sinnúmero de insinceridades y de vicios
tuales. Los filósofos fuerzan el significado de las palabra

que no conservan apenas nada de su primitivo sentido, dan el nombre de "dios" a una vaga abstracción por ellos creada y se presentan ante el mundo como deístas, jactándose de haber descubierto un concepto mucho más elevado y puro de Dios, aunque su dios no es ya más que una sombra inexistente y no la poderosa personalidad del dogma religioso. Los críticos persisten en declarar profundamente religiosos a aquellos hombres que han confesado ante el mundo su conciencia de la pequeñez y la impotencia humanas, aunque la esencia de la religiosidad no está en tal conciencia sino en el paso siguiente, en la reacción que busca un auxilio contra ella. Aquellos hombres que no siguen adelante, resignándose humildemente al mísero papel encomendado al hombre en el vasto mundo, son, más bien, irreligiosos en el más estricto sentido de la palabra.

La conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también otros factores de nuestro patrimonio cultural, a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas, igualmente, de ilusiones y si las relaciones entre los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también perturbadas por toda una serie de ilusiones eróticas. Una vez despierta nuestra desconfianza no retrocederemos siquiera ante la sospecha de que tampoco posea fundamentos más sólidos nuestra convicción de que la observación y el pensamiento, aplicados a la investigación científica, nos permiten alzar un tanto el velo que encubre la realidad exterior. No tenemos por qué rehusar que la observación recaiga sobre nuestro propio ser ni que el pensamiento sea utilizado para su propia crítica, iniciándose así una serie de investigaciones cuyo resultado habría de ser decisivo para la formación de una "concepción del universo".

La religión ha prestado, desde luego, grandes servicios a l
lización humana, y ha contribuido, aunque no lo bastante, a
nar los instintos asociales. Ha regido durante muchos mile
sociedad humana y ha tenido tiempo de demostrar su efic
hubiera podido consolar y hacer feliz a la mayoría de los ho
reconciliarlos con la vida y convertirlos en firmes substratos
civilización, no se le hubiera ocurrido a nadie aspirar a mo
ción alguna. Pero en lugar de esto, vemos que una inmens
tud de individuos se muestra descontenta de la civilización y
te desdichada dentro de ella, considerándola como un yu
que anhela libertarse, y consagra todas sus fuerzas a conseg
mudanza de la civilización o lleva su hostilidad contra ella h
punto de no querer saber nada de sus preceptos ni de la ren
los instintos.

Es dudoso que en la época de la supremacía ilimitada
doctrinas religiosas fuesen en general los hombres más
que hoy y desde luego no eran más morales. Han sabid
pre traficar con los mandamientos religiosos y hacer frac
su intención. Los sacerdotes, a los cuales correspondía
ción de hacer guardar obediencia a la religión, les han fa
siempre esta tarea. La bondad divina paralizó la divina
El pecador se rescata con sacrificios o penitencias y qued
para volver a pecar. El fervor ruso se ha elevado hasta la
sión de que el pecado es indispensable para gozar to
bienaventuranzas de la gracia divina, siendo, por lo tanto
fondo, grato a Dios. Es sabido que los sacerdotes sólo ha
do mantener la sumisión religiosa de las colectividades,
do grandes concesiones a la naturaleza instintiva de la h
dad. De este modo, se llegó a la conclusión de que sólo
fuerte y bueno y el hombre débil y pecador. La inmoral
hallado siempre en la religión un apoyo tan firme como la
lidad. Si los rendimientos de la religión en cuanto a la fe

de los hombres, su adaptación a la cultura y su restricción moral no son cosa mejor, habría, ante las cosas de la religión, que detenerse un poco, vacilar y acabar por traspasar también los umbrales. En este proceso no hay detención alguna; cuanto más accesibles se hacen al hombre los tesoros del conocimiento tanto más se difunde su abandono de la fe religiosa; al principio, sólo de sus formas más anticuadas y absurdas, pero luego, también de sus premisas fundamentales.

De los hombres cultos y de los trabajadores intelectuales no tiene mucho que temer la civilización. La sustitución de los motivos religiosos de una conducta civilizada, por otros motivos puramente terrenos, se desarrollaría en ellos calladamente. Tales individuos son, además, los más firmes substratos de la civilización. Otra cosa es la gran masa inculta y explotada que tiene toda clase de motivos para ser hostil a la civilización. ¿No existe aquí el peligro de que estas masas se arrojen sobre el punto débil que han descubierto en sus amos? Si no se debe matar única y exclusivamente porque lo ha prohibido Dios, y luego se averigua que no existe tal Dios y no es de temer, por lo tanto, su castigo, se asesinará sin el menor escrúpulo y sólo la coerción social podrá evitarlo. Se plantea, pues, el siguiente dilema: o mantener a estas masas peligrosas en una absoluta ignorancia, evitando cuidadosamente toda ocasión de un despertar espiritual, o llevar a cabo una revisión fundamental de las relaciones entre la civilización y la religión.

Si la civilización ha llegado a instituir la prohibición de matar a aquellos de nuestros semejantes a los que odiamos, cuyos bienes codiciamos o que significan un obstáculo en nuestro camino, ha sido evidentemente en interés de la vida colectiva, la cual se haría posible de otro modo, pues el homicida atraería sobre sí la venganza de los familiares del muerto y la oscura envidia de los demás hombres, igualmente inclinados a seme-

jante violencia. No tardaría, pues, en morir a su vez, sin h
disfrutado apenas de su venganza o su botín. Aunque una f
física extraordinaria y una astucia poco común, le protegi
de los ataques individuales, acabaría por sucumbir a la uni
los más débiles. De no surgir tal unión, los asesinatos se s
rían sin límite, hasta quedar agotada la humanidad en esta
fratricida. Sucedería así, entre individuos singulares, lo qu
sucede actualmente en Córcega, entre familias, y fuera d
caso aislado, sólo ya entre naciones. Pero la inseguridad
amenazaba por igual la vida de todos los hombres, acab
unirlos en una sociedad que prohibió al individuo atenta
tra sus semejantes y se reservó el derecho de matar a q
transgredieran este mandato. La muerte impuesta por la s
vidad, pasó entonces a ser justicia y castigo.

Pero en lugar de aceptar este fundamento racional de l
hibición de matar, afirmamos que ha sido dictada por el
Dios. Nos permitimos, pues, penetrar sus designios y conc
tampoco Él quiere que los hombres se destruyan mutuam
obrar así, revestimos de una particular solemnidad la prol
cultural, pero nos exponemos a supeditar su observancia a
la existencia de Dios. Si ahora cambiamos de rumbo y d
de atribuir a Dios nuestras propias voluntades, contentá
con el fundamento social, renunciaremos, desde luego,
jante transfiguración de la prohibición cultural, pero tamb
taremos sus peligros. Y todavía obtenemos otra ventaja. El
ter sagrado e intangible de las cosas ultraterrenas se ha ex
por una especie de difusión o infección, desde algunas
prohibiciones, a todas las demás instituciones, leyes y ord
de la civilización, a muchas de las cuales no les va nada
aureola de santidad, pues aparte de anularse recíprocam
tableciendo normas contradictorias según las circunstancia
gar y tiempo, muestran profundamente impreso el sello d

perfección humana. Fácilmente reconocemos en ellas lo que no es sino producto de una tímida miopía intelectual, expresión de intereses mezquinos o conclusiones deducidas de premisas insuficientes. La crítica que merecen disminuye también, de un modo indeseable, nuestro respeto a otras exigencias culturales, más justificadas. Siendo muy espinosa la tarea de distinguir lo que Dios mismo nos exige, de los preceptos emanados de la autoridad de un parlamento omnipotente o de un alto magistrado, sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización. Con su pretendida santidad, desaparecerían la rigidez y la inmutabilidad de todos estos mandamientos, y los hombres llegarían a creer que tales preceptos no habían sido creados tanto para regirlos como para apoyar y servir sus intereses, adoptarían una actitud más amistosa ante ellos y tenderían antes a perfeccionarlos que a derrocarlos, todo lo cual constituiría un importante progreso hacia la reconciliación del individuo con la presión de la civilización.

Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución sin completarla con la cultura, sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis, fenómeno debido a que para el niño es imposible desarrollarla por medio de una labor mental racional. La mayoría de estas neurosis infantiles —especialmente las obsesivas— quedan vencidas espontáneamente en el curso del crecimiento, y el resto puede ser desvanecido más tarde por el tratamiento psicoanalítico. Pues bien, hemos de admitir que también la colectividad humana, pasa en su evolución secular, por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos, esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos, las renuncias al instinto, indispensables para la vida social. Los residuos de estos procesos análo-

gos a la represión, desarrollados en épocas primitivas p
necieron luego adheridos a la civilización durante mucho
po. La religión sería la neurosis obsesiva de la colectivid
mana y, lo mismo que la del niño, provendría del compl
Edipo, de la relación con el padre. Conforme a esta
hemos de suponer que el abandono de la religión se cu
con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crec
y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de el
de la evolución.

Por consiguiente, nuestra conducta debería ser la de
cador comprensivo, que no intenta oponerse a una nacie
formación espiritual, y procura, por lo contrario, fome
represar la violencia de su aparición. Esta analogía no ag
de luego, la esencia de la religión, la cual integra ciertam
tricciones obsesivas como sólo puede imponerlas la neuro
siva individual, pero contiene, además, un sistema de il
optativas, contrarias a la realidad, únicamente comparabl
se nos ofrece en una amencia, en una feliz demencia aluc
Se trata tan sólo de comparaciones con las que intentamo
la comprensión del fenómeno social. La patología indiv
puede procurarnos en este punto una plena identidad.

Nuestro reconocimiento del valor histórico de cierta
nas religiosas acrecienta el respeto que las mismas nos
pero no invalida en modo alguno nuestra propuesta de
de la motivación de los mandamientos culturales. Todo lo
rio. Tales residuos históricos nos han ayudado a forma
concepción de las doctrinas religiosas como reliquias ne
siéndonos ya posible declarar que ha llegado probablem
momento de proceder, en esta cuestión, como en el trat
psicoanalítico de los neuróticos, y sustituir los resultados
presión por los de una labor mental racional. Es de esp
esta labor no se limite a imponer la renuncia a la solemn

guración de los preceptos culturales y que una revisión fundamental de los mismos traiga consigo la supresión de muchos de ellos. Pero no tenemos porqué lamentarlo. No puede importarnos gran cosa traicionar la verdad histórica, al admitir una motivación racional de los preceptos culturales. Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas, que la inmensa mayoría de los hombres no puede reconocerlas como tales. Es lo mismo que cuando contamos a los niños, que la cigüeña trae a los recién nacidos. También les decimos la verdad, disimulándola con un ropaje simbólico, pues sabemos lo que aquella gran ave significa. Pero el niño no lo sabe, se da cuenta únicamente de que se le oculta algo, se considera engañado, y ya sabemos que de esta temprana impresión nace, en muchos casos, una general desconfianza contra los mayores y una oposición hostil a ellos. Hemos llegado a la convicción de que es mejor prescindir de estas veladuras simbólicas de la verdad y no negar al niño el conocimiento de las circunstancias reales, en una medida proporcional a su nivel intelectual.

La rapidez con la que he expuesto cosas muy complicadas puede haber hecho surgir, en efecto, una apariencia de contradicción. Si los hombres son realmente tan poco asequibles a los argumentos de la razón y se hallan dominados por sus deseos instintivos, ¿por qué ha de privárseles de la satisfacción de un instinto e intentar sustituirla por un raciocinio? Los hombres son, desde luego, así, pero ¿se ha preguntado usted si tienen que ser necesariamente tales? ¿Si su más íntima naturaleza les obliga a ello? ¿Es que un antropólogo podría precisar, acaso, el índice craneano de un pueblo que tuviera la costumbre de deformar con apretados vendajes la cabeza de sus niños? Piense usted en el lamentable contraste entre la inteligencia de un niño sano y la debilidad mental del adulto medio. ¿No es, quizá, muy posible que la educación religiosa tenga gran parte de culpa en esta atro-

fia relativa? A mi juicio, un niño sobre el cual no se ej
influencia alguna tardaría mucho en comenzar a forma
idea de Dios y de las cosas ultraterrenas. Tales ideas se
quizá los mismos caminos que en sus antepasados pri
pero en vez de esperar semejante evolución, se imbuyen
las doctrinas religiosas en una época en que ni pueden in
le ni posee capacidad suficiente para comprender su a
Los dos puntos capitales del programa pedagógico actual,
retraso de la evolución sexual y el adelanto de la influe
ligiosa, ¿no es cierto? Cuando el pensamiento del niño de
las doctrinas religiosas se han hecho ya intangibles. ¿Cre
muy beneficioso para el desarrollo de la inteligencia, sustr
acción, con la amenaza de las penas del infierno, un se
importante? La debilidad mental de individuos tempra
habituados a aceptar sin crítica los absurdos y las contrad
de las doctrinas religiosas, no puede, ciertamente, extra
Pero la inteligencia es el único medio que poseemos par
nar nuestros instintos. ¿Cómo, pues, esperar que estos in
sometidos a un régimen de restricción intelectual alcanc
na vez el ideal psicológico, la primacía del intelecto? T
ignora usted que a la mujer, en general, se le atribuye la
"debilidad mental fisiológica", esto es, una inteligencia
la del hombre. El hecho mismo es discutible, pero un
argumentos aducidos para explicar semejante inferioridad
tual es el de que las mujeres sufren bajo la temprana pro
de ocupar su pensamiento con aquello que más podía int
o sea con los problemas de la vida sexual. Mientras que
comienzos de la vida del hombre sigan actuando, adem
coerción mental sexual, la religiosa y la monárquica, de
la religión, no podremos decir cómo es en realidad el h

Me parecería insensato querer desarraigar de pronto y
tamente la religión. Sobre todo, porque sería inútil. El

no se deja despojar de su fe con argumentos ni con prohibiciones. Y si ello se consiguiera en algún caso, sería una crueldad. Un individuo habituado a los narcóticos no podrá ya dormir si le privamos de ellos. Esta comparación del efecto de los consuelos religiosos con el de un poderoso narcótico, puede apoyarse en una curiosa tentativa actualmente emprendida en Norteamérica. En este país –y bajo la clara influencia del dominio de la mujer– se está procurando sustraer al individuo todos los medios de estímulo, embriaguez y placer, saturándole, en cambio, de temor de Dios, a modo de compensación. Tampoco es dudoso el resultado final de semejante experimento.

En lo que disiento es en la conclusión de que el hombre no puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, sin la cual le sería imposible soportar el peso de la vida y las crueldades de la realidad. Conformes en cuanto al hombre a quien desde niño han instilado tan dulce –o agridulce– veneno. Pero, ¿y el otro? ¿Y el educado en la abstinencia? No habiendo contraído la general neurosis religiosa, es muy posible que no precise tampoco de intoxicación alguna para adormecerla. Desde luego, su situación será más difícil. Tendrá que reconocer su impotencia y su infinita pequeñez y no podrá considerarse ya como el centro de la creación ni creerse amorosamente guardado por una providencia bondadosa. Se hallará como el niño que ha abandonado el hogar paterno en el cual se sentía seguro y dichoso. Pero, ¿no es también cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado? El hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura "vida enemiga". Ésta sería la "educación para la realidad". ¿Habré de decirle todavía que el único propósito del presente trabajo es señalar la necesidad de un tal progreso?

Sé lo difícil que es evitar las ilusiones y es muy posible que las esperanzas por mí confesadas antes sean también de naturaleza

ilusoria. Pero habré de mantener una diferencia. Mis ilu
—aparte de no existir castigo alguno para quien no las com
no son irrectificables, como las religiosas, ni integran su c
obsesivo. Si la experiencia demostrase —ya no a mí, sino a
más jóvenes, que como yo piensan— que nos habíamos equ
do, renunciaremos a nuestras esperanzas. Vea usted en mi
lo que realmente es. Un psicólogo que no se engaña a sí
sobre la inmensa dificultad de adaptarse tolerablemente
mundo, se esfuerza en llegar a un juicio sobre la evolució
humanidad apoyándose en los conocimientos adquirido
estudio de los procesos anímicos del individuo, durante
rrollo desde la infancia a la edad adulta. En esta labor, h
la religión puede ser comparada con una neurosis infantil,
bastante optimista para suponer que la humanidad habrá
minar esta fase neurótica, del mismo modo que much
dominan neurosis análogas en el curso de su crecimiento

Podemos repetir una y otra vez que el intelecto hu
muy débil en comparación con la vida instintiva del ho
incluso podemos estar en lo cierto. Pero con esta debilid
de algo especialísimo. La voz del intelecto es apagada,
descansa hasta haber logrado hacerse oír y siempre ter
conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es
de los pocos puntos en los cuales podemos ser optim
cuanto al porvenir de la humanidad, pero ya supone
por sí solo. A él podemos enlazar otras esperanzas. La p
del intelecto está, desde luego, muy lejana, pero no infin
te, y como es de prever que habrá de marcarse los mism
cuya relación esperan ustedes de su Dios: el amor al próji
disminución del sufrimiento— aunque naturalmente de
una medida humana y hasta donde lo permita la realida
rior, podemos decir que nuestro antagonismo no es sin
sional y nada irreductible. Ambos esperamos lo mismo

usted es más importante, más exigente y —¿por qué no decirlo?— más egoísta que yo y que los míos. Quiere usted que la bienaventuranza comience inmediatamente después de la muerte, exige usted de ella lo imposible y no se resigna a renunciar a la personalidad individual. En el camino hacia este lejano fin, las doctrinas religiosas acabarán por ser abandonadas, aunque las primeras tentativas fracasen, o se demuestren insuficientes las primeras creaciones sustitutivas. No ignora usted, ciertamente, que, a la larga, nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente. Tampoco las ideas religiosas purificadas podrán sustraerse a este destino, si quieren conservar todavía algo del carácter consolador de la religión. Claro está que si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual superior, de atributos indeterminables y designios impenetrables, quedarán sustraídas a la contradicción de la ciencia, pero entonces también dejarán de interesar a los hombres.

La educación libertada de las doctrinas religiosas no cambiará quizá notablemente la esencia psicológica del hombre. Nuestro dios no es quizá muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron. Si efectivamente llega un momento en que hayamos de reconocerlo así, nos resignaremos serenamente, pero sin que por ello pierdan, para nosotros, su interés, el mundo y la vida, pues poseemos un punto de apoyo que a ustedes les falta. Creemos que la labor científica puede llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestra vida. Si esta esperanza resulta una ilusión, nos encontraremos en la misma situación que usted, pero la ciencia ha demostrado ya con numerosos e importantes éxitos, no tener nada de ilusoria. Posee muchos enemigos declarados, y más aún ocultos, entre aquellos que no pueden perdonarle haber debilitado la fe religiosa y amenazar con derrocarla. Se le

reprocha habernos enseñado muy poco y dejar incomparablem
mucho más en la oscuridad. Pero al obrar así, se olvida su j
tud, se olvida cuán difíciles han sido sus comienzos y el e
tiempo transcurrido desde el momento en que el intelec
mano llegó a estar capacitado para la labor científica. ¿
no pecamos todos basando nuestros juicios en periodos
siado cortos?

PREGUNTAS

1. Según Freud, ¿cuál es la función básica de la cultur
verdadera razón de ser?
2. ¿Cuál es la triple función que se les atribuye a los dio
las concepciones religiosas?
3. ¿Qué significación psicológica tienen las representacio
ligiosas?
4. ¿En qué radican las tentativas de fundamentar la fe
sa?
5. Según Freud, ¿qué papel juegan los conflictos engend
en la infancia para el surgimiento de las ilusiones?
6. ¿En qué consiste la diferencia entre "ilusión", "error" e
delirante"?
7. Desde el punto de vista de Freud, ¿la religión podría
feliz a todos los hombres?
8. ¿De qué manera la difusión del espíritu científico coa
a disminuir las creencias religiosas?
9. Cómo se puede comentar la siguiente frase: "la inmora
ha hallado siempre en la religión un apoyo tan firme
la moralidad".
10. ¿Qué importancia tiene la revisión de las relaciones
civilización y religión propuesta por Freud?

11. ¿Cómo se manifiestan las raíces afectivas de las creencias religiosas?
12. ¿Cuáles son la vías para superar la religión como "neurosis" obsesiva de la colectividad humana?
13. ¿Qué argumentos aduce Freud a favor de su tesis de que los dogmas adoptados en la niñez obstaculizan el desarrollo del intelecto?
14. Según Freud, ¿por qué es insensato querer desarraigar de pronto y violentamente la religión?
15. ¿Qué argumentos aduce Freud contra la tesis de que el hombre no puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa?
16. ¿En qué se basan las esperanzas de Freud de erradicar la religión como una ilusión?

LOS JUEGOS Y SUS FUNCIONES ANTROPOLÓGICAS

DEFINICIÓN DEL JUEGO

No cabe duda de que el juego se debe definir como una ac
libre y voluntaria, como fuente de alegría y de diversión. Un
en que se estuviera obligado a participar dejaría al punto de
juego: se constituiría en coerción, en una carga de la que
prisa por desembarazarse. Obligatorio o simplemente re
dado, perdería una de sus características fundamentales: el
de que el jugador se entrega a él espontáneamente, de bu
do y por su gusto, teniendo cada vez la total libertad de pre
retiro, el silencio, el recogimiento, la soledad ociosa o una
dad fecunda. De allí la definición que Valéry propone del
es aquello donde "el hastío puede desligar lo que había li
entusiasmo". El juego sólo existe cuando los jugadores tie
nas de jugar y juegan, así fuera el juego más absorbente
agotador, con intención de divertirse y de escapar de sus p
paciones, es decir, para apartarse de la vida corriente. Por
más y sobre todo, es preciso que estén en libertad de irse c
les plazca, diciendo: "Ya no juego más".

En efecto, el juego es esencialmente una ocupación
da, cuidadosamente aislada del resto de la existencia y re
por lo general dentro de límites precisos de tiempo y de
Hay un espacio para el juego: según los casos, la rayuela,

blero de ajedrez o el tablero de damas, el estadio, la pista, la liza, el cuadrilátero, la escena, la arena, etc. Nada de lo que ocurre en el exterior de la frontera ideal se toma en cuenta. Salir del recinto por error, por accidente o por necesidad, enviar la pelota más allá del terreno, ora descalifica, ora da lugar a un castigo.

Hay que retomar el juego en la frontera convenida. Lo mismo ocurre con el tiempo: la partida empieza y termina a una señal. Con frecuencia, su duración se fija de antemano. Es deshonroso abandonarla o interrumpirla sin causa mayor (gritando, por ejemplo, "tiempo", como en los juegos de niños). Si es posible, se prolonga, tras acuerdo de los adversarios o decisión de un árbitro. En cualquier caso, el terreno del juego es así un universo reservado, cerrado y protegido: un espacio puro.

Las leyes confusas y complicadas de la vida ordinaria se sustituyen, en ese espacio definido y durante ese tiempo determinado, por reglas precisas, arbitrarias e irrecusables, que es preciso aceptar como tales y que presiden el desarrollo correcto de la partida. Si las viola, el tramposo cuando menos finge respetarlas. No las discute: abusa de la lealtad de los demás jugadores. Desde ese punto de vista, se debe apoyar a los autores según los cuales la deshonestidad del tramposo no destruye el juego. El que lo estropea es el negador que denuncia lo absurdo de las reglas, su naturaleza puramente convencional, y se niega a jugar porque el juego no tiene ningún sentido. Sus argumentos son irrefutables. El juego no tiene más sentido que el juego mismo. Además, ésta es la razón de que sus reglas sean imperiosas y absolutas: se encuentran por encima de toda discusión. No hay ninguna razón para que sean como son y no de otra manera. Quien no las acepta con ese carácter, necesariamente debe considerarlas extravagancia manifiesta.

Sólo se juega si se quiere, cuando se quiere y el tiempo que se quiere. En este sentido, el juego es una actividad libre. Es

además una actividad incierta. La duda sobre el resultado debe prolongarse hasta el fin. Cuando, en una partida de naipes, el resultado ya no es dudoso, se deja de jugar y todos muestran su juego. En la lotería, en la ruleta, se apuesta a un número que puede salir o no. En una prueba deportiva, las fuerzas de los campeones deben estar equilibradas, a fin de que cada cual pueda defender su suerte hasta el fin. Todo juego de habilidad implica por definición y para el jugador el riesgo de fallar la jugada, una amenaza de fracaso sin la cual el juego dejaría de existir. A decir verdad, ya no divierte a quien, demasiado entrenado o demasiado hábil, gana sin esfuerzo e infaliblemente.

Un desarrollo conocido de antemano, sin posibilidad de duda ni de sorpresa que conduzca claramente a un resultado inevitable, es incompatible con la naturaleza del juego. Se necesita una renovación constante e imprevisible de la situación, tal como la que se produce a cada ataque o a cada respuesta en esgrima, en futbol, en cada cambio de pelota en el tenis o incluso en el ajedrez, en cada ocasión que uno de los adversarios mueve una pieza. El juego consiste en la necesidad de encontrar, de inventar inmediatamente una respuesta que es libre dentro de los límites de las reglas. Esa libertad del jugador, ese margen concedido a su acción es esencial para el juego y explica en parte el placer que suscita. Igualmente es la que da razón de empleos sorprendentes y significativos de la palabra "juego" como se aprecian en las expresiones *juego escénico* de un artista, juego de un engranaje, para designar en un caso el estilo personal de un intérprete y en el otro la falta de ajuste de un mecanismo.

Muchos juegos no implican reglas. De ese modo, no las implican cuando menos no fijas y rígidas, para jugar a las muñecas, a la pelota, a policías y ladrones, al caballo, a la locomotora, al columpio, en general, a los juegos que suponen una libre improvisación cuyo principal atractivo se deriva del placer de representar, de

pel, de comportarse *como si* se fuera alguien distinto o incluso una cosa distinta, por ejemplo una máquina. Pese al carácter paradójico de la afirmación, debo decir aquí que la ficción, el sentimiento del *como si* sustituye a la regla y cumple exactamente la misma función. Por sí misma, la regla crea una ficción. Quien juega ajedrez, al marro, al polo, al bacará, por el propio hecho de plegarse a sus reglas respectivas, se ve separado de la vida corriente, que no conoce ninguna actividad que esos juegos pudieran tratar de reproducir fielmente. Por eso se juega *en serio* al ajedrez, a las barras, al polo o al bacará. No se hace *como si.* Por el contrario, cada vez que el juego consiste en imitar la vida, por una parte el jugador evidentemente no sabrá inventar y seguir reglas que no existen en la realidad y, por la otra, el juego se acompaña de la conciencia de que la conducta seguida es fingimiento, simple mímica. Esa conciencia de la irrealidad fundamental del comportamiento adoptado, separa de la vida corriente y ocupa el lugar de la legislación arbitraria que define otros juegos. La equivalencia es tan precisa que el saboteador de juegos, que denunciaba lo absurdo de las reglas, se constituye ahora en aquel que rompe el encantamiento, en aquel que se niega brutalmente a acceder a la ilusión propuesta, en aquel que recuerda al muchacho que no es un verdadero detective, un verdadero pirata, un verdadero caballo, un verdadero submarino, o, a la chiquilla, que no arrulla a un niño verdadero o que no sirve una verdadera comida a verdaderas damas en su vajilla en miniatura.

Así, los juegos no son reglamentados o son ficticios. Antes bien, o están reglamentados o son ficticios. Al grado de que si un juego reglamentado aparece en ciertas circunstancias como una actividad seria y fuera del alcance de quien ignora las reglas, es decir, si le parece parte de la vida corriente, ese juego al punto puede servir al profano desconcertado y curioso de cañamazo para un simulacro divertido. Podemos concebir fácilmente que,

al fin de imitar a las personas mayores, algunos niños mue
tontas y a locas piezas reales o supuestas sobre un tablero
ajedrez ficticio, y encuentren divertido, por ejemplo, jugar
gar al ajedrez". Por el momento, los análisis anteriores pe
ya definir esencialmente el juego como una actividad.

Libre: a la cual el jugador no podría estar obligado sin
juego perdiera al punto su naturaleza de diversión atractiva y

Separada: circunscrita en límites de espacio y de tiem
cisos y determinados por anticipado;

Incierta: cuyo desarrollo no podría estar predeter
ni el resultado dado de antemano, por dejarse obligato
te a la iniciativa del jugador cierta libertad en la neces
inventar;

Improductiva: por no crear ni bienes, ni riqueza, ni t
elemento nuevo de ninguna especie; y, salvo desplazam
propiedad en el seno del cálculo de los jugadores, po
llega a una situación idéntica a la del principio de la pa

Reglamentada: sometida a convenciones que suspe
leyes ordinarias e instauran momentáneamente una nueva
ción, que es la única que cuenta;

Ficticia: acompañada de una conciencia específica
dad secundaria o de franca irrealidad en comparación
vida corriente.

Esas diversas cualidades son puramente formales. N
gan sobre el contenido de los juegos. Sin embargo, el hech
las dos últimas –la regla y la ficción– hayan parecido casi e
la una respecto a la otra demuestra que la naturaleza íntim
elementos que ambas tratan de definir implica y tal vez e
éstos sean a su vez objeto de una repartición que, est
esforzará por tener en cuenta, no características que los op
su conjunto al resto de la realidad, sino las que los distri
grupos de una originalidad decididamente irreductible.

CLASIFICACIÓN DE LOS JUEGOS

La multitud y la variedad infinitas de los juegos hacen perder, al comienzo, la esperanza de descubrir un principio de clasificación que permita distribuirlos a todos en un número reducido de categorías bien definidas. Además, los juegos presentan tantos aspectos diferentes que hay la posibilidad de múltiples puntos de vista. El vocabulario común muestra a las claras hasta qué punto permanece vacilante e incierta la mente; a decir verdad, emplea diversas clasificaciones opuestas. No tiene sentido enfrentar los juegos de naipes a los juegos de habilidad, como tampoco oponer los juegos de sociedad a los juegos de estadio. En efecto, en un caso se escoge como criterio de distribución el instrumento de juego; en otro, la cualidad principal que exige; en un tercero, el número de jugadores y el ambiente de la partida; finalmente, en el último, el lugar en que se disputa la prueba. Además, lo que viene a complicarlo todo es el hecho de que se puede jugar a un mismo juego solo o en grupo. Un juego determinado puede movilizar diversas cualidades a la vez o bien no necesitar ninguna.

En un mismo lugar, se puede jugar a los juegos marcadamente distintos: los caballos de madera y el diábolo son diversiones al aire libre; pero el niño que juega pasivamente por el placer de verse arrastrado por la rotación del tiovivo no lo hace con el mismo espíritu que quien realiza su mejor esfuerzo para atrapar correctamente su diábolo. Por otra parte, muchos juegos se juegan sin instrumentos ni accesorios. A lo cual se agrega que un mismo accesorio puede tener funciones diversas según el juego considerado. Por lo general, las canicas son el instrumento en un juego de habilidad, pero uno de los jugadores puede tratar de adivinar si el número que su adversario tiene en la mano cerrada es par o impar; y entonces las canicas son instrumento en un juego de azar.

Sin embargo, quiero detenerme en esta última expr
Por una vez, hace alusión al carácter fundamental de una
cie bien determinada de juegos. Sea al hacer una apuesta o
lotería, sea en la ruleta o en el bacará, es claro que el ju
adopta la misma actitud. No hace nada, sólo espera la de
de la suerte. En cambio el boxeador, el corredor, el jugad
ajedrez o de rayuela ponen todo en práctica para ganar
importa que esos juegos sean ora atléticos, ora intelectual
actitud del jugador es la misma: el esfuerzo por vencer a un
colocado en las mismas condiciones que él. Así, al parec
justificado oponer los juegos de azar y los juegos de com
cia. Sobre todo, resulta tentador ver si es posible descubri
actitudes no menos fundamentales, que posiblemente ofre
los títulos de una clasificación razonada de los juegos.

Luego del examen de las diferentes posibilidades, p
go con ese fin una división en cuatro secciones principales
que, en los juegos considerados, predomine el papel de l
petencia, del azar, del simulacro o del vértigo. Las llamo
tivamente *agon, alea, mimicry e ilinx*. Las cuatro pert
claramente al terreno de los juegos: se *juega* al futbol, a l
cas o al ajedrez (*agon*), se *juega* a la ruleta o a la lotería (*a*
juega al pirata como se interpreta a Nerón o a Hamlet (*m*
y, mediante un movimiento rápido de rotación o de ca
juega a provocar en sí mismo un estado orgánico de conf
de desconcierto (*ilinx*). Sin embargo, esas designaciones
cubren enteramente el universo del juego. Lo distribuyen
drantes, cada uno de los cuales se rige por un principio c
Delimitan sectores que reúnen juegos de la misma especi
dentro de esos sectores, los distintos juegos se escalonan
mismo orden, de acuerdo con una progresión comparabl
al mismo tiempo se les puede situar entre dos polos op
Casi por completo, en uno de los extremos reina un pr

común de diversión, de turbulencia, de libre improvisación y de despreocupada plenitud, mediante la cual se manifiesta cierta fantasía desbocada que podemos designar mediante el nombre de *paidia*. En el extremo opuesto, esa exuberancia traviesa y espontánea casi es absorbida o, en todo caso, disciplinada por una tendencia complementaria, opuesta por algunos conceptos, pero no por todos, de su naturaleza anárquica y caprichosa: una necesidad creciente de plegarla a convencionalismos arbitrarios, imperativos y molestos a propósito, de contrariarla cada vez más usando ante ella tretas indefinidamente cada vez más estorbosas, con el fin de hacerle más difícil llegar al resultado deseado. Este sigue siendo perfectamente inútil, aunque exija una suma cada vez mayor de esfuerzos, de paciencia, de habilidad o de ingenio. A este segundo componente lo llamo *ludus*.

Categorías fundamentales

Agon. Todo un grupo de juegos aparece como competencia, es decir, como una lucha en que la igualdad de oportunidades se crea artificialmente para que los antagonistas se enfrenten en condiciones ideales, con posibilidad de dar un valor preciso e indiscutible al triunfo del vencedor. Por tanto, siempre se trata de una rivalidad en torno de una sola cualidad (rapidez, resistencia, vigor, memoria, habilidad, ingenio, etc.), que se ejerce dentro de límites definidos y sin ninguna ayuda exterior, de tal suerte que el ganador aparezca como el mejor en cierta categoría de proezas. Esa es la regla de ser de sus múltiples subdivisiones, ya opongan a dos individuos o a dos equipos (polo, tenis, futbol, box, esgrima, etc.), ya se disputen entre un número indeterminado de concursantes (carreras de toda especie, competencias de tiro, de golf, de atletismo, etc.). A la misma clase pertenecen

además los juegos en que los adversarios disponen al principio de elementos exactamente del mismo valor y en el mismo número. El juego de damas, el ajedrez, el billar, son ejemplos perfectos. La búsqueda de la igualdad de oportunidades al principiar constituye de manera tan manifiesta el principio esencial de la rivalidad que se restablece por medio de una *ventaja* entre dos jugadores de fuerzas diferentes, es decir, que dentro de la igualdad de oportunidades establecida en un principio, se pide para una desigualdad secundaria, proporcional a la fuerza relativa supuesta en los participantes. Es significativo que ese uso exista tanto para el *agon* de carácter muscular (los encuentros deportivos) como para el *agon* de tipo más cerebral (las partidas de ajedrez, por ejemplo, en las que se da al jugador más débil la ventaja de un peón, de un caballo o de una torre).

Por cuidadosamente que se trate de conservarla, una igualdad absoluta no parece sin embargo del todo alcanzable. En ocasiones, como en las damas o el ajedrez, el hecho de que el primero dé cierta ventaja, pues esa prioridad permite al jugador favorecido ocupar posiciones clave e imponer su estrategia. Por el contrario, en los juegos de puja, quien ofrece último aprovecha las indicaciones que le dan los anuncios de sus adversarios. Asimismo, en el croquet, salir en último lugar no multiplica los recursos del jugador. En los encuentros deportivos, la exposición, el hecho de tener el sol de frente o a la espalda; el viento que ayuda o que estorba a uno de los dos campos; en las carreras disputadas sobre una pista cerrada, el hecho de encontrarse en el interior o en el exterior de la curva constituyen, dado el caso, otras tantas ventajas o inconvenientes cuya influencia no necesariamente es ínfima. Esos inevitables desequilibrios se anulan o se moderan mediante el sorteo de la situación inicial, y luego mediante una estricta alternancia de la situación privilegiada.

Para cada competidor, el resorte del juego es el deseo de ver reconocida su excelencia en un terreno determinado. La práctica del *agon* supone por ello una atención sostenida, un entretenimiento apropiado, esfuerzos asiduos y la voluntad de vencer; implica disciplina y perseverancia. Deja al competidor solo con sus recursos, lo invita a sacar de ellos el mejor partido posible, lo obliga en fin a usarlos lealmente y dentro de los límites determinados que, siendo iguales para todos, conducen, sin embargo, a hacer indiscutible la superioridad del vencedor. El *agon* se presenta como la forma pura del mérito personal y sirve para manifestarlo.

Fuera, o en los límites del juego, se encuentra el espíritu del *agon* en otros fenómenos culturales que obedecen al mismo código: el duelo, el torneo, ciertos aspectos constantes y sorprendentes de la llamada guerra cortés.

Alea. Es éste el nombre del juego de dados en latín. Lo tomo aquí para designar, en oposición exacta al *agon*, todos los juegos basados en una decisión que no depende del jugador, sobre la cual no podría éste tener la menor influencia y en que, por consiguiente, se trata mucho menos de vencer al adversario que de imponerse al destino. Mejor dicho, el destino es el único artífice de la victoria y, cuando existe rivalidad, ésta significa exclusivamente que el vencedor se ha visto más favorecido por la suerte que el vencido. Ejemplos puros de esta categoría de juegos son los que dan los dados, la ruleta, la cara o la cruz, el bacará, la lotería, etc. Aquí, no sólo no se trata de eliminar la injusticia del azar, sino que es lo arbitrario mismo de éste lo que constituye el resorte único del juego.

A la inversa del *agon*, el *alea* niega el trabajo, la paciencia, la habilidad, la calificación; elimina el valor profesional, la regularidad, el entrenamiento. En un instante aniquila los resultados acumulados. Es desgracia total o favor absoluto. Ofrece al juga-

dor afortunado infinitamente más de lo que podría procura
vida de trabajo, de disciplina y de fatigas. Parece una inso
soberana burla al mérito. Por parte del jugador, supone u
tud exactamente opuesta a aquella de que hace gala en el
En éste, el jugador sólo cuenta consigo mismo; en el *alea*,
con todo, con el más ligero indicio, con la menor particu
exterior que al punto toma por señal o advertencia, co
singularidad que capta; con todo, salvo consigo mismo.

El *agon* es una reivindicación de la responsabilidad
nal, el *alea* una renuncia de la voluntad, un abandono a
no. Ciertos juegos como el dominó, el chaquete y la mayo
de los juegos de los naipes combinan el *agon* y el *alea*:
rige la composición de las "manos" de cada jugador, luego
cual éste explota lo mejor posible y de acuerdo con su f
parte que una suerte ciega le atribuyó. En un juego c
bridge, el saber y el razonamiento constituyen la defensa
del jugador y le permiten sacar el mejor partido de las ca
ha recibido; en un juego como el póquer, son más bien
des de penetración psicológica y de carácter.

En general, el papel del dinero es tanto más consi
cuanto mayor sea la parte del azar y, por consiguiente,
menor sea la defensa del jugador. La razón de todo ello
claramente: el *alea* no tiene como función hacer ganar d
los más inteligentes sino, muy por el contrario, abolir la
rioridades naturales o adquiridas de los individuos a fin
ner a cada cual en igualdad absoluta de condiciones ante
go veredicto de la suerte.

Como el resultado del *agon* es incierto por necesidad
radójicamente debe parecerse al efecto del azar puro, dá
las oportunidades de los competidores en principio son
equilibradas posible, de allí que todo encuentro que p
características de una competencia reglamentada ideal pu

objeto de apuestas, es decir, de *aleas*: así ocurre en las carreras de caballos o de lebreles, en los encuentros de futbol o de pelota vasca, en las peleas de gallos. Incluso sucede que la tasa de apuestas varíe sin cesar durante la partida, de acuerdo con las peripecias del *agon*.

El *agon* y el *alea* manifiestan actitudes opuestas y en cierto modo simétricas, pero ambos obedecen a una misma ley: la creación artificial entre los jugadores de las condiciones de igualdad pura que la realidad niega a los hombres, pues nada en la vida es claro sino que, precisamente, todo en ella es confuso en un principio, tanto las oportunidades como los méritos. Sea *agon*, sea *alea*, el juego es entonces una tentativa de sustituir la confusión normal de la existencia común por situaciones perfectas. Éstas son tales que el papel del mérito o del azar se muestra en ellas de manera clara e indiscutible. También implican que todos deben gozar exactamente de las mismas posibilidades de demostrar su valer o, en la otra escala, exactamente de las mismas oportunidades de recibir un favor. De uno u otro modo, el jugador escapa del mundo haciéndolo otro. Pero también es posible evadirse de él haciéndose otro que es a lo que responde la *mimicry*.

Mimicry. Todo juego supone la aceptación temporal, si no de una ilusión (aunque esta última palabra no signifique otra cosa que entrada en juego: *in-lusio*), cuando menos de un universo cerrado convencional y, en ciertos aspectos, ficticio. El juego puede consistir, no en desplegar una actividad o en soportar un destino en un medio imaginario, sino en ser uno mismo un personaje ilusorio y conducirse en consecuencia. Nos encontramos entonces frente a una serie variada de manifestaciones que tienen como característica común apoyarse en el hecho de que el sujeto juega a creer, a hacerse creer o a hacer creer a los demás que es distinto de sí mismo. El sujeto olvida, disfraza, despoja

pasajeramente su personalidad para fingir otra. He decidid
signar esas manifestaciones mediante el término *mimicry*,
da nombre en inglés al mimetismo, sobre todo de los insec
fin de subrayar la naturaleza fundamental y elemental, casi
nica, del impulso que las suscita.

El mundo de los insectos aparece frente al mundo hu
como la solución más divergente que ofrece la naturaleza
mundo se opone punto por punto al del hombre, pero
menos elaborado, complejo y sorprendente. Así, me parec
timo tomar aquí en consideración los fenómenos de mim
cuyos ejemplos más perturbadores presentan los insect
poco que se admita esa hipótesis, el explicable mimetis
los insectos ofrece de pronto una réplica extraordinaria a
que el hombre encuentra en disfrazarse, en disimular, en
se una máscara, en *representar a un personaje*. Sólo que,
ocasión, la máscara y el disfraz forman parte del cuerpo,
de ser un accesorio fabricado. Pero en ambos casos sirve
mente a los mismos fines: cambiar la apariencia del por
dar miedo a los demás.

La mímica y el disfraz son así los resortes complem
de esa clase de juegos. En el niño, antes que nada se t
imitar a los adultos. De allí el éxito de las colecciones y
juguetes en miniatura que reproducen los utensilios, los
tos y las máquinas que utilizan los mayores. La niña ju
mamá, a la cocinera, a la lavandera y a la planchadora;
finge ser soldado, mosquitero, agente de policía, pirata,
ro, marciano. Juega al avión abriendo los brazos y haci
ruido del motor. Pero las conductas de la *mimicry* pasan
mente de la infancia a la vida adulta. También cubren
versión a la que nos entreguemos, enmascarados o disf
y que consiste tanto en el propio hecho de estar el jug
mascarado o disfrazado como en sus consecuencias. Fina

es claro que la representación teatral y la interpretación dramática entran con todo derecho en ese grupo.

El placer consiste en ser otro o en hacerse pasar por otro. Pero, como se trata de un juego, en esencia no es cosa de engañar al espectador. El niño que juega al tren bien puede negarse al beso de su padre diciéndole que no se besa a las locomotoras, pero no trata de hacerle creer que es una verdadera locomotora. En el carnaval, el enmascarado no trata de hacer creer que es un verdadero marqués, ni un verdadero torero, ni tampoco un verdadero piel roja; intenta infundir miedo y sacar provecho de la licencia ambiente, a su vez resultado del hecho de que la máscara disimula al personaje social y libera la personalidad verdadera. Tampoco el actor trata de hacer creer que es "de veras" el rey Lear o Carlos V. Sólo el espía y el fugitivo se disfrazan para engañar realmente, pero ellos no juegan.

Como actividad, imaginación e interpretación, la *mimicry* no podría tener relación alguna con el *alea*, que impone al jugador la inmovilidad y el estremecimiento de la espera, pero no queda excluido que se acomode con el *agon*. No estoy pensando en los concursos de disfraces donde la alianza es enteramente exterior. Una complicidad más íntima se deja descubrir con facilidad. Para quienes no participan en él, todo *agon* es un espectáculo. Sólo que es un espectáculo en que, para que sea válido, se excluye el simulacro. Las grandes manifestaciones deportivas no por ello dejan de ser ocasiones privilegiadas para la *mimicry*, con sólo que se recuerde que el simulacro se transfiere aquí de los actores a los espectadores: los que imitan no son los actores, sino claramente los asistentes. Por si sola, la identificación con el campeón constituye ya una *mimicry* próxima a la que hace que el lector se reconozca en el héroe de novela, el espectador en el héroe de la película. Para convencerse de ello no hay más que considerar la función perfectamente simétrica del campeón y de la estrella. Los

campeones, triunfadores del *agon*, son las *estrellas* de los e
tros deportivos. En cambio, las *estrellas* son las vencedoras d
competencia difusa donde se juega el favor del público. U
otros reciben correspondencia abundante, conceden entrevi
una prensa ávida y firman autógrafos.

A decir verdad, la carrera ciclista, el encuentro de bo
de lucha, el partido de futbol, de tenis o de polo, constitu
sí espectáculos con trajes, inauguración solemne, liturgia
piada y desarrollo reglamentado. En una palabra, son d
cuyas diferentes peripecias hacen al público contener el
y llegan a un desenlace que exalta a unos y decepciona
La naturaleza de esos espectáculos sigue siendo la del ago
aparecen con las características exteriores de una represe
Los asistentes no se contentan con alentar con la voz y
manes el esfuerzo de los atletas de su preferencia sino t
en el hipódromo, el de los caballos de su elección. Un
físico los lleva a esbozar la actitud de los hombres o de
males, para ayudarlos, a la manera en que se sabe que
dor de bolos inclina el cuerpo de manera imperceptibl
dirección que quisiera ver tomar a la pesada bola al tér
su recorrido. En esas condiciones, además del espectácul
el público se suscita una competencia con *mimicry*, que
el verdadero *agon* del campo o de la pista.

Con excepción de una sola, la *mimicry* presenta t
características del juego: libertad, convención, suspensió
realidad, espacio y tiempo delimitados. No obstante, l
nua sumisión a reglas imperativas y precisas no se deja
en ella. Ya lo hemos visto: ocupan su lugar la disimulaci
realidad y la simulación de una segunda realidad. La *mi*
invención incesante. La regla del juego es única: para
consiste en fascinar al espectador, evitando que un error
ca a éste a rechazar la ilusión; para el espectador, co

prestarse a la ilusión sin recusar desde un principio la escenografía, la máscara, el artificio al que le invita a dar crédito, durante un tiempo determinado, como a una realidad más real que la realidad

Ilinx. Un último tipo de juegos reúne a los que se basan en buscar el vértigo, y consiste en un intento de destruir por un instante la estabilidad de la percepción y de infligir a la conciencia lúcida una especie de pánico voluptuoso. En cualquier caso, se trata de alcanzar una especie de espasmo, de trance o de aturdimiento que provoca la aniquilación de la realidad con una brusquedad soberana.

Es sumamente común que la perturbación provocada por el vértigo se busque por sí misma: no citaré más ejemplo que el de los ejercicios de los derviches bailadores y de los voladores mexicanos. Los escojo a propósito, pues los primeros, mediante la técnica empleada, se vinculan a ciertos juegos infantiles, mientras que los segundos evocan más bien los recursos refinados de la acrobacia y de la cuerda floja: de ese modo alcanzan los dos polos de los juegos de vértigo. Los derviches buscan el éxtasis girando sobre sí mismos de acuerdo con un movimiento que aceleran toques de tambor cada vez más precipitados. El pánico y la hipnosis de la conciencia se alcanzan mediante el paroxismo de una rotación frenética contagiosa y compartida. En México, los voladores –huastecos o totonacas– se izan hasta lo alto de un poste de veinte a treinta metros de altura. Falsas alas suspendidas de sus muñecas los disfrazan de águilas. Se atan de la cintura al extremo de una cuerda. Luego, ésta pasa entre los dedos de sus pies, de manera que puedan efectuar el descenso entero cabeza abajo y con los brazos abiertos. Antes de llegar al suelo, dan varias vueltas completas, trece según Torquemada, describiendo una espiral que va ensanchándose. La ceremonia, que incluye varios vuelos y empieza al mediodía, se interpreta

con gusto como una danza del sol poniente, al que acom
aves muertas divinizadas.

Por lo demás, casi no resulta necesario invocar esos
plos raros y prestigiosos. Girando rápidamente sobre sí
todo niño conoce también el modo de llegar a un estado
fugo de huida y de escape, en que el cuerpo tiene dificul
recobrar su equilibrio y la percepción su claridad. No cab
de que el niño lo hace por juego y se complace en el
ocurre en el juego de la perinola en que gira sobre un
más rápido que puede.

También las provocan tratamientos físicos diversos: l
ta. La caída o la proyección en el espacio, la rotación rá
deslizamiento, la velocidad, la aceleración de un movi
rectilíneo o su combinación con un movimiento giratori
lelamente, existe un vértigo de orden moral, un arrebat
pronto hace presa del individuo. Ese vértigo se compara
grado con el gusto normalmente reprimido por el desor
destrucción. Manifiesta formas toscas y brutales de la af
de la personalidad. Entre los niños, se aprecia sobre
ocasión de los juegos de mano caliente, de prendas y del
rana, que de pronto se precipitan y degeneran en simp
húnda. Entre los adultos, nada más revelador en ese ter
la extraña excitación que continúan experimentando
con una vara las flores altas de una pradera o hacer caer
lancha la nieve de un techo, o incluso la embriaguez q
a conocer en las carpas de feria, por ejemplo, destrozand
samente montones de vajilla de desecho.

Para cubrir las diversas variedades de esos arrebato
mismo tiempo son un desconcierto, ya orgánico, ya fís
pongo el término *ilinx*, nombre griego del remolino
de donde se deriva precisamente en la misma lengua
bre del vértigo.

De la turbulencia a la regla

Las reglas son inseparables del juego en cuanto éste adquiere lo que yo llamaré una existencia institucional. A partir de ese momento, forman parte de su naturaleza. Son ellas las que lo transforman de cultura fecundo y decisivo. Pero sigue siendo cierto que en el origen del juego reside una libertad primordial, una necesidad de relajamiento, y en general de distracción y fantasía. Esa libertad es su motor indispensable y permanece en el origen de sus formas más complejas y más estrictamente organizadas. Su capacidad primaria de improvisación y de alegría, a lo que yo llamo *paidia*, se conjuga con el gusto por la dificultad gratuita, a la que propongo llamar *ludus*, para llegar a los diferentes juegos a los que sin exagerar se puede atribuir una virtud civilizadora. En efecto, esos juegos ejemplifican los valores morales e intelectuales de una cultura. Además, contribuyen a precisarlos y a desarrollarlos.

En general, las primeras manifestaciones de la *paidia* no tienen nombre y no podrían tenerlo, precisamente porque permanecen aquende toda estabilidad, todo signo distintivo y toda existencia claramente diferenciada, que permitiría al vocabulario consagrar su autonomía mediante una denominación específica. Pero en cuanto aparecen las convenciones, las técnicas, los utensilios, aparecen con ellos los primeros juegos caracterizados: salto de rana, escondidillas, el cometa, la perinola, la resbaladilla, la gallina ciega, la muñeca. Aquí empiezan a bifurcarse las vías contradictorias del *agon*, del *alea*, de la *mimicry* y del *ilinx*. Aquí interviene también el placer que se siente al resolver una dificultad creada, a voluntad, definida arbitrariamente, de tal modo, a la postre, que el hecho de salvarla no da ninguna otra ventaja que la satisfacción íntima de haberla resuelto.

Esta esfera, que es propiamente *ludus, paidia* también
de descubrir en las diferentes categorías de juegos, salvo en
llos que se basan íntegramente en una pura decisión de l
Aparece como complemento y como educación de la *pai*
cual disciplina y enriquece. El *ludus* da ocasión a un entre
to, y normalmente desemboca en la conquista de una h
determinada, en el manejo de tal o cual aparato o en la ap
descubrir una respuesta satisfactoria a problemas de orde
tamente convencional.

La diferencia con el *agon* es que el *ludus*, la tens
talento del jugador se ejercen fuera de todo sentimiento
to de emulación o de rivalidad: se lucha contra el obstác
contra uno o varios competidores. En el aspecto de la h
manual, se puede citar los juegos del balero, del diábo
yoyo. Esos simples instrumentos utilizan de buena gana
naturales básicas; por ejemplo, la gravedad y la rotaci
caso del yoyo, en que se trata de transformar un mo
rectilíneo alternativo en movimiento circular continuo
meta se basa en la explotación de una situación atmosf
creta. Gracias a él, el jugador efectúa a distancia una e
auscultación del cielo. Proyecta su presencia más allá de
tes de su cuerpo. Asimismo, el juego de la gallina ciega
ocasión de poner a prueba los recursos de la perpetu
recurrir a la vista. Fácilmente se aprecia que las posibili
ludus son casi infinitas.

Juegos como el solitario y el rompecabezas perte
dentro de la misma especie, a otro grupo de juego: c
mente apelan al espíritu de cálculo y de combinación. E
crucigramas, las diversiones matemáticas, los anagra
palíndromos y los logogrifos de diversos tipos, la lectu
de novelas policiacas (es decir tratando de identificar
ble), los problemas de ajedrez o de *bridge* constituyen, s

mentos, otras tantas variedades de la reforma más difundida y más pura del *ludus*.

¿Cuáles pueden ser la extensión y significación del término *paidia*? Por mi parte, lo definiré como el vocablo que incluye las manifestaciones espontáneas del instinto de juego: el gato enredada en una pelota de lana, el perro que se sacude, el lactante que ríe a su sonaja, representan los primeros ejemplos identificables de esa clase de actividad. Interviene en toda exuberancia dichosa que manifiesta una agitación inmediata y desordenada, una recreación espontánea relajada, naturalmente excesiva, cuyo carácter improvisado y descompuesto sigue siendo la esencia, si no es que la única razón de ser. De la voltereta al garabato, de la pelotera a la batahola, no faltan ejemplos perfectamente claros de semejantes pruritos de movimientos de colores o de ruidos.

Esa necesidad elemental de agitación y de estruendo aparece antes que nada como un impulso de tocarlo todo, de asir, de probar, de olfatear y luego de olvidarse de todo objeto accesible. Fácilmente se constituye en gusto de destruir o de romper. Explica el placer de cortar interminablemente papel con tijeras, de hacer trizas una tela, de hacer que se derrumbe un montaje, de atravesar una fila, de llevar el desorden a un juego o a la ocupación de los demás, etc. Pronto viene el deseo de engañar o de desafiar, sacando la lengua, haciendo muecas, fingiendo tocar o tirar el objeto prohibido. Para el niño, se trata de afirmarse, de sentirse causa, de obligar a los demás a prestarle atención.

El niño no se limita a eso. Le gusta jugar con su propio dolor, por ejemplo, irritándose con la lengua una muela enferma. También le gusta que lo asusten. Así, busca ora un dolor físico, pero limitado, y dirigido, cuya causa es él, ora una angustia psíquica, pero solicitada por él, que hace cesar a su antojo. Tanto aquí como allá son reconocibles los aspectos fundamentales del juego: actividad voluntaria, convenida, separada y gobernada.

Pronto nace el gusto de inventar reglas y de plegarse a ... con obstinación, cueste lo que cueste: el niño hace entonces ... sigo mismo o con sus compañeros todo tipo de apuestas ... son, como ya hemos visto, las formas elementales del *agon* ... mina a la pata coja, hacia atrás, cerrando los ojos, o juega a ... mirará al sol, soportará un dolor o permanecerá en una po... molesta el mayor tiempo posible.

Siempre se aprecia una situación inicial que puede re... indefinidamente, pero con base en la cual se pueden pro... combinaciones siempre nuevas. Éstas suscitan así en el ju... una emulación de sí mismo y le permiten apreciar las eta... un avance del cual se enorgullece ante aquellos que com... su gusto. La relación del *ludus* con el *agon* es manifiesta... demás, como en el caso de los problemas de ajedrez o de... bien puede suceder que el mismo juego aparezca ya com... ya como *ludus*.

La combinación de *ludus* y de *alea* no es menos fre... se le reconoce sobre todo en los "solitarios", en que el ... de las maniobras influye aunque en menor grado en el ... do, y en las máquinas tragamonedas, en que el jugador ... en mínima proporción, calcular el impulso dado a la ca... marca los puntos y dirigir su recorrido. Lo cual no impi... en esos dos ejemplos, sea el azar el que decida en lo e... Sin embargo, el hecho de que el jugador no esté comple... desarmado y sepa que, así fuese en mínima parte, puede ... con la habilidad o su talento, basta aquí para combinar ... raleza del *ludus* con la naturaleza del *alea*.

Asimismo, el *ludus* se combina gustosamente con la ... En el caso más simple, da los juegos de construcciones q... pre son juegos de ilusión, trátese de los animales fabrica... tallos de mijo por los niños de la tribu dogona; de las gr... los automóviles construidos, articulando láminas de ace...

radas y poleas de algún *meccano*; o de los modelos a escala, de avión o de barco, que los adultos no desdeñan construir minuciosamente. Pero, ofreciendo la conjunción esencial, la representación de teatro es la que disciplina la *mimicry* hasta hacer de ella un arte rico en mil convencionalismos distintos, en técnicas refinadas y en recursos sutiles y complejos. Por medio de esa feliz complicidad, el juego demuestra plenamente su fecundidad cultural.

En cambio, así como no podría haber alianza entre la *paidia*, que es tumulto y exuberancia, y el *alea*, que es espera pasiva de la decisión de la suerte, estremecimiento inmóvil y mudo, tampoco podría haberla entre el *ludus*, que es cálculo y combinación, y el *ilinx*, que es arrebato puro. El gusto por la dificultad vencida no puede intervenir aquí sino para combatir el vértigo e impedirle constituirse en desconcierto o pánico. Es entonces escuela del dominio de sí, esfuerzo difícil por conservar la sangre fría o el equilibrio. Lejos de combinarse con el *ilinx*, procura para neutralizar sus peligrosos efectos.

Reducido a sí mismo, el *ludus* al parecer sigue siendo incompleto, una especie de mal menor destinado a combatir el hastío. Muchos no se resignan a él sino en espera de algo mejor, hasta la llegada de compañeros que les permiten intercambiar, mediante un juego disputado, ese placer sin eco. Empero, incluso en el caso de los juegos de habilidad o de combinación (solitarios, crucigramas, acertijos, etc.) que excluyen la intervención de otra persona o la hacen indeseable, el *ludus* no deja de alentar en el jugador la esperanza de acertar en el siguiente intento allí donde acaba de fracasar, o de obtener un número de puntos más elevado que el que acaba de alcanzar. De ese modo, se manifiesta de nuevo la influencia del *agon*. A decir verdad, da color a la atmósfera general del placer obtenido al vencer una dificultad arbitraria. En efecto, si un hombre solitario practica cada uno de esos juegos y no da lugar a ninguna competencia, en cualquier

momento es fácil hacer un concurso, dotado o no de premio, que los diarios, llegado el caso, no pierden oportunidad de organizar.

Por lo demás, hay una característica del *ludus* (explicable, a mi modo de ver, por la obsesión del *agon*) que no deja de asombrar sobre él: y es que depende eminentemente de la moda. El aro, el balero, el diábolo y el rompecabezas de anillos han aparecido y desaparecido como por arte de magia. Se han beneficiado de un entusiasmo que no ha dejado huella y que fue sustituido inmediatamente por otro. Pero siendo más estable, la boga de diversiones de naturaleza intelectual no deja de estar determinada por el tiempo: el rebus, el anagrama, el acróstico y la charada han tenido cada cual su momento. Es probable que los crucigramas y la novela policiaca correrán la misma suerte. Un pasatiempo no de este tipo seguiría siendo enigmático si el *ludus* consistiera una distracción tan individual como parece. En realidad, baña una atmósfera de concurso. Sólo se mantiene en la medida en que el fervor de algunos apasionados lo transforma en *agon* virtual. Cuando le falta éste, es impotente para mantenerse por sí mismo. En efecto, queda sostenido de manera insuficiente por el espíritu de competencia organizada, que a pesar de todo no le es esencial; y no es materia de ningún espectáculo capaz de atraer multitudes. Permanece flotante y difuso o corre el riesgo de constituirse en idea fija para el maníaco aislado que se consagra a él por entero y que, para hacerlo, descuida cada vez más sus relaciones con el prójimo.

La civilización industrial ha hecho nacer una forma particular de *ludus*: es el *hobby*, actividad secundaria, gratuita, desinteresada y continuada por gusto: colección, arte por placer, ejercicio de *bricolage* o del pequeño invento; en una palabra, toda ocupación que aparece en primer lugar como compensadora de la mutilación de la personalidad que trae consigo el trabajo en serie, de naturaleza automática y fragmentada. Está comprobado

que, en el obrero, constituido de nuevo en artesano, el *hobby* tomaba la forma de construcción de modelos a escala pero completos, de las máquinas en la construcción de las cuales está condenado a no cooperar sino mediante un mismo ademán que se repite siempre, que no exige de su parte ni habilidad ni inteligencia. El desquite contra la realidad es aquí evidente; por lo demás, es positivo y fecundo. Responde a una de las funciones más altas del espíritu de juego. No es sorprendente que la civilización técnica contribuya a desarrollarlo, incluso a título de contrapeso de sus aspectos más ingratos. El *hobby* es la imagen de las raras cualidades que hacen posible el desarrollo.

De una manera más general, el *ludus* propone al deseo primitivo de retozar y divertirse, obstáculos arbitrarios renovados perpetuamente; inventa mil ocasiones y mil estructuras donde encuentran satisfacción a la vez el deseo de relajamiento y la necesidad de que el hombre no parece poder librarse: la de utilizar como puro desperdicio el saber, la aplicación, la habilidad y la inteligencia de que dispone, sin el dominio de sí, sin la capacidad de resistir el sufrimiento, la fatiga, el pánico o la embriaguez.

Por ese motivo, lo que yo llamo *ludus* representa en el juego el elemento cuyo alcance y cuya fecundidad culturales aparecen como los más sorprendentes. No revela una actitud psicológica tan clara como el *agon*, el *alea*, la *mimicry* o el *ilinx* pero, disciplinando a la *paidia*, trabaja indistintamente para dar a las categorías fundamentales del juego su pureza y su excelencia.

Preguntas

1. ¿Por qué el juego es imposible sin la posibilidad de sorpresa en cuanto al resultado final?

2. ¿En qué sentido la ficción, el sentimiento *como si* s
la regla del juego y cumple la misma función?
3. ¿Cuáles son los criterios que establece el autor para
cuatro tipos del juego?
4. ¿Qué diferencia hay entre el *paidia* y el *ludus*?
5. ¿Qué clase de cualidades físicas y morales exigen los
de *agon*?
6. ¿En qué sentido los juegos de *alea* presuponen la
de la voluntad y el abondono al destino?
7. ¿Qué tipo de juegos combinan el *agon* y el *alea*?
8. ¿Qué característica común está en la base de los ju
mimicry?
9. ¿De qué manera los juegos del *agon* se acomodan
juegos de la *mimicry*?
10. ¿Qué papel desempeña la ilusión en los juegos de
cro?
11. ¿Qué tipo de sensaciones están en la base de los ju
ilinx?
12. ¿En qué juegos se manifiestan las propiedades de *p*
13. ¿En qué consiste la diferencia entre el *agon* y el *luti*
14. ¿Qué juegos combinan la naturaleza del *ludus* co
alea?
15. ¿En qué sentido el *hobby* constituye una forma p
del *ludus*?

Parte IV

AGRESIÓN Y DESTRUCTIVIDAD

INHIBICIÓN INSTINTIVA Y AGRESIÓN HUMANA

ECCE HOMO

Supongamos que un observador objetivo de otro planeta, Marte por ejemplo, estudiara el comportamiento social del hombre con ayuda de un telescopio cuyo aumento fuera insuficiente para alcanzar a reconocer los individuos y seguir su comportamiento individual pero que le permitiera ver grandes acontecimientos, como migraciones de pueblos, batallas, etc. Pues bien: nunca se le ocurriría pensar que el comportamiento humano estaba regido por la razón, ni siquiera por una moral responsable.

Suponiendo que nuestro observador extraterrestre fuera un ser puramente razonable, que no supiera nada del funcionamiento de los instintos en general y el de la agresión en particular, ni de cómo su funcionamiento puede ser erróneo, se vería bien apurado para hallar una explicación a nuestra historia. No puede, en efecto, decirse que los fenómenos históricos, que siempre se repiten, sean explicables por la razón ni el entendimiento humanos. Es un lugar común atribuirlos a lo que suele llamarse "la naturaleza humana". La ilógica e insensata naturaleza humana hace que dos naciones compitan y luchen aun cuando no les obligue a ello ninguna razón de índole económica; y que dos partidos políticos o dos religiones cuyos programas son sorprendentemente parecidos combatan con terrible encarnizamiento; y que aun Alejandro

o Napoléon sacrifiquen a millones de sus súbditos en el intento de unir a todo el mundo bajo su cetro. Es curioso que en la escuela nos enseñen a respetar a algunos personajes de esos que han cometido tamaños absurdos y a honrarlos como a "grandes" hombres. Estamos acostumbrados a someternos a lo que llamamos la sabiduría política de quienes llevan la dirección del Estado. Todos los fenómenos que estamos tratando nos parecen tan humanos, tan lógicos que la mayoría de nosotros no nos damos cuenta hasta qué punto es estúpido y perjudicial para la humanidad el comportamiento histórico de los pueblos.

Pero una vez reconocido el hecho, no nos queda más remedio que plantearnos la cuestión de por qué unos seres con experiencia razonables han de conducirse de modo tan insensato. Es evidente que debe haber factores fortísimos capaces de hacer el timón a la razón humana y de hacernos totalmente incapaces de aprender por la experiencia. Como dice Hegel, la historia nos enseña que los hombres y los gobiernos jamás aprenden nada de la historia ni sacan consecuencias de ella.

Supongamos que nuestro observador extraterrestre es un etólogo consumado. Inevitablemente, llegaría a la conclusión de que la sociedad humana está constituida de modo muy semejante a la de las ratas, porque de igual modo son sus componentes sociables y apacibles dentro de su propia tribu pero se vuelven como verdaderos demonios con los congéneres que no pertenecen a su bando. Si además de eso nuestro marciano observara el explosivo aumento de la población, la creciente peligrosidad de las armas y la división de los humanos en unos pocos grupos políticos... no auguraría a la humanidad un futuro mejor que previsible para unas cuantas sociedades de ratas en un habitat de casi no quedara nada por devorar. Y aún sería optimista su pronóstico, porque de las ratas se sabe que la reproducción se detiene automáticamente cuando el apiñamiento de la población

alcanza cierto grado, mientras que en el hombre hasta ahora no hay un sistema eficaz que impida la llamada explosión demográfica. Por otra parte, es probable que después de la matanza quedaran todavía suficientes ratas para conservar la especie, mientras que del hombre sería difícil predecir otro tanto después de emplearse la bomba de hidrógeno.

Hay una gran verdad en el símbolo relativo a los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. El conocimiento debido al pensamiento conceptual expulsó al hombre del Paraíso, donde podía abandonarse tranquilamente a sus instintos y hacer lo que quería cuando se le antojaba. Pero la parábola del árbol del conocimiento sería más certera si le añadiéramos algo que le haría coincidir con mi idea de Adán: la manzana que le dieron *no estaba madura*. El conocimiento nacido del pensamiento conceptual le quitó al hombre la seguridad que sus bien adaptados instintos le proporcionaban, mucho antes de procurarle otra adaptación que le garantizara la misma seguridad.

El pensamiento conceptual y la palabra modificaron toda la evolución del hombre al lograr algo que es equivalente a la herencia de los caracteres adquiridos. Hemos olvidado un poco que el verbo "heredar", mucho antes de su significado biológico, tenía uno jurídico. Cuando un hombre inventa las flechas, por ejemplo, y el arco, no sólo su progenie, sino toda la comunidad hereda el conocimiento y el empleo de esas armas, y dominan su empleo como si se tratara de un órgano de su cuerpo. Su pérdida es en todo como la regresión de un órgano con el mismo valor de supervivencia. Así puede efectuarse en el curso de una o dos generaciones un proceso de adaptación ecológica que en la evolución normal, sin el curso del pensamiento conceptual, hubiera querido un periodo de tiempo de escala muy diferente y mucho mayor. Nada tiene, pues, de sorprendente que la evolución de los instintos sociales y, cosa aún más importante, las inhibiciones sociales,

no hayan podido avanzar a la par del rápido desarrollo que el
centamiento de la cultura transmitida por tradición, y principa
te del adelanto material, ha impuesto a la sociedad humana

Los mecanismos del comportamiento instintivo, sin duda
estaban en condiciones de afrontar las nuevas condiciones c
inevitablemente por la cultura desde sus albores. Se ha podido
mostrar que los primeros inventores de instrumentos líticos
australopitecos africanos, utilizaron las armas recién inventad
sólo para cazar animales, sino también para matar a sus congé

La experimentación y el diálogo con el medio amb
debidos al pensamiento conceptual le procuraron sus pri
instrumentos o medios: el hacha de piedra y el fuego. Pe
tardó en emplearlos para asesinar a sus hermanos y asarlos,
lo demuestran los hallazgos efectuados en los enterramient
hombre de Pekín: junto a las primeras huellas del uso del
yacen huesos humanos mutilados y visiblemente tostad
Prometeo pekinés que aprendió a conservar el fuego, lo
entre otras cosas, para asar a sus hermanos. El pensamient
ceptual dio al hombre el dominio del medio extraespecífi
dejó sueltas las riendas de la selección intraespecífica, y
mente habrá que cargarle también el de la exagerada ag
dad que todavía padecemos. El pensamiento conceptual
hombre la palabra y, con ella, la posibilidad de transm
conocimiento por él adquirido a otros hombres y de hace
lantar la cultura; pero todo esto produjo en sus condicion
vida cambios tan rápidos y radicales que le falló la capacid
acomodación de sus instintos.

Casi creería uno que cada don que el pensamiento co
tual hace al hombre se paga con un mal que es su peligr
inevitable consecuencia. Pero, afortunadamente para no
no es así, porque aparte del pensamiento conceptual ti
hombre otra facultad característica que le ayuda a conocer

su medio ambiente, y ésta es la curiosidad, la curiosidad insaciable, base de toda exploración y experimentación, actividades que aun en su forma más primitiva implican una función semejante a la de plantearse cuestiones. La experimentación exploratoria es como un diálogo con la naturaleza ambiente. Plantearse una cuestión y tomar nota de la respuesta conducen a anticiparse a la naturaleza y a ligar, gracias al pensamiento conceptual, las causas con los efectos. De ahí a prever conscientemente las consecuencias de sus actos no hay más que un paso. Las mismas facultades, pues, que proporcionan al hombre instrumentos y un poder peligroso en sí le daban el medio de impedir su mala aplicación: la *responsabilidad* razonable.

En el capítulo dedicado al comportamiento análogo a la moral vimos las inhibiciones que controlan la agresión en los animales sociales e impiden la muerte o el menoscabo de los congéneres. Decíamos allí que esas inhibiciones son de mayor importancia, y por ende muy perfeccionadas o diferenciadas en los animales capaces de matar seres vivos más o menos de su tamaño. Un cuervo puede sacarle un ojo o otro cuervo de un picotazo, y un lobo puede abrirle la yugular a otro de un solo mordisco. Hace tiempo que habrían desaparecido los lobos y los cuervos si no hubiera inhibiciones bien firmes para impedirlo. La paloma, la liebre y aun el chimpancé no pueden matar a uno de sus congéneres de un solo golpe o mordisco. Además, los animales que no tienen armas muy fuertes pueden confiar en su gran capacidad de huida, que les permite escapar incluso a los depredadores "profesionales", mucho más eficientes en la persecución, la captura y el degüello que cualquiera de sus congéneres, por fuerte que sea. En la vida libre en la naturaleza es, pues, raramente posible que uno de esos animales cause graves daños a otro de su misma especie. Por eso no hay presión selectiva que produzca inhibiciones para impedir que se mate a los congéne-

res. Así lo comprende —a costa suya y de los animales qu
el zoocultor cuando no toma en serio los co
intraespecíficos entre animales completamente "inofensiv
las condiciones antinaturales de la cautividad, en que el
no puede huir rápidamente del vencedor, éste acaba po
a aquél lenta, penosa y cruelmente.

Uno puede imaginarse como si lo estuviera viendo
sucedería si, por un fenómeno natural que nunca se ha
paloma adquiriera de repente el pico de un cuervo. Pa
la situación del hombre al descubrir que una piedra afil
de servirle de arma cortante o contundente. Nos llena de
pensar en una criatura tan excitable y colérica como el ch
cé con un hacha de piedra en la mano.

La opinión general y aun la de muchos experto
ciencias del espíritu es que todas las pautas de comport
humanas que sirven al bien de la comunidad y no del
duo están dictadas por la responsabilidad razonable. E
nión es errónea, como está comprobado y como dem
mos una vez más con ejemplos concretos al final de est
lo. El antepasado que tenemos en común con el chi
era con seguridad, para sus amigos, por lo menos tan le
una chova, un cinocéfalo y aun un lobo con los suyos; n
seguridad saldría en defensa de su sociedad con el mis
jo y desprecio de la muerte; y sería tan tierno y cuidados
todos esos animales para con los pequeñuelos de su
cuya muerte le prohibirían las mismas inhibiciones. Pa
nuestra, nosotros también tenemos enteros los corresp
tes instintos "animales".

Los antropólogos que estudian los australopitecos, p
res animales del hombre y cazadores de grandes animal
jes, afirman que nos dejaron la peligrosa herencia de un
talidad de carnívoro". Hay aquí una peligrosa confusión

concepto de carnívoro y el de caníbal, que se excluyen mutuamente. El canibalismo es una excepción en los animales carniceros o depredadores. En realidad, debemos explorar, más que otra cosa, que el hombre ya *no* tenga esa "mentalidad de carnívoro". Buena parte de los peligros que le amenazan viene del hecho de que el hombre es por naturaleza un omnívoro relativamente inofensivo, cuyo cuerpo no posee armas naturales para matar grandes animales y que por ello no tiene tampoco aquellos mecanismos de seguridad creados por la filogénesis que impiden a todos los carnívoros "profesionales" aplicar indebidamente su poder para matar a los grandes animales de su propia especie. Sucede a veces que un lobo o un león mate a un congénere extranjero que penetra en el territorio de su manada, y que incluso, en un arrebato de cólera, quite a algún compañero la vida de un zarpazo o un mal mordisco. En cautividad esto se da con mucha frecuencia. Pero tales excepciones no deben hacernos olvidar que, en todos los carnívoros fuertemente armados hay mecanismos de inhibición superdesarrollados, destinados a asegurar la conservación de la especie y a impedir que se destruya a sí misma.

En la prehistoria, el hombre no necesitaba mecanismos muy desarrollados que le impidieran aplicar súbitamente golpes mortales, que de todos modos no estaban en su poder. Sólo podía utilizar para ello las uñas, los dientes o las manos, para ahogar, morder o rasguñar. Pero la presunta víctima tenía tiempo suficiente de aplacar al atacante con ademanes de humildad y gritos de miedo. Siendo el hombre un animal débilmente armado, no había presión selectiva que funcionara y creara las fuertes y seguras inhibiciones que impiden el empleo de las pesadas armas de algunos animales y aseguran la supervivencia de su especie. Pero la invención de armas artificiales abrió nuevas posibilidades de matar de un golpe y trastornó gravemente el equilibrio existente

entre unas inhibiciones relativamente débiles y la capacid
matar a sus congéneres. El hombre se hallaba entonces
situación de la paloma que por un cruel juego de la natu
se viera dotada de un pico de cuervo.

Y si el hombre, por lo menos hasta ahora, no se ha s
do con sus inventos, le debe a esa facultad que tiene de p
tarse de antemano cúales serán las consecuencias de su ac
de contestar a su pregunta. No es que nuestro antepasado
no fuera, aun en un estado desprovisto de responsabilida
ral, una encarnación del mal. No tenía menos inhibici
instintos sociales que un chimpancé, que no deja de ser —
de su irascibilidad— un ser social y amable. Pero cuales
que fueran sus normas innatas de comportamiento social
tro antepasado humano hubo de presenciar su quebranta
con la invención de las armas. Si la humanidad ha sobre
nunca ha logrado precaverse contra el peligro de una
destrucción. La responsabilidad moral y la repugnancia
acto de matar que de ella se deriva han aumentado ciert
desde la invención del hacha de piedra, pero por desgraci
bién ha aumentado, y en la misma medida, la facilidad
tar, y sobre todo la impunidad emocional, ya que el perfe
miento en la técnica del acto de matar ha hecho que el
no sienta directamente en el corazón las consecuencias de
hace. La distancia a que son eficaces todas las armas de
protege al matador de las situaciones estimulantes que sin
harían sentir físicamente el horror de las consecuencias. L
fundas capas emocionales de nuestro ser, sencillamente,
registran el hecho de que apretar el gatillo significa de
con el tiro las entrañas de otro individuo. Ningún hombr
talmente normal iría jamás a cazar conejos si hubiera de
los con los dientes y las uñas, o sea sintiendo plena
emocionalmente, lo que hacía.

El mismo principio se aplica, en medida aún mayor, al empleo de las armas modernas a control remoto. El que pulsa el botón está perfectamente protegido contra las consecuencias de su acto, y no puede verlas ni oírlas por más imaginación que tenga. Por eso es capaz de cometerlo impunemente. Sólo así puede explicarse que hombres cabalmente buenos e incapaces apenas de dar una bofetada a un chiquillo malcriado que se la merece, hayan sido capaces de pulsar el botón que lanzaba bombas volantes sobre ciudades donde centenares de amables niños iban a recibir una horrible muerte entre llamas. El hecho de que fueran buenos y normales padres de familia quienes tal hicieron es tan atrozmente inexplicable como cualquiera otra barbaridad bélica. Es notorio que los demagogos tienen un excelente conocimiento, siquiera sólo práctico, del comportamiento instintivo del hombre y aprovechan conscientemente, como un instrumento útil en extremo, la protección de la parte a enardecer contra situaciones estimulantes inhibidoras de la agresión.

Es opinión muy común, y la comparten algunos filósofos contemporáneos, que todas las formas de comportamiento humano que sirven para el beneficio de la comunidad y no para el individual, están dictadas por un pensamiento racional, específicamente humano. Y no solamente esta opinión es falsa, sino que sucede exactamente lo contrario. Si el hombre no tuviera tan abundante dotación de instintos sociales, jamás hubiera podido elevarse por encima del mundo animal. Todas las facultades específicamente humanas, como el don del habla, la tradición, la responsabilidad moral, no han podido desarrollarse sino en un ser vivo y en sociedades bien organizadas, antes de los albores del pensamiento conceptual.

Nuestro antepasado prehumano era ciertamente para su amigo, tan leal como un chimpancé y aun un perro lo es para los suyos, era tierno con los pequeñuelos y les prodigaba cuidados;

defendía a su comunidad arriesgando su vida. Todo esto, [illegible] nes de años antes de que tuviera un pensamiento conceptual [illegible] pudiera darse cuenta de lo que hacía.

Según nos enseña Kant a propósito de la moral, es la razón humana, la única que tiene el imperativo categórico ("debes hacer") como respuesta a la pregunta que el ser razonable se plantea a sí mismo a propósito de las posibles consecuencias de tal o cual acción. Para Kant es evidente que un ser razonable no puede desear un daño a otro ser razonable. Esta acepción de lo que él considera sin duda axiomático, es el punto flaco de la brillante armadura de pura racionalidad de este gran filósofo. Por esa fisura se cuela en sus consideraciones la afectividad o emoción, que siempre implica una necesidad instintiva, y que hace más aceptables de lo que de otro modo serían para una mente orientada hacia la biología. Parece difícil creer que un hombre se abstendría de realizar tal o cual acción a que una inclinación natural le empuja tan sólo porque se diera cuenta que su realización implicaría una contradicción lógica. Para ello habría que ser un profesor alemán más inefable y más celoso amigo de la razón que el mismísimo Kant.

En realidad, la comprensión racional completa de las consecuencias de un acto y de la firmeza lógica de sus premisas jamás tendría por resultado un imperativo ni una prohibición si no le proporcionara motivación alguna fuente de energía emocional, o sea instintiva. Como la dirección de un vehículo moderno, la moral responsable recibe la energía que necesita para controlar el comportamiento de las mismas fuerzas primarias que debe regular.

Abandonada a sí misma, la razón sería como una computadora a la que no se hubiera dado ninguna información relevante para obtener una respuesta importante. Aunque todas sus operaciones fueran lógicamente válidas, no tendríamos más que un maravilloso sistema de rodajes sin motor que lo hiciera funcionar. La fuerza

motriz que lo pondría en marcha procede de mecanismos de comportamiento instintivo mucho más antiguos que la razón y no directamente accesibles a la autoobservación racional. Son ellos la fuente del amor y de la amistad, de todo calor afectivo, de la apreciación de lo bello, de la urgencia de creación artística y de la insaciable curiosidad que ansía el conocimiento científico. En su dinámica, estos estratos del fondo de la personalidad humana no difieren esencialmente de los instintos de los animales; pero sobre esa base ha edificado la cultura humana la ingente superestructura de las normas y los ritos sociales cuya función es tan análoga a la de la ritualización filogenética. Las normas de comportamiento, ya sean producto de la evolución filogenética o de la cultura, representan para cada ser humano normal motivaciones que siente como valores.

¿Qué pudo suceder cuando por primera vez se halló el hombre con un hacha de piedra en la mano? Es muy probable que fuera algo semejante a lo que se observa en niños de dos y aun de tres y más años, a los que ninguna inhibición moral ni instintiva impide tirar fuertemente a la cabeza de otro un objeto pesado que apenas pueden levantar. Es muy probable que el inventor de la primera hacha de piedra dudara tan poco como estos niños en herir con ella a un semejante que provocaba su enojo. Afectivamente, él no sabía nada del terrible efecto que produciría su invención, porque las inhibiciones contra el acto de matar, entonces como hoy, se limitaban al armamento natural. ¿Quedó confuso al ver al hermano de tribu muerto? Seguramente así sería. La primera función compensadora de la moral responsable, que impidió a los australopitecos destruirse a sí mismos con sus primeros instrumentos de piedra, no hubiera sido posible sin la apreciación instintiva de la vida y la muerte.

Los animales sociales superiores suelen reaccionar de modo muy dramático a la muerte súbita de un congénere. Los gansos

silvestres se quedan con las alas extendidas y silbando en
claramente defensiva junto al amigo muerto o moribundo
observó Heinroth una vez que mató de un tiro a un ga
presencia de su familia. Yo también presencié el mismo c
tamiento en ocasión de haber propinado un golpe en la
a un ansarón silvestre: el animalito corrió tambaléandos
sus padres y a poco murió de una hemorragia cerebral;
que los padres no habían presenciado el golpe mortal,
naron del modo que describe Heinroth ante el desplo
muerte de su hijo.

El profesor Bernhard Grzimek me contó una vez
macho adulto chimpancé, en un acceso de cólera, le hab
dido y causado una herida profunda, al pasársele la
comprimir los bordes de la herida. Y el intrépido científ
permitió.

Es casi seguro que el primer Caín reconoció enseguid
espantoso era lo que había hecho. Sin duda golpeó sin
malicia, como el niño de dos años que da un palo a
prever el efecto que produciría. Y le sorprendería desag
mente el hecho de que su amigo no pudiera levantarse,
taría incluso ayudarle, como el elefante hizo. Al punto c
dería, sin necesidad de esperar a que el caso se fuera d
conocer poco a poco entre los miembros de la horda
morían así muchos de sus compañeros, el potencial bél
ría gravemente. Pero cualquiera que fuera la pena aplica
quitarles la costumbre e impedir el uso incontrolado de l
arma, ello creó una forma, siquiera primitiva, de respon
que ya en aquella época impidió que la humani
autoaniquilara.

La primera función que realizó la moral responsabl
historia de la humanidad consistió, pues, en restablecer e
brio perdido entre el armamento y la inhibición innata c

acto de matar. En todo lo demás eran todavía muy sencillas y fáciles de cumplir por los primeros hombres las obligaciones morales que se imponían a la responsabilidad razonable del individuo.

Supongamos ahora que nuestra hipótesis sea correcta y que aquellos hombres vivieran en grupos de hasta diez o quince amigos con sus mujeres e hijos en una sociedad de ese tipo. Unos cuantos hombres tenían necesariamente que formar una sólida comunidad, y unidos por juramento, eran *amigos* en el sentido verdadero de la palabra. Cada uno había salvado al otro la vida varias veces y si entre ellos surgía, más o menos como entre escolares, alguna rivalidad por cuestiones de preeminencia o por alguna muchacha, ciertamente pasaba al segundo plano ante consideraciones más apremiantes, como la continua necesidad de estar unidos contra los vecinos hostiles. Tantas veces era necesario combatir por la existencia de la propia comunidad que todas las pulsiones de agresión intraespecífica hallaban ampliamente ocasión de satisfacerse en los de fuera. La situación social sería en todo comparable a la de una pequeña unidad de combatientes que se hallara en un fortín aislado y particularmente expuesto. Sabemos a qué altura pueden llegar en circunstancias parecidas el heroísmo y la abnegación de hombres comunes y corrientes, por lo demás nada románticos. Es por cierto típico del hombre el revelar sus más nobles y admirables cualidades en las situaciones en que se trata de matar a otros hombres no menos nobles y admirables.

Al aumentar el número de los individuos que pertenecen a una sociedad, se producen dos efectos que trastornan el equilibrio entre los más importantes instintos de la atracción y repulsión mutuas, o sea entre el vínculo personal y la agresión intraespecífica. Es perjudicial para las relaciones de amistad el tener muchos amigos. Dice un proverbio que sólo pueden tenerse unos cuantos ami-

gos verdaderos. El tener muchos "conocidos", como sucede en las comunidades grandes, necesariamente reduce la firmeza de las relaciones. La acumulación de individuos en un espacio provoca la fatiga de todas las reacciones sociales. Los habitantes de las grandes poblaciones están recargados de relaciones y obligaciones sociales y conocen la penosa sensación de recibir la visita de un amigo y no sentir con ella el debido gusto, aunque el amigo sea muy querido y haga tiempo que no lo veían. También hay cierta inclinación a rezongar cuando el teléfono suena después de cenar. Hace tiempo que los sociólogos expertos saben que el hacinamiento aumenta la tendencia a la agresión.

A estas indeseables consecuencias del crecimiento de nuestra sociedad se suman las de la imposibilidad de descargar las pulsiones agresivas en la medida "prevista" para la especie. No hay salida legítima al comportamiento agresivo en una comunidad moderna.

Con el superior desarrollo de la civilización, todas las premisas para el debido funcionamiento de nuestras inclinaciones naturales al comportamiento social cada vez son menos favorables; al mismo tiempo, cada vez son mayores las exigencias en ese sentido. Debemos tratar al "prójimo" como si fuera nuestro mejor amigo, aunque nunca lo hayamos visto; y con el auxilio de nuestra razón podemos comprender claramente que tenemos la obligación de amar incluso a nuestros enemigos, cosa que no se nos habría ocurrido jamás por inclinación natural. Entre los diversos comportamientos sociales del hombre dados a la filogénesis, prácticamente ninguno hay que no tenga necesidad de ser controlado y domeñado por una moral responsable. Todos los sermones ascéticos que nos previenen contra los impulsos instintivos y la doctrina del pecado original, que nos dice que el hombre es malo desde niño, tienen el mismo contenido cierto: la idea de que el hombre no puede seguir ciegamente las inclinaciones heredadas y que debe aprender a dominarlas y a comprobar de antemano sus efectos mediante la autointegración responsable.

Es de esperar que la civilización —sin dejar atrás la cultura, esperemos— siga desarrollándose a un ritmo continuamente acelerado. La tarea que toca a la moral responsable aumentará al mismo tiempo y se hará más difícil. La discrepancia entre lo que el hombre está dispuesto por inclinación natural a hacer por los demás y lo que de él se requiere será cada vez mayor y la responsabilidad tendrá cada vez más dificultad en remediarla. Esto es muy inquietante porque con la mejor voluntad del mundo es imposible ver la acción de ventajas selectivas que pueden nacer actualmente del sentido de responsabilidad del hombre o de la bondad especial de sus tendencias naturales. Más bien debe temerse seriamente que la actual sociedad comercial, bajo la influencia verdaderamente diabólica de la competencia entre personas ejerza una selección en dirección exactamente opuesta. La responsabilidad recibe así en esa dirección tareas cada vez más serias. O sea que la tarea compensadora que incumbe a la moral responsable se hace más grande a medida que las condiciones ecológicas y sociológicas se apartan de aquellas a las que la filogénesis adaptó el comportamiento instintivo del hombre. Y tal desviación aumenta sin cesar; incluso a un ritmo que la hace verdaderamente temible.

Todos padecemos de la necesidad de dominar nuestros instintos, unos más y otros menos, según la mayor o menor abundancia de inclinaciones sociales. Los que tienen muchas inclinaciones sociales casi no sufren; pero otros, menos afortunados, necesitan recurrir a toda la fuerza de su sentido de responsabilidad para no tener problemas con las estrictas exigencias de la sociedad moderna. Según una antigua definición de psiquiatría, el *psicópata* es aquel que sufre por lo que le exige la sociedad, o

bien hace sufrir a la sociedad. En cierto modo, *todos* s
pues, psicópatas, ya que cada uno de nosotros padece
necesidad que el bien común le impone de domeñ
pulsiones. Pero la definición mencionada se refiere en esp
aquellos que no pueden aguantar y se vuelven neuróticos
mos o delincuentes. Según esta definición, la distinción
tricta, que se establece entre "normal" y psicópata, entre
ciudadano y criminal, es menos precisa que entre sano y
mo. Esta diferencia es más bien semejante a la que exist
el que tiene una deficiencia valvular compensada y el q
una enfermedad cardiaca no compensada, o sea que su
ya no está en condiciones, como el primero, de compe
defecto mecánico de una válvula mediante un mayor tra
los músculos cardiacos. Cuando el músculo se debilita
exceso de tensión, el corazón queda "descompensado"
analogía nos muestra también que la función compen
cuesta energía.

Quien por inclinación natural se comporta socialm
suele necesitar en circunstancias normales el mecanismo
pensación de su responsabilidad, y cuando llega el me
tiene grandes reservas de energía moral. Mas quien cotidian
ha de recurrir a la fuerza moderadora de la responsabilid
ral para responder a las exigencias de la sociedad cultural,
co que se derrumbe antes en caso de aumentar las exig
desacostumbradamente. El aspecto energético de nuestra
ración con las compensaciones y descompensaciones cardi
aplica muy bien aquí. La insólita presión que "descompen
comportamiento social del hombre puede ser de naturale
ria, si bien siempre consume "fuerzas". No es la gran ten
única y súbita la que hace fallar más fácilmente la moral hu
es la acción prolongada, que a la larga acaba por fatigar l
vios. Las preocupaciones, las necesidades, el hambre, el

el exceso de trabajo, la desesperanza, etc., todo produce el mismo efecto. El que haya tenido ocasión de observar a mucha gente en la guerra o en cautividad sabe cuán súbita e inesperadamente se produce la descomposición moral en situaciones de ese tipo. Personas que parecían fuertes como castillos se derrumban de golpe, mientras otras que no aparentaban gran cosa, resultaban fuente de inagotable energía y con un solo ejemplo ayudan a muchos a recuperar la voluntad moral. El que ha vivido esas cosas sabe también que la intensidad y la duración de la buena voluntad son dos variables independientes. Después de comprender esto es fácil dejar de sentirse superior al que cede un poco antes que nosotros. Los mayores y mejores llegan también al momento en que no pueden más: *Eli, Eli, lama sabactani.*

Si rechazamos de nuestra experiencia los valores afectivos, como los de algunas etapas de la evolución, y si para nosotros no tiene ningún valor el hombre, la vida del hombre ni lo humano en general, el aparato de nuestra razón, por lo demás perfectamente congruente en sí, sería como una serie de engranajes sin motor que funcionará en el vacío. Por sí solo nada más puede proporcionarnos medios para lograr algún fin determinado, pero no puede determinar los fines ni darnos órdenes. Si fuéramos nihilistas como Mefistófeles y opináramos que "valdría más que nada naciera", nada habría en el principio de nuestra acción que contuviera una contradicción lógica si apretáramos el botón para lanzar la bomba de hidrógeno.

Es sólo la apreciación de los valores, sólo el sentimiento, lo que puede dar la respuesta a la autointerrogación categórica y ponerle el signo positivo o negativo, o sea convertir esa respuesta en imperativo o prohibición. Y eso no nace de la razón, sino del oscuro impulso procedente de lo desconocido, a donde no baja nuestra conciencia. En la conciencia, o sea las capas intermedias indirectamente accesibles a la razón humana, lo instinti-

vo y lo aprendido forman una organización muy comple
sólo semejante como un hermano a otro, a la de los an
superiores, sino en gran parte idéntica. Sólo se diferen
aquellos fundamentalmente en que, en el hombre, la tra
cultural está incorporada en lo aprendido. Del sistema de
acciones recíprocas que se desarrollan casi exclusivamente
subconsciente surge el impulso para todas nuestras accione
aquellas que están más fuertemente sometidas a la direcc
nuestra razón autointerrogante. De ese sistema nace el am
amistad, los sentimientos cordiales, el sentido de lo bello, l
miante necesidad de creación artística y de conocimiento
fico. El hombre despojado de todo lo que llamamos
privado de los impulsos misteriosos y convertido en un s
mente de razón, *no sería ningún ángel, sino todo lo con*

No es difícil imaginar cómo pudo imponerse la opi
que todo lo bueno, y solamente lo bueno, lo útil para la
dad humana, se debía a la moral y que todo lo "egoísta",
tivaciones humanas incompatibles con las necesidades de
dad, procedían de instintos "animales". Si uno se pregun
Kant si la norma de sus acciones puede elevarse a ley natu
en ese intento se produciría algo contrario a la razón, to
pautas de comportamiento, incluso puramente instintiva
tan perfectamente razonables, dando por supuesto que re
función conservadora de la especie que les asignaron los
artífices de la evolución de las especies. Solamente se p
algo contrario a la razón cuando un instinto funciona defe
mente, cuando hay una perversión en su funcionamiento.
gación de la interrogación categórica descubrir esa pervu
del imperativo categórico compensarla. Los instintos que
nan debidamente "como lo quisieron los grandes artífices"
den distinguirse de lo razonable por la autointerrogación
caso así recibe uno una respuesta afirmativa si se pregunta

do elevar la norma de mis acciones a ley natural?". Y es que, efectivamente, así es.

Cae un niño al agua, se tira un hombre a salvarlo, lo saca, examina el principio de su acción, y resulta que elevándolo a ley natural daría algo así: cuando un macho de *Homo sapiens* L. ve en peligro de muerte a un pequeñuelo de su especie, y está en condiciones de salvarlo, lo hace. ¿Contiene esta abstracción contradicciones racionales? ¡Claro que no! Entonces, el salvador se siente orgulloso de haber obrado tan moral y racionalmente. Pero si antes de tirarse al agua se hubiera hecho la pregunta, el niño hubiera tenido tiempo de ahogarse. No obstante, esa persona oye, por lo menos en el ámbito de nuestra cultura occidental, que obró pura y simplemente por instinto y que cualquier mono en situación semejante hubiera hecho otro tanto, con toda seguridad.

Como ya dijimos, las normas del comportamiento social creadas por la ritualización cultural desempeñan en la sociedad humana un papel tan importante como la motivación instintiva y el control que ejerce la moral responsable. Cuando alboreaba la cultura y la invención de las herramientas o útiles empezaba apenas a trastornar el equilibrio de los comportamientos sociales filogenéticamente evolucionados, la nueva responsabilidad del hombre sin duda halló una aliada excelente en la ritualización cultural. Está demostrado que la existencia de ritos culturales se remonta casi hasta la época del empleo de instrumentos y del fuego. Naturalmente, no podemos esperar el hallazgo de vestigios prehistóricos de comportamientos culturalmente realizados sino allí donde la ritualización alcanzó un nivel relativamente elevado de diferenciación, o sea en las ceremonias fúnebres y en las artes de la pintura y la escultura, que hicieron su aparición al mismo tiempo que nuestra especie. La admirable habilidad de los primeros pintores y escultores cuyas obras contemplamos,

nos hace pensar que, incluso en aquella su remota época, tenía ya una larga historia detrás de sí. En vista de todo podemos considerar posible que la tradición cultural de formas de comportamiento naciera antes del empleo de los otros instrumentos, y aun mucho antes. El comienzo de algo ha hallado en el chimpancé.

Las costumbres y los tabúes pueden llegar a ser lo suficientemente peligrosos como para motivar el comportamiento de modo comparable al de los instintos autónomos. Después de cierto número de generaciones, no solamente los ritos y ceremonias altamente desarrollados, sino también las normas sencillas y menos llamativas de comportamiento social pueden adquirir el carácter de costumbres sagradas, amadas y consideradas como valores y cuya transgresión es severamente condenada por la opinión pública. La costumbre sagrada debe ser considerada motivante a tipos de comportamiento de origen filogenético de los cuales revisten particular importancia. El primero es la reacción de entusiasmo militante, gracias a la cual defiende el grupo sus normas y sus ritos sociales propios frente a otros que no tiene los mismos. El segundo es la crueldad con que el grupo a aquel de sus miembros que no obedece a las "buenas" normas de comportamiento aceptadas por los demás. Sin ese amor a las costumbres tradicionales programadas por la filogénesis, la sociedad humana no tendría el apoyo en que basa su indispensable estructura. Mas, como cualquier mecanismo de comportamiento de programación filogenética del que estamos tratando puede fallar. Una clase de esto es una compañía de soldados (ambas pueden considerarse como los de estructura grupal primitiva) son perfectamente capaces de crueldad colectiva contra alguien extraño al grupo. Las reacciones puramente instintivas ante un individuo físicamente mal –por ejemplo, la burla ante el muchacho obeso–

mente idénticas, cuando el comportamiento es abierto, a la discriminación contra una persona cuyas normas sociales de origen cultural difieren de las del grupo. Por ejemplo, el caso de un niño que habla un dialecto diferente.

La presión colectiva contra un individuo que se aparta de las normas sociales propias del grupo y la entusiasta disposición de éste a defender sus normas y ritos sociales, son buenos ejemplos del modo en que desencadenan las situaciones estimulantes de origen y determinación cultural, actividades esencialmente instintivas.

La interacción equilibrada entre todas las normas particulares de comportamiento social que caracterizan a un pueblo explica por qué en general resulta muy peligroso mezclar culturas diferentes. Para matar una cultura basta a veces ponerla en contacto con otra, sobre todo si ésta está más adelantada, o por lo menos así se considera, como es el caso de la cultura de un país conquistador. El pueblo sometido tiene entonces tendencia a considerar con desdén todo cuanto antes le parecía sagrado y a imitar las costumbres que cree superiores. Y como el sistema de normas y ritos sociales propios de una cultura está siempre adaptado en muchos aspectos a las condiciones particulares del medio, la aceptación incondicional de costumbres extranjeras casi siempre acarrea una mala adaptación. La historia colonial ofrece muchos ejemplos de que ello no solamente destruye las culturas, sino también los pueblos y las razas. Aun en el caso menos trágico en que se mezclan culturas de parentesco cercano más o menos equivocadamente, suele haber algunos resultados indeseables, porque es más fácil imitar las costumbres menos valiosas de la otra. Los primeros ejemplos de cultura norteamericana que imitaron los jóvenes alemanes inmediatamente después de la última guerra mundial fueron la Coca Cola, el chicle, el pelo cortado en forma de cepillo y las tiras cómicas o historietas.

Para apreciar debidamente cuán indispensables son en... dad los ritos culturales y las normas sociales debemos re... que el hombre es por naturaleza, como dijo Arnold Gehl... ser de cultura. Es decir, que todo su sistema de activid... reacciones innatas fue construido filogenéticamente y "p... do" de tal modo por la evolución que *necesitara* el compl... to de la tradición cultural. Por ejemplo: todo el enorme ... neurosensorial del lenguaje humano se debe a una evo... filogenética, pero está hecho de modo que su funciona... tiene por premisa la existencia de un idioma desarr... culturalmente y que el niño ha de aprender. La mayor p... todas las normas de comportamiento social debidas a la filo... están interrelacionadas con la tradición cultural de un... análogo. La imperiosa necesidad que uno siente de perte... un grupo, por ejemplo, fue sin duda programada en la filo... prehumana, pero las propiedades que distinguen al grup... hacen coherente y exclusivo son normas de comporta... ritualizadas en el curso de la evolución cultural.

El bagaje del hombre en normas de comporta... filogenéticamente programadas depende tanto de la tr... cultural y la responsabilidad racional como la función d... dos depende de la motivación instintiva. Si fuera posibl... un ser humano, de constitución genética normal, en cond... en que quedara privado de toda tradición cultural —cosa ... ble no sólo por razones éticas sino también biológicas— el ... de esa crudelísima experiencia estaría muy lejos de con... der a la reconstrucción de un antepasado prehumano ... sin cultura. Sería un pobre inválido con una deficiencia ... funciones superiores, comparable a algunos idiotas en ... una encefalitis sufrida durante la infancia o la vida intra... suprime las funciones superiores del córtex cerebral. Ning... humano, ni el mayor de los genios, podría inventar por ...

todo un sistema de normas y ritos sociales capaces de reemplazar la tradición cultural.

Nuestra época ofrece muchas y desagradables ocasiones de observar las consecuencias que para el comportamiento social tiene la ausencia, siquiera parcial, de tradición cultural. Los seres humanos así afectados forman una juventud que pide la abolición necesaria, aunque peligrosa, de costumbres ya arcaicas, o bien forman grupos de "jóvenes encolerizados" o pandillas de rebeldes, o bien, finalmente, un cierto tipo de delincuente juvenil bien definido que es el mismo en todas partes del mundo. Ciegos a todo valor, estos desdichados son víctimas de un tedio infinito.

En el crecimiento de las culturas humanas como en el de los artrópodos, hay un mecanismo integrado para los cambios graduales necesarios. Los seres humanos, durante la pubertad e inmediatamente después, tienen una indudable tendencia a desprenderse de su fidelidad a todos los ritos y normas sociales de su cultura, a permitir que el pensamiento conceptual los ponga en duda y a buscar ideales nuevos y tal vez mejores. En esa época de la vida hay probablemente un periodo sensible determinado para elegir un nuevo objeto de fijación, como en el caso de la fijación llamada troquelado que se halla en los animales. Si en ese momento crítico de la vida resultan caducos los ideales sometidos a examen crítico y no aparecen otros nuevos, la consecuencia es esa ausencia total de objetivos y ese profundo aburrimiento que caracterizan al delincuente joven. Si, por otra parte, un hábil demagogo, experto en el arte peligroso de crear situaciones anormalmente estimulantes, logra influir en los jóvenes en esa edad sensible, no le será difícil guiar la elección de su fijación a un objeto (mediante algo semejante a un troquelado) en una dirección que sirva a sus fines políticos. En la pospubertad, algunos seres humanos parecen impulsados por una fuerza irre-

sistible a abrazar una causa, y si no hallan ninguna que le
ca digna, puede fijarse en causas sustitutivas notoriamen
riores. La necesidad instintiva de ser miembro de un gru
unido y que luche por ideales comunes es tan fuerte q
importancia secundaria saber cuáles sean esos ideales y
valor intrínseco. Esto explica, creo yo, la formación de p
juveniles cuya estructura social es, con toda probabilid
reconstitución bastante semejante de las que se dan en l
dades primitivas.

El proceso de fijación a un objeto (por cuasitroquel
ne consecuencias cuya importancia sería difícil exagera
mina nada menos que aquello por lo que un hombr
luchará; y, en ciertos casos, guerreará ciegamente, así
situación estimulante condicionada que desencadena
portamiento de evolución filogenética que he propue
minar *entusiasmo militante*.

Para el que busca modestamente la verdad biol
puede haber ninguna duda de que el entusiasmo mili
hombre evoluciona a partir de una reacción colectiva d
de nuestros antepasados prehumanos. Esa reacción i
hacia un solo fin debe haber tenido un gran valor de su
cia incluso en una tribu de humanos ya plenamente c
dos. Era necesario que el macho olvidara sus otros com
para poder consagrarse en cuerpo y alma a la causa de
común.

El objeto que el entusiasmo militante está dispuesto
der ha cambiado con el adelanto cultural. Primitivame
taba sin duda de defender la comunidad concreta de l
bros conocidos individualmente, unidos por el vínc
amistad y el amor personales. Al ir aumentando la u
cial, los ritos y las normas sociales observados en co
todos los miembros se convierten en el factor principal

sión y automáticamente se transformaron en símbolo de la unidad. Mediante un proceso de auténtico condicionamiento pavloviano, y además cierta cantidad de troquelado irreversible, estos valores tan abstractos han ocupado en todas las culturas humanas el lugar del objeto concreto, primario, de la reacción defensiva común.

Este cambio de objeto, determinado por la cultura, tiene consecuencias importantes para la función del entusiasmo militante. Por una parte, el carácter abstracto de su objeto puede darle un aspecto claramente inhumano y hacerlo francamente peligroso (qué me importa la mujer; qué me importa el hijo). Por otra parte, eso facilita el reclutamiento de voluntades entusiastas al servicio de valores realmente éticos. Sin la abnegada consagración del entusiasmo militante no habría arte, ni ciencia, ni ninguna de las demás grandes empresas de la humanidad. El que el entusiasmo sirva para estos altos empeños o que el instinto motivador más poderoso del hombre le haga ir a la guerra por cualquier causa estúpida y abyecta depende casi por completo de condicionamiento o del troquelado (o ambos) sufrido en ciertos periodos sensibles de su vida. Hay una esperanza razonable de que nuestra responsabilidad moral llegue a dominar la pulsión primitiva, pero para ello es necesario reconocer humildemente el hecho de que el entusiasmo militante es una reacción instintiva, con un mecanismo de desencadenamiento determinado filogenéticamente, y que el único punto donde puede ejercer su control la vigilancia inteligente y responsable es en el condicionamiento de dicha reacción a un objeto cuyo genuino valor haya revelado la interrogación categórica.

La primera condición para el control racional de un tipo de comportamiento es conocer la situación estimulante que lo desencadena. Se puede provocar el entusiasmo militante con la predecible seguridad de un reflejo en cuanto aparecen en un

medio ambiental las situaciones siguientes: Primeramente, la unidad social con la que se identifica el sujeto ha de aparecer amenazada por algún peligro externo. La unidad amenazada puede ser un grupo mayor, vinculado y simbolizado por sus propios ritos y normas específicos. Y como éstos asumen el carácter de valores autónomos pueden representar por sí mismos el objeto en cuya defensa se moviliza el entusiasmo militante. De esto se deduce que tal reacción puede ponerse al servicio de objetos muy distintos, desde el club deportivo hasta la nación, desde las particularidades y las ceremonias más anticuadas hasta el ideal de la verdad científica o la incorruptibilidad de la justicia. Los demagogos pueden y saben muy bien crear simulacros de situaciones amenazantes para el grupo social, fabricando enemigos o exagerando su disposición inamistosa y su peligrosidad. En segundo lugar pertenece a la situación estimulante de que hablamos, la figura, lo más arrebatadora posible, de un jefe, figura que ni los más demagogos antifacistas pueden renunciar. También los métodos son iguales, independientemente de la tendencia política que los emplee y a la que responda la reacción de entusiasmo, de naturaleza instintiva, que el líder o demagogo explota para sus fines. Las fotos gigantescas que todos los partidos políticos ostentan gustosamente de sus jefes lo demuestra suficientemente. Aquí también el carácter no selectivo de la reacción programada por la filogénesis permite el condicionamiento a figuras de los más muy distintos tipos. Una cuarta condición necesaria para que el entusiasmo militante se desencadene plenamente y tal vez la más importante de todas, es la presencia de muchos individuos motivados por la misma emoción. Su número absoluto tiene una influencia segura en la cualidad de la reacción. Las minorías, frente a todas a una gran mayoría, tienen tendencia a empeñarse en una actitud defensiva, a la que dan el valor emocional de una "tenencia a ultranza". En cambio, las grandes multitudes que

un mismo entusiasmo, sienten la imperiosa necesidad de conquistar el mundo entero para su sagrada causa. Las leyes que rigen el entusiasmo son, en esto, las mismas cuando tratábamos de la formación de manadas anónimas, donde el efecto de comunicación del entusiasmo aumenta asimismo en progresión geométrica, probablemente, con el número de individuos.

Cualquier persona capaz de sentir emociones más o menos fuertes conoce por experiencia la reacción de que estamos tratando. En primer lugar se produce esa cualidad emocional que llamamos entusiasmo: un estremecimiento "sagrado" recorre la espalda y, como se ha comprobado mediante observaciones precisas, la parte externa de los brazos. Uno se siente por encima de todas las obligaciones cotidianas y está dispuesto a dejarlo todo para acudir al llamado del sagrado deber. Todos los obstáculos que se atraviesen en el camino de su cumplimiento carecen de importancia y sentido, y las inhibiciones instintivas que impedían matar y dañar a sus semejantes pierden desgraciadamente buena parte de su fuerza. Las consideraciones de índole racional, el sentido crítico y las razones que hablan en contra del comportamiento dictado por el entusiasmo colectivo ha de callar, porque una notable inversión de valores las hace aparecer no solamente indefinibles sino totalmente despreciables y deshonrosas. Total como dice un proverbio ucraniano, "Cuando ondea la bandera, la razón está en la trompeta".

Esta vivencia está en correlación con el siguiente comportamiento objetivamente observable: el tono de todos los músculos estriados se eleva, el cuerpo se pone tenso, los brazos se apartan un poco del cuerpo, lateralmente, y giran algo hacia el interior, de modo que los codos apuntan hacia afuera. La cabeza se alza orgullosamente, la barbilla hacia delante, y los músculos faciales efectúan la mímica de poner "cara de héroe", esa cara que todos conocemos por el cine. En la espalda y la parte exterior de los

brazos se erizan los vellos; y esto es incluso lo que objeti
se puede observar del "estremecimiento sagrado".

En cuanto al carácter sagrado de ese estremecimie
espiritual de ese entusiasmo, cualquiera que haya visto l
de comportamiento correspondiente en el chimpancé
cuando se lanza con bizarría sin igual a defender su l
familia, lo pondrá en duda. Porque el chimpancé tamb
lanta la barbilla, tensa el cuerpo y alza los codos; también
le erizan los pelos del cuerpo, cosa que hace parecer más
éste visto por delante, con un imponente efecto de intim
La rotación hacia dentro de los brazos está visiblemente
da a volver hacia el exterior la parte más peluda, para c
a ese efecto. Toda esta combinación de actitud del cuer
zamiento de los pelos es, como el enarcamiento del lo
gato, un "bluff" para que el animal parezca más grande
groso de lo que en realidad es. En cuanto a nuestro "e
miento sagrado", no es otra cosa que el erizarse la piel
que ya sólo nos queda en forma de vellosidad.

No sabemos qué sentirá el mono en su reacción s
defensa, pero nos consta que es tan abnegado y heroico
hombre inflamado por un ardor que lo llena de entusias
mismo se juega la vida. No cabe duda de la homolog
mente filogenética en la reacción de defensa de la hord
chimpancé y en el entusiasmo humano. Y aun es posibl
narse cómo nacería el uno de la otra. También para n
son primariamente los valores, que defendemos con ta
siasta ahínco, de naturaleza social.

He tratado de describir, con la menor deformación
nal posible, la reacción entusiasta de los humanos, su
filogenético, sus componentes y premisas, instintivos y tr
dos por la tradición. Espero haber logrado que el lecto
prenda por sí solo, sin decírselo yo explícitamente, el

que es nuestra filosofía de los valores. ¿Qué es cultura? Un siste-
ma de ritos y normas sociales de formación histórica y transmiti-
dos de generación en generación porque emocionalmente ve-
mos en ellos valores. ¿Y qué es valor? Es evidente que las perso-
nas sanas y normales pueden sentir que algo tiene un valor tan
grande que merece se viva, y si es necesario se muera, por ello,
sin haber otra razón que la ritualización cultural que lo produjo
y su transmisión por un antiguo y venerado personaje. ¿Se defi-
ne entonces el valor solamente como el objeto en que está fijada
nuestra necesidad instintiva de preservar y defender unas nor-
mas sociales tradicionales? Tal fue sin duda el caso en los orí-
genes y en las primeras etapas del desarrollo cultural. Las eviden-
tes ventajas de una adhesión fiel a la tradición deben haber ejer-
cido una presión selectiva considerable. Sin embargo, ni siquie-
ra la mayor lealtad y obediencia a las normas de comportamien-
to ritualizadas por la cultura puede confundirse con la responsa-
bilidad moral. En el mejor de los casos, sólo funcionalmente son
análogos al comportamiento controlado por la responsabilidad
racional. Al respecto, no hay ninguna diferencia entre esas nor-
mas sociales y las formas instintivas de comportamiento social.
Y, como estas últimas, las normas y los ritos culturales corren
peligro de fracasar en circunstancias para las cuales no fueron
"programadas" por el gran artífice de la selección natural.

El entusiasmo es un verdadero instinto autónomo, como el
grito de triunfo lo es del ganso silvestre, en el hombre, por ejem-
plo. Tiene su propio comportamiento apetitivo, sus propios me-
canismos desencadenadores y, como todo el mundo sabe por
experiencia propia, es una vivencia tan intensamente satisfacto-
ria que resulta casi imposible resistir a sus seductores efectos. Así
como el grito de triunfo influye hondamente en la estructura
social de los gansos silvestres, y aun la domina, así también la
pulsión que incita a combatir con entusiasmo militante ejerce

una acción determinante en la sociedad y la política de l
bres. La humanidad no es belicosa y agresiva por estar d
en grupitos políticos o de otra índole, enemigos unos d
sino que está dividida de ese modo porque así halla pr
la situación estimulante necesaria para la abreacción de l
sividad social y el entusiasmo militante. "Si una vez ll
haber una sola doctrina salvadora para toda la tierra
Erich von Holst–, al momento sus partidarios se dividi
lo menos en dos interpretaciones fuertemente antagónic
la verdadera, otra, la herética), y el odio y la guerra pro
como antes... porque por desgracia, el hombre es com

Tal es el Jano bifronte de la humanidad. El hom
único ser capaz de consagrarse lleno de entusiasmo a
de los valores supremos. Pero para ello necesita una
ción fisiológica comportamental cuyas propiedades ani
van en sí el peligro de muerte por los hermanos. Y el
comete el fratricidio convencido de haberse visto ob
hacerlo en servicio de esos mismos valores supremos. *Ec*

CONFESIÓN DE ESPERANZA

No es en mí una presunción exagerada creer honradam
en un futuro cercano muchas personas tengan por v
axiomáticas y cosas de cajón lo que en este capítulo se d
agresión intraespecífica y de los peligros que corre la h
dad cuando aquélla funciona indebidamente.

Mi primera recomendación, la más obvia, se trata d
dar en el conocimiento de las concatenaciones causales
terminan nuestro propio comportamiento. Ya empiezan
tar varias líneas de orientación según las cuales podría
llarse una ciencia aplicada del comportamiento human

de ellas es el estudio fisiológico objetivo de las posibilidades de abreacción de la agresividad en su forma original sobre objetos sustitutivos, y ya sabemos que hay métodos mejores que las patadas a latas vacías. La segunda es el estudio, mediante el psicoanálisis, de lo que se llama sublimación. Es de esperar que esta forma específicamente humana de catarsis contribuya mucho a calmar la tensión producida por la inhibición de las pulsiones agresivas. Debemos también mencionar, por más que sea evidente, que el tercer medio de evitar la agresión es fomentar el conocimiento personal y, si es posible, la amistad entre individuos miembros de familias o grupos de ideología diferentes. Pero la cuarta y más importante medida, que debe ser tomada inmediatamente, es canalizar el entusiasmo militante de un modo inteligente y responsable, o sea ayudar a las generaciones más recientes –que por una parte son de tendencias muy críticas y aun suspicaces y por otra parte están ansiosas de emociones– a encontrar en nuestro mundo moderno causas verdaderamente dignas de ser servidas con entusiasmo.

Veremos estos preceptos en detalle uno tras otro. Aun en su modesto estado actual no deja de ser aplicable algo de nuestro conocimiento acerca de la naturaleza de la agresión. El hecho de poder decir con seguridad qué es lo que ya *no* sirve es de por sí apreciable.

Dos procedimientos que de inmediato parecen ofrecerse para controlar la agresión están condenados al fracaso, como pueden verse teniendo en cuenta lo que dijimos sobre los instintos en general y la agresión en particular. Únicamente quien ignore la espontaneidad esencial de las pulsiones instintivas y esté acostumbrado a representarse el comportamiento tan sólo en términos de respuestas condicionadas o incondicionadas podría abrigar la esperanza de disminuir y aun eliminar la agresión poniendo al hombre lejos de toda situación estimulante capaz de desen-

cadenar un comportamiento agresivo. El otro intento que también fracasaría con toda seguridad sería el de controlar la agresión oponiéndole un veto moral. La aplicación de uno u otro de estos dos métodos sería tan acertada como querer reducir la creciente presión de una caldera apretando con más fuerza la válvula de seguridad.

Debe esperarse el éxito principalmente de aquella catarsis que obra por abreacción de la agresión sobre el objeto sustitutivo. Hay además razones para ser optimistas en el hecho de que el hombre es capaz, por poco que se observe a sí mismo, de reorientar voluntariamente la agresión que surge contra cualquier objeto sustitutivo apropiado. La elección de los objetos sustitutivos suele efectuarse de acuerdo con consideraciones de índole racional, aun cuando no siempre tengamos sentido exacta de lo que serían los efectos posibles de las pulsiones contenidas,. Siempre ha visto que personas incluso muy irascibles, que encolerizadas pierden al parecer todo control de sus actos, se abstienen en realidad de romper objetos valiosos, y prefieren emprenderla con las chucherías. Pero sería un error profundo creer que, intentándolo empeñosamente, podrían abstenerse de romper nada. Cierto es que el hecho de comprender a fondo la fisiología de las pulsiones contenidas ayuda bastante a dominar la agresión.

La reorientación de la agresión es el camino más prometedor y el que primero se le ofrece a uno para hacerla inofensiva. Con mayor facilidad que los demás instintos se conforma con objetos sustitutivos y queda plenamente satisfecha. Los griegos de la Antigüedad estaban familiarizados con el concepto de catarsis, o descarga purificante, y los psicoanalistas saben muy bien cuántas acciones perfectamente loables derivan su impulsión y su adicional utilidad de la agresión "sublimada" y aminorada. Pero naturalmente, no debe confundirse la sublimación con una sencilla reorientación. Hay considerable diferencia entre el hombre que golpea la mesa con el puño en lugar de golpear el rostro del adversario en la conversación y aquel que irritado por la cólera sin salida ni desahogo, escribe un ardiente panfleto contra sus superiores, animado por nobles ideales que nada tienen que ver con la causa de su cólera.

Uno de los muchos casos en que la ritualización filogenética y la cultural han dado con soluciones muy parecidas al mismo problema es el método con que ambas han realizado la difícil misión de evitar la muerte del antagonista sin acabar al mismo tiempo con la combatividad, tan importante para la conservación de la especie. Todas las normas de "lucha limpia" de origen cultural, desde la caballería andante hasta los acuerdos de Ginebra, han tenido una función análoga a la de los combates filogenéticamente ritualizados de los animales.

Es el *deporte* una forma de lucha ritualizada especial, producto de la vida cultural humana. Procede de luchas serias, pero fuertemente ritualizadas. A la manera de los combates calificados, de los "duelos por el honor", de origen filogenético, impide los efectos de la agresión perjudiciales para la sociedad y al mismo tiempo mantiene incólumes las funciones conservadoras de la especie. Pero además, esta forma culturalmente ritualizada de combate cumple la tarea incomparablemente importante de enseñar al hombre a dominar de modo consciente y responsable sus acciones instintivas en el combate. La caballerosidad o "limpieza" del juego deportivo, que se ha de conservar en los momentos más excitantes y desencadenadores de agresión, es una importante conquista cultural de la humanidad. Además, el deporte tiene un efecto benéfico porque hace posible la competencia verdaderamente entusiasta entre dos comunidades supraindividuales. No solamente abre una oportuna válvula de seguridad a la agresión acumulada en la forma de sus pautas de comportamiento más toscas, individuales y egoístas, sino que

permite el desahogo cumplido de su forma especial co
más altamente diferenciada. La lucha por la jerarquía s
dentro del grupo, la ruda acometida común por un objet
sionante, el arrostrar animosamente grandes peligros, el
mutuo con olvido de la vida propia, etc., son pautas de c
tamiento que en la prehistoria de la humanidad tenían
valor selectivo. Por la acción de la selección intraespec
fue elevando y perfeccionando y, hasta los últimos tiem
das estas cualidades juntas eran peligrosamente apropiad
presentar a los hombres llenos de virilidad e ingenuidad
rra como algo de ningún modo aborrecible por comple
eso es una verdadera suerte que se puedan cultivar esas
en las formas más duras del deporte, como el alpinism
ceo o las expediciones.

El arte está llamado a crear valores supranaci
suprapolíticos que ningún grupo mezquinamente nacion
tico pueda negar. Y si se deja uncir a un objeto político c
incumple su misión. Para cualquier clase de arte, sea este
pintura u otra, ponerse al servicio de una propaganda s
grave error y en definitiva, el autoaniquilamiento. Por f
música, que si bien es perfectamente capaz de excitar el e
militar no puede especificar la tarea merecedora del apasi
to, escapa a ese sino. Y el más chapado a la antigua de
feudales aristócratas puede apreciar la arrebatadora bell
Marsellesa, por más que la letra de ese himno pida que se
sangre de los nobles como fertilizantes de los campos fran

La ciencia tiene en común con el arte el crear un valor
do, que tiene su fundamento en sí mismo, intrínseco, indep
de la militancia o de las ideas personales. Al contrario que el
es directamente comprensible y por eso casi sólo puede
puente entre unos cuantos individuos que tienen un entusi
mún, pero que así resulta tanto más firme. Sobre el valor

las obras de arte se puede tener distintas opiniones, aunque también se puedan distinguir en ellas lo verdadero y lo falso. Pero en la ciencia, estas palabras tienen un sentido más estricto. No son las opiniones de las personas, sino los resultados de posteriores investigaciones los que dicen si una afirmación corresponde o no a la realidad.

Más que ningún otro bien cultural, la verdad científica es propiedad *colectiva* de *toda* la humanidad. Y lo es porque no la hace la mente humana, como el arte o la filosofía (porque ésta también es *poesía*, en el sentido más alto y noble del vocablo griego, hacer, crear). La verdad científica es algo no creado por el cerebro humano y conquistado, arrancado por la fuerza, a la realidad externa, ajena a lo subjetivo. Como esta realidad es la misma para todas las personas, los resultados de la investigación científica siempre concuerdan, cuando son correctos, a un lado y otro de la cortina de hierro o de otras cortinas. Cuando un científico (a veces inconscientemente y de buena fe) falsea por poco que sea los resultados de la investigación para hacerlos concordar con sus ideas políticas, la realidad le opone un no rotundo, porque los resultados fallarán a la hora de aplicarlos en la práctica.

Ciertamente, uno puede entusiasmarse por la verdad abstracta, aunque no deje de ser un ideal arduo y nada ameno a veces y es bueno apelar para su defensa a otro modo más ameno de comportamiento humano: la *risa*. La risa se asemeja en muchos aspectos al entusiasmo, en su carácter de comportamiento instintivo, así como en su procedencia filogenética de la agresión y, sobre todo, en su función social. Así como el entusiasmo compartido por un mismo valor, la risa en común a propósito de cualquier cosa crea un sentimiento de compañerismo fraternal. La risa franca en compañía es premisa a veces de verdadera amistad y un primer paso hacia ella.

La risa no es solamente una franca expresión de humor, sino que, con toda probabilidad, proporciona también la base

filogenética sobre la cual ha evolucionado éste. En tres e
parecen, pues, la risa, el entusiasmo militante y el cere
del grito de triunfo de los gansos: los tres son pautas del c
tamiento instintivo, los tres derivan del comportamiento
vo y contienen todavía algo de su primitiva motivación y
cumplen una función social semejante. La risa nació pr
mente por ritualización de un ademán de amenaza reor
al igual que el grito de triunfo de los gansos. Como éste y
el entusiasmo, la risa crea, además de la unidad entre los
pantes, un poco de agresividad contra los excluidos. Si
puede reír con los que ríen, se siente extraño, fuera del
aunque la risa no vaya dirigida contra él y aun contra
particular. Pero cuando no es así y la risa va contra uno
mento agresivo y al mismo tiempo la analogía con ciertas
del ceremonial del grito de triunfo aún resultan más claros

Pero en un sentido más elevado, la risa es más
cíficamente humana que el entusiasmo. Formal y funciona
ha llegado en su evolución más alto que el ademán de ar
que todavía está contenido en ambos modos de comport
to. Pero al contrario del entusiasmo, en los grados más
de la risa no hay el peligro de que aparezca la agresión c
y que se convierta en ataque efectivo. Los perros que la
veces también muerden, pero los hombres que ríen nun
paran. Y si las coordinaciones motrices son más sponta
instintivas que las del entusiasmo, por otra parte sus m
mos desencadenadores son más selectivos y controlable
la razón humana. La risa jamás quita el sentido crític
cambio, el entusiasmo hace perder al hombre el dominio
mismo.

Mas la risa puede transformarse en un arma crudelísi
muy dañina cuando hiere injustamente a un ser humano
fenso: reírse de un niño es criminal. El dominio infalible

razón tiene sobre la risa nos permite aplicarla de un modo que haría el entusiasmo muy peligroso, dadas su ausencia de sentido crítico y su seriedad animal: azuzarla en conciencia y con toda intención contra el enemigo. La risa y el entusiasmo son como los perros bravos, que uno puede lanzar contra quien se le antoje. Pero mientras la risa siempre está sometida a la razón, por bárbara y dolorosa que sea, el entusiasmo siempre amenaza con soltarse y volverse contra su amo.

El enemigo contra el cual conviene azuzar a la risa es una forma concreta de mentira. Pocas cosas hay en el mundo que tanto merezcan ser consideradas decididamente malas y merecedoras del aniquilamiento como la invención de una causa, artificialmente fabricada, para provocar el entusiasmo militante y la adoración, y pocas cosas hay en el mundo tan endemoniadamente cómicas como su desenmascaramiento súbito. Cuando el patetismo fingido da un tropezón y pierde los coturnos y cuando el hinchado pretencioso revienta estruendosamente, como un globo pinchado por un espíritu festivo, debemos soltar libremente la carcajada que tan a maravilla desencadena este género de súbita baja de tensión. Es una de las pocas acciones instintivas del hombre que la autointerrogación categórica aprueba por completo.

El filósofo y escritor católico G.K. Chesterton formuló una vez la sorprendente opinión de que la religión del porvenir se basará en buena parte sobre una forma superior y más sutil de humorismo. Tal vez esto sea poquito excesivo, pero para no ser menos paradójicos podemos decir que en la actualidad no se toma el humor suficientemente en serio. Yo creo que es una potencia benéfica que en los tiempos actuales está de parte de la moral responsable, tan recargada de trabajo. Y creo que esta potencia no sólo está en evolución cultural, sino también en desarrollo filogenético.

Si al ridiculizar los ideales insinceros, el humor es un
poderoso de la moral racional, todavía lo es más cuando
el sentido de la autorridiculización. Hoy ya no podemos
los pedantes e hipócritas porque esperamos que cualquier
inteligente tenga sentido del humor y sea él mismo ridículo
nas cosas. Un hombre que se toma absolutamente en seri
parece cabalmente humano, y este sentimiento tiene un fo
sano. Lo que los alemanes llaman tan acertadamente *tierisch*
(seriedad animal) es siempre un síntoma de megalomanía,
cho que una de sus causas. La mejor definición del hombre
es el único ser capaz de reflexionar, o sea capaz de verse
marco del universo que lo rodea. El orgullo es uno de los
les obstáculos que nos impiden vernos tal y como somos
dad, y el fiel servidor del orgullo es la falsa idea que uno
sí mismo, o sea el no verse como es. Estoy convencido
hombre con suficiente sentido del humor no corre peli
cumbir a ilusiones demasiado halagadoras acerca de sí
posible que no vea cuán necio y vanidoso sería si lo hi
que una percepción realmente sutil y aguda de los aspect
de nuestra propia persona es el mejor aliciente del mundo
seamos sinceros con nosotros mismos, y éste es uno de los
postulados de la moral razonable.

Yo no creo que los grandes artífices de la evolución
resolver este problema de la humanidad acabando *del*
la agresión intraespecífica. Esto no correspondería a los
que tienen ya probados. Cuando una pulsión comienza a
peligrosa en una situación biológica nueva y a causar
por ello es eliminada totalmente, porque eso significaría
ciar a sus indispensables funciones. Lo que suele suceder
crea un mecanismo inhibidor especial acomodado a la
tuación para impedir los efectos nocivos de la pulsión
filogénesis de muchos seres, la agresión fue inhibida

posible la cooperación pacífica de dos o más individuos, y así surgió el vínculo del amor y la amistad personales, sobre el cual está edificada también nuestra organización social. La nueva situación biológica de la humanidad hace indiscutiblemente necesario un mecanismo inhibitorio que impida la agresión efectiva no sólo contra nuestros amigos personales sino también contra todos los humanos, de todos los países e ideologías.

De ahí se deduce la obligación incontrovertible, que es un secreto descubierto observando a la naturaleza, de amar a todos nuestros hermanos humanos, sin distinción de persona. Este mandamiento no es nuevo, nuestra razón comprende bien cuán necesario es y nuestra sensibilidad nos hace apreciar debidamente su hermosura. Pero tal y como estamos hechos, no podemos obedecerlo. Sólo podemos sentir la plena y cálida emoción del amor y la amistad por algunos individuos, y con la mejor voluntad del mundo, y la más fuerte, no es imposible hacer otra cosa. Pero los grandes artífices sí pueden. Y yo creo que lo harán, como creo que el poder de la razón empujará a la selección por un camino razonable. Creo asimismo que dará a nuestros descendientes en un futuro no demasiado lejano la facultad de obedecer al más grande y bello de todos los mandamientos verdaderamente humanos.

PREGUNTAS

1. Según Lorenz, ¿a qué conclusión llegaría un observador extraterrestre contemplando el comportamiento humano en gran escala?
2. ¿Qué resultados tiene la antinomia entre la evolución de los instintos e inhibiciones sociales y el acrecentamiento de la cultura transmitida por las tradiciones?

3. ¿Cuáles son los mecanismos de inhibición que contr... agresión en los animales "sociales"?
4. ¿Qué opina Lorenz en cuanto que la responsabilidad... podría ser un sustituto equivalente a la prohibición... agresión de los animales?
5. Según Lorenz, ¿por qué el hombre primitivo no tu... sión selectiva para crear las seguras inhibiciones que... ran podido impedir la transformación de un acto... en un acto violento?
6. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente frase?: "El h... se hallaba... en la situación de la paloma que por... juego de la naturaleza se viera dotada de un pico ... vo".
7. ¿De qué manera se vincula el perfeccionamiento ele... ca del acto de matar con la disminución de la repu... ante sus consecuencias nefastas?
8. ¿Cuáles son las objeciones básicas de Lorenz contr... perativo categórico" de Kant?
9. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente tesis de Lor... el hombre fuera un ser puramente racional y no tu... herencia animal de instintos, sin duda, no sería ... sino todo lo contrario".
10. Según Lorenz, ¿cuál es la relación entre la razón y lo... tos?
11. ¿En qué sentido la cultura humana tiene sus raíc... "ritualización filogenética"?
12. Según Lorenz, ¿en qué condiciones sucedió la pér... equilibrio entre el armamento del hombre primitivo... hibición innata contra el acto de matar?
13. ¿De qué manera el crecimiento demográfico trastorn... librio entre el vínculo personal y la agresión intrae...

14. ¿Qué consecuencias tiene la discrepancia entre lo que el hombre está dispuesto a hacer por inclinación natural a los demás y lo que de él se requiere?
15. ¿Cómo explicar la siguiente tesis: "Sin los valores afectivos la razón humana sería una serie de engranajes sin motor que funciona en el vacío?
16. ¿Qué contenido le da Lorenz al término "entusiasmo militante"?
17. ¿Cuáles son los factores que desencadenan el "entusiasmo militante"?
18. ¿En qué consiste la homología en la reacción de la defensa entre la horda de los animales y el "entusiasmo militante"?
19. ¿De qué manera la espontaneidad de las pulsiones instintivas desencadena un comportamiento agresivo?
20. ¿Cuáles son las formas de reorientar la agresión y conseguir su apaciguamiento?
21. ¿Qué papel juega el deporte como una forma culturalmente ritualizada, en el control de las pulsiones agresivas?
22. ¿Cuál es la función del conocimiento personal de los representantes de diferentes partidos y naciones en la disminución de la agresividad?
23. ¿Qué papel desempeña el arte en la creación de los valores universales?
24. ¿Qué aporta la verdad científica al patrimonio mundial?
25. ¿Cómo interpretar la siguiente frase de Lorenz?: "Los perros que ladran a veces también muerden, pero los hombres que ríen nunca disparan".

AGRESIÓN BENIGNA Y MALIGNA

LA AGRESIÓN BENIGNA

Observaciones preliminares

Si la agresión humana estuviera más o menos en el mis
que la de otros mamíferos –y en particular la de nues
te más cercano, el chimpancé–, la sociedad humana
pacífica y no violenta. Pero no es así. La historia del h
una crónica de destructividad y crueldad y según parec
sión humana supera con mucho la de los brutos antep
los humanos y al contrario de la mayoría de los ani
hombre es verdaderamente "matador".

¿Cómo explicar esta "superagresión" del hombre?
mismo origen que la agresión animal, o bien está dotado e
de algún otro potencial de destructividad específicamente

Puede defenderse la primera explicación señalando
bién los animales dan muestras de destructividad extr
maligna cuando se trastorna el equilibrio ambiental y
aunque eso sea sólo una excepción, por ejemplo, en c
nes de hacinamiento. Podría deducirse que el hombre e
más agresivo por cuanto ha creado condiciones con el
miento u otras constelaciones engendradoras de agresió
en su historia han sido más bien normales y no excepc
De ahí que la hiperagresión del hombre no se deba a un

potencial agresivo sino al hecho de que las condiciones creadoras de agresión sean mucho más frecuentes para los humanos que para los animales que viven en su hábitat natural.

Pero queda el hecho de que el hombre suele obrar cruel y destructivamente aun en situaciones sin hacinamiento. La destructividad y crueldad pueden hacerle sentir inmensa satisfacción; masas enteras de personas pueden, repentinamente, ansiar sangre. Los individuos y los grupos a veces tienen una estructura de carácter que los hace esperar –o crear– ansiosamente situaciones que permitan la manifestación de la destructividad.

A los animales, por otra parte, no les gusta infligir dolor y sufrimiento a otros animales, ni matan "gratuitamente". A veces parece que un animal tiene un comportamiento sádico, como por ejemplo el gato que juega con el ratón; pero suponer que el gato goza con el sufrimiento del ratón es una interpretación antropomórfica, ya que cualquier cosa que se mueva aprisa, ratón o bola de lana, puede servirle al gato de juguete. Tomando un ejemplo de Lorenz, quien cuenta un incidente de dos palomas enjauladas juntas en un confinamiento demasiado estrecho: la más fuerte desplumó viva a la otra, pluma a pluma, hasta que llegó Lorenz a separarlas. Pero en este caso también, lo que podría parecer una manifestación de crueldad irrestricta es en realidad una reacción a la privación de espacio y entra en la categoría de agresión defensiva.

El deseo de destruir por el gusto de destruir es diferente. Sólo el hombre parece sentir gusto en aniquilar a un ser vivo sin más razón ni objeto que destruirlo. Para decirlo de un modo más general, sólo el hombre parece ser destructivo más allá del fin de defenderse o de obtener lo que necesita.

La tesis que expondremos en este capítulo es que la destructividad y la crueldad del hombre no pueden explicarse en términos de herencia animal ni de instinto destructor sino que han de

entenderse sobre la base de aquellos factores que hacen al hombre *diferente* a sus ancestros animales. El problema consiste en examinar en qué modo y grado son las condiciones concretas de la existencia humana causantes de la calidad e intensidad del placer que el hombre siente matando y torturando.

Si convenimos en denominar "agresión" todos aquellos actos que causan, y tienen la intención de causar daño a otra persona, otro animal u objeto inanimado, la distinción más elemental a efectuar es entre agresión biológicamente adaptadora, o benigna, y agresión biológicamente no adaptativa, o maligna. Resumiendo: la agresión biológicamente adaptativa es una respuesta a las amenazas a los intereses vitales, está programada filogenéticamente, es común a los animales y al hombre, no es espontánea ni autogeneradora sino reactiva y defensiva, se dirige a la remoción de la amenaza, ya sea destruyéndola o eliminando su fuente.

Biológicamente no adaptativa, la agresión maligna o destructividad y crueldad, no es una defensa contra una amenaza, no está programada filogenéticamente, sólo es característica del hombre, es biológicamente dañina por socialmente perjudicial, y sus principales manifestaciones —el dar muerte y la crueldad— son placenteras sin necesidad de más finalidad; y son beneficial no sólo para la persona atacada sino también para el atacante. La agresión maligna, aunque no es un instinto, es un potencial humano que tiene sus raíces en las condiciones básicas de la existencia humana.

La distinción entre agresión biológicamente adaptativa y agresión biológicamente no adaptativa debe ayudarnos a aclarar la confusión en todo el asunto de la agresión humana. Muchos explican la frecuencia e intensidad de la agresión humana como debidas a un rasgo innato de la naturaleza humana suelen apelar a sus contrarios, que se niegan a renunciar a la esperanza de un mundo pacífico, a minimizar el grado de destructividad y crueldad del hombre. Así, los partidarios de la esperanza suelen verse empujados a una opinión defensora y superoptimista del hombre. La distinción entre agresión defensiva y agresión maligna hace innecesario esto. Implica sólo que la parte maligna de la agresión humana no es innata; por lo tanto es desarraigable, pero reconoce que la agresión maligna es un potencial humano y algo más que una pauta de comportamiento aprendida que fácilmente desaparecería al introducirse nuevas pautas.

La seudoagresión

Entiendo por seudoagresión los actos agresivos que pueden perjudicar pero no tienen intención de hacerlo.

Agresión accidental

El ejemplo más claro de seudoagresión es la agresión accidental y no intencional, o sea un acto agresivo que lesiona a otra persona pero que no estaba destinado a hacer ningún daño. El ejemplo clásico de este tipo es el disparo de rifle que hiere o mata por accidente a un individuo circunstante.

La agresión por juego

La agresión por juego tiene por objetivo ejercitar una destreza. No apunta a destruir ni dañar, y no la motiva el odio. La esgrima, el duelo a espada y la arquería nacieron de la necesidad de matar a un enemigo para defenderse o atacar, pero su función original casi ha desaparecido por completo, y ahora son un arte. Este arte se practica por ejemplo en el duelo a espada del budis-

mo zen, con gran destreza, un dominio de todo el cuerpo y
concentración total... cualidades que comparte con un ar
apariencia tan distinto como el de la ceremonia del té. El
tro de esgrima zen no abriga el deseo de matar ni acaba
nadie, ni siente ningún odio. Hace el movimiento debido,
antagonista muere, es porque estaba mal colocado.

La agresión autoafirmativa

El concepto de agresión afirmativa parece tener alguna
mación en observaciones acerca de la conexión entre la h
na masculina y la agresión. Algunos experimentos han
trado que las hormonas masculinas tienden a engendrar u
portamiento agresivo. Para resolver la cuestión de porqu
mos considerar que una de las diferencias fundamentale
el macho y la hembra es la diferencia de función en el acto
Las condiciones anatómicas y fisiológicas del funciona
sexual masculino requieren que el hombre sea capaz de
sar el himen de la virgen, que no se deje disuadir por te
vacilación, ni siquiera por la resistencia que ella podría o
le; en los animales, el macho debe mantener a la hem
posición mientras la monta. Como la capacidad mascu
funcionar sexualmente es una condición básica para la e
era de esperar que la naturaleza hubiera dotado al macho
potencial agresivo especial. Cierto número de hechos adv
parece sustentar esta esperanza.

Se han realizado muchos experimentos acerca de la r
entre la agresión y la castración del macho o los efecto
inyección de hormona en el macho castrado. Los estudios
mentales en este campo se hicieron en la década de los c
Uno de los experimentos clásicos es el que describe Beem
mostró que los ratones machos adultos (de veinticinco días)

dos al cabo de cierto tiempo no podían pelear como antes de la operación sino que se conducían pacíficamente. Pero si a los mismos animales se les administraban hormonas masculinas, empezaban de nuevo a pelear, y volvían a detenerse cuando se suspendía la administración. También demostró Beeman que los ratones no cesaban de combatir si no se les dejaba descansar después de la operación, si no se les condicionaba para una rutina diaria de pelea. Esto indica que la hormona masculina era una *estimulación* para el comportamiento agonístico pero no una condición sin la cual no pudiera darse éste.

En la literatura se suele entender que la agresión viril no era diferente de lo que en general se denomina agresión, o sea el comportamiento arremetedor que apunta a hacer daño a otra persona. Pero si tal fuera la índole de la agresión viril, sería muy enigmática desde el punto de vista biológico. ¿Cuál podría ser la función biológica de una actitud hostil y dañina del varón para con la hembra? Quebrantaría el lazo elemental de la relación entre macho y hembra y, cosa todavía más importante desde un punto de vista biológico, tendería a perjudicar a la hembra, que es la encargada de traer al mundo y criar a los hijos. Si bien es cierto que en ciertas constelaciones, en especial las de dominancia patriarcal y de explotación de las mujeres, aparece un hondo antagonismo entre los sexos, sería inexplicable que ese antagonismo fuera deseable desde un punto de vista biológico y que se hubiera formado a consecuencia del proceso de la evolución. Por otra parte, es biológicamente necesario que el macho tenga la facultad de avanzar y de sobreponerse a los obstáculos. Pero esto no es en sí un comportamiento hostil ni pugnaz; es la agresión que se afirma. El hecho de que la agresión viril sea básicamente diferente de la destructividad o crueldad se confirma por no haber ninguna prueba que pudiera llevarnos a suponer que las mujeres son menos destructivas o crueles que los hombres.

La agresión autoafirmativa es una cualidad básica q
requiere en muchas situaciones de la vida, como en el com
miento de un cirujano y de un alpinista, y en la mayoría
deportes; también es una cualidad necesaria para el cazad
vendedor venturoso también necesita este tipo de agres
acometividad, y así suele decirse que es un vendedor "agr
o sea dinámico, decidido, de empuje. En todas estas situa
sólo es posible el triunfo cuando la persona ejecutante est
da de una autoafirmación sin impedimentos, capaz de
hacia su objetivo con decisión y sin que los obstáculos lo
men. Naturalmente, esta cualidad es también necesari
persona que ataca a un enemigo. En este sentido, un gen
agresividad sería un militar fácilmente en retirada. Per
mos distinguir entre la agresión cuyo fin es hacer daño y
sión autoafirmativa que tan sólo facilita el logro de un
éste perjudicar o crear.

Pero hay un hecho importante bien establecido clínic
y es que la persona con agresión autoafirmativa exenta d
en general tiende a ser menos hostil en sentido defensiv
persona cuya autoafirmación es defectiva. Esto es así tan
agresión defensiva como de la maligna, por ejemplo el
Las razones de esto son fáciles de ver. En la primera, la
defensiva es respuesta a una amenaza. La persona con
autoafirmativa libre de trabas se siente menos amenaza
eso es más difícil que tome una posición en que haya de
nar agresivamente. La persona sádica es sádica porque
de una impotencia del corazón, por la incapacidad de co
al otro, de hacerle reaccionar, de hacerse amar, y comp
impotencia con la pasión de tener poder *sobre* los demá
la agresión autoafirmativa refuerza la capacidad que
persona de lograr sus fines, su posesión reduce mucho l
dad de poder sádico.

LA AGRESIÓN DEFENSIVA

Diferencia entre los animales y el hombre

La agresión defensiva es biológicamente adaptativa. El cerebro de los animales está programado filogenéticamente para movilizar impulsos de ataque o huida cuando están en peligro los intereses vitales del animal, como el alimento, el espacio, los hijos, el acceso a las hembras. El objetivo fundamental es quitar el peligro; esto puede hacerse, y se hace con bastante frecuencia, huyendo, si la huida es posible, y si no lo es, peleando o asumiendo posturas amenazadoras eficaces. El objetivo de la agresión defensiva no es el placer de destruir sino la conservación de la vida. Una vez alcanzado el objetivo, la agresión y sus equivalentes emocionales desaparecen.

El hombre también está programado filogenéticamente para reaccionar con el ataque o la huida cuando están en peligro sus intereses vitales. Aunque esta tendencia innata opera menos rígidamente en el hombre que en los mamíferos inferiores, no faltan pruebas de que el hombre tiende a ser motivado por su tendencia, preparada filogenéticamente, a la agresión defensiva cuando están en peligro su vida, su salud, su libertad o su propiedad. Claro está que pueden sobreponerse a esta reacción las convicciones y la formación, morales o religiosas, pero es en la práctica la reacción de la mayoría de individuos y grupos. De hecho, la agresión defensiva es tal vez la causa de muchos impulsos agresivos del hombre.

Podría decirse que el equipo neural para la agresión defensiva es idéntico para los animales y el hombre; pero esto es cierto sólo en un sentido limitado, debido principalmente a que esas regiones integradoras de la agresión son parte del cerebro, y el cerebro humano, con su gran neocórtex y su número enorme-

mente mayor de conexiones neurales, es diferente del cerebro animal.

Pero aunque la base neurofisiológica de la agresión defensiva no es idéntica a la del animal, es lo bastante parecida para permitirnos decir que ese mismo equipo neurofisiológico conduce a una incidencia de la agresión defensiva mucho mayor en el hombre que en el animal. La razón de este fenómeno estriba en las condiciones específicas de la existencia humana y son principalmente las siguientes:

1. El animal percibe sólo como amenaza "el peligro claro y presente". Con toda seguridad, su dotación instintiva y la memoria adquirida individualmente, así como la herencia genética crean la conciencia de los peligros y amenazas a menudo con más precisión que como los percibe el hombre. Pero el hombre, dotado de la facultad de prever e imaginar, no sólo reacciona a los peligros y amenazas existentes o a los recuerdos de otros, sino también a los que imagine que podrían sucederle en lo futuro. Puede deducirse, por ejemplo, que como su tribu es más rica que una tribu vecina, podría, en la guerra, la vecina podría atacar a la suya en cualquier momento, o puede pensar que un vecino a quien perjudicó se vengará cuando la ocasión sea propia. En la política, una de las principales preocupaciones de políticos y gobernantes es el cálculo de los peligros futuros. Cuando un individuo o un grupo se siente amenazado, el mecanismo de agresión defensiva se moviliza aun cuando la amenaza no sea inmediata; de ahí que la capacidad que tiene el hombre para ver los peligros futuros aumente la frecuencia de sus reacciones agresivas.
2. El hombre no sólo es capaz de prever los peligros reales futuro; también se deja persuadir y lavar el cerebro por

dirigentes cuando éstos quieren hacerle ver peligros que en realidad no existen. Muchas guerras modernas, por ejemplo, se prepararon mediante propaganda sistemática de este tipo; los dirigentes habían convencido a la población de que corría el peligro de verse atacada y ser aniquilada, provocando reacciones de odio contra las naciones peligrosas. Con frecuencia, el peligro era inexistente. Después de la revolución francesa, con la aparición de grandes ejércitos de ciudadanos en lugar de ejércitos relativamente pequeños compuestos por soldados de propensión, no es fácil que el jefe de una nación diga a la gente que mate y se haga matar porque la industria necesita materia prima más barata o mano de obra o mercados nuevos. Sólo una minoría estaría dispuesta a participar en la guerra si ésta se justificara declarando tales objetivos. Pero si un gobierno puede hacer creer a la población que está en peligro, la reacción biológica normal se moviliza contra la amenaza. Además, estas predicciones de amenaza exterior con frecuencia son autorrealizantes, porque el Estado agresor, al preparar la guerra, obliga al Estado que quisiera atacar a prepararse también, con lo que suministra la "prueba" de la supuesta amenaza.

La excitación de la agresión defensiva mediante el lavado de cerebro sólo puede ocurrir en los humanos. Para persuadir a la gente de que está amenazada se necesita ante todo el medio del lenguaje; sin él, casi ninguna sugestión sería posible. Se necesita además una estructura social que proporcione una base suficiente para el lavado de cerebros. Es difícil imaginar, por ejemplo, que ese tipo de sugestión triunfara entre los mbutus, esos cazadores pigmeos africanos que viven contentos en la selva y no tienen autoridades permanentes. En su sociedad, ningún hombre tiene poder suficiente para hacer creer lo increíble. Por otra parte, en una sociedad

donde hay personajes que gozan de gran autoridad –[illegible] los brujos o los políticos y los jefes religiosos– hay base[illegible] esa sugestión. En general, la capacidad de sugestión q[illegible] ne un grupo gobernante está en proporción del poder[illegible] ese grupo tiene sobre los gobernados y/o la capacidad[illegible] tengan los gobernantes de emplear un sistema ideol[illegible] complicado que reduzca la facultad de pensar con ind[illegible] dencia y espíritu crítico.

Una tercera condición de la existencia, específicamente h[illegible] na, contribuye a otro incremento de la agresividad def[illegible] humana respecto de la agresividad animal. El hombre, co[illegible] animal, se defiende contra las amenazas a los intereses [illegible] Pero la gama de los intereses vitales del hombre es much[illegible] amplia que la del animal. El hombre debe sobrevivir [illegible] física, también psíquicamente. Necesita conservar cierto [illegible] brio psíquico para no perder la capacidad de funcionar; p[illegible] todo cuanto requiere el mantenimiento de su equilibrio [illegible] co presenta el mismo interés vital que lo que contribuy[illegible] equilibrio físico. Ante todo, el hombre tiene un interés [illegible] conservar su sistema de orientación. De él depende su [illegible] dad de obrar y en definitiva, su sentido de identidad. Si [illegible] amenazan con ideas opuestas a su propio sistema de [illegible] ción, reaccionará ante esas ideas como si se tratara de un[illegible] naza a su vida. Puede racionalizar esa reacción de much[illegible] dos, decir que esas ideas nuevas son intrínsecamente "i[illegible] les", "nada civilizadas", "locuras", o cualquier otra cosa qu[illegible] sidere apropiada para expresar su repugnancia, pero el [illegible] nismo se debe en realidad al hecho de que *se siente* ame[illegible] El miedo, como el dolor, es un sentimiento muy inquiet[illegible] el hombre es capaz de casi cualquier cosa por librarse de [illegible] muchos modos de desembarazarse del temor y la ansiedad[illegible]

por ejemplo el empleo de las drogas, la excitación sexual, el sueño y la compañía de los demás. Uno de los medios más eficaces de librarse de la ansiedad es ponerse agresivo. Cuando una persona logra salir del estado de temor pasivo y empieza a atacar, el carácter doloroso del miedo desaparece.

Entre todas las amenazas a los intereses vitales del hombre, la amenaza a su libertad tiene una importancia extraordinaria individual y socialmente. En contraste con la opinión, muy difundida, de que ese deseo de libertad es resultado de la cultura y más concretamente del condicionamiento por el aprendizaje, hay bastantes pruebas que indican que el deseo de libertad es una reacción biológica del organismo humano.

Sustenta esta opinión un fenómeno: que a todo lo largo de la historia, naciones y clases han combatido contra sus opresores si había alguna posibilidad de victoria, y muchas veces cuando no había ninguna. Ciertamente, la historia de la humanidad es la historia de las luchas por la libertad, la historia de las revoluciones, desde la guerra de liberación de los hebreos contra los egipcios hasta la revolución norteamericana, francesa, alemana, rusa, china, argelina y vietnamita, pasando por los alzamientos nacionales contra el imperio y las rebeliones campesinas alemanas del siglo XVI. Los dirigentes han empleado con demasiada frecuencia el eslogan de que estaban guiando a su pueblo en la lucha por la libertad, cuando en realidad su objetivo era esclavizarlo. Es prueba inconfundible del poder que tiene esa promesa para los corazones humanos, el que incluso los adalides que quieren suprimir la libertad consideran necesario prometerla.

El hecho de que la agresión revolucionaria genuina, como toda agresión engendrada por el impulso de defender la vida, la libertad o la dignidad propias, es biológicamente racional y parte del funcionamiento humano normal no debe hacernos olvidar que la destrucción de la vida no deja de ser destrucción, aun cuan-

do está justificada biológicamente; el que uno la crea ha
mente justificada o no, depende de sus principios religiosos,
les o políticos. Pero cualesquiera que sean sus principios al
to, lo que importa es comprender cómo la agresión pura
defensiva se mezcla fácilmente con la destructividad (no
va) y con el deseo sádico de invertir la situación mandand
demás en lugar de ser mandado por ellos. Siempre que es
de, la agresión revolucionaria se corrompe y propende a
las condiciones que trataba de abolir.

La agresión conformista

La agresión conformista comprende diversos actos de
que se ejecutan no porque mueva al agresor el deseo de
sino porque se le dice que lo haga y considera obligaci
obedecer. En todas las sociedades estructuradas jerárqui
la obediencia es posiblemente el rasgo más arraigado
diencia se equipara a la virtud, y la desobediencia al pe
desobediente es el delito mayor, y de él nacen todos lo
Abraham estaba dispuesto a matar a su hijo por obe
Creonte mata a Antígona por su desobediencia a las l
Estado. En los ejércitos sobre todo se cultiva la obedie
que su esencia misma se basa en la aceptación absoluta
reflejo a las órdenes, que excluye toda discusión. El sold
mata y mutila, el piloto bombardero que aniquila miles
en un momento, no son necesariamente movidos por un
destructor y cruel sino por el principio de obedecer sin d

La agresión conformista está lo bastante difundida p
recer seria atención. Desde el comportamiento de los m
una pandilla hasta el de los soldados en un ejército,
actos destructivos se cometen para no parecer "gallina
obediencia a las órdenes. Es en estas motivaciones y

destructividad humana donde está la raíz de todo tipo de comportamiento agresivo, que suele interpretarse erróneamente como indicador de la fuerza de los impulsos agresivos innatos. La agresión conformista podría también haberse clasificado como seudoagresión; si no se ha hecho así es porque la obediencia, consecuencia de la necesidad de manifestar conformidad, en muchos casos moviliza impulsos agresivos que de otro modo tal vez no se hubieran manifestado. Además, el impulso de desobedecer o de no conformarse constituye para muchos un peligro interno, del cual se defienden realizando el acto agresivo requerido.

La agresión instrumental

Otro tipo de agresión biológicamente adaptativa es la instrumental, que tiene por objeto lograr aquello que es necesario o deseable. El objetivo no es la destrucción como tal, que sirve sólo como instrumento para lograr el fin verdadero. En esto es semejante a la agresión defensiva, pero en otros aspectos importantes es diferente. No parece tener una base neuronal filogenéticamente programada como la que programa la agresión defensiva; entre los mamíferos, sólo los animales rapaces, cuya agresión es instrumental para obtener el alimento, están dotados de una norma neuronal innata que los impulsa a atacar a su presa. El comportamiento de cazador de los homínidos y el *Homo* se basa en el aprendizaje y la experiencia, y no parece programado filogenéticamente.

El problema con la agresión instrumental está en la ambigüedad de los términos "necesario" y "deseable". Es fácil lo que es necesario en términos de una necesidad fisiológica inexcusable, como por ejemplo, impedir la muerte por hambre. Si un hombre roba porque él y su familia no tienen ni siquiera la cantidad mínima de alimento que necesitan, la agresión es un acto

claramente motivado por la necesidad fisiológica. Otro podría decirse de una tribu primitiva a punto de extin hambre y que atacará a otra tribu más acomodada. Pe rotundos ejemplos de necesidad son hoy relativamente Hay otros casos, más complicados, que son mucho más tes. Los dirigentes de una nación comprenden que su económica se hallará en grave peligro a la larga a me conquisten territorios donde haya materias primas qu tan, o que derroten a una nación competidora. Es frecue tales razones sean meras tapaderas ideológicas para el d mayor poderío o la ambición personal de los dirigente hay guerras que responden a una necesidad histórica menos en un sentido lato y relativo.

Pero ¿qué es lo deseable? En el sentido estricto de bra, podríamos decir que *deseable es lo necesario.* En el "deseable" se basa en la situación objetiva. Pero con cuencia se dice que deseable es *lo que se desea.* Si empl palabra en este sentido, el problema de la agresión inst presenta otro aspecto, y de hecho el más importante en vación de la agresión. La verdad es que la gente desea m necesario para sobrevivir, no sólo lo que proporciona material para vivir bien; mucha gente de nuestra cultur periodos semejantes de la historia– es *voraz,* ávida de m da, más bebida, más mujeres, más posesiones, más po fama. Su avidez puede ser más de una de estas cosas que lo que es común a todos es el ser insaciables y nunca satisfechos. La voracidad es una de las pasiones no in más fuertes del hombre, y es a todas luces síntoma de cionamiento psíquico, de vacío interior y de falta de dad. Es una manifestación patológica de la falta de de así como uno de los pecados capitales de la ética bud judía y la cristiana.

En nuestra cultura, la voracidad se refuerza grandemente con todas aquellas medidas que tienden a transformar a todo el mundo en consumidor. Naturalmente, la persona voraz no tiene por qué ser agresiva con tal que tenga dinero suficiente para comprar lo que desea. Pero la persona voraz que no tiene los medios necesarios, atacará cuando quiera satisfacer sus deseos. El ejemplo más señalado es el drogadicto presa de su avidez de droga (si bien en este caso reforzada por fuentes fisiológicas). Aquellos que no tienen dinero para comprar drogas, roban, asaltan y aun matan para obtener los medios necesarios. Aunque su comportamiento es destructivo, su agresión es instrumental y no su fin. En escala histórica, la voracidad es una de las causas de agresión más frecuentes y es probablemente un motivo tan fuerte para la agresión instrumental como el deseo de lo objetivamente necesario.

De las causas de la guerra

La tesis de que la guerra se debe a la destructividad innata del hombre es claramente absurda para quienquiera que tenga el más pequeño conocimiento de la historia. Los babilonios, los griegos, y desde ellos hasta los estadistas de nuestros días, han planeado la guerra por razones que les parecieron muy realistas y sopesaron el pro y el contra con todo cuidado aunque, naturalmente, sus cálculos salieran fallidos muchas veces. Eran muchos sus motivos: tierras que cultivar, riquezas, esclavos, materias primas, mercados, expansión... y defensa. En circunstancias especiales, entre los factores motivantes estuvieron el deseo de desquitarse o la pasión destructora de venganza, pero tales casos son atípicos. Esa opinión de que la guerra causa la agresión humana no sólo no es realista, sino que además resulta perjudicial, porque distrae la atención de las causas verdaderas y debilita la oposición a ellas.

La tesis de la tendencia innata a la guerra no sólo es re
da por los hechos históricos sino también, y muy seria
por la historia de la guerra primitiva. Hemos visto ante
contexto de la agresión entre los pueblos primitivos, q
éstos los menos guerreros –sobre todo los cazad
recolectores– y que su modo de combatir se caracteriza
ausencia relativa de destructividad y encarnizamiento.
visto además que con el desarrollo de la civilización han
tado la frecuencia y la ferocidad de las guerras. Si la g
debiera a impulsos destructivos innatos, hubiera sucedido
trario. Las tendencias humanitarias de los siglos XVIII y
dujeron a la codificación de reducciones de la destructivi
crueldad bélicas en diversos tratados internacionales, q
ron respetados incluso en la primera guerra mundial. D
perspectiva progresista parecería que el hombre civili
menos agresivo que el primitivo, y el que todavía hub
rras se atribuía a la tenacidad de los instintos agresivos,
quieren ceder a la influencia benéfica de la civilización.
verdad es que la destructividad del hombre civilizado se
taba sobre la naturaleza humana, y así la historia se c
con la biología.

Motivaron la Primera Guerra Mundial los intereses e
cos y las ambiciones de los dirigentes políticos, militares
triales de ambos bandos, no la necesidad, que tuvieran l
sas naciones implicadas, de desfogar su agresión acumulad
motivaciones son bien conocidas y no es necesario des
aquí en detalle. De una manera general puede decirse
objetivos alemanes en la guerra de 1914-1918 fueron tam
motivaciones principales: hegemonía económica en Euro
tral y Occidental y territorios en el Este. (Tales fueron
en realidad los objetivos de Hitler, cuya política exterior
lo esencial la continuación de la del gobierno imperial).

jetivos y motivaciones de los aliados occidentales eran semejantes. Francia quería la Alsacia y la Lorena, Rusia los Dardanelos, Inglaterra algunas de las colonias alemanas e Italia por lo menos una pequeña parte del botín. De no haber sido por estos objetivos, algunos de los cuales fueron estipulados en tratados secretos, la paz se hubiera firmado años antes, y se hubieran ahorrado las vidas de muchos millones de personas en uno y otro bando.

Es sumamente notable que cuando Hitler lanzó su ataque contra Polonia desencadenando la Segunda Guerra Mundial, el entusiasmo popular en favor de la guerra era casi nulo. La población, a pesar de varios años de intenso adoctrinamiento militarista, se mostraba claramente poco ansiosa de librar aquella contienda. (Hitler se vio obligado incluso a montar un ataque fingido a una estación radiofónica silesiana por supuestos soldados polacos –en realidad nazis disfrazados– para despertar el sentido de defensa contra un ataque).

El problema psicológico está aquí no en las *causas* de la guerra sino en la cuestión de qué factores psicológicos la hacen *posible* aunque no la ocasionen. Hay cierto número de factores importantes a considerar para resolver esta cuestión. En la Primera Guerra Mundial (y también, con algunas modificaciones, en la segunda), una vez comenzada, los soldados alemanes (y los franceses, los rusos, los ingleses) siguieron combatiendo porque sentían que perder la guerra sería un desastre para su nación. Motivaba a cada soldado el sentimiento de pelear por su vida y de que se trataba de matar o ser muerto. Pero esos mismos sentimientos no hubieran bastado para sustentar la disposición a seguir adelante. Sabían también que les dispararían si huían, aunque ni esas motivaciones impidieron que se produjeran amotinamientos en gran escala en todos los ejércitos; en Rusia y Alemania condujeron al fin a las revoluciones de 1917 y 1918.

Otro factor importante para la posibilidad de la guerra es el sentimiento hondamente arraigado de respeto y espanto ante la autoridad. Por tradición, el soldado se sentía obligado a obedecer a sus jefes; se les había hecho creer que era una obligación moral y religiosa, por cuyo cumplimiento debía estar dispuesto a dar la vida. Fueron necesarios tres o cuatro años de horror de la vida en las trincheras, y del creciente convencimiento del hecho de que sus jefes se estaban sirviendo de ellos para los fines de una guerra que no tenía nada de defensiva, para quebrantar esa actitud de obediencia, al menos en una parte considerable del ejército y en la población de la retaguardia.

Hay otras motivaciones emocionales más indefinibles que hacen posible la guerra y no tienen que ver con la agresión. La guerra es excitante, aunque entrañe el riesgo de la vida propia y muchos sufrimientos físicos. Considerando que la vida de la persona corriente es tediosa, rutinaria y sin aventuras, la disposición de ir a la guerra debe entenderse como el deseo de poner fin al aburrido hábito cotidiano... y de lanzarse a una aventura, la única aventura en verdad que puede esperar la persona media en su vida.

Hasta cierto punto, la guerra invierte todos los valores. Fomenta impulsos humanos profundamente arraigados, como el altruismo y la manifestación de la solidaridad —impulsos que no dejan medrar los principios de egoísmo y competencia que la vida del tiempo de paz engendra en el hombre contemporáneo—. Las diferencias de clase, si no ausentes, desaparecen en buena parte. En la guerra, el hombre es nuevamente hombre, y tiene la oportunidad de distinguirse, independientemente de los privilegios que su condición social le confiere como ciudadano. Para decirlo de un modo más hiperbolizado, la guerra es una rebelión indirecta contra la injusticia, la desigualdad y el aburrimiento que rigen la vida social en tiempos de paz, y no debe subestimarse el hecho de que mientras el soldado combate contra el enemigo en defensa de su vida no tiene que combatir con los miembros de su propio grupo por el pan, los cuidados médicos, el techo, la vestimenta; todo eso se lo proporciona una suerte de sistema perversamente socializado. El hecho de que la guerra tenga esos aspectos positivos es una triste glosa de nuestra civilización. Si la vida civil proporcionara los elementos de aventura, solidaridad, igualdad e idealismo que pueden hallarse en la guerra sería muy difícil, deducimos, hacer que la gente peleara en la guerra. El problema para los gobiernos en guerra es aprovechar esta rebeldía para los fines bélicos; simultáneamente debe impedirse que se convierta en amenaza para el gobierno, imponiendo una disciplina estricta y el espíritu de obediencia a los jefes, que se presentan como hombres desinteresados, prudentes y bravos que protegen a su pueblo del aniquilamiento.

Las condiciones para la reducción de la agresión defensiva

Como la agresión defensiva es una reacción preparada filogenéticamente contra las amenazas a los intereses vitales, no es posible cambiar su base biológica, pero puede controlarse y modificarse como los impulsos arraigados en otras disposiciones instintivas. La principal condición, empero, para la reducción de la agresión defensiva es la reducción de los factores realistas que la movilizan.

La condición principal, naturalmente, es que ni los individuos ni los grupos se amenacen unos a otros. Esto depende de que haya bases materiales que provean una vida digna para todos y hagan la dominación de un grupo por otro imposible y sin interés. Esta condición podría realizarse en un futuro previsible mediante un sistema diferente de producción, propiedad y consumo;

pero decir que podría hacerse, naturalmente, no quiere decir que se hará ni que sea fácil. De hecho es una tarea tan enormemente difícil que por esa misma razón muchas personas con buenas intenciones prefieren no hacer nada; esperan impedir una catástrofe cantando ritualmente las alabanzas del progreso.

El establecimiento de un sistema que garantice el provei... de las necesidades básicas y sobre todo la desaparición de l... ses dominantes. El hombre tendrá que dejar de vivir en co... nes de "zoológico", habrá que devolverle su plena libertad y ... las formas de poder explotador habrán de desaparecer. El ... hombre sea capaz de arreglárselas sin jefe ni contralores ... mito que refutan todas aquellas sociedades que perfeccion... jerarquías. Naturalmente, esa transformación acarrearía ca... radicales, políticos y sociales, que modificarían todas las ... nes humanas, la estructura familiar, la educacional, la relig... las relaciones entre individuos en el trabajo y el ocio.

En tanto la agresión defensiva es una reacción no a p... reales por supuestas amenazas, debido a la sugestión de l... sas y el lavado de cerebros, los mismos cambios sociales ... mentales abolirían la base para la aplicación de este géne... fuerza psíquica. Basándose la sugestionabilidad en la impo... del individuo y su pavor ante los jefes, los cambios polí... sociales que acabamos de mencionar conducirían a su de... ción y correspondientemente, a la formación del pensa... crítico independiente.

Para reducir el narcisismo de grupo habría que elim... miseria, la monotonía, el embotamiento y la impotencia ... tentes en grandes sectores de la población. Esto no puede ... se simplemente mejorando las condiciones materiales. No ... de ser tan sólo el resultado de cambios drásticos en la org... ción social para hacerla pasar de la orientación hacia el po... propiedad y el mando a una orientación hacia la vida. E...

querirá el más alto grado de participación activa y responsabilidad por parte de cada persona en su papel de trabajador o empleado en cualquier empresa, así como en su papel de ciudadano. Habrá que idear formas enteramente nuevas de descentralización, así como nuevas estructuras políticas y sociales que acaben con una sociedad sin voluntad; la sociedad de masas compuesta de millones de átomos.

LA AGRESIÓN MALIGNA: PREMISAS

Observaciones preliminares

Propio del hombre es sentir impulsos que lo muevan a matar y torturar, y experimentar placer en ello; es el único animal capaz de matar y aniquilar a individuos de su misma especie sin ningún provecho racional biológico ni económico. El objeto de las páginas siguientes es explorar la índole de esta destructividad maligna, biológicamente no adaptativa.

Recordemos que la agresión maligna es específicamente humana y no derivada de los instintos animales. No sirve para la supervivencia fisiológica del hombre y sin embargo es una parte importante de su funcionamiento mental. Es una de las pasiones dominantes y poderosas en algunos individuos y culturas, pero no en otros, Intentaré demostrar que la destructividad es una de las respuestas posibles a necesidades psíquicas arraigadas en la existencia del hombre, y que, como ya mencionamos, nace de la acción recíproca de diversas condiciones sociales y necesidades existenciales del hombre. Esta hipótesis hace necesario edificar una base teórica sobre la cual podamos intentar el examen de las siguientes cuestiones: ¿cuáles son las condiciones específicas de la existencia humana? ¿Cuál es la índole o la esencia del hombre?

La naturaleza del hombre

Para la mayoría de los pensadores, desde los filósofos g
era patente que hay algo llamado naturaleza humana, alg
forma la esencia del hombre. Había diversas opiniones
de lo que la constituye, pero se estaba de acuerdo que
cia existe; es decir, que hay algo en cuya virtud el hom
hombre. Así se definía el hombre como un ser racional,
mal social, un animal capaz de hacer instrumentos o un
que hace símbolos.

En tiempos más recientes empezó a ponerse en du
opinión tradicional. Una razón del cambio fue el crecie
rés en el enfoque histórico del hombre. El examen de la
de la humanidad indicaba que el hombre de nuestra é
tan diferente del hombre de tiempos pretéritos que pare
realista suponer que en todas las épocas los hombres h
nido en común algo llamado "naturaleza humana". El
ver histórico se corroboró, sobre todo en los Estados
con estudios en el campo de la antropología cultural. El
de los pueblos primitivos ha revelado tal diversidad de
bres, valores, sentimientos y pensamientos que
antropólogos llegaron a la idea de que el hombre nac
una hoja de papel en blanco, donde cada cultura pone
Otro factor que contribuyó a la tendencia a negar el su
una índole humana fija era que se haya abusado tanto
idea a manera de escudo a cuyo amparo se cometían
inhumanos. En nombre de la naturaleza humana, por
Aristóteles y muchos pensadores hasta el siglo XVIII de
la esclavitud. Para demostrar que era racional y necesa
ma capitalista de la sociedad, algunos estudiosos han t
defender la adquisitividad, la competitividad y el egoís
rasgos humanos innatos. Es corriente mencionar cínica

"naturaleza humana" para aceptar que son inevitables algunos aspectos indeseables del comportamiento humano como la voracidad, el crimen, el engaño y la mentira.

Debemos buscar un concepto de la naturaleza humana en el proceso de la evolución, no en aspectos aislados como la fabricación de instrumentos, que lleva bien marcada la impronta de la obsesión contemporánea de producir. Tenemos que llegar a entender la naturaleza del hombre basándonos en la mezcla de dos condiciones biológicas fundamentales que señalan la aparición del hombre. Una fue la determinación cada vez menor del comportamiento por los instintos. Aun tomando en cuenta las muchas opiniones contrapuestas acerca de la índole de los instintos, en general se acepta que cuanto más ha subido un animal en las fases de la evolución, menor es la importancia de las pautas de comportamiento estereotipadas, estrictamente determinadas y programadas filogenéticamente en el cerebro.

El proceso de reducción creciente en la determinación del comportamiento por los instintos puede trazarse como un continuo, en cuyo extremo cero hallaremos las formas más bajas de la evolución animal y el grado más alto de determinación instintiva, que va decreciendo con la evolución y llega a cierto nivel en los mamíferos; sigue decreciendo con la evolución hasta los primates, e incluso aquí hallamos una gran diferencia entre los simios corrientes y los superiores. En la especie *Homo* la determinación instintiva llega a su punto más bajo.

La otra tendencia de la evolución animal es el desarrollo del cerebro, y en particular del neocórtex. Aquí también podemos trazar la evolución como un continuo: en un extremo, los animales inferiores, con su estructura nerviosa más primitiva y un número relativamente pequeño de neuronas; en el otro, el hombre con una estructura cerebral mayor y más compleja, sobre todo un neocórtex tres veces mayor incluso que el de sus antepa-

sados homínidos y un número verdaderamente fantástico de conexiones interneuronales.

Considerando estos datos puede decirse que el hombre es primate que apareció en el punto de la evolución en que la determinación instintiva había llegado al mínimo y el desarrollo del cerebro al máximo. Esta combinación de determinación instintiva mínima y desarrollo cerebral máximo nunca se había dado antes en la evolución animal y biológicamente hablando es un fenómeno nuevo del todo.

Cuando apareció el hombre, su comportamiento se guiaba poco por su dotación instintiva. Aparte de algunas reacciones elementales, por ejemplo al peligro o a los estímulos sexuales, no hay programa heredado que le diga lo que debe decidir en muchos casos en que su vida tal vez dependa de una decisión acertada. Parecería así que biológicamente, el hombre es el más desvalido y frágil de todos los animales.

¿Compensa el extraordinario desarrollo de su cerebro el déficit de sus instintos? Hasta cierto punto sí. El intelecto guía al hombre hacia decisiones acertadas. Pero sabemos también cuán débil e inseguro es ese instrumento. Se deja influir fácilmente por los deseos y pasiones del hombre y se somete a su influencia. El cerebro del hombre es insuficiente no sólo como sustituto de los instintos debilitados, sino que complica enormemente la tarea de vivir. Me refiero con esto a la *inteligencia* instrumental, al empleo del pensamiento como instrumento para la manipulación de objetos con el fin de satisfacer uno sus necesidades. En el fondo, el hombre tiene eso en común con los animales, sobre todo los primates. Me refiero al aspecto en que el pensamiento ha adquirido una particularidad enteramente nueva; la *conciencia de sí mismo*. El hombre es el único animal que no sólo conoce los objetos sino que sabe que los conoce. Es el único animal que no sólo tiene inteligencia instrumental sino razón, [es decir]

dad de aplicar su pensamiento a la *comprensión* objetiva, o sea a conocer la naturaleza de las cosas tales y como son en sí y no sólo como medio para su satisfacción. Dotado de conciencia de sí y de razón, el hombre sabe que es un ser aparte de la naturaleza y de los demás; comprende su impotencia y su ignorancia, y tiene conciencia de que su fin será la muerte.

La conciencia de sí mismo, la razón y la imaginación han trastornado la "armonía" que caracteriza la existencia del animal. Su aparición ha hecho del hombre una anomalía, un monstruo del universo. Forma parte de la naturaleza, está sometido a sus leyes físicas y no puede cambiarlas, pero trasciende la naturaleza. Siendo parte, está aparte; no tiene casa ni hogar y está encadenado a la morada que comparte con todas las criaturas. Lanzado al mundo en un momento y un punto accidentales, está obligado a salir accidentalmente de él, y contra su voluntad. Teniendo conciencia de sí, comprende su falta de poder y las limitaciones de su vivir. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente aunque quisiera, y no puede librarse de su cuerpo mientras viva... y su cuerpo le hace desear seguir su vida.

La vida del hombre no puede vivirse repitiendo la pauta de su especie; tiene que vivir *él*. El hombre es el único animal que no se siente en la naturaleza como en su casa, que puede sentirse expulsado del paraíso, el único animal para quien su propia existencia es un problema a resolver y que no puede soslayar. No puede volver al estado prehumano de armonía con la naturaleza y no sabe adónde llegará si sigue avanzando. La contradicción existencial del hombre produce un estado de desequilibrio constante. Este desequilibrio lo distingue del animal, que vive efectivamente en armonía con la naturaleza. Esto no significa, claro está, que el animal lleve necesariamente una vida pacífica y feliz pero sí que tiene su nicho ecológico específico, al que se han adaptado sus cualidades físicas y mentales por el proceso

de la evolución. El desequilibrio existencial y por ende inevitable del hombre puede ser relativamente estable cuando, con el apoyo de su cultura, halla un modo más o menos adecuado de resolver sus problemas existenciales. Pero esta relativa estabilidad encierra la desaparición de la dicotomía, que queda latente y se revela en cuanto cambian las condiciones de su estabilidad.

En el proceso de creación de sí mismo del hombre, esta estabilidad relativa se trastorna una y otra vez. En su historia el hombre cambia de ambiente y en este proceso se cambia a sí mismo. Aumenta su conocimiento, pero también la conciencia que de su ignorancia tiene; se experimenta como individuo y sólo como miembro de su tribu, y con esto aumenta su sentido de estar aparte y aislado. Crea unidades sociales más grandes y eficientes dirigidas por jefes poderosos... y se espanta y se hace sumiso. Logra cierta cantidad de libertad... y se asusta de ella. Aumenta su capacidad de producción material, pero en el proceso se hace voraz y egoísta, y esclavo de las cosas que crea. Cada nuevo estado de desequilibrio obliga al hombre a hallar un equilibrio nuevo. Por cierto que lo que suele considerarse afán innato de progreso en el hombre no es sino el intento de hallar un equilibrio nuevo y si es posible, mejor.

Las formas nuevas de desequilibrio no trazan de ningún modo una línea recta en el mejoramiento humano. Con frecuencia, los nuevos logros han conducido en la historia a fenómenos regresivos. Muchas veces, obligado a buscar una solución nueva, el hombre corre hacia un callejón sin salida, de donde cuesta volver atrás; y es en verdad notable que hasta ahora la historia haya logrado salir con bien.

Estas consideraciones indican una hipótesis para definir la esencia de la naturaleza humana. Propongo que la índole del hombre no puede definirse en función de una cualidad específica, como el amor, el odio, la razón, el bien o el mal, sino sólo en función

las *contradicciones* fundamentales que caracterizan la existencia humana y radican en la dicotomía biológica entre los instintos faltantes y la conciencia de sí mismo. El conflicto existencial del hombre produce ciertas necesidades psíquicas comunes a todos los hombres. Se ve obligado a sobreponerse al horror de su apartamiento, de su impotencia y de su desorientación y a hallar nuevas formas de relacionarse con el mundo que le permitan sentirse a gusto, en su casa. He calificado de existenciales esas necesidades psíquicas porque tienen sus raíces en la existencia misma del hombre. Todos los hombres las tienen, y su satisfacción es necesaria para que el hombre se mantenga sano, del mismo modo que es necesario la satisfacción de las pulsiones orgánicas para que se mantega vivo. Pero cada una de esas necesidades puede satisfacerse de distintos modos, que varían según las diferencias de condición social.

LA AGRESIÓN MALIGNA: CRUELDAD Y DESTRUCTIVIDAD

Destructividad aparente

Muy diferentes de la destructividad son ciertas experiencias arcaicas hondamente soterradas que suelen aparecer al observador contemporáneo como pruebas de la destructividad innata del hombre. Pero un análisis más detenido puede hacer ver que si bien sus consecuencias son actos destructivos, su motivación no es la pasión de destruir.

Un ejemplo de esto es la pasión de derramar sangre que suele denominarse "sed de sangre". En general, derramar la sangre de una persona significa matarla, y así "matar" y "derramamiento de sangre" son sinónimos. Pero surge la cuestión de si no habrá un placer arcaico en el derramamiento de sangre diferen-

te del placer de matar. En un hondo, arcaico nivel de experiencia, la sangre es una sustancia muy peculiar. De una manera muy común se le ha equiparado con la vida y la fuerza vital, y es una de las tres sustancias sagradas que emanan del cuerpo; las otras dos son el semen y la leche. El semen representa la facultad viril de crear, mientras la leche representa la femenil y materna, y ambos fueron tenidos por sacros en muchos cultos y rituales. La sangre trasciende la diferencia entre varón y hembra. En las capas más profundas de la experiencia, uno se apodera mágicamente de la fuerza vital misma derramando sangre.

Es bien conocido el empleo de la sangre con fines religiosos. Los sacerdotes del templo hebreo derramaban sangre de los animales sacrificados como parte del servicio; los sacerdotes aztecas ofrendaban a sus dioses los corazones todavía palpitantes de sus víctimas. En muchas costumbres rituales se confirmaba simbólicamente la hermandad mezclando la sangre de las personas.

Para el hombre moderno, el derramamiento de sangre no parece sino destructividad. Ciertamente, desde un punto de vista "realista", así es, pero si consideramos no sólo el acto mismo sino su significado en las capas más hondas y arcaicas de la experiencia, podemos llegar a una conclusión diferente. Derramando nuestra sangre o la de otro, nos ponemos en contacto con la fuerza vital; esto puede ser en sí una experiencia embriagante en el nivel arcaico, y cuando se ofrece a los dioses, quizá un acto de la más sagrada devoción; no es necesariamente el motivo el deseo de destruir.

Consideraciones semejantes se aplican también al fenómeno del canibalismo. Los que argumentan en favor de la destructividad innata del hombre acostumbran servirse del canibalismo como un argumento capital para probar su teoría. Señalan el hecho de que en las cuevas de Choukoutien se hallaron cráneos de donde se había sacado el cerebro por la base. Se especula

que lo hacían para comerse los sesos, que según eso les gustarían a los matadores. Naturalmente, existe esa posibilidad, aunque tal vez corresponda más a la mentalidad del hombre consumidor moderno.

Formas espontáneas

La destructividad aparece en dos formas: espontánea y ligada a la estructura de carácter. Por la primera entiendo los estallidos de impulsos destructores inactivos (no necesariamente reprimidos) activados por circunstancias extraordinarias, a diferencia de la permanente, si bien no siempre manifiesta, presencia de rasgos destructivos en el carácter.

Destructividad vengativa

La destructividad vengativa es una reacción espontánea al sufrimiento intenso e injustificado infligido por una persona a los miembros de un grupo con quien ella se identifica. Difiere de la agresión defensiva normal porque; 1) sucede *después* de haber sido hecho el daño, y por lo tanto no es defensa contra un peligro *que amenaza* y 2), es de intensidad mucho mayor, y con frecuencia cruel, viciosa e insaciable. El lenguaje mismo expresa esta índole particular de la venganza cuando dice "sed de venganza".

No es necesario insistir en cuán difundida se halla la agresión vengativa tanto entre individuos como entre grupos. La encontramos en la forma de venganza sangrienta instituida en casi todo el orbe: África Oriental y Nororiental, Congo Superior, África Occidental, muchas tribus fronterizas del norte de la India, Bengala, Nueva Guinea, Polinesia, Córcega, etcétera.

La venganza de la sangre es un deber sagrado que corresponde al miembro de una familia, un clan o una tribu, que debe matar a un miembro de la unidad correspondiente si uno de los suyos fue muerto. A diferencia del simple castigo, en que el crimen se expía castigando al criminal o a aquellos a quienes él pertenece, en el caso de la venganza de la sangre el castigo del agresor no pone fin a la serie. La muerte punitiva representa una nueva muerte que a su vez obliga a los miembros del grupo castigado a castigar al castigador, y así *ad infinitum*. Teóricamente, la venganza de la sangre es una cadena sin fin y de hecho a veces conduce a la extinción de familias enteras y aun grupos mayores. Se halla la venganza de la sangre –aunque en forma de excepción– incluso entre poblaciones muy pacíficas como los groenlandeses, que no conocen el significado de la guerra, según David escribe: "Pero esta práctica está poco desarrollada y la obligación no parece en general muy estricta para los supervivientes".

No sólo la venganza de la sangre sino todas las formas de castigo –desde las primitivas hasta las contemporáneas– son manifestación de venganza. El ejemplo clásico es la Ley del Talión del Antiguo Testamento. La amenaza de castigar una fechoría hasta la tercera y la cuarta generación debe considerarse una manifestación de venganza de parte de un dios cuyos mandamientos fueron desoídos, aunque parece que se hizo el intento de continuar el concepto tradicional, añadiendo "que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado". La misma idea puede hallarse en muchas sociedades primitivas –por ejemplo en la ley de los yacutos que dice: "La sangre del hombre, si es derramada, requiere expiación". Entre los yacutos, los hijos del asesinado se vengaban de los hijos del asesinador hasta la novena generación.

No puede negarse que la venganza de la sangre y el deseo criminal, aunque malos, tienen también una función, que es

servar la estabilidad social. En los casos en que falta esta función puede verse toda la fuerza del ansia de venganza. Así, un gran número de alemanes ardía en deseos de vengarse por la derrota de 1914-1918, o más concretamente por la injusticia del Tratado de Versalles en sus condiciones materiales y sobre todo en su exigencia de que el gobierno alemán aceptara toda la responsabilidad por el desencadenamiento de la guerra. Es bien sabido que las atrocidades reales o supuestas pueden ser el botafuego del furor y la vindica más intensos. Hitler centró su propaganda en los supuestos malos tratos a las minorías alemanas en Checoslovaquia. Antes de atacar a este país; la masacre al por mayor en Indonesia en 1965 tuvo por detonador inicial el relato de la mutilación de algunos generales opuestos a Sukarno. Un ejemplo de sed de venganza que ha durado casi dos mil años es la reacción a la ejecución de Jesús, atribuida a los judíos; la acusación de que "mataron a Jesucristo" ha sido tradicionalmente una de las fuentes principales de violento antisemitismo.

¿Por qué es la pasión de la venganza tan intensa y honda? Sólo puedo proponer algunas especulaciones. Veamos primero la idea de que la venganza es en cierto sentido un acto mágico: al aniquilar a quien cometió la atrocidad se deshace mágicamente su acción. Esto se expresa todavía diciendo que con su castigo "el criminal ha pagado su deuda"; al menos en teoría es como alguien que nunca cometió un crimen. Puede decirse que la venganza es una reparación mágica; pero suponiendo que así sea, ¿por qué es tan intenso ese deseo de reparación? Tal vez el hombre esté dotado de un sentido elemental de justicia, y quizá se deba a un sentido profundo de "igualdad existencial"; todos somos nacidos de madre, fuimos una vez niños indefensos y tendremos que morir un día. Aunque el hombre no siempre se puede defender del daño que le infligen, en su deseo de desquite trata de borrar la página y de negar mágicamente que se in-

fligiera el daño alguna vez. (Parece que la envidia tiene el mismo origen) Caín no pudo aguantar que a él lo rechazaran y a su hermano lo aceptaran. El rechazo era arbitrario y no estaba en su poder cambiarlo; esta injusticia fundamental suscitó tal enojo que ni siquiera la muerte de Abel bastó para su compensación. Pero debe haber todavía otra causa. El hombre trata de tomar la justicia por su mano cuando le fallan Dios o las autoridades seculares. Es como si su pasión vindicativa se elevara al papel de Dios y de ángel de la venganza. Precisamente a causa de esta motivación, el acto de la venganza puede ser su hora más sublime.

Todavía podemos especular más. Crueldades como las mutilaciones físicas, la castración y la tortura violan las exigencias mínimas de la conciencia común a todos los hombres. La pasión de venganza contra quienes cometen actos tan inhumanos nos ¿hay movilización por esa conciencia elemental? Tal vez hay además una defensa contra la conciencia de nuestra propia destructividad mediante el artificio proyectivo "son ellos —y no nosotros— los destructores y crueles". La respuesta a estas cuestiones requeriría más estudio del fenómeno de la venganza. Pero las observaciones presentadas parecen apoyar la opinión de que la pasión de la venganza está tan hondamente arraigada que no hay por qué pensar que tal vez la tengan todos los hombres. Sin embargo, tal suposición no cuenta con los hechos. Ciertamente es muy difundida, pero con grandes diferencias de grado, hasta el punto de que ciertas culturas e individuos parecen conservar sólo mínimos vestigios de ella. Debe haber factores que expliquen esta diferencia. Uno de ellos es el hecho de la escasez o la abundancia. La persona —o grupo— que tiene confianza en la vida y disfruta de ella, cuyos recursos materiales quizá no sean muy grandes pero bastan para no provocar mezquindad, tendrán menos ansia de venganza por el daño que las personas preocupadas y cicateras que tienen que poder compensar nunca sus pérdidas.

Puede afirmarse con bastante probabilidad de acertar que la sed de venganza se representaría con una línea en uno de cuyos extremos estarían las personas en quienes nada despertaría el deseo de vengarse, personas que han llegado al grado de perfección que en términos budistas o cristianos se considera el ideal para todos. En el otro extremo estarían las que tienen un carácter inquieto, atesorador o muy narcisista, para quienes el más pequeño detrimento despertará un intenso anhelo de desquite. Ejemplo de este tipo sería quien habiéndole sido robados unos cuantos dólares quiere que el ladrón sea gravemente castigado; o el profesor menospreciado por un estudiante y que escribe sobre él un informe negativo cuando le piden lo recomiende para un buen empleo, o un cliente "indebidamente" tratado por un agente vendedor y que se queja a la dirección pidiendo que lo despidan. En estos casos nos encontramos con caracteres donde la venganza es un rasgo constantemente presente.

PREGUNTAS

1. ¿Cómo argumenta Fromm que la agresión humana tiene un origen diferente en comparación con la agresión de los animales?
2. ¿A qué factores se debe el potencial agresivo existente en la sociedad humana?
3. ¿Con base en qué criterios Fromm distingue los tipos de agresión?
4. ¿Cuáles son los rasgos distintivos de la "agresión benigna" y la "agresión maligna"?
5. ¿Qué formas adquiere la "seudoagresión?
6. ¿De qué manera la "agresión autoafirmativa" se vincula con la virilidad?

7. ¿En qué consiste el objetivo de la "agresión defensiva"?
8. ¿Por qué la incidencia de la "agresión defensiva" es mu... mayor en el hombre que en los animales?
9. ¿De qué manera la sugestión moviliza el potencial agre... de los hombres?
10. ¿De qué modo el interés de conservar el "sistema de ori... ción" de un individuo le hace reaccionar con agresión?
11. ¿Cómo argumenta Fromm que la defensa de la libertad ... ne una importancia extraordinaria en la agresión revol... naria?
12. ¿Qué entiende Fromm en su concepto "agresión con... mista"?
13. ¿Qué es la "agresión instrumental"?
14. ¿De qué manera la voracidad, como una de las pasion... instintivas, conduce a un comportamiento destructivo?
15. ¿Qué razones aduce Fromm contra la tesis que explica ... guerras como consecuencia de la destructividad innata ... hombre?
16. Según Fromm, ¿qué motivos condicionan el desatino ... guerras?
17. En la línea de Fromm, ¿cuáles son los factores psicol... que motivan a los soldados a pelear?
18. ¿Cuál es la principal condición para disminuir la agre...
19. ¿Por qué la "destructividad maligna" no es biológica... adaptativa?
20. Para Fromm, ¿cuáles son los argumentos en pro y en ... de la "naturaleza humana"?
21. ¿Cuáles son las condiciones biológicas fundamentale... condicionan la aparición del hombre?
22. Según Fromm, ¿podría ser compensado el extraord... desarrollo del cerebro del hombre al déficit de sus in...

23. ¿En qué sentido la aparición del hombre es una "anomalía de la naturaleza"?
24. ¿De qué manera el "desequilibrio existencial" del hombre está vinculado con su creatividad histórico-cultural?
25. ¿De qué manera en el nivel arcaico, el derramamiento de sangre se vincula con la fuerza vital?
26. ¿En qué consiste la diferencia entre la "destructividad vengativa" y la "agresión defensiva"?
27. ¿Cómo explica Fromm que la sed de venganza tiene un auge tan amplio en la sociedad humana?

AL BORDE DE LA SOBREVIVENCIA

Cuerpo y experiencia concentracionaria

En 1945 la liberación de los campos de concentración
impone la confrontación con un horror que desafía hábit
comprensión y criterios ético-políticos heredados. Lo q
Lager arroja ante nuestra mirada es una experiencia prot
zada por hombres, pero que ya no cabe seguir calificando
algo evidente con base en la condición de las víctima
humana. Inhumanidad culpable en el verdugo; inhuma
inocente en la víctima. Interrogaremos a esta última. ¿Qué
concentracionario? ¿En qué convierte el *Lager* a quien an
penetrar en su interior se sentía hombre y así era consid
¿Hasta qué punto abandonaron la especie, aunque sólo
durante un intervalo de tiempo limitado, los habitantes d
verso concentracionario?

Preguntas graves; respuestas en extremo difíciles. A
sólo fuese porque quienes acaso podrían responder sól
devuelven el silencio de una masa millonaria de cadáve
siquiera eso: de la inmensa población del *Lager* apenas s
vió un volumen de ceniza. Ninguna respuesta que esperar
muertos, por más que la suya haya sido la experiencia es
del sujeto concentracionario. Con todo, unos pocos lo
sobrevivir; su testimonio es el único documento que de a

conservamos. Aquí recurriremos a tres testigos privilegiados: Roben Antelme, Primo Levi y David Rousset.

Del primero son estas palabras: "Siempre nos estremeceremos por no ser más que tubos de sopa, algo que se llena de agua y que mea mucho". En su crudeza expresiva (es decir, en su designio realista), esa frase nos introduce en el corazón de la experiencia concentracionaria, nucleada en torno a la vivencia del propio cuerpo. Pero de un cuerpo que ya no cabe considerar, sin más, cuerpo *propio*. Paradójica experiencia: a la par, extrañeza de un cuerpo que ha dejado de pertenecerle y radicalización de la identificación con su cuerpo; el concentracionario vive, en tanto que horizonte irrebasable de su existencia, la aporía de la *impropiedad del propio cuerpo*.

Siendo el *Lager* un máquina de destrucción de la subjetividad, la condición corporal del recluido es lo único que resiste al furor aniquilador: sin identidad, el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda. Como si de las definiciones tradicionales del hombre (*animal racional, animal político, animal lingüístico,...*) sólo el primer miembro preservase su poder afirmativo, eclipsándose, a manera de accidente sin sustancia, el adjetivo. De ahí la tremenda conmoción categorial inherente a la tentativa de decir o pensar una experiencia que sacude la axiomática de nuestra conciencia antropológica: dificultad para el testigo, ante la opacidad que la cosa opone al afán de nombrarla; dificultad para quien, escuchado ese testimonio, quiere darle articulación discursiva.

Sin que por ello la experiencia concentracionaria se convierta en un capítulo del saber zoológico. Digamos, más bien, que su campo se mueve, según intensidades variables, entre dos extremos: la vida plenamente humana, la del no-concentracionario, y la figura que, en la jerga de los campos, recibe el nombre de *musulmán*. El primer umbral nada sabe de la existencia del

concentracionario, ni siquiera la sospecha o imagina; el
señala el triunfo de la maquinaria del *Lager*, la apo
concentracionaria. Entre ambos, se despliega un vasto e
cuyo centro es el cuerpo:

"Estamos a punto de asemejarnos a cuanto sólo lucha
comer y muere de no comer, a punto de igualarnos co
especie, que nunca será nuestra y hacia la cual tendemos
ésta, que al menos vive según su auténtica ley –los animal
pueden volverse más animales–, aparece tan suntuosa co
nuestra "verdadera", cuya ley también puede conducirnos
aquí. Pero no hay ambigüedad: seguimos siendo hombres
riremos como hombres". (Antelme)

La identidad tachada

Lager es el nombre de un mecanismo cuyo rendimiento c
en arrebatar al sujeto en él recluido su identidad, arroja
operación, como saldo final, un residuo o resto irred
(sobre el que ejercerá su dominio el poder concentracion
cuerpo. En primer término, habrá que inventariar los m
estratos que conforman el espesor de esa operación enaje

La deportación instaura un corte absoluto en la vi
sujeto; el mundo del *Lager* anula cuanto hasta entonces
tuía *su* mundo: hogar, país, profesión, objetos personales
lia, amistades, hábitos, lengua materna,... Aniquilación, p
to, de la identidad personal, pero también impugnación
pertenencia a la especie: el trato humillante e indigno del
objeto el concentracionario materializa la negación prác
su humanidad. En una página sobrecogedora, Primo Levi
ca la *zoologización* (en un doble plano: fáctico y simbóli
internado: tatuaje (marca de la res), deportación en vago

ganado, carencia de cucharas (que obliga a sorber la sopa en la escudilla), aprovechamiento industrial de los cadáveres (dientes, cabello, cenizas –como abono...–), experimentación médica sobre los cuerpos, exterminio con el gas venenoso utilizado para eliminar chinches o piojos.

Aunque escrito desde la indignación y el espanto, el informe del primer oficial aliado que penetró en Buchenwald evoca el tono de un *cuaderno de campo* zoológico que describe una especie nueva:

"Una horrible pestilencia, olor característico de los hombres que se pudren vivos, se apoderó de nuestra garganta, entre los cuerpos en descomposición (...) Esos hombres ya nada tienen de humano; parecen una especie de serpiente, no teniendo ya torso ni nalgas, sino tan sólo brazos y piernas. Sólo los ojos y las mandíbulas conservan un aspecto humano (...) una especie desconocida de altos bípedos blancos". (Rousset)

El cuerpo documenta la experiencia concentracionaria. ¿Acaso esa *mirada zoológica,* por ser externa, permanece ciega ante la apariencia, no siendo capaz de captar la verdad oculta tras ella? Tentación permanente (y, a fin de cuentas, tranquilizadora): los concentracionarios eran hombres; tan sólo los verdugos los trataban como si no lo fuesen, pero el núcleo de su humanidad se preserva inviolable. Mas la mirada interna confirma el testimonio externo:

"Decir que uno se sentía entonces negado como hombre y como miembro de la especie puede parecer un sentimiento retrospectivo o una explicación tardía. Sin embargo, eso es lo que fue más inmediata y constantemente sentido y vivido, y eso, exactamente eso, es, además, lo que fue querido por los otros". (Antelme)

"Los personajes de estas páginas no son hombres. Su humanidad está sepultada, o ellos mismos la han sepultado, bajo la ofensa súbita o infligida a los demás". (Levi)

El trabajo de despersonalización sigue una doble, y
dójica, dirección: por un lado, masificación y hacinamie
los cuerpos borran la individualidad de cada uno; por otr
repliegue sobre uno mismo, pero no ya en la forma del e
mamiento (que presupone una interioridad disponible) si
encapsulamiento en las vivencias del cuerpo, inaugurando
una suerte de solipsismo somático. Masa y soledad conflu
el mismo resultado: el vaciamiento de la identidad. P
vacío tienen una densidad irreducible: la del cuerpo. C
entre los cuerpos (hasta la confusión en una masa indistin
baño mudo innumerable, acostumbrado a la ira de los ho
y de las cosas", dice Levi) o cuerpo vuelto sobre sí e
soledad muda, el concentracionario vive el anonimato co
soberana del *Lager*. Pérdida del nombre y adquisición
nuevo, compuesto de cifras y escrito sobre el cuerpo; n
identificatorio que es el nombre de quien se ha convertido
cualquiera ("hombre sin cualidades" sólo nombrable en el
de la cantidad):

"*Häftling*: me he enterado de que soy un *Häftling*. M
174517; nos han bautizado, llevaremos mientras viva
lacra tatuada en el brazo izquierdo". (Levi)

Los campos destruyen el tiempo; instituyen, al me
régimen temporal inédito. Borrado del pasado, de la vida
a la reclusión; exclusión del futuro, como proyecto de vid
terior al *Lager*. Sólo queda el presente, absolutizado. Au
sucesión no le sea ajena, se trata de una diacronía sin
ni proyecto: serie monótona de las horas y los días, enc
clausura del tiempo.

El tiempo *biográfico* –identidad personal– y el *hi*
–pertenencia a la especie humana– son sustituidos por un
biológico. Así lo proclama un *Blockâltester* al grupo de
ses llegados a Buchenwald: "Debéis prepararos para la v

campo. Es preciso que olvidéis íntegramente vuestro pasado. Ya
no sois nada aquí". Esa nada es una masa orgánica: el sujeto da
paso al cuerpo.

UN MUNDO OPACO

Una *estética trascendental* concentracionaria debe explotar
el motivo de la *opacidad* como determinación fundamental:
experiencia de la extrañeza que, a diferencia del "asombro" filo-
sófico, no activa la reflexión, sino que conduce al embotamien-
to y la vida refleja. Se diría que la pura sensación tiende a impo-
nerse a la significación perceptiva, según un trabajo de erosión
o desgaste (en el límite, desaparición) del horizonte de sentido
en que se inscribe toda experiencia sensorial: lo percibido ha
perdido su complicidad habitual para imponer la cosa como pre-
sencia opaca y extraña, si no hostil; el mundo deviene algo áspe-
ro e inquietante, *unheimlich*.

Así, el *espacio* es, ante todo, clausura y exclusión del mun-
do exterior ("aquí" del *Lager* ontológicamente segregado del
"allá" del mundo de los hombres), convertidos muro y alambrada
en un límite absoluto. La lógica del *encierro* define el régimen de
cualquier existencia: "Estábamos en la jaula del vagón y éramos
una jaula de piojos; éramos los prisioneros del vagón y la prisión
del piojo". (Antelme)

En cuanto al *tiempo*, como ya anticipamos, es vivido en el
hastío de una sucesión gris y monótona, que obedece a ritmos
variables (insufrible lentitud en la espera cotidiana del sueño o
la ración alimenticia; sensación de aceleración en el transcurso
de semanas y meses), pero en cualquier caso inaccesibles a la
voluntad (a lo que pueda quedar de ella) del concentracionario.
Hemos insistido en la anulación del pasado: la vida previa es

sistemáticamente negada por el *Lager* (ningún puente puede alzarse entre ambas orillas) y olvidada por el concentracionario (olvido instintivo de un cuerpo empeñado en sobrevivir). Un presente espeso tapona también la dimensión del futuro:

"...¿Y hasta cuándo? Pero los antiguos se ríen de esta pregunta: en esta pregunta se reconoce a los recién llegados. Se ríen y no contestan: para ellos, hace meses, años, que el problema del futuro remoto se ha descolorado, ha perdido toda su agudeza, frente a los mundos más urgentes y concretos problemas del futuro próximo: cuándo comeremos hoy, si nevará, si habrá que descargar carbón". (Levi)

Si el futuro va indisociablemente unido a la capacidad de proyectar la propia vida, esa dimensión temporal está ausente en la sabiduría concentracionaria –sabiduría, ante todo, del cuerpo y sus automatismos– consiste en la renuncia del tiempo biográfico, reemplazado por el biológico. Imprevisible e inmodificable, el futuro desaparece. "¿Sabéis cómo se dice "nunca" en la jerga del campo? *"Morgen früh"*, mañana por la mañana". (Levi)

La opacidad del mundo no puede separarse del eclipse del pensamiento, en parte por incapacidad (las escasas energías han de emplearse, íntegramente, en el esfuerzo por mantenerse vivo, siguiendo los dictados del organismo: no reflexión, sino reflejos), y en parte por inutilidad (el choque con la necesidad desvela la impotencia del pensamiento; apenas logra arañar superficialmente la contundente realidad concentracionaria). En la medida en que se conserve un margen de decisión, el único designio es el de resignarse a la incomprensión: "Clausner me enseña el fondo de su escudilla. Allí donde los demás grabaron un número, y Alberto y yo hemos grabado nuestro nombre, Clausner ha escrito: "*Ne pas chercher à comprendre*". (Levi)

Mundo no pensado y apenas dicho: universo silencioso en el que la palabra figura como un cuerpo extraño, las más de las

veces reducida a la exclamación o el insulto, expresando "cierto eructo de la miseria; una bilis de palabras." (Antelme) Ese empobrecimiento del lenguaje no sólo deriva de las carencias expresivas del hablante (acentuadas por el carácter babélico de los campos), sino de la propia resistencia que las cosas, en su opacidad, oponen al sentido. Opacidad y mutismo se refuerzan recíprocamente, confirmando la sentencia del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein: los límites de mi lenguaje coinciden, en efecto, con los de mi mundo.

Con todo, esa opacidad esencial esboza también posibles puntos de fuga: si la indiferencia de la naturaleza ante el sufrimiento de los hombres puede incrementarlo, es esa misma indiferencia (o la belleza, reverso positivo de la opacidad) la que señala un límite al poder de los amos. "El hecho de que los SS hayan decidido que no éramos hombres no ha provocado que los árboles se sequen o que hayan muerto". (Antelme)

El cuerpo menesteroso

Somos sujetos de necesidad, siendo nuestra finitud la de un cuerpo permanentemente atravesado por la carencia o la falta. Ese régimen antropológico, derivado de nuestro estatuto corpóreo, forma parte de las evidencias primordiales de la especie, aunque el orden civilizatorio tienda a relegarlo a un discreto segundo plano.

En el *Lager* ocupa, por el contrario, el primer plano, hasta adueñarse de todo el espacio de la experiencia: desnudez, incluso del cráneo (rasurado), apenas disimulada por un uniforme a rayas ("registro físico" de la realidad somática: harapiento, manchado de sangre –de la propia y de la de los piojos aplastados– y otros fluidos corporales, con restos de comida y suciedad) y unos

zuecos que torturan los pies y causan heridas siempre infectadas; suciedad, frío y fetidez; fatiga (estado permanente, más que ocasional) y enfermedad (si la distinción sano/enfermo todavía resulta aplicable al cuerpo concentracionario); heces y orina, cuya presencia constante es la irrisión de pudor civilizado; sed ("que importan los golpes o las torturas inimaginables: lo esencial, beber") (Rousset) y, sobre todo, el hambre, nunca satisfecha por las miserables raciones de un alimento sin apenas poder nutritivo. De hecho, ese inventario de la necesidad tiene en la experiencia del hambre su centro, vivido como vacío del cuerpo (jamás lleno, nunca satisfecho) o nihilismo somático; acaso la imagen más emblemática del cuerpo necesitado sea la de una boca que saliva y mastica, como un reflejo pavloviano, en ausencia de alimento:

"Nada más mirar el trozo de pan negro o pensar en él poco antes (la espera empezaba siempre con una media hora de antelación), la boca se llenaba de saliva". (Rousset)

"Pero el vacío en el pecho, en la boca, en los ojos, entre las mandíbulas que se abren y se cierran sobre nada, sobre el aire que entra en la boca. Los dientes mastican el aire y la saliva: el cuerpo está vacío". (Antelme)

Nada comparable, aunque los nombres ("hambre", "sed", etc.) coincidan, a la experiencia normal del cuerpo, en la cual las necesidades son algo a satisfacer y, en grados sumos, de hecho satisfecho. En los campos, la necesidad vive en estado permanente insatisfacción y deviene un absoluto: llega el punto de poderse hablar de una experiencia fragmentada del cuerpo (o de un *cuerpo metonímico*): en función de la necesidad en cada momento más apremiante, del cuerpo se experimenta tanto su unidad como la zona anatómica afectada (cuerpo-boca o cuerpo-estomago en el hambre; cuerpo-piel, cuerpo-pulmón en el frío;...), generalizando así una vivencia

que el mundo de los "vivos" sólo conoce en momentos de sufrimiento y enfermedad.

Ausencia del deseo. Extinción, o cuando menos latencia, de la sexualidad, sólo presente en los amos (o sus auxiliares entre los reclusos), mientras que el concentracionario carece de ella (incluso en el elemento de la fantasía) o sólo la sufre en tanto que instrumento de satisfacción del deseo del otro: homosexualidad y pederastia frecuentes entre los *kapos*, en forma de violación o en un modo no institucionalizado de prostitución (la más de las veces, a cambio de alimento). "Cuando nos cruzábamos con una mujer (Lucien, el *Meister*) miraba sus senos y sus piernas, y se giraba. Nosotros veíamos una silueta con una bolsa en el brazo. Debía de haber pan y leche en la bolsa. Lucien, que comía, miraba a la mujer". (Antelme)

Todo ello desemboca en lo que antes llamamos *impropiedad del propio cuerpo*, que no sugiere una liberación de su materialidad, sino la ilimitada identificación con una necesidad imposible de satisfacer:

"Empujo carretillas, trabajo con la pala, me fatigo con la lluvia, tiemblo ante el viento; ya mi propio cuerpo no es mío: (...) cuando no nos vemos durante tres o cuatro días nos reconocemos con dificultad". (Levi)

Se comprenderá la significación gigantesca que la satisfacción de una necesidad adquiere para el concentracionario:

"Beber, beber, beber. Resurrección del agua (...) y la alegría, una alegría triunfante del cuerpo". (Rousset)

(Tras lograr robar unas cuantas patatas) "Volví con lo que había cogido. Sentía el peso de mi bolsillo hinchado. Era rico. El porvenir estaba lleno de patatas". (Antelme)

Aunque esa *apoteosis de lo ínfimo* tan sólo sea el reverso incidental del omnipresente imperio de una necesidad insatisfecha.

El cuerpo esclavo

"El SS está allí, apostado en el recodo del sendero. Adivino que mira. Está ahí con sus botas y el *Gummi* (...) A través de la niebla y la oscilación de toda mi cabeza, he visto (...) el desprecio, un desprecio de odio hacia mi cuerpo". (Rousset) Elucidar la experiencia de la víctima es imposible sin prestar atención a la inhumanidad del verdugo. De hecho, la dualidad SS/ concentracionario subyacía a cuanto llevamos dicho, aunque ahora sea directamente tematizada. Representa la clave decisiva para entender la experiencia concentracionaria, pues el [illegible] es, ante todo, un mundo de *amos* (hasta el punto de que cualquier elemento hostil, incluso la indiferente naturaleza, reviste ante el concentracionario, rasgos SS. "Pues el invierno era SS, el viento y la nieve eran SS". (Antelme) El icono del SS es un [illegible] po vigoroso, sano, erguido, vestido con un uniforme impecable y calzando brillantes botas de cuero; contrastando con la [illegible] de las víctimas, esa imagen de un poder omnímodo y amenazante, dueño del destino de los campos, tiende a adquirir [illegible] teológica (análogamente a cómo una humanidad sometida a la intemperie de los elementos dio forma a sus primeros dioses).

"Camina a lo largo de la columna. Los Dioses. Ni un [illegible] de su vestido, ni una uña de su dedo que no sea un trozo [illegible] el SS quema. Somos la peste del SS. No nos acercamos a él, dirigimos la mirada hacia él. Quema, ciega, pulveriza". (Antelme)

Teología de la *fuerza*, cuyo prestigio deviene criterio de jerarquización ontológica: desde las todopoderosas divinidades olímpicas (los SS), pasando por las deidades menores (funcionarios o semidioses: los reclusos-funcionarios, con el abundante panteón de los *kapos*), hasta el ínfimo escalón de los [illegible] concentracionarios, para no citar esas formas del no-ser que son el *musulmán* o los cuerpos destinados al exterminio. Sin [illegible]

dad de que los dioses supremos estén siempre presentes; por el contrario, retirándose la mayor parte del tiempo a su trascendencia uránica, dejan sus asuntos en manos de auxiliares terrestres (hombres o animales –la pareja SS-perro–).

Teología que se despliega en dos ámbitos, el de lo visible y el de lo audible. El SS es, en primer lugar, una *mirada*, escudriñadora y depredadora, que hace del campo su campo visual. "De cuando en cuando, los proyectores se encendían en las torres de vigilancia: el ojo de los SS se abría y se cerraba". (Antelme) En el mundo no-concentracionario, la mirada humana, en virtud de su poder objetivante, ya es una modalidad del dominio: mirado, me convierto en objeto para el otro; mirándolo, él es objeto para mí. Ese nexo de dominación alcanza el paroxismo en la mirada del SS, pues la reciprocidad está absolutamente excluida (el fiel sabe que la divinidad lo escruta, pero ésta se sustrae, por su trascendencia, a la mirada humana; una *mirada invisible*, ése es el estatuto del dios), y la disimetría irreversible entre *el* que mira y *lo* mirado es infinita. Objetivación sin residuos en la que arraiga la ontología de lo inhumano.

El SS es, en segundo término, una voz, la *voz del amo*. Su palabra ostenta el carácter de una exigencia u orden terminante, sin apenas función semántica: el único objetivo es –como ocurre con el animal amaestrado– desencadenar, unívoca e inmediatamente, una respuesta. De esa escena verbal forma parte la sonoridad seca y cortante de la lengua alemana, desconocida para la mayor parte de los reclusos (lo que no hacía sino acentuar la violencia inherente a la emisión). Palabra amenazante, lengua-látigo.

Esa doble caracterización del SS (mirada invisible y palabra conminatoria) tiene su correlato en una doble actitud del concentracionario. Si ser visto por cualquier mirada genera inquietud y activa el pudor, convertirse en objeto de la mirada del amo

acarrea un sentimiento de vergüenza que se adueña de toda
tencia: asco y odio hacia uno mismo. Aversión impotente: "
vergüenza de mi cuerpo y, si pudiese, se lo haría sentir
deza, pero somos inseparables". (Rousset) De nuevo,
iluminador el recurso a la vivencia religiosa: la autocon
del creyente nace de saberse mirado por el dios, de tal
que el hombre se ve a sí mismo tal y como cree que la divi
lo contempla (es decir, despreciable y vil ante la gloria y la
dad celestes). El concentracionario interioriza la mirada
viéndose a sí mismo como aquél lo ve: "No se puede
golpes y tener razón; estar sucio y comer desperdicios,
razón". (Antelme)

"Pannwitz (el doctor que examina a los candida
Kommando químico 98) es alto, delgado, rubio; tiene
el pelo y la nariz como todos los alemanes deben tenerlos,
formidablemente sentado detrás de un complicado esc
Yo, *Häftling* 174517, estoy en pie en su estudio, que es un
dero estudio, que brilla de limpio y ordenado, y me pare
voy a dejar una mancha sucia donde tenga que tocar". (

En cuanto a la voz, admite una única respuesta: la ob
cia. Dominación absoluta en la renuncia a cualquier auto
o capacidad de iniciativa, desterradas de un mundo cuy
mática excluye la expresión *¿por qué?* Obediencia ciega d
sión incondicional en la que culmina la victoria del *Lager*
el hombre:

"Destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo
sido fácil, no ha sido breve, pero lo habéis conseguido, ale
Henos aquí dóciles bajo vuestras miradas: de nuestra part
tenéis que temer: ni actos de rebeldía, ni palabras de des
siquiera una mirada que juzgue". (Levi)

Si la filosofía ha definido la subjetividad como cond
que es *para-sí*, los campos imponen una figura de lo (in)hu

como cuerpo *para-el-otro*. Ahí alcanzamos el sentido definitivo de la paradoja de la *impropiedad del propio cuerpo*: el concentracionario *es* su cuerpo, pero no le pertenece, sino que es la *propiedad* del amo. Los señores son dueños de los cuerpos. El concentracionario es un cuerpo *esclavo*.

Dos son sus determinaciones fundamentales. En primer lugar, el *trabajo servil*: únicamente el beneficio extraíble de su productividad libra (aunque sólo temporalmente: el propio trabajo es mortal) al concentracionario de la muerte. Acumulación del capital (que ni siquiera se detiene ante el cadáver) en la extrema explotación: plusvalía concentracionaria sin asomo de conciencia de clase. "Somos siervos de las piedras, hombros para vigas, manos para martillos, y, si las piedras, las vigas y los martillos desaparecen, el escándalo estalla, no tenemos razón de ser ni excusa; envenenamos la fábrica". (Antelme)

En segundo lugar, el *cuerpo golpeado*. Si hasta aquí el vínculo entre señores y siervos se desarrolló en lo visible y lo audible, ahora se abre a otra modalidad sensorial: el universo táctil, donde el cuerpo, en tanto que superficie ofrecida al contacto, se define por una esencial vulnerabilidad. Universo violento del que eran pálidas anticipaciones el icono de la fuerza y la agresividad de la voz. El *Lager* instituye "la violencia abierta como relación social fundamental". (Rousset) Vasta taxonomía de la violencia: intersubjetividad perversa universalizada (golpean el SS, los *kapos* y los propios compañeros, víctimas del hacinamiento y la lucha por la existencia; incluso uno mismo –mutilaciones voluntarias para evitar el trabajo–); violencia directamente corporal (puñetazos, patadas...) o instrumental (látigos, porras, barras de hierro...); violencia cotidiana o excepcional (tortura)... El cuerpo concentracionario es una masa orgánica susceptible de ser golpeada. Sufre una violencia inmotivada e imprevisible. Absoluta indefensión de la *ciudad punitiva*.

MUERTE Y SUPERVIVENCIA

El poder soberano SS consiste en la capacidad de decidir
muerte, anticipada, en cada acto de violencia, como su natural
desenlace. Y ser concentracionario significa saber que la muerte
es el destino necesario del habitante del *Lager*, esa inmensa
necrópolis. Muerte masiva, antes que ninguna otra, de las pobla-
ciones exterminadas; pero esa figura de la mortalidad permanece
radicalmente *irrepresentable* (si no en el plano objetivo de la
historiografía, sí desde la perspectiva de la experiencia de las
víctimas, la única que aquí nos reclama). Aun así, queda por
elucidar un inmenso continente: el de la muerte vivida, como
presente en la existencia de los campos. No en vano el mundo
exterior recibe allí el nombre de "mundo de los vivos", al que se
contrapone una experiencia –específicamente concentracionaria–
del *moral* mucho más radical, a pesar de toda la honduras de
ésta, que la concepción trágica de la Grecia antigua. Más que
un contenido, entre otros, de la experiencia, la muerte define el
horizonte absoluto: seguir con vida no es otra cosa que haber
aplazado la propia muerte, y la amenaza de esta marca, positi-
va o negativamente, cualquier realidad (alimento, frío, vestido,
tiempo...) El *Lager* es un *Todeswelt*.

Convivencia, a cada instante, con la muerte: amontonamiento
de los cuerpos, sin distinción entre cadáveres y agonizantes;
asistencia forzosa a las ejecuciones; amenaza permanente de
ser "seleccionado"; agonía de camaradas; presencia crónica de
la enfermedad. Muerte desritualizada e indigna –"morir aquí
en la fosa nauseabunda de los campos, atado de pies y manos
como esclavo miserable..."– (Rousset), tan rutinaria que el espe-
pectáculo del moribundo (sumisamente entregado a su destino)
o la presencia del cadáver apenas despiertan la atención de una
mirada indiferente. "Ignorando los fundamentos y las leyes de

esa sociedad, lo primero que se mostraba era un mundo furiosamente dispuesto contra los vivos, sereno e indiferente ante la muerte". (Antelme) Ya ni siquiera cabe afirmar que la muerte sea la antítesis de la vida, pues parece haberla penetrado en una macabra simbiosis, que difumina la frontera entre el vivo y el cadáver. La aberración semántica nombra, en Rousset, esa extraña figura limítrofe: "esqueletos", "muertos vivientes", "semicadáveres", "cadáveres vivientes".

"En suma, cuanto mayor es la miseria, más duradero su reinado y más terribles las torturas, más furioso es el deseo de vivir. Únicamente desaparece por debajo de determinado nivel fisiológico". (Rousset) Más acá del umbral irreversible representado por el *musulmán*, y en pugna con el despotismo de la muerte omnímoda, se afirma el instinto de supervivencia, verdad última del cuerpo. *Sobrevivir* es el imperativo categórico de los campos, su lema: *un día más*. A la máquina letal sólo cabe oponer el deseo de seguir con vida, pues la vida no es más que una resistencia sostenida al triunfo de la muerte.

Los cuerpos en lucha por la supervivencia convierten el *Lager* en un escenario darwiniano donde sólo el más apto (es decir, aquel en que se hermanan fuerza y astucia) obtiene la victoria. En un mundo donde impera la necesidad insatisfecha se oscurecen, hasta parecer que pierdan todo sentido, imperativos y valores morales: ¿Cómo seguir hablando de dignidad y derechos del hombre allí donde la inhumanidad es ley? De ese "nihilismo vivido", que se confunde con el estatuto corpóreo del concentracionario, deriva un modo de existencia sólo caracterizable, para la conciencia moral, como corrupción y degradación: la supervivencia a cualquier precio –tarea solitaria: al margen de/contra los otros– extiende epidémicamente la violencia y la agresividad entre los detenidos, que se disputan bienes escasos (alimento, espacio, vestido;...). Radical insolidaridad que

parece enunciar el triunfo definitivo del SS. Sin que quepa tir una condena apresurada, pues ésta minimiza el horror *Lager*, convertido en mero atenuante, y olvida que el —¿y quién no lo era en algún grado?— es una víctima del concentracionario. Además, la *lucha por la existencia* rec otras figuras. La solidaridad existió en los campos. De un quasi-institucionalizado allí donde los responsables no er sos comunes, sino políticos: las células organizativas com lograron crear una "organización de la solidaridad" que tió el afán biológico de supervivencia en proyecto de resis introduciendo así un islote clandestino de humanidad (p en la geografía de lo inhumano. Pero la solidaridad exist bién en la forma del impulso moral individual de quien renunciaron a "la reivindicación furiosa, y casi siempre so de seguir siendo, hasta el final, hombres". (Antelme) As una *santidad* laica, específica del *Lager*, cuyo reflejo en la tura testimonial parece convertirla en escritura sagrada. demás, ambos modos de la solidaridad no eran incompa el diálogo entre dos *kapos* comunistas anticipa la crítica barbarie estalinistas: "No llegaste a la revolución porque te hubiese convencido, sino por una rebelión de lo más de ti mismo contra la sociedad que se te imponía (...) De comprendiste a Marx. Sólo después. Si pierdes tu alma, queda de ti, incluso si tu cerebro no olvidó nada del mat mo dialéctico? Quizás te hayas convertido en un funcio pero estás muerto". (Rousset)

Antelme es, entre todos los testigos, quien mejor ha cado el valor del esfuerzo por seguir con vida. Sobrevivir medio de la desolación y la muerte, una forma de resist una tarea sagrada: "Militar es, aquí, luchar de un modo ra contra la muerte. Y la mayor parte de los cristianos la rec aquí con tanto empeño como los demás (...) porque la cr

nunca ha estado tan cerca de considerarse a sí misma un valor sagrado (...). La liberación que el cristiano podía creer que encontraría allá en la muerte, sólo puede encontrarla aquí en la liberación material de su cuerpo prisionero". (Antelme)

"No hay que morir: ése es aquí el verdadero objetivo de la batalla. Porque cada muerte es una victoria del SS. Pero los detenidos no han decidido explotarse mutuamente para vivir". (Antelme)

"Los que se pelean o se insultan de ese modo no son enemigos. Se llaman entre ellos con justicia *camaradas*, porque no han decidido sobre esa lucha; es su estado". (Antelme)

Una última, y decisiva, dimensión moral de la supervivencia: seguir vivo y mantener la esperanza de salir algún día de la ciudad concentracionaria, es un deber, el de aportar a los hombres (a los "vivos" de "allá") el relato de lo inhumano. Nacimiento del *testigo*: "Me doy cuenta, y pido indulgencia por ellos, de los defectos estructurales del libro. Si no en acto, sí en la intención y en su concepción, nació en los días del *Lager*. La necesidad de hablar "a los demás", de hacer que "los demás" supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esta necesidad; en primer lugar, por lo tanto, como una liberación interior". (Levi)

Pero quien escribe –el testigo– es *ya* un superviviente; es decir, alguien que, habiendo estado *allí* (en el infierno del *Lager*), ha logrado regresar al mundo de los hombres. Es alguien que, restablecida su condición de sujeto y de hombre, obedece al deber de recordar la experiencia de quien (¿él mismo?) se vio reducido a ser un cuerpo. En la palabra del testigo la existencia carnal deviene signo, escritura: literalmente, *bio-grafía*. *Este* hombre –que es y

no es *aquel* cuerpo– da cumplimiento, en el acto de escritura, a lo que allí era un deseo somático, una pulsión de memoria.

Autobiografía del testigo: muerte y supervivencia. Ecce *corpus*.

El musulmán

Enciérrense tras la alambrada de púas a millares de individuos diferentes en edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento del animal-hombre frente a la lucha por la vida.

No creo en la más obvia y fácil deducción: que el hombre sea fundamentalmente brutal, egoísta y estúpido tal y como se comporta cuando toda superestructura civil es eliminada y que el *Häftling* no es más que el hombre sin inhibiciones. Pienso también bien que, en cuanto a esto, tan sólo se puede concluir que, frente a la necesidad y el malestar físico oprimente, muchas costumbres e instintos sociales son reducidos al silencio.

Me parece, en cambio, digno de atención este hecho: que es claro que hay entre los hombres dos categorías particularmente bien distintas: los salvados y los hundidos. Otras parejas de contrarios (los buenos y los malos, los sabios y los tontos, los cobardes y los valientes, los desgraciados y los afortunados) son bastante menos definidas, parecen menos congénitas y sobre todo admiten gradaciones intermedias más numerosas y complejas.

Esta división es mucho menos evidente en la vida común; en ésta no sucede con frecuencia que un hombre se pierda, porque normalmente el hombre no está solo y, en sus altibajos, está unido al destino de sus vecinos; por lo que es excepcional que alguien crezca en poder sin límites o descienda continuamente de derrota en derrota hasta la ruina. Además, cada uno posee por regla general reservas espirituales, físicas, e incluso pecuniarias tales, que la eventualidad de un naufragio, de una insuficiencia en la vida, tiene menor probabilidad. Añádase también la sensible acción de amortiguación que ejerce la ley, y el sentimiento moral, que es una ley anterior; en efecto, un país se considera tanto más desarrollado cuanto más sabias y eficientes son las leyes que impiden al miserable ser demasiado miserable y al poderoso ser demasiado poderoso.

Pero en el *Lager* sucede de otra manera: aquí, la lucha por la supervivencia no tiene remisión porque cada uno está desesperadamente, ferozmente solo. Si un tal Null Achtzehn vacila, no encontrará quien le eche una mano; encontrará más bien a alguien que le eche a un lado, porque nadie está interesado en que un "musulmán" más se arrastre cada día al trabajo: y si alguno, mediante un prodigio de salvaje paciencia y astucia, encuentra una nueva combinación para escurrirse del trabajo más duro, un nuevo arte que le rente unos gramos más de pan, tratará de mantenerla en secreto, y por ello será estimado y respetado, y le producirá un beneficio personal y exclusivo; será más fuerte, y será temido por ello, y quien es temido es, *ipso facto*, un candidato a sobrevivir.

En la historia y en la vida, parece a veces discernirse una ley feroz que reza: "A quien tiene, le será dado; a quien no tiene, le será quitado". En el *Lager*, donde el hombre está solo y la lucha por la vida se reduce a su mecanismo primordial, esta ley inicua está abiertamente en vigor, es reconocida por todos. Con los

adaptados, con los individuos fuertes y astutos, los mismos jefes mantienen con gusto relaciones, a veces casi de camaradas, porque que tal vez esperan obtener más tarde alguna utilidad. Pero los "musulmanes", a los hombres que se desmoronan, no vale la pena dirigirles la palabra, por que ya se sabe que se lamentan y contarán lo que comían en su casa. Vale menos aún la pena de hacerse amigo suyo, porque no tienen en el campo amistades ilustres. No comen nunca raciones extra, no trabajan en *Kommandos* ventajosos y no conocen ningún modo secreto de organizarse. Y, finalmente, se sabe que están aquí de paso y que dentro de unas semanas no quedará de ellos más que un puñado de cenizas en cualquier campo no lejano y, en un registro, un número de matrícula vencido. Aunque englobados y arrastrados sin descanso por la muchedumbre innumerable de sus semejantes, sufren y se arrastran en una opaca soledad íntima; en esa soledad mueren o desaparecen, sin dejar rastros en la memoria de nadie.

El resultado de este despiadado proceso de selección natural habría podido leerse en las estadísticas del movimiento de los *Lager*. En Auschwitz, en 1944, de los prisioneros judíos veteranos (de los otros no hablaré aquí, porque sus condiciones eran diferentes), kleine Nummer, números bajos inferiores al ciento cincuenta mil, pocos centenares sobrevivían: ninguno de estos era un vulgar *Häftling* que vegetase en los *Kommandos* vulgares y recibiese la ración normal. Quedaban solamente los médicos, los sastres, los zapateros remendones, los músicos, los cocineros, los jóvenes homosexuales atractivos, los artesanos y paisanos de alguna autoridad del campo; además de estos, individuos particularmente crueles, vigorosos e inhumanos, instrumentos (a consecuencia de la investidura por parte del comando de los SS, que en tal selección demostraban poseer un sano conocimiento de la humanidad) en los cargos de *Kapo*,

Blockältester u otros: y, en fin, los que, aunque sin desempeñar funciones especiales, siempre habían logrado, gracias a su astucia y energía, organizarse con éxito, obteniendo así, además de ventaja material y reputación, la indulgencia y estima de los poderosos del campo. Quien no sabe convertirse en un *Organisator, Kombinator, Prominent* (¡atroz elocuencia de los términos!) termina pronto en "musulmán". Un tercer camino hay en la vida, donde es más bien la norma; no lo hay en el campo de concentración.

Sucumbir es lo más sencillo: basta cumplir órdenes que se reciben, no comer más que la ración, atenerse a la disciplina del trabajo y del campo. La experiencia ha demostrado que, de este modo, sólo excepcionalmente se puede durar más de tres meses. Todos los "musulmanes" que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar. Una vez en el campo, debido a su esencial capacidad, o por desgracia, o por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar, no se ponen a aprender alemán y a discernir nada en el infernal enredo de leyes y prohibiciones, sino cuando su cuerpo es una ruina, y nada podría salvarlos de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo, ellos la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla.

PREGUNTAS

1. ¿En qué radica la paradoja de la existencia del cuerpo en el caso de un preso de *Lager* nazi?
2. ¿Qué métodos utilizaron los nazis para arrebatarle al recluso su identidad y zoologizar su vida?
3. ¿De qué manera las condiciones del *Lager* influyeron en la percepción del tiempo del preso?
4. Según el autor, ¿en qué se manifiesta el "nihilismo somático"?
5. ¿De qué manera se esclaviza el cuerpo del preso?
6. ¿Cómo entender la expresión: el *Lager* es un *Todeswelt*?
7. ¿Por qué la lucha por la existencia engendra una realidad de falta de solidaridad entre los presos de los campos de concentración?
8. ¿Cómo la lucha por sobrevivencia conduce a la "selección natural" en la que unos pocos son "salvados" y la mayoría "hundidos"?
9. ¿Quién es el "musulmán" y por qué es el primer candidato para ser exterminado en la cámara de gas?

Parte V

LA ACTITUD HACIA EL OTRO: DIMENSIONES VIVENCIALES

EL HOMBRE ANTE SU MUERTE

A un hombre en circunstancias comunes la muerte podría parecerle un fenómeno simple y evidente para cuya comprensión no se requiere de artificios intelectuales ni de reflexiones profundas. En efecto, ¿qué otra cosa podría significar la muerte, si no el fin natural de todo ser vivo? Pero ya en esta actitud se refleja cierta dirección encaminada a la búsqueda del sentido del fenómeno de la muerte. Como negación de la vida, la muerte es algo que directamente nos impacta, es lo que cada ser humano toma en consideración por la simple razón que representa el final de su existencia.

La conciencia de la muerte introduce, entre el animal y el hombre, una ruptura más profunda aún que la capacidad del segundo para fabricar utensilios, hablar y pensar. No está excluido que algunos animales superiores son capaces de presentir la llegada de la muerte como una amenaza que se distingue esencialmente de los peligros que les acechan en su medio ambiente habitual; pero ningún animal tiene conciencia de que debe morir y que la muerte constituye la suerte inevitable de todos sus congéneres. Según advertencia graciosa de Fernando Savater, "si los animales estuviesen seguros de su mortalidad abandonarían su limbo zoológico, *se erguirían*. Conquistarían la tribulación individualizadora del nombre propio y se descubrirían como nosotros insustituibles por lo mismo que los hace perecederos, es decir, por lo mismo que les condena a ser sustituidos". Al desa-

rrollar esta tesis, se podría suponer que si un animal estuviera dotado de la conciencia individualizadora constituida por la relación a *su* muerte, por atrasado que fuera, él de un salto superaría todas las etapas de la evolución y alcanzaría el nivel del hombre. Quizá, el hombre se convirtió en hombre desde el momento en que empezó a enterrar los cadáveres de sus congéneres, inventó el ritual funerario y elaboró las creencias en la supervivencia o en la resurrección en el más allá de los fallecidos. En todo caso, el hombre es el único ser vivo que sabe que tarde o temprano va a morir y, por tanto, piensa no sólo en cómo va a vivir, sino también en cómo va a morir. Ante la amenaza del arribo de la muerte, el hombre identifica al hombre y se identifica a sí mismo como ser humano. Podemos suponer que el hombre primitivo sabía ya, cuando enterraba a sus congéneres, el sentido de la muerte, pues en caso contrario difícilmente habría inhumado a sus cadáveres.

La verdad intrínseca de la muerte es una certidumbre, pero de índole diversa a la evidencia apodíctica que nos es dada en la experiencia inmediata. A pesar de que se le sabe ineluctable, es incognoscible, porque, hablando en términos de Epicuro, somos incompatibles con ella: cuando seguimos con vida no hay muerte y cuando llega la muerte ya cesamos de vivir. Así que la muerte, la muerte de cada cual en relación a sí mismo, pertenece al futuro, quizá al futuro más lejano de todos. Para mí, y para cualquiera, este futuro no será nunca hoy por la sencilla razón de que cuando la muerte llegue no vamos a estar. Mientras quede un residuo de porvenir, el hombre deviene, se hace, se preocupa y se vive. Tan pronto como se le asegura que su muerte ocurrirá en un tiempo determinado, todo cambia, pues lo propio del porvenir es ser siempre indefinido.

La muerte se percibe no como la conclusión de un ciclo o un hecho localizado en un momento dado y que, por consiguiente,

caracteriza sólo ese momento, sino como una posibilidad siempre presente en la existencia humana. El *Homo sapiens* es la única especie que se ve acompañada toda su vida por la idea de la muerte. Ésta no es sólo un hecho que acaece inevitablemente en el orden necesario de los procesos naturales, sino una posibilidad siempre presente y conexa con todas las otras posibilidades de la vida. En cierto sentido la vida es el arte de administrar la muerte, alejar su llegada inminente intentando sortear los peligros que acechan al ser humano. Por otra parte, la vida del hombre adquiere individualidad singular al ser consciente de su muerte; esta idea lo acompaña desde la niñez hasta su última hora. La existencia humana sería diferente si esta conciencia no existiera y la muerte llegara al final. Para cada ser humano *su* muerte es la posibilidad más peculiar e irreferente porque concierne su ser mismo y porque lo encierra en sí mismo; la muerte es también irrebasable porque constituye la posibilidad extrema de la existencia que se aniquila a sí misma. En este sentido, la muerte es un corte absoluto, puesto que entre el vivo y el muerto no hay grado alguno. La distancia entre los dos es la misma que separa el ser de la nada. No hay ni un paso que lleve de un estado de cosas a otro.

La "verdad" existencial de la propia muerte, que precede a cualquier evidencia empírica de ella misma, no anula, sin embargo, su vivencia como algo excepcional y extraordinario. Mi muerte, para mí, no es la muerte de alguien sino una muerte que trastorna mi mundo; *mi* muerte, así como la muerte de cada cual, es una muerte inimitable, única en su género porque afecta mi existencia irrepetible e insustituible. La anticipación de nuestra muerte nos arranca de la dictadura anónima de la cotidianidad y nos descubre nuestro poder ser más propio. Cuando pensamos nuestra muerte en primera persona nos profundizamos en nuestra singularidad. En efecto, escribe Jankélévitch, "se trata de mí,

es a mí a quien la muerte llama personalmente por mi nombre, a mí a quien señala con el dedo y de quien tira de la manga, sin darme la oportunidad de hacer pasar delante el vecino; no [illegible] da escapatoria, se me han agotado los plazos; el aplazamiento para *más tarde*, lo mismo que las *coartadas* y las *postergaciones* son ahora imposibles por más empeño que ponga el hostil concernido; la tercera persona ya no puede servirme de pantalla to". Para cada uno de nosotros nuestro fin no es un acontecimiento más en la vida, sino la limitación intrínseca de ésta. La muerte no es sólo vaciedad o ausencia de lo real; es un tipo de ausencia que posee un alto significado para la existencia del ser humano. Por eso la muerte es la posibilidad más peculiar de nuestra existencia, ya que la reivindica en lo que tiene de particular. Es en virtud de la muerte que mi existencia es verdaderamente mía.

Todo aquel que nace, sabe que tarde o temprano tiene que morir. La muerte es un acontecimiento omnipresente y omnímodo porque llega a todos, sin importar rango o lugar, y nadie podría escaparse de sus tentáculos. Cada uno de nosotros morimos solos, por nuestra propia cuenta; la muerte, a pesar de su omnipresencia, es un acontecimiento destinado a cada uno. Es un hecho íntimo y personal, una "desgracia privada". La muerte, incluso la muerte natural, a su manera, es un accidente, un acontecimiento inesperado, una anomalía imprevisible. La muerte, siempre, de uno u otro modo, es una ruptura con la fluidez habitual de la vida; un accidente, si no automovilístico o sísmico, [illegible] nos por "catástrofe interna": ruptura de arteria, coágulo de sangre, pulmonía, etc., El morir siempre es un acontecimiento extraordinario y no sólo en el sentido causal, sino como experiencia que nadie es capaz de transmitir a otro; nadie puede enseñar cómo morir a su próximo; nadie puede asumir el morir de otro, aunque cualquiera pueda morir por otro, esto es, sacrificarse

él, no con esto logrará liberarlo de su propia muerte. En vano el moribundo rey de la pieza de Eugenio Ionesco implora: "Vosotros, innumerables, vosotros que habéis muerto antes que yo ayudadme. Decidme cómo le habéis hecho para morir... Enseñádmelo. Que vuestro ejemplo me consuele, que pueda apoyarme en vosotros como si fuerais mis muletas, apoyarme en vuestros fraternales brazos. ¡ayudadme a franquear la puerta que habéis franqueado! ¡Volved a este lado un instante para socorrerme!... ¡Decidme cómo sucede todo!". Desgraciadamente, esta llamada para socorrer el último instante del moribundo no puede ser cumplida; el último trance no tolera a los acompañantes. Nunca somos contemporáneos de nuestra *muerte-propia*, porque nuestra muerte está en el porvenir durante toda nuestra vida. En este sentido la vida humana comprende tres momentos: el pasado, que es conocido; el presente, que es a la vez conocido y desconocido, y el futuro, que desconocemos. Nuestro futuro sólo es futuro que desconocemos; tendríamos que morir para entrever, para "conocer" desde dentro este acontecimiento absolutamente incógnito. Nuestro futuro sólo es futuro porque será presente más tarde. ¿Pero cómo llamar futuro a un porvenir que nunca será presente, un futuro que irá más allá de cualquier futuro y que está preparado para cada uno de nosotros sin exclusión?

La muerte, a pesar de su inminencia, no es para esta vez, sino casi siempre para la próxima. El hombre conserva la esperanza de escapar a la muerte un día más, quiere aplazarla, llevando su esperanza hasta el límite, hacia el lejano horizonte. La esperanza siempre espera un futuro y por eso es un sentimiento relativamente fundado: toma partido en lo que se refiere a la probabilidad de un acontecimiento y la posibilidad de éxito. En la medida en que el tiempo es incierto, escapar un día más a la muerte puede ser objeto de esperanza. Según Spinoza, no hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza. Si uno está enfermo

y espera aliviarse, entonces teme que la enfermedad pueda prevalecer sobre su salud y, por consiguiente, morirá. La esperanza y el temor van juntos y a la vez separados, –cuando se espera una gran ventaja, en el caso de ganar y se teme una desgracia pequeña, en el caso de perder– y a veces, los dos sentimientos se abrazan –cuando se teme lo peor, por ejemplo, la muerte de la que uno espera escapar a cualquier precio. La esperanza es imposible sin el deseo del que se ignora si será o no realizado. Al contrario, si la realización del deseo depende sólo de nosotros, está en nuestro poder: cumplirlo o no, entonces este deseo no es sólo una esperanza, sino una intención o una voluntad. Nadie espera aquello de lo que se sabe capaz, por consiguiente, esperar es desear sin poder cumplirlo en toda su dimensión. Los más desdichados son aquellos que no desean casi nada, porque piensan que de su empeño y voluntad no depende nada. El moribundo se ve en una situación trágica cuando la fecha de la muerte es tan cierta como la necesidad de morir un día cualquiera, y esta situación se puede caracterizar como el infierno de la desesperación. Cuando el morir se precisa –meses, días, horas–, nuestra perspectiva del perecer definitivo modifica, hasta en sus últimos estratos, las categorías habituales de nuestro comportamiento. Ante ese "muro" ya no podemos "devenir", anticiparnos; actuamos ya como muertos vivos. Desde el instante en que nuestra muerte está fijada, somos ya "muertos". Precisamente por eso el hombre pospone la fecha de la llegada de su muerte, se rebela contra su fin inminente. Cuando la hora es incierta, el hombre dice: "sin duda voy a morir, pero no por ahora, más tarde, un día, pero un día sin fecha, un día en que no es necesario pensar". Pero aquel que se ve obligado a abandonar toda esperanza no puede vivir tranquilamente: no le queda otra opción que vivir una esperanza desesperada.

En su esencia, la muerte es un fenómeno enigmático y contradictorio. En efecto, mucha gente quisiera saber cuándo y

cómo va a morir para de antemano prepararse. Pero esta idea siempre está preñada de incertidumbre, ya que el sujeto mortal no conoce bien a la muerte en su encarnación real; esta circunstancia le engendra una preocupación y un deseo de superar tal incertidumbre para prepararse lo mejor posible al encuentro con ella. Pero el pensamiento sobre la muerte (inspirado por el deseo de disminuir su presencia incierta) siempre es diferente de su encarnación real en razón de la perfidia de la muerte con el hombre que piensa en ella. En efecto, el ser de la muerte es un no ser, por lo tanto, ¿cómo se pudiera pensar en algo que sólo es cuando no se es? La muerte es un fin para los que viven, pero no para los que mueren; para éstos, sólo existe lo que no existe: la muerte, y sólo es terrible y amenazador cuando no ha llegado. Además, la vida del ser humano está en un proceso incesante de devenir, por lo que la idea sobre la muerte se modifica permanentemente y, aunque algunos supuestamente se preparan para su encuentro con ella, no se puede evitar la sorpresa pérfida.

En su tratado, dedicado a la fenomenología de la vivencia de la muerte, Vladimir Jankélévitch destaca tres actitudes del hombre ante el no ser: ante su propia muerte en primera persona, "yo"; ante la muerte de un ser querido en segunda persona, "tú"; y a la muerte de un individuo poco conocido, "él". Si mi muerte para mí significa una tragedia absoluta, un evento que me concierne íntimamente e íntegramente, la muerte de un anónimo es percibida como un episodio ordinario, y al revés, mi muerte para alguien que poco me conoce no es una catástrofe, sino un evento poco significativo, la simple desaparición de una unidad humana que no provocará graves consecuencias en la corriente ordinaria de la vida. El puesto vacante liberado tras la muerte de un fulano pronto lo ocupará otro: mañana por la mañana llegará un nuevo cartero en lugar del cartero que falleció ayer; mañana me atenderé mis dientes con otro dentista, otro

mecánico reparará mi coche no menos efectivamente que el
cánico que se fue al "otro mundo". La muerte en tercera pe
es una desaparición abstracta y anónima de un individuo
conocido. Cada hombre puede, por supuesto, referirse a sí
no sólo en la primera, sino en la tercera persona, como, po
plo, lo hace un médico cuando se hace su propio diagnósti
muerte en tercera persona no contiene en sí ningún enigma
un hecho natural se registra por medio de procedimientos
dos objetivos y puede servir como objeto de investigación
biológica, sociológica o demográfica. Entre la actitud indi
a la muerte de la tercera persona y la subjetividad trágica
primera se sitúa la actitud ante la segunda persona, el "tú"
no es "yo", aunque tampoco sea el anónimo "él"; es un se
no y apreciado y a veces, incluso, más querido que nuestro
yo. La muerte de un ser significativo es tan trágica y desga
para mí como mi propia muerte. Mi tristeza inconsolable
expresión de mi pena irremediable. Y sin embargo, en el
ontológico tu muerte no es mi muerte. "Mi hijo es parte
propia vida, pero esto no es más que una manera de habla
identificación del yo y del tú no pierde nunca su carácter
co; este ser tan próximo es monadológicamente otro que
mo: sólo vivo para él, pero mi corazón late para mí del
modo que su corazón late para él; cada cual vive para sí
respectivamente en su inexpugnable soledad; y ni siquiera
consigue que los dos núcleos monádicos se fusionen en u
núcleo, que las dos mismidades coincidan extáticamente;
siguen siendo numéricamente dos, como lo exige el princi
identidad". Por mínima que sea la distancia entre el "yo" y
ésta no le deja la posibilidad al sujeto de fusionarse con su
para mí es imposible morir en tu lugar.

La vivencia de la muerte del otro se experimenta com
irreparable cuando quien muere es un ser partícipe de

vida. Su partida al "otro mundo" la percibimos como un empobrecimiento de nuestra vida, como una pérdida de una parte de nosotros mismos. Probablemente por eso la muerte nos provoca una sensación de algo "antinatural" e "incomprensible" que engendra congojas y angustias. La fuente de tristeza, por natural e inevitable que resulte la muerte de un ser cercano, radica en la comprensión de la singularidad de la persona que se fue. Desde luego, las costumbres y el sentido común podrían sugerir justificaciones oportunas: coincidencias fatales de circunstancias, edad avanzada, enfermedad incurable, etc. Todos estos argumentos vitales tienden a persuadirnos de la inminencia del fin de nuestro ser querido. Y sin embargo... –y en esto consiste el carácter paradójico de nuestras vivencias– estas razones, por contundentes que puedan ser, no son capaces de eliminar en nuestra alma el sentimiento tenaz de que esa muerte es algo ajeno y pérfido. Aunque a veces la muerte se espere, cuando llega, se vivencia como una pérdida abrumadora y casi siempre inoportuna. Un hombre prudente podría prepararse a la llegada de su muerte. Pero a pesar de toda su preparación, la muerte, cuando se presenta, se presenta siempre por primera vez y lo encontrará desprevenido. Es triste que así como venimos al mundo sin que nos pidieran permiso, nos iremos de él sin dar nuestro consentimiento.

La muerte de nuestro prójimo provoca el miedo ante la comprensión de la inminente llegada de nuestro fin, pero en cierta medida se compensa con la satisfacción de que fue Juan quien murió, es él quien yace en el féretro y nosotros, sobrevivientes, estamos aún de pie. Como escribe Elías Canetti: "en el sobrevivir cada uno es enemigo del otro; comparado con este triunfo elemental todo dolor es poca cosa... El hombre no sólo quiere estar siempre; él quiere estar cuando los otros ya no estén".

Un pensamiento semejante, por lo menos al principio, tiene el moribundo del cuento de León Tolstoi. Ya en el lecho de muer-

te, sabiendo la proximidad de su inevitable fin, Iván Ilich se rehúsa a admitir esta idea o comprenderla de algún modo porque siempre había considerado que la muerte es un atributo del otro, de un hombre abstracto, de un Cayo de la lógica escolar: Cayo es hombre, los hombres son seres mortales, por consiguiente Cayo es mortal. Le parecía que esta verdad es aplicable solamente a Cayo, pero no a él. Cayo era un hombre como todos, pero él era algo distinto. "Cayo es realmente mortal; por tanto, es justo que muera; pero yo, Vania, Iván Ilich, con mis sentimientos y mis ideas... es distinto. Es imposible que deba morir. Sería demasiado terrible". Hubiera preferido permanecer siempre con vida y pronto se da cuenta que la muerte no está hecha sólo para los demás, sino también para él.

Cuando el moribundo reconoció su fin (y esto lo comprendió porque su propia muerte ya no resultaba un concepto abstracto dentro de un silogismo, sino un acontecimiento real, un asunto que le era propio), la salud, la fuerza y energía vital de las personas a su alrededor comenzaron a ofenderlo. Le parecía que ellas se preocupaban de sí mismas y no querían comprender su unicidad como ente insustituible e irreemplazable, como ese Iván Ilich. También pensaba que para sus familiares y amigos el que pronto fuera a morir implicaba que ya no tendría ninguna importancia, porque dejaría de estar con ellos. Y esta idea le atormentaba y no lo dejaba en paz. Le parecía que sus parientes le mentían porque no tomaban en serio su deseo de estar en igualdad con ellos. Aunque sus parientes admitían que su modo de existir era diferente del de los demás, le engañaban diciéndole que estaba simplemente enfermo y no moribundo. El terrible acto de la muerte, en su percepción, fue reducido por ellos al nivel de un desagrado casual, hasta indecente, desde el punto de vista de la gente que cultiva y adora la decencia y ante la cual él mismo hace poco se reverenciaba.

Ahora Iván Ilich se aflige porque nadie quiere reconocer lo que era obvio para todos e incluso para él mismo. En su confrontación con los otros, el protagonista de Tolstoi no cesaba de reprocharles su satisfacción como sobrevivientes que, sin embargo, se veían obligados a esconder detrás de una mentira piadosa respecto a su terrible situación de moribundo. Él no quería morir, pero tampoco quería que le mintieran diciéndole que su muerte era algo indefinido y, por lo tanto, carente de importancia. "La mentira, esa mentira que se decía la víspera misma de su muerte, rebajando ese acto solemne y terrible hasta igualarlo con las visitas, las cortinas y el esturión para la comida... hacía sufrir terriblemente a Iván Ilich". El moribundo sentía lo individual en sí mismo y desconfiaba de todos los que no eran capaces de sentir lo que él sentía. Pero los que tratan de sentir la muerte tal como la siente el mismo moribundo, no pueden menos de reconocer que aún están vivos y, por tanto, a veces involuntariamente experimentan una superioridad en esta situación.

Los familiares y amigos de Iván Ilich se comportaban con la debida comprensión y respeto con él, pero no eran capaces de ocultar cierta satisfacción involuntaria vinculada con la vivencia que el que está muriendo es Iván Ilich y no ellos. La encarnación más cruda de este sentimiento lo expresa un tal Schwartz, compañero suyo en el juego de naipes. Cuando pasaba por las escaleras del departamento del difunto se detuvo frente a otro de sus colegas y le guiñó un ojo, como si le dijera: "es tonto lo que ha hecho Iván Ilich; nosotros no somos así". Somos mejores, porque seguimos gozando la vida, mientras que nuestro colega está muerto.

George Mead explica esta aparente contradicción de los sentimientos por medio de la distinción en cada persona de los dos elementos constitutivos: el "mí" y el "yo". El "mí" es una serie de actitudes originadas por los otros y que uno adopta; es lo que

uno es como objeto de expectativas sociales. El "yo" es la reacción espontánea de uno frente a un acto, reacción que incorporamos en la experiencia del "mí" sólo después de que se ha llevado a cabo este acto. Por eso la persona, en calidad de "mí", se comporta en correspondencia con la situación, esto es, suprime su satisfacción de estar vivo ante un moribundo, mientras que el "yo" en su actitud ingenua experimenta cierta satisfacción, pero de forma inofensiva. Según Mead, "no hay nada de maligno en ello, y aun en las situaciones en que uno siente cierta satisfacción de enterarse de escándalos y dificultades más graves, hay una actitud que involucra el sentimiento de superioridad y que al mismo tiempo no entraña malignidad alguna. Podemos tener sumo cuidado con lo que decimos, pero aún existe la actitud de la persona que en cierto modo se siente superior en esas condiciones porque hemos hecho esa cosa embarazosa, nos hemos liberado de ella".

La satisfacción de que esté muriendo el otro y no yo es una forma en la que el "yo", por así decirlo, reacciona en esas condiciones. Como el "mí" reacciono de modo diferente: experimento la angustia y el dolor ante los sufrimientos del prójimo y trato de expresarle mi simpatía y comprensión. Pero la actitud espontánea de nuestra persona ante diferentes acontecimientos y situaciones, que Mead denomina el "yo", no se reduce sólo al goce egoísta, sino se expresa también en los actos altruistas. Por ejemplo, las escenas de violencia inmotivada o humillación sádica engendran en nosotros una actitud espontánea de protesta, rabia, odio, que a veces superan nuestra voluntad y se adelantan a cualquier reflexión. Esta actitud puede involucrarnos, incluso, en una situación peligrosa cuando, contrariamente a las razones de prudencia y de los instintos de autoconservación, nos arrojamos contra un ofensor que humilla o pisotea la dignidad de los débiles e indefensos. La actividad espontánea determina tanto la inocencia de un goce egoísta como la gracia de un acto benévolo.

Ahora bien, estamos dispuestos a reconocer la grandeza de los llamados hombres ilustres que hicieron tanto para enriquecer nuestra experiencia material, espiritual y emocional. A ellos les rendimos homenaje, evocamos sus nombres cuando nos topamos con sus obras o con sus ideas y solemos sentir admiración y no la punzada de envidia como a veces la sentimos hacia nuestros congéneres con quienes competimos por el reconocimiento, sin tener la menor sospecha del valor que nuestras ideas u obras tendrán en el futuro. No guardaríamos ningún rencor a nuestros contemporáneos vanidosos y petulantes que aquí y ahora aspiran a la gloria a cualquier precio, y ni siquiera los despreciaríamos, si supiéramos que el futuro revelará que sus pretensiones al reconocimiento son infundadas. "La rivalidad propiamente dicha, la que realmente importa, comienza cuando los rivales ya no están. El combate que librarán sus obras ni siquiera lo podrán presenciar". Esta idea trae cierto alivio para aquellos que, a causa de diferentes circunstancias, no han obtenido un reconocimiento adecuado a sus méritos. En la vida real, a diferencia del deporte en donde los logros de los vencedores se miden por reglas imparciales y objetivas, el reconocimiento no se distribuye según méritos y talentos. Aquí no siempre triunfan los mejores que incluso pueden estar sinceramente convencidos de la superioridad de sus rivales. Y a veces, sólo el tiempo, frecuentemente más allá de sus vidas, restablece la justicia dando a cada cual su justo valor. ¿Hoy en día quién recuerda a Salieri que, en su época, se esmeraba en compararse con su contemporáneo Mozart y se atormentaba por las turbias sospechas acerca de la superioridad de su joven colega del gremio musical? Salieri no quiso ver su fama y la de Mozart proyectada al futuro, mejor dicho, la proyectaba desde su presente en donde él tenía notoriedad incluso más grande que la de su rival. Al fin y al cabo, sabemos la magnitud real de la gloria póstuma de los dos com-

positores y dónde paró el destino de cada uno. Si Salieri hubiera atisbado el mensaje del más allá de su época, quizá hubiera entendido la verdad del dicho: "contra los grandes méritos de los grandes hombres no hay otro remedio sino el del reconocimiento".

En la angustia se revela la presencia de la nada y se alcanza la anticipación de la "posible imposibilidad" que normalmente se enmascara o se sustituye por los quehaceres cotidianos. La angustia es un estado de ánimo ambivalente pues lo que se desea y atrae, a la vez, causa temor y horroriza. El angustiado espera y se desespera de la nada en la que todo es posible. Espera el porvenir desconocido y desespera por el retraso en el cumplimiento de esta esperanza. La existencia va incesantemente más allá de la situación presente, y sólo ante la muerte el hombre entiende que su trascender es una imposibilidad. Es decir, la muerte adviene en un momento dado y tiene lugar en alguna parte, se produce en una determinada fecha y en un cierto punto del espacio, pero en el mismo instante en que el hombre expira, su devenir cesa y ya no deviene, y su estar en algún lugar se convierte en no estar en ningún lugar. El hombre desapareció, pero no desapareció para aparecer en algún otro lugar y en algún otro momento, sino que su ser cesó de ser. El cortejo fúnebre acompaña al cadáver a su última morada, al cementerio que es indudablemente alguna parte, pero para el inexistente su tumba es ninguna parte. "La tumba, principalmente, en esta tipografía imaginaria se convierte en objeto de peregrinación, lugar convencional de cita y punto de reunión de todos los rituales fúnebres: los sobrevivientes se aglomeran alrededor del rectángulo vacío... y simulan recogimiento como si el misterio de la muerte tuviera lugar efectivamente allí, asignable y localizable en aquel mismo lugar. Aquí yace algo que fue alguien; pero un muñeco, una momia no es alguien. La tumba es un pretexto, un lugar simbólico donde yace la efigie de un cuerpo que en algún tiempo fue una persona. Aquí esta persona murió, y sus restos se encuentran en algún sitio, pero el que está en ese sitio es un nadie, un cadáver y no un ser vivo.

La angustia ante la muerte-propia es un signo de afirmación de la individualidad, pero en tiempo de peligro –catástrofes naturales, guerras, revoluciones, etcétera– la vida y la muerte de los individuos se somete a las demandas de la sociedad que, para sobrevivir y vencer, obliga a sus miembros a sacrificarlo todo, incluso lo más valioso que tiene –su vida– a favor de su patria. Como advierte Edgar Morin, "el general" encarna la generalidad de la ciudad respecto a la particularidad individual; esta última pasa a segundo plano, cuando se trata de una lucha de vida o muerte por el "phylum" social. Entonces, fundido a su grupo en peligro o en marcha, el mártir, el combatiente, el sitiado, el cruzado, ya no teme a la muerte". El orgullo por la patria, el deseo de mostrar el máximo heroísmo y la aguda excitación de la batalla, con frecuencia, pueden llevar a los combatientes al autosacrificio, al olvido gustoso de su muerte en el combate público contra los enemigos de su país. La exaltación de la existencia individual sacrificada en aras del ser colectivo que la trasciende se manifiesta en la gloria alcanzada. El portavoz de la gloria se guía por la idea de que su muerte le asegura una especie de inmortalidad en la memoria del gran ser colectivo. La consagración cívica o religiosa de los héroes, caídos por su patria o por el triunfo de su causa, es una victoria simbólica sobre la muerte. Son muertos que confían vivir en el interior de sus descendientes por cuyo futuro sacrificaron sus vidas. Su muerte se consolida en los méritos que trascienden el contenido concreto y la modalidad particular en que se expresa su acto heroico. La muerte del héroe, –"la muerte hermosa", como decía Sócrates–, marca la causa de su autosacrificio, pero la marca desde fuera del tiempo, como si su mérito fuese aportar algo que la sucesión temporal no conoce ni puede hacer por sí misma brotar. En cualquier

caso, quien muere por una "causa sagrada" está seguro de que su virtud ha aceptado afrontar la muerte y su hazaña ha valido la pena. La acción heroica supera el traumatismo de la muerte, como alimenta la ilusión de la inmortalidad en las generaciones venideras; porque quien sacrifica su vida, la eleva en valor para fundar otras individualidades, cuya vida será regida por valores similares al valor por el cual él entregó su vida. Le parece que estos valores –superiores a la misma vida– dominarán el tiempo y el espacio y por eso arriesga su vida para el futuro triunfo de ellos. El individuo se afirma y afirmándose se sobrepasa, se olvida, da su vida por "su" verdad, "su" justicia, "su" honor; éstos son los valores de una comunidad presente o futura con la cual se identifica. El hombre pone en peligro su vida no sólo por los valores de su patria, sino también por los valores de las nuevas generaciones que él quisiera instaurar en su actividad dirigida a la transformación del mundo. En su gesta heroica arriesga su vida para no renegar de sus ideales y ser fiel a sí mismo, lo que frecuentemente es la misma cosa. El héroe se distingue, se hace merecedor de su hazaña, exponiéndose al riesgo supremo. La gallardía y el desprecio a la muerte son lo que le aseguran un fulgor imperecedero. Entre los acontecimientos destacables, la valentía heroica no es la única pero, quizá, es la primera acción que hace elevar al hombre sobre la masa y convierte su muerte en un hecho inolvidable.

Desde luego que podemos tratar de eludir la idea de nuestra muerte, bien reprimiéndola, bien haciendo hincapié en aquello con lo que nos identificamos y que nos sobrevive. Sólo que ni una ni otra cosa puede traernos alivio absoluto, por lo que la huida de la idea de nuestra muerte es una panacea casi siempre relativa y temporal. El hombre, a diferencia de los otros seres vivos, está provisto del saber de su fin irremediable y, a la vez, desprovisto de los recursos suficientes para hacer frente a este propio saber; tiene conciencia de su propio fin y, al mismo tiempo, se resiste a este acontecimiento. Normalmente vive manteniendo a raya esta verdad que confirman la mayoría de las doctrinas filosóficas, "cuya principal intención no consiste en revelar la verdad al hombre, sino más bien en hacer que la olvide: en hacer que 'pase' su crueldad, como un medicamento hace que cese provisionalmente un dolor, en dulcificar la experiencia de la realidad con una infinita variedad de remedios... que siempre se reducen, a fin de cuentas, a un exorcismo alucinatorio de lo real". Este exorcismo es la expresión del trauma que causa la muerte en relación con la pérdida de la individualidad; el hombre se subleva ante la muerte y trata de afirmar su existencia más allá de la vida real. Por eso la muerte se percibe como nuestra enemiga violenta, como el colmo de todas las desdichas, como algo ilegítimo que no debería tener lugar, como un "escándalo anómalo". Para superar este "escándalo" el hombre, angustiado ante la nada y animado por la esperanza desesperada, trata de prolongar en la imaginación su ser más allá de su cuerpo. De ahí brota el dualismo inherente a cualquier creyente en la existencia del alma en el más allá de la vida real. Claro está que nadie ha visto jamás un alma sin cuerpo. Pero ya que tenemos delante un cuerpo sin alma, un cadáver en el lugar mismo en el que había un cuerpo vivo y, ya que la forma del cuerpo subsiste después de la muerte durante algún periodo, nada impide suponer o creer que el otro componente del aquí-presente continúe también existiendo. Según Jankélévitch, esta disociación mortal entre el alma y el cuerpo "no es más que una simple sustracción aritmética: el alma animadora, que no vemos, representa la diferencia entre el cuerpo animado que veíamos hace un instante y el cadáver inanimado que ahora tenemos delante". Así que, según la representación dualista que está en la base de la mayoría de las religiones, la muerte es la separación entre un alma inmortal y un cuerpo muerto que le

servía de vestido y que muy pronto no será nada. Según esta opinión, la vida no se reduce por entero a la existencia, a la existencia del cuerpo con sus ritmos biológicos, circulación de sangre y pulso de corazón, sino a un ser abstracto sin el devenir, ya que el devenir es imposible sin la duración en el tiempo y extensión en el espacio. Según la idea religiosa, resulta que la muerte, que estrangula el devenir suprimiendo la existencia, no aniquila el ser de ese devenir. La muerte del cuerpo –ropaje del alma– es condición imprescindible del "ser eterno" del alma, pues la muerte sólo aniquila el cuerpo, la parte impura del compuesto que es el organismo vivo, liberando y purificando el alma predestinada para una vida eterna. El cuerpo inanimado (que podemos ver) y el alma desencarnada (que es invisible) tienen dos destinos totalmente diferentes, uno se convierte en miserable osamenta y otro goza de la inmortalidad. En realidad, los dos destinos –cuerpo y alma– adquieren su hermandad no en la supervivencia de uno y el aniquilamiento del otro, sino en la cesación del ser de ambos. El alma sin cuerpo pierde no sólo su sede, su morada, sino también su ser. Si el cuerpo se convirtió en cadáver y ninguna bofetada es capaz de ofenderlo o indignarlo, significa que el alma también ha muerto. Hablar de un alma sin un cuerpo "es tan ininteligible como un hombre que no es hombre pero se comporta como un hombre. Para recurrir a un chiste viejo: es como ser tan huérfano que no hay más remedio que nacer de una tía".

En la base existencial de la conciencia religiosa está el reconocimiento de la vida eterna. Este postulado tiene justificación en el carácter de nuestras actividades que presuponen continuidad y cierta duración del sentido de nuestra personalidad. Por ejemplo, no podríamos construir una casa, escribir un libro o casarnos, si pensáramos en el corto destino de nuestra empresa. Si yo supiera que la casa que hoy estoy construyendo, mañana será destruida por un sismo; o si el tiraje del libro que escribo se quemará por completo en las llamas de un incendio; o si el matrimonio que sueño contraer no durará ni una semana, entonces, simplemente, no tendría ni siquiera que empezar ninguna de estas empresas. El hombre hace cosas finitas en el marco de una durabilidad indeterminada (*sub specie aeternitatis*, como diría Spinoza). Si pensara que lo que hoy hace (sobre todo, lo que para él tiene gran importancia) pronto dejará de tener algún sentido, este pensamiento sería tan insoportable como lo es la idea de imaginar su muerte en pleno auge de sus fuerzas físicas y capacidades intelectuales. Cuando un hombre llega a una edad avanzada suele percibir su existencia como un receptáculo del tiempo que poco a poco le van retirando; le parece que la vida se está acabando. Es una vivencia que se aflige del tiempo feliz que quedó atrás y nunca regresará. Y sin embargo, a pesar de la nostalgia del pasado dichoso, el hombre entiende que el pasado es lo que ya no regresa; lo que le importa es el futuro, lo que está por delante, que, desgraciadamente, se va recortando, se va reduciendo. La idea de la vida eterna indudablemente tiene cierta "razón", en tanto que responde a que nuestra actividad siempre está orientada hacia lograr un objetivo que está en el futuro. Sin embargo, la conciencia religiosa se inclina a alabar al hombre y a exagerar, en demasía, algunas de sus ilusiones. La idea sobre la vida eterna es manejada como la transformación y elevación a nivel trascendental de algunos de nuestros sueños e ilusiones sobre el futuro, que siempre está abierto más que el presente y depende en mayor medida de nuestros deseos. La dimensión de futuro pudiera explicar por qué la conciencia religiosa imagina la "vida en el más allá" como algo más perfecto que la existencia real: tenemos la esperanza de que en un futuro nos podremos liberar de nuestras deficiencias y penas vividas en el presente.

Si la muerte nos aflige es porque nos priva de algo, de los goces que perdemos con ella, de la fama que soñamos obtener en el porvenir o porque nos aparta de nuestros seres queridos. Pero frecuentemente ante su futuro no ser, el hombre de repente se da cuenta de su insignificancia ontológica y de la poca importancia de sus preocupaciones cotidianas. Precisamente este "sentimiento oceánico", de considerarse partícula en el enorme universo, y la ausencia de razones profundas para sus pretensiones anteriores es lo que experimenta el príncipe Andrei, protagonista de la novela de Tolstoi *Guerra y paz.* Gravemente herido en la batalla de Austerlitz y caído de espaldas al suelo, no ve más que el cielo encima de sí que le parece inmensamente alto; ante este cielo tan alto e infinito, toda la vida anterior con sus planes y aspiraciones le parece ahora insignificante y carente de sentido. En los cortos momentos en que recobra conciencia ve este alto cielo y cuando, por casualidad, se le acerca Napoleón (que hasta era para Andrei la encarnación de la fama) y le habla, él no cree digna contestarle. Ahora, frente a la muerte, su reverencia anterior por el emperador francés le parece pequeña y vana en comparación con este inmenso cielo azul. Colocándose al margen de la vida, Andrei revalora el sentido de su existencia pasada. Si antes se tomaba a sí mismo como punto de referencia de todo lo que le parecía importante, como si fuera el centro de su mundo (donde Napoleón resumía los atributos de sus sueños más elevados), ahora, ante la amenaza de su muerte, esa importancia que daba atrás; ahora se abría al mundo y podía verse a sí mismo como una partícula dentro del universo, como un ser entre todos seres. En la vida cotidiana, cuando relegamos nuestra muerte a un futuro indeterminado, tendemos a vernos como el centro de un universo, aunque en realidad ello esté muy lejos de ser así. Existir es estar en el universo en el cual somos sólo una partícula. La cercanía de la muerte puede hacernos reconocer ese error

–vernos como centro del mundo–, pero es un error sin el cual nadie sería capaz de poder vivir. "Cuando el sentido de realidad se despierta y aumenta, viene la escisión: aprendemos que el universo está frente a nosotros y que tenemos que poner nuestros deseos en consonancia con él. Pero nuestros deseos siguen siendo lo decisivo para nosotros, seguimos aferrados a ese microcosmos y perderíamos nuestra capacidad de vivir si no nos resistiéramos a aceptar los límites que nos pone la realidad... Pero porque este error es la condición de la vida individual no se puede entender esto sino como una posibilidad límite".

Es muy difícil sustituir el dolor y la angustia, causados por la muerte de un ser querido, por la idea de su "inmortalidad" dada a través de las generaciones venideras. Parece que nunca podremos reconciliarnos con la inminencia de nuestra aniquilación personal, como tampoco podremos rescatarnos de la angustia vinculada con la muerte de nuestros prójimos ni de aquellos que tienen alguna importancia en nuestra vida. Tampoco nos dará consuelo la idea de Spinosa de que la muerte, aunque pueda borrar lo que somos, nunca eliminará el hecho de que hemos sido o que aún estamos siendo. Y sin embargo, el hombre no puede ni debe absolutizar su muerte ni caer en la desesperación o el pánico, sino que debería sentir su participación en las obras y pensamientos de los demás. La muerte separa los fallecidos de los vivos y a la vez, une a éstos por los lazos emocionales de la igualdad y hermandad dramáticas de su suerte común.

Al hacernos conscientes de la irreversibilidad de lo sucedido, por incomprensible y absurdo que sea, nuestra conciencia empieza a producir otro motivo: se ve obligada a reconocer la muerte no sólo como algo accidental e inoportuno, sino como una revelación trágica que introduce un sentido diferente de la personalidad del difunto, arroja una nueva luz sobre algunas acciones que antes nos parecían poco comprensibles y, lo que es

más importante, nos abre la posibilidad de entender el signifi-
do de la persona que se fue, en toda su magnitud, para evalu-
más adecuadamente su lugar en el encadenamiento de los acon-
tecimientos de la vida. Tras la muerte del otro, pensamos en su
realización y en el significado que él aportó a su vida y a la vida
de los demás. A veces sólo el tiempo, más allá de la vida de la
persona muerta, puede darnos la dimensión real de sus méritos
y otorgarle su justo valor.

Cuando nos afligimos por la muerte de un compañero o
pariente, imaginamos que estas personas ya nunca van a gozar
de las emociones que nos da la vida y la comunicación con nues-
tros semejantes, que no van a ocupar lugar alguno en el pensa-
miento de los vivos, sino que su imagen se irá borrando poco a
poco en la memoria de todos aquéllos con quienes tuvo algún
trato, salvo, quizá, de la de algunos parientes o amigos más ín-
canos. "Parece que el tributo de nuestra condolencia", advierte
con tino Adam Smith, "se les debe doblemente, ahora que están
en peligro de ser olvidados por todos, y por fútiles honores que
rendimos a su memoria, procuramos, para nuestra propia des-
cha, mantener despierto artificialmente nuestro melancólico re-
cuerdo de su desventura". La muerte de nuestros próximos nos
arroja a la aflicción, porque nuestra imaginación asocia el cam-
bio que les ha sobrevenido a los muertos con nuestra conciencia
de este cambio. Imaginariamente, nos colocamos en su lugar y
pensamos que ningún amor o simpatía podrán confortarlos
funto a excepción, quizá, de su reconocimiento en la memoria
colectiva de la generación viviente o de las venideras. Tende-
mos a ver en el reconocimiento póstumo el único remedio para
"salvarlos" del olvido absoluto. Queremos salvarlos en nuestra
memoria..., por lo menos en nuestra memoria.

El temor ante la insignificancia social, ante el no tener algún valor existencial, es el reverso de la voluntad del sentido

la vida. "En esta perspectiva", escribe Viktor Frankl, "se trataría ya de una actitud que estaría de acuerdo con Albert Einstein, que afirmó que un hombre que ha encontrado una respuesta al problema del sentido de la vida es un hombre religioso". Según esta idea, se puede hablar de la religiosidad no religiosa, de una religiosidad cuyo único "Dios" es la vida que vale para ser vivida y que asegura el rechazo simbólico de la muerte. Pero tal actitud no excluye la idea de que somos mortales, y que la muerte es siempre el desenlace inevitable, por lo que estamos conscientes de que el destino nos está, de alguna manera, ya dado. Y es por eso que es utópico pretender cambiar radicalmente lo que nos espera a todos, aunque está en nuestras manos conceder a nuestra vida todo el desarrollo posible. A todos nos espera el último final, pero el camino a éste atraviesa diferentes etapas, que incluye la vejez. Si queremos vivir lo máximo posible, hay que aceptarla como algo inevitable, hay que reconciliar nuestro destino con nosotros mismos. Pero esa identificación con un destino, advierte Javier Sádaba, no nos está predestinada, y esto nos produce un contento especial. "El contento de una apropiación que da a la vida el carácter no sólo de ser vivida sino de ser vivida con y contra el destino. El destino está cerrado. El destino, por otra parte, está abierto". Sólo ante el destino de la muerte entendemos una verdad: el ser es tiempo, y el tiempo es el sentido del ser.

El hombre dice: "no puede ser que esté en este mundo sólo para que en algún momento de mi vida desaparezca sin dejar huella alguna". Quizá por eso, durante milenios, la humanidad ha elaborado múltiples formas de consagración del ser de sus miembros después de la consumación de sus vidas. A estas formas pertenecen el culto a los muertos, la identificación con sus descendientes, el consuelo por la memoria histórica, por las virtudes militares, los logros artísticos, el orgullo por la gloria, la conciencia de su santidad y la compasión por las desdichas de

los próximos y de los lejanos. El reconocimiento acredita nuestro valor, que queremos alargar más allá de nuestra existencia, y lo afirma en la memoria de las generaciones venideras. Este anhelo por el reconocimiento significa la anticipación del aprecio de los hombres que siguen viviendo y de las generaciones que aún no han nacido.

PREGUNTAS

1. ¿Cómo pudiéramos demostrar que la conciencia de nuestra propia muerte es, a la vez, la comprensión de nuestra individualidad insustituible?
2. ¿Por qué para cada ser humano su muerte es la posibilidad más peculiar e irrebasable?
3. Si la muerte es un acontecimiento omnipresente, ¿por qué se percibe como una anomalía impredecible?
4. ¿De qué manera la esperanza influye sobre la percepción de la muerte?
5. ¿En qué se revela el carácter enigmático y contradictorio de nuestro fin?
6. ¿Cuáles son los tres modos de la actitud del hombre ante el no ser?
7. ¿En dónde radica nuestra tristeza ante la inminencia de la partida de nuestro ser querido al "otro mundo"?
8. Cómo se puede interpretar la frase de Elías Canetti: "El hombre no sólo quiere estar siempre; él quiere estar cuando los otros ya no estén".
9. ¿Qué metamorfosis ocasiona la muerte en la conciencia de Iván Ilich?, el protagonista de la novela de León Tolstoi
10. ¿Cómo influye el tiempo para el reconocimiento de los méritos de los seres humanos, dando a cada cual su justo valor?

11. ¿Cómo se vivencia la angustia?
12. De qué manera la acción heroica "supera" el trauma de la muerte?
13. Cómo se puede explicar el sentido de la siguiente frase: "El hombre, a diferencia de otros seres vivos, está provisto del saber de su fin irremediable y, a la vez, desprovisto de los recursos suficientes para hacer frente a ese su propio saber".
14. ¿Qué implica la expresión de la "esperanza desesperada" ante la idea del fin inminente de nuestros prójimos?
15. ¿Cuáles son las "justificaciones" de la idea de la existencia de un mundo en el más allá?
16. ¿De qué manera la cercanía de la muerte puede transformar el sentido de nuestra vida e importancia personal?
17. ¿Qué formas de consagración de ser de sus miembros ha elaborado la humanidad después de la consumación de sus vidas?

LA CULPA: REMORDIMIENTO Y ARREPENTIMIENTO

La conciencia moral, la vergüenza y la culpa expresan la
dad del ser humano para evaluar y corregir la imagen y
ta de sí mismo desde la perspectiva de las normas dema
por una sociedad. A diferencia de las sanciones jurídicas,
nión pública o las consignas propagandísticas que ejerce
fluencia desde fuera, la conciencia moral, la vergüenza y
pa reflejan una obligación interna que el sujeto se impo
mismo en virtud de la comprensión de su deber, de su h
de su dignidad.

Indudablemente que el significado más amplio de estas
gorías convergen en el concepto de "conciencia moral". Pr
mente a través de ésta, el hombre vislumbra su unidad co
otros e incluso con la humanidad. Según Hegel, "la verd
conciencia moral es la disposición de desear lo que es bue
sí y para sí. Y esta conciencia... es un santuario que sería sa
gio tocar". De esta definición deriva que la conciencia mor
un regulador autónomo de las decisiones del hombre a
acoso de las influencias externas. El sujeto de conciencia
se rige por convicciones internas que a veces pueden contra
a sus propios intereses, ventajas o éxitos. Como una "voz d
en nosotros" (Hegel), la conciencia moral es una forma de e
sión del imperativo categórico, que se revela no tanto en las
tumbres o en las reglas adscritas por el rol social sino en las

ciones de elección, cuando dentro de nosotros luchan motivos opuestos y nos topamos con la alternativa: cumplir nuestro deber o transgredir nuestra conciencia. La conciencia moral, como censura interna, presupone la capacidad del ser humano para autolegislarse con libertad y responsabilidad, aunque tal capacidad no excluye el conflicto de motivos. El hombre, por noble y bueno que sea, no es capaz de erradicar en su mundo interno todas las inclinaciones que no concuerden con su conciencia moral, pero, cuando sea necesario, puede y debe suprimirlas.

La conciencia moral, en la práctica, funciona como un obstáculo que dificulta la afirmación abierta del mal y de la vileza y nos obliga a evaluar los motivos de nuestra conducta según criterios de todos. Por ejemplo, no cualquier individuo inmoral se atreve a desear a sus prójimos la realización de las máximas que dirigen su conducta. Hasta los cínicos empedernidos de vez en cuando se preguntan: ¿qué sucedería si todo el mundo empezara a pensar y a obrar como nosotros? Por ejemplo, yo prometo a otra persona algo que de antemano sé que no puedo cumplir. Desde el punto de vista de mi interés práctico, a veces es útil mentir para desembarazarme de un lío. Y aunque en ocasiones, deseo la mentira ¿qué sucedería si todos los demás mintieran como yo? Bastaría tomar en cuenta esta razón para invalidar la pretensión de mis actos a la norma universal y no permitir elevar la mentira al grado de ley moral. Si la conciencia moral parte de las máximas que se pueden recomendar a todos sin excepción, los motivos de prudencia, aunque sean útiles para algunas personas, no tienen justificación en la ley moral. La gente que prefiere guardar silencio acerca de los motivos, que son contrarios a la conciencia moral, reconoce implícitamente el carácter general de ésta.

La conciencia moral no se reduce a consideraciones racionales, incluye, además, actos espontáneos y la perentoriedad afectiva

de actuar sin pensar mucho en las consecuencias posibles de nuestra conducta. Por ejemplo, un niño cae en el agua, da señales de ahogo y, sin pensar, nos tiramos a salvarlo. ¿Sería posible, en este caso, elevar nuestra acción a nivel de la ley universal? ¡Indudablemente que sí! Pero, por otra parte, si lo hubiéramos pensado mucho, quizá, el niño se hubiera ahogado. Las escenas de violencia inmotivada o humillación sádica también nos engendran instantáneamente un sentimiento de indignación o hasta odio. Esa emoción, aunque no es orgánica, es tan perentoria como lo es un dolor de muela o un asco provocado por inmundicia. El odio a la crueldad o la compasión a un débil en estado de peligro, en cierto sentido, están por encima de nosotros mismos: no están en el tiempo sino en esencia se adelantan a cualquier reflexión racional. Esta disposición intrínseca para la acción irreflexiva constituye una parte importante de nuestra conciencia moral.

En nuestra opinión, este odio espontáneo a un torturador que martiriza a su víctima inocente, que frecuentemente nos empuja a intervenir e, incluso, arriesgar nuestra vida para defenderla, sin ningún provecho para nosotros mismos, se basa en nuestra solidaridad absoluta con el hombre en tanto que hombre. Sentimos que esta solidaridad desaparece si se cometen injusticias en nuestra presencia y si nosotros no hacemos nada para impedirla. El intento de cometer un trato con nuestra conciencia moral, cualesquiera que sean los motivos de su justificación, conduce a una culpa que Karl Jaspers la denomina como la culpa metafísica. El filósofo alemán aduce las siguientes razones a favor de este tipo de culpa: "Hay una solidaridad entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable... Que yo sigo viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me grava con una culpa imborrable. Cuando la suerte no nos ahorra esa situación, llegamos como hombres al límite en que tenemos que elegir: o arriesgar la vida sin condición, inútilmente, puesto que no hay perspectivas de éxito o, habiendo alguna posibilidad de éxito, preferir conservar la vida". Jaspers considera que si se diera el caso de que el hombre llegara a su fin, aun así ello no podría justificar la decadencia espiritual y la cobardía. El hombre auténtico, aun en esas situaciones, permanecería fiel a sus convicciones morales, actuaría como si los principios que él defiende obligatoriamente habrían de triunfar en el futuro. La culpa metafísica es el reverso de la conciencia moral que vislumbra la afinidad del hombre con todos los demás y le hace responsable de todos los actos que realizó en su vida, sin concesiones a las circunstancias o a sus predisposiciones o inclinaciones innatas. No existen acontecimientos a los que temiera enfrentarse.

La vergüenza y la culpa son dos mecanismos que reflejan las vivencias negativas de la conciencia moral; son síntomas que expresan que hay algo que anda mal en nosotros y entre nosotros y el mundo que nos rodea. Tanto en el desarrollo individual como en la evolución de la humanidad, la vergüenza es la primera señal del surgimiento de regulación moral de la conducta humana. Con el sentimiento de vergüenza nace la moral *sui generis*. "Me da vergüenza, luego existo no sólo físicamente sino también moralmente", escribe el filósofo ruso Vladimir Soloviev. A diferencia de la culpa, la vergüenza depende más estrechamente de la censura colectiva y está acompañada por el temor del juicio de la opinión pública. En este caso la vergüenza equivale al miedo de ignominia o de mala fama. El avergonzado anticipa una sanción negativa de los otros y antes de un desdén público se purifica con el "fuego" de la autocensura.

Entre la vergüenza y la culpa podemos anotar algunas diferencias: "La vergüenza se refiere al fracaso de una persona para poder ser, mientras que la culpa apunta a una falla en el hacer. Las personas dominadas por la vergüenza creen que hay algo intrínsecamente malo en ellas como seres humanos, mientras que las que tienen sentimientos de culpa piensan que han hecho algo malo que debe castigarse... Otra diferencia importante es que las personas con sentimiento de vergüenza generalmente se preocupan por sus deficiencias, mientras que las que se sienten culpables se fijan en sus transgresiones". Esta distinción nos parece cierta, ya que la culpa radica en una acción premeditada hecha con cierto sentido de libertad, pero errónea, ya que el individuo podría no haber actuado o actuado de otra manera.

Cuando uno ejecuta una acción, expone a los demás sus intenciones y, al expresarlas, se persuade de que es capaz de realizarla. En esta situación, las acciones aparecen indisolublemente unidas a la persona que las realiza y a los otros que las contemplan. Estas acciones nos hacen saber algo de nosotros mismos, una vez hechas, se objetivan, y con respecto a ellas apareceremos como otro. Un acto consumado, en cierto sentido, se enajena de los motivos e intenciones de su autor. A veces la mirada de los otros nos obliga a tomar conciencia de que en el acto cometido hay algo irreversible que está por encima de las intenciones de nuestra voluntad.

Las vivencias de vergüenza y culpa están estrechamente entrelazadas entre sí: como el avergonzado quisiera transformar su ser-propio, así el culpable quisiera, a veces desesperadamente, rehacer el haber hecho. Quien roba puede reconocerse no sólo que robó, sino también que es ladrón. Si sólo se tratara de lo hecho –de haber robado– bastaría la vivencia de la culpa para curar la conciencia del ladrón: pero se trata de una enfermedad de otra gravedad: es el ser de la persona el que se vivencia como

algo miserable. Precisamente por eso la vivencia de culpa constituye no sólo un síntoma de mal uso de la libertad, sino también la disminución íntima del valor existencial de la persona del culpable. La falta cometida estigmatiza la conciencia. "La persona que se pregunta: '¿Cómo pude (yo) hacer algo así?', podría estar enfatizando lo mismo el así como el yo. '¿Cómo pude (yo) hacer algo así?' implica una preocupación por la conducta, la transgresión y la culpa. '¿Cómo pude (yo) hacer algo así?' implica una preocupación por la identidad, las deficiencias y la vergüenza". La vivencia de culpa y vergüenza supone que el mismo castigo de expiación vindicativa se convierte en expiación educativa, en restauración del valor mermado del culpable y avergonzado. Pero esto no siempre sucede en forma adecuada; a veces reconocemos sólo lo que hacemos y negamos cualquier vínculo entre nuestros actos y la esencia de nuestro ser: en el mejor caso admitimos ser responsables de nuestros actos, pero rechazamos la idea de que seamos perversos, repugnantes o anormales. Podemos aceptar el verbo "yo robé", pero no el sustantivo "soy ladrón". Y esto es comprensible, porque nuestro ser y nuestro hacer no siempre coinciden y por tanto, la culpa y la vergüenza no siempre van de la mano.

La conciencia moral nace en el mundo interno del individuo y no debiera ser delegada a un colectivo, contrariamente, la vergüenza y la culpa pueden ser usadas en contra de la conciencia moral, si su fuente radica no en una ley universal, sino en normas grupales, en intereses políticos y religiosos o en reglas adscritas a un rol social. En tal caso, estas vivencias pueden formar parte de una falsa conciencia colectiva. El fenómeno de colectivización de la conciencia moral provoca que la responsabilidad individual se transfiera a una autoridad colectiva (representada por el Estado, la Iglesia o el partido) que el individuo considera como un juez implacable. En condiciones de confor-

mismo social y apatía pública, la vergüenza de ser de "cuervo blanco" puede convertirse en un pretexto de manipulación por parte de los demagogos de cualquier linaje. Por ejemplo, en la Unión Soviética durante la dictadura de la "conciencia colectiva" al Partido Comunista se le consideraba como la máxima autoridad ideológica y moral de todos los éxitos y logros del pueblo y fue utilizado como instrumento para la supresión del pluralismo y la heterodoxia. La vergüenza y la culpa ante la conciencia colectiva creada y representada por el partido instigaba a la gente a huir de su propia responsabilidad individual y le engendraba miedo de que sus elecciones personales pudieran ir en contra de la línea general colectiva.

A la vergüenza y a la culpa grupales les favorecía también el hecho de que el partido y el Estado se habían apropiado de todas las metas de la sociedad y habían delegado a sus ciudadanos comunes y corrientes sólo las tareas instrumentales. Como advierte Tzvetan Todorov, esta táctica tiene un doble efecto: "Por una parte, los sujetos totalitarios experimentan un cierto alivio, ya que la responsabilidad personal sobre las decisiones es una carga a menudo pesada de llevar. Por otra parte, el poder les obliga a atenerse al pensamiento y a la conducta solamente instrumentales, los que se concentran, en toda acción, sobre los medios y no sobre los fines". Ellos estaban dispuestos a aprobar cualquier decisión autorizada desde "arriba" y preferían la comodidad a la verdad en detrimento de juicio independiente y a favor de las versiones oficiales y propagandísticas. La sustitución de la responsabilidad individual por una conciencia colectiva, elevada al rango de lo sagrado, quizás, suavizaba los conflictos sociales, pero a un costo de incrementar miedo y apatía. La sustracción a los ciudadanos de la elaboración de metas y su transferencia a los jefes partidistas provocaba una tergiversación enorme de la responsabilidad moral de unos y otros.

Este mecanismo de enmascaramiento de la culpa a nivel de relaciones personales lo mostró muy atinadamente Dostoievski en su novela *Los hermanos Karamazov*. Iván, el protagonista principal de esta obra, no cometió ningún crimen y sin embargo, su tesis de que "si Dios no existe, luego todo está permitido" instigó las intenciones criminales de su hermanastro Smerdiakov. Este lacayo, quien ya había maquinado matar a su padre, acepta el principio nihilista de la filosofía de Iván para justificar su crimen. Por diversos motivos, cuyo verdadero sentido se escapa de la conciencia de Iván, éste provoca en Smerdiakov la justificación del parricidio, fijándole, de hecho, el tiempo y las condiciones del asesinato. A la pregunta de Iván ¿quién mató a nuestro padre? Smerdiakov le responde: "aunque usted, efectivamente, según veo..., no ha fingido conmigo, para echarme a mí su culpa, es, no obstante, el culpable de todo, ya que estaba enterado del crimen y me lo encomendó a mí, y sabiéndolo todo, se fue. Por eso quiero demostrarle ahora que el verdadero asesino es usted, el único; y yo, un auxiliar secundario, aunque haya matado, pero el verdadero asesino es usted". Iván protesta: su intención no era incitarle, jura por Dios, que no instigaba a nadie a cometer el parricidio. Reconoce que secretamente deseaba la muerte de su padre, pero que a nadie había incitado. Fue sólo un "teórico", un predicador de sus ideas y nada más. Pero Smerdiakov insiste, no sin razón, que precisamente estas ideas crearon el fundamento ideológico de su decisión de cometer el crimen, "porque no existiendo ningún Dios infinito, tampoco existía la bondad, ni maldita falta que hacía. En eso tiene usted razón. Así lo pensé yo". He aquí la antinomia de la conciencia de Iván: él no mató y, no obstante, fue el inspirador ideológico del asesinato, mientras que Smerdiakov, este parricida sucio, realizó en la práctica las ideas nihilistas de su maestro. El crimen cometido por Smerdiakov fue, en realidad, de los dos, a pesar

de que Iván se resistió a reconocerlo. El autor intelectual del crimen y su ejecutor hacen un "trabajo" común: el inspirador ideológico suele atenuar su conciencia por el hecho de no ser ejecutor y el ejecutor "justifica" sus delitos por no ser el inspirador. El primero considera que no es culpable porque tiene las manos limpias, y el segundo se persuade que tiene su conciencia tranquila. Cada uno adscribe su culpa al otro. La responsabilidad de ambos se disfraza a pesar de la abundante sangre derramada por ellos.

En una primera aproximación, la culpa puede ser definida como una vivencia de acciones calificadas como indebidas o inadecuadas. El hombre se siente culpable porque se da cuenta que no utilizó todas sus capacidades para evitar o suprimir los actos que le empujaron al equívoco. Quien cometió un acto inmoral y siente remordimiento en su conciencia, a veces se inclina a calificar esta falta como manifestación de su debilidad corporal o de su ignorancia que de ninguna manera expresa la esencia interna de su ser. Para disminuir su culpa frecuentemente explica su conducta por negligencia o por imprevisión. Sin embargo, ve "que el abogado que habla a su favor no puede de ningún modo callar al acusador en él, si tiene tan sólo conciencia de que en el tiempo en que hizo la injusticia, se encontraba en su sentido, es decir, en el uso de su libertad; y aunque alega que su falta por cierta mala costumbre adquirida por lento abandono de la atención sobre sí mismo, hasta el punto de que ya no es de considerarla como una consecuencia natural de la misma. Sin embargo, esto no puede liberarlo de la propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo".

Esta crítica y autorreproches son la expresión de remordimientos que a veces nuestra razón ladina procura evitar por medio de diferentes sofismas o haciendo referencias a las así llamadas "circunstancias objetivas". Los subterfugios de esta razón tienen

como objetivo encubrir la verdad referente al sentido moral de la mala conducta. La persona que posee "conciencia elástica" puede no atentar abiertamente contra el imperativo categórico, pero cuando le afecta en su bienestar o en su amor propio, "se echa el alma encima" para eludir un juicio imparcial sobre su conducta. La contemplación de algunos actos indebidos cometidos por otros nos provoca indignación y a veces, cierta satisfacción, sobre todo cuando hemos sentido la tentación de hacer lo mismo, pero por diversas circunstancias nos hemos abstenido y ahora disfrutamos de la tranquilidad de nuestra conciencia, ya que pudimos esquivar felizmente esas cosas embarazosas. Disfrutamos por no sentirnos culpables de ningunas fechorías de las cuales vemos afectados a otros. Pero esta tranquilidad es mérito de la suerte y no consecuencia de una virtud. Si hubiéramos sentido una garantía de no ser acusados por un acto indebido, no nos hubiéramos mantenido alejados de él.

El individuo que transgrede la ley moral es culpable, porque es libre, porque siempre hay momentos en que puede controlar sus impulsos que le empujan al mal. El hombre se siente culpable porque no utilizó toda su fuerza y no se detuvo, ya que la "chispa divina" (esto es, la conciencia moral) existe en cada individuo y le obliga a suprimir sus malas inclinaciones. El hombre a nada le teme tanto como a hallarse, en el examen interior de sí mismo, despreciable y repugnante y, por lo tanto, hace todo lo posible para evitar que los motivos innobles y corrompidos ejerzan alguna influencia en su conducta.

Para que otros pudieran provocarnos un sentimiento de culpa, sería necesario que sintiéramos como ellos. Tanto más el culpable se dé cuenta de su dependencia de los otros, cuanto más agudamente experimente los tormentos de su conciencia. Por eso los delincuentes aspiran —a veces inconscientemente— a aislarse del mundo y renunciar a sus parientes y seres cercanos.

La culpa secreta (que el hombre quisiera a toda costa ocultar a los demás) le obliga al culpable no sólo a defenderse frente a las vivencias dolorosas de su propia conciencia, sino a hacer esfuerzos adicionales para rechazar los intentos de los otros de acusarle o responsabilizarle. La comunicación con los otros ya no puede ser espontánea: el culpable tiene que estar en alerta, interpretar la realidad en función de la conciencia de su culpa y de la probable sospecha de los demás. El portador de la culpa intenta convencer a los otros que todas sus alusiones no tienen nada que ver con él, ya que él no es el autor de los hechos a que ellos aluden. Esta actitud de la defensa de su imagen y alerta permanente de las sospechas de los demás, puede llevarle a aislarse del mundo. La soledad es una posibilidad que le permitirá evitar el juicio de los otros y ahogar los tormentos de la pesadumbre. Pero esa soledad forzada no le traerá mucho alivio: la culpa inexpiada será siempre fuente de sus aflicciones anímicas.

Así, por ejemplo, Raskolnikov –protagonista de la novela de Dostoievski *Crimen y castigo*– define una condición básica en que, el culpable pudiera ahogar los tormentos de su conciencia: no querer a nadie, cortar todos los lazos afectivos con los otros. "¡Oh, si yo fuera solo y nadie me quisiera y yo tampoco amase nunca a nadie!", exclama Raskolnikov atormentado por la pesadumbre de su culpa. ¿Por qué el protagonista de Dostoievski no quiere amar a nadie y tampoco quisiera que los otros le amaran? Porque, al matar a dos mujeres por "razones ideológicas", quisiera evitar los suplicios de su conciencia, pues que no quiere hacer sufrir a sus amigos y parientes. La soledad es una de las condiciones para evitar el juicio severo de su conciencia. Además, al solitario le es más fácil imbuirse en la idea de que todos somos egoístas y secretamente siempre deseamos mal a nuestro prójimo. Pero el deseo de estar al margen de la comunicación con el mundo le lleva al solitario al empobrecimiento de su vida que poco a poco se vacía de intereses y deja de tener sentido.

Según testimonios de personas que conocen el mundo de los criminales de oficio, en su conciencia están inhibidos sentimientos de culpa y de vergüenza a causa de que carecen de capacidad afectiva. El odio, la desconfianza, el permanente estado de alerta, acompañado por la convicción de que todo el mundo es miserable y canalla, son las actitudes que predominan en el mundo interno de los criminales. Serguei Snegov, el preso político del Gulag stalinista, escribió: "Yo viví con los delincuentes durante diez años, les observaba en su vida cotidiana, en su trabajo, escuchaba sus relatos y quejas, sus riñas y reconciliaciones y puedo testimoniar que la banda de ladrones es una comunidad atada por el miedo al castigo y la desesperación. Es un reino de la fatalidad. Las telarañas en un tarro viven más pacíficamente. La eterna desconfianza mutua, el constante terror a la traición, el temor ante la venganza, la sed de venganza y los planes de venganza son las normas de sus relaciones". En este tipo de gente la conciencia moral se limita por situaciones concretas. Y sin embargo, hasta en estos hombres, los motivos misantrópicos no son decisivos, ya que si lo fueran, se convertirían en diablos. Kant admitía que los motivos misantrópicos pueden ser causa de comportamiento de algunos delincuentes empedernidos, cuando el crimen se comete por el crimen mismo, y caracterizaba a tal conciencia como una "perversidad del corazón". El crimen como un fin en sí, sólo nos hace pensar en una locura incorregible y precisamente por eso, a los delincuentes cuyos actos crueles no tienen ningún motivo se les somete a examen médico.

El concepto de culpa no es sólo una categoría moral, sino también, un principio fundamental del derecho. Su peculiaridad en la interpretación jurídica estriba en la comprensión del peligro social tanto del delincuente como de las consecuencias

perniciosas de sus delitos para la vida y bienestar de los demás. La tarea primordial de las instancias judiciales debería consistir en el establecimiento de la presencia o ausencia de la culpa en el acusado. Esto no quiere decir que la interpretación jurídica no abstraiga de las intenciones subjetivas del delincuente. La premisa de la culpa jurídica estriba en la responsabilidad, que significa que cada hombre, si es normal, es capaz de dar cuenta del estado de sus acciones, controlarlas y administrarlas.

Al lado de las consecuencias objetivas del delito, para el esclarecimiento de la culpa del acusado tiene gran importancia su actitud subjetiva hacia sus propios actos delictivos en el momento de cometer el delito. ¿Fue el crimen premeditado o cometido? ¿Qué intención le condujo: deliberada previamente o surgida con espontaneidad? Si en la base de la culpa está la imprudencia: ¿cuál es, entonces, su fuente: la presunción o la negligencia? Todos éstos y otros elementos de juicio contribuyen a la exacta clasificación de la responsabilidad penal del delincuente. Y sin embargo, la ley jurídica es indiferente ante las intenciones subjetivas que no fueron realizadas en las acciones criminales.

El juicio jurídico permite llegar a la conclusión de que el hombre por su naturaleza no es un ángel y que sus inclinaciones a veces le orillan al mal. Al mismo tiempo, el derecho estricto prohíbe suponer que la persona adulta no está desarrollada moralmente y, por consiguiente, no puede contrarrestar sus malas intenciones. La indiferencia de la ley jurídica a los motivos morales, que no fueron plasmados en el crimen, no es fruto de la excesiva rigurosidad sino, al contrario, en esta indiferencia se expresa el "humanismo jurídico", esto es, la confianza incondicional a cada miembro de la sociedad. El humanismo jurídico parte de la idea de que el hombre mismo, por sus propias fuerzas morales, es capaz de tomar en consideración su dependencia

incondicional a la ley y luchar por su realización. Por eso, las instancias jurídicas toman en consideración sólo aquellas intenciones que están involucradas directamente en el delito, es decir, están obligadas a castigar sólo el crimen y no el aspecto moral de la persona que lo cometió. Las normas jurídicas deberían dirigirse también contra la actitud paternalista de unos cuantos que pretenden, de manera forzada, hacer felices a los miembros de una sociedad y, encubriéndose de estos motivos, menosprecian y pisotean la autonomía moral del individuo.

Si el enfoque jurídico considera a la culpa como responsabilidad por las consecuencias de un delito realizado, el enfoque fenomenológico, en cambio, intenta penetrar en la esfera de las vivencias del hombre que siente su culpa. Si la culpa moral tiene como instancia del juicio la propia conciencia interna del culpable que vivencia el remordimiento, arrepentimiento y renovación, la culpa jurídica presupone el reconocimiento del culpable por parte de la instancia externa, esto es, por el tribunal jurídico y no el reconocimiento por parte del reo si es culpable o no, si es justo o no el castigo a que le someten.

El rasgo más notorio de la vivencia de la culpa es el sentimiento del pesar. En la pesadumbre, el objeto de la culpa gravita con su peso sobre nuestra conciencia. Y este pesar es consecuencia de una conciencia amarga que piensa que el hecho que no debería haber hecho, desgraciadamente, ya está hecho. La culpa presupone un castigo anticipado que oprime con su peso la conciencia del culpable. Quien siente la pesadumbre de la culpa, en primer lugar, experimenta un acto indebido y sólo en segundo, las consecuencias materiales o espirituales de éste. Si alguien, por ejemplo, siente pesar por haber robado una cantidad de dinero, lo que le pesa no es la suma, sino el hecho mismo de haber robado. Este sentimiento no se desvanece inmediatamente después de cierto reestablecimiento del orden roto:

indemnización, pago de los gastos o el arrepentimiento sincero del culpable por el daño causado a los otros. El perdón total por parte de la víctima tampoco puede, en muchos casos, recuperar automáticamente el equilibrio anímico del culpable. Por ejemplo, el creyente que experimenta un pecado puede ser sincero en su convicción de que ser perdonado por Dios y sin embargo, puede no experimentar pleno alivio, no sólo porque le falta la fe en la misericordia divina, sino porque en un tiempo corto no logra borrarse de su memoria la pesadumbre de la culpa, y la preocupación por el pasado (cuando su alma era inocente) resulta, hasta cierto grado, superior a la misericordia del mismo Dios.

En la vivencia de culpa normalmente están presentes dos aspectos: la irreversibilidad del tiempo y la conciencia de libertad en el uso de nuestras posibilidades: no podemos deshacernos del hecho de haber cometido un acto bochornoso, pero... hubiéramos podido no hacerlo. Esto significa que a la vivencia de la culpa le es inherente la comprensión de la gravedad de lo sucedido, lo cual engendra tormentos y reproches en la conciencia del culpable. ¿Por qué hice esto de una forma y no de otra? ¿Acaso no tuve otra alternativa? La situación es dramática: lo que sucedió ya pasó y a veces, es irreparable. Por consiguiente, los sufrimientos anímicos, como tales, no pueden hacer nada: ni reparar ni devolver lo perdido. La vivencia de la culpa aparece como pastilla amarga que, a primera vista, no cura la enfermedad, sino la agrava. Y esto provoca un desgarramiento en la conciencia del culpable.

Es bien sabido que cuando nos entusiasmamos por algo tenemos la impresión de que el tiempo corre muy rápido, contrariamente, cuando nos agrava la pesadumbre por un hecho que es incompatible con nuestra conciencia moral, nos parece que el tiempo pasa lentamente. Los recuerdos sobre las acciones indebidas asaltan nuestra mente y nos obligan a fijar nuestra atención en lo sucedido (a veces, en contra de nuestra misma voluntad) impidiendo que entren en nuestra conciencia otros acontecimientos vinculados con el presente o proyectos para el futuro. Si la nostalgia añora el pasado ausente, la culpa, por lo contrario, deplora el pasado que está demasiado presente. El hombre, sumergido en la culpa, no tiene otro tiempo que el pasado que se alza ante él como un muro que le obstruye toda su perspectiva temporal.

La preocupación por la culpa adquiere su máxima expresión durante el insomnio. En efecto, lo torturador no es no dormir, sino querer dormir y no poder hacerlo por los reproches que asaltan nuestra conciencia. Si durante el día, la pesadumbre puede ser aligerada por los quehaceres cotidianos, al llegar la noche, el culpable está consigo mismo y el pesar de nuevo agrava su mente. En las horas de insomnio pueden resaltarse más claramente los "verdaderos" contenidos de la culpa, hacer que el culpable reconsidere, de todas las maneras posibles, el significado y los efectos de sus acciones indebidas.

El pasado inmediato (desde el suceso de la falta hasta el presente) aísla al culpable no sólo del futuro, sino del pasado lejano que antecedió al equívoco: él desearía expulsar de su conciencia ese pasado bochornoso y revivir su estado de inocencia. Le parece que si el pretérito fuera reversible pudiera salvarse del tormento del presente. Los actos del pasado pueden angustiarnos sólo si se vislumbran como marcas que llevaremos en el futuro o como actos que se prolongan o reinciden.

El grado extremo de inmersión en las peripecias de la culpa puede tergiversar el significado de nuestra errónea conducta: ahora ya no se trata de explicar por qué hice lo que hice, sino cómo hubiera podido evitar el mal acaecido. Atormentado por recuerdos inoportunos, el sujeto de la culpa se sumerge en ese

pasado y, en su imaginación, intenta modificarlo o rehacerlo. El desdichado quisiera aniquilar sus actos bochornosos, así como el avergonzado (en su vergüenza) quisiera anular su ser miserable. Experimentar la culpa es darle a la falta una atención preferencial, ya que frecuentemente acapara todo el espacio en nuestra conciencia, absorbe nuestra vida y transmuta nuestros valores. En la vivencia de la culpa, hay una especie de vano rumiar. El hecho de no poder reemplazar la falta, unido al deseo impotente y, al mismo tiempo recurrente, de reemplazarla, es el que nos deja inconsolables. Pero el modo subjuntivo que solemos usar —¡ah, si yo lo hubiera hecho de otra manera!— es un testimonio de la resistencia de nuestro espíritu ante lo que ya es irreparable. La contradicción entre lo irreversible y el anhelo de cambiarlo no es sólo un signo de desesperación, sino también un preámbulo para tratar de expiar todo aquello que nos condujo a cometer el equívoco.

En la vivencia de la culpa nos damos cuenta de una posibilidad perdida que tuvo nuestro ser. A este sentimiento amargo, frecuentemente, se le añade la impresión impotente de que hubiéramos podido deshacer lo que hicimos, pero ni nosotros, con nuestras mejores intenciones, ni el mismo creador del mundo, con su gran poderío, hubieran podido eliminar el hecho de haberlo hecho. En la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov*, Iván reflexiona que ninguna fórmula mágica sería capaz de regresar a una madre su hijo de ocho años quien fue destrozado por los perros de caza azuzados contra él por un general sólo porque el muchacho, jugando, tiró una piedra y casualmente lastimó la pata a uno de los perros favoritos de este cruel terrateniente. Ninguna venganza al torturador, ningunas tribulaciones del infierno podrían rehacer el hecho abominable. Iván interroga: "¿Cómo rescatar esas lágrimas? Me dirás que los verdugos sufren en el infierno. ¿Y para qué sirven estos padecimientos, si el niño padeció también el suyo?". Es decir, ¿de qué manera pudiera compensar el supuesto castigo en el infierno?, si el crimen ya sucedió, el niño ha sido asesinado y ningún tesoro del mundo sería capaz de regresar la vida al niño destrozado. Al aniquilar a quien cometió la atrocidad ¿podríamos deshacernos de las consecuencias de su acción nefasta? Frecuentemente percibimos la venganza como una reparación fantasmagórica, pero, como el remordimiento, la venganza sucede después de haber hecho el daño y, por desgracia, no es capaz de recuperar lo irreversible.

A la vivencia de culpabilidad le son inherentes dos sentimientos: el remordimiento y el arrepentimiento. "La contradicción del remordimiento", escribe Jean Lacroix, "está en querer que no haya habido falta, sufrir por ello y no poder suprimirla. El remordimiento es ...el lamento por una falta, pero sin esperanza. ...Mientras que el remordimiento mira hacia el pasado, el arrepentimiento contempla el porvenir y esto es lo que en principio los distingue... El arrepentimiento salva de la desesperación dando una tarea que cumplir. Ya no se trata de un lamento vano, sino de un acto que transforma lo que ha sido y al que acompaña la esperanza".

La culpa es un conflicto interno que puede mantenerse en secreto y como tal, es muy perturbador. La preocupación por el acto indebido puede alcanzar tal intensidad que suplanta cualquier otro asunto: el remordimiento, literalmente, devora otros contenidos de la vida anímica del culpable que vive distraído respecto de los demás quehaceres, ocupado totalmente en su secreto bochornoso y en la intención de ocultarlo. A diferencia del arrepentimiento que pone énfasis en la acción, el remordimiento pone acento en la persona y en eso consiste su parentesco principal con la vergüenza. El remordimiento es un estado de ánimo sincrético en el cual la culpa y el culpable forman una sola cosa;

es un sufrimiento que no desemboca más que en sí mismo y por lo tanto, parece enteramente insoluble. Semejante sentimiento, por amor a sí mismo, pero a sí mismo en un pasado lejano, en que el individuo estaba en un estado de inocencia, está fundado en el odio, en el odio contra sí mismo, contra la propia miseria y bajeza. La preocupación obsesiva por la falta puede llevar al sujeto de la culpa a la "autointoxicación moral" y, por tanto, a la pérdida de la integridad de su persona, tal estado de ánimo está preñado de estallidos de irritación y de cierta psicosis e, incluso, podría ser causa de suicidio.

Una culpa no comunicada es una angustia no compartida. Cuando relatamos al otro el gran secreto que corroe nuestra alma, de cierta manera aspiramos a crear una especie de coartada, a veces inconsciente, y preparamos una premisa psicológica para suavizar el corazón de nuestro interlocutor, pues nuestro pesar y angustia es de tal magnitud que involuntariamente predisponemos al otro a sentir compasión por nuestro enorme dolor anímico. El poder confesar, así como el poder de arrepentirse, son los primeros pasos en la liberación de la pesadumbre de la culpa. La necesidad creciente del arrepentimiento encuentra su salida en la confesión cuya función principal consiste en exteriorizar nuestras faltas, reconocer nuestra culpa y proyectarla en la pantalla de la conciencia ajena y mostrar ante sí mismo que la falta ya no pertenece a la esencia de nuestro ser, que nuestro maldito pasado ya no está embrujado, que no tememos verlo objetivamente en lugar de ocultarlo y en adelante estaremos libres para recibir la expiación justa.

Algunos pensadores, en pos de Nietzsche, defienden los beneficios del olvido contra la tensión "cruel e inútil" del remordimiento que, según ellos, es un sentimiento impotente, destinado a causar un sufrimiento estéril y, por lo tanto, incapaz de cualquier acción: no nos dice lo que hay que hacer o si lo dice, su

advertencia siempre llega demasiado tarde y resulta, en esencia, inútil. Las lecciones del remordimiento a primera vista parecen lecciones perdidas; es muy raro que su "voz" nos hable como si fuera presentimiento de las tareas que nos esperan: permanece muda en el momento necesario para actuar y si se pronuncia es cuando ya ha sucedido lo irreparable. Estos argumentos hicieron a Nietzsche decir: que "el remordimiento es, como la mordedura de un perro en una piedra, una simpleza". ¡Y esto es grave! Pero por otra parte, según Jankélévitch, el remordimiento "es desinteresado y como el amor es imprescriptible: puro amor, puro sufrimiento de la desesperación; uno y otro son tan inútiles como desproporcionados a su causa. También el remordimiento podría decir de su falta: porque es ella, porque soy yo".

Contrariamente a la opinión de Nietzsche y a la de sus seguidores, consideramos que el remordimiento no es un sentimiento totalmente estéril. Sin esta vivencia no sería posible la responsabilidad, así como tampoco el arrepentimiento que busca la comprensión y el perdón de sí mismo y de los otros. Aunque existe cierta oposición entre el remordimiento y arrepentimiento, esto no significa que el segundo (entendido como la disposición de reparar la falta y cambiar la actitud hacia sí mismo) sea posible sin el primero que es el índice de que el sujeto de la culpa reconoce el mal que cometió y se somete al autocastigo interno. La tranquilidad de la conciencia alcanzada sólo por el simple olvido es un estado de ánimo engañoso que se inclina a ocultar la enfermedad en lugar de curarla. En el mejor de los casos, tal olvido pudiera liberarnos temporalmente del dolor anímico, pero no del sentimiento de culpa. Sólo después del remordimiento, que purifica la conciencia, llega el arrepentimiento y el olvido auténtico como mecanismos protectores contra los recuerdos inoportunos y como premisa para la actividad creativa. La culpa adquiere cualidades prácticas cuando influye en la facultad de

transformarnos. Si la culpa fuera sólo una vivencia dolorosa sin más y no un móvil para corregir nuestros actos futuros, si nos permitiera sólo juzgar, apreciar o condenar sin encaminarnos a una acción arrepentida, entonces, no sería práctica, sino solamente crítica. Por eso es preciso que la vivencia de la culpa descienda hasta el centro de nuestros valores personales y toque el fondo de nuestra conciencia moral.

Ahora bien, como cualquier acción, los actos que conducen a la culpa suceden en una situación concreta. El sujeto de la culpa entiende qué acciones fueron determinadas por una situación, pero también que sus actos hubieran podido ser otros. En su conciencia aparece el dilema: ¿qué hubiera sucedido, si la situación hubiera sido otra?, ¿qué hubiera ocurrido si mi conducta en esa situación hubiera sido otra? Esta antítesis entre la necesidad y la libertad puede ser expresada en dos formas opuestas: por un lado, cierta autojustificación y minimización de la responsabilidad y por otro, la autoflagelación por asumir toda la carga de la responsabilidad de lo sucedido.

La primera parte del dilema conduce al relajamiento de la responsabilidad por medio del autoengaño. Raskolnikov, el protagonista de la novela de Dostoievski *Crimen y castigo*, es un ejemplo ilustrativo del "hipócrita sincero" (quien se engaña y pretende ocultar la esencia de sus intenciones). En la base de su autoengaño se encuentra un razonamiento casuístico: una "gran verdad" se topa con las "pequeñas verdades" y este personaje calcula en qué medida puede sacrificar a alguna "mala gente" en beneficio de toda la humanidad. Ya tentado por motivos criminales, Raskolnikov escuchó casualmente una conversación de dos desconocidos que le dio el camuflaje necesario para cometer el delito. "...De un lado, una vieja estúpida, imbécil, inútil, mala, enferma, que a nadie le sirve de provecho, sino que, por el contrario, a todos perjudica; que ella misma no sabe para qué vive y

que mañana acabará por morirse ella sola... De otro lado, energías juveniles, frescas, que se rinden en vano, sin apoyo, y esto a miles, y esto en todas partes... Mátala, quítale esos dineros, para con ellos consagrarte después al servicio de la humanidad toda y al bien general... ¡Por una vida..., mil vidas salvadas de la miseria y la ruina! Una muerte, y mil vidas, en cambio... Es una cuestión de aritmética".

La mentira de Raskolnikov ante los otros es consecuencia de la mentira ante sí mismo. Engáñate a ti mismo, demuestra que tu mentira tiene "razón" y "justificación", entonces, tu engaño no aparecerá como tal, sino como verdad. Precisamente esto le aconseja a Raskolnikov el viejo cínico Svidrigailov: "Todo el mundo se las ingenia, y, de todos, el que mejor vive es aquel que mejor sabe engañarse... ¡Ja...ja!". El autoengaño significa que el vicio teme aparecer desnudo ante el mismo sujeto y ante los otros; teme y, por tanto aspira a disfrazarse, porque el mal sin camuflaje es insoportable para la conciencia moral y, en cambio, el vicio disfrazado, a veces sirve como pretexto eficaz para transgredir normas sociales.

Como hemos dicho, si el remordimiento hubiera alcanzado su objetivo, la vivencia de la culpa hubiera sido sólo una etapa necesaria para lograrlo, pero todavía no es suficiente para la reparación del daño o erradicación de las causas que condujeron a éste. Nosotros, con razón, no debiéramos confiar en la sinceridad de un arrepentido, si viéramos que aspira a librarse de su culpa sólo por medio de la demostración de sus sufrimientos y no intentara reparar sus faltas a través de acciones concretas. Si la expiación de la culpa hubiera consistido sólo en un sentimiento de pesadumbre, el remordimiento nunca conduciría al arrepentimiento y por tanto, no podría salir del peso doliente del pasado. El arrepentido no sólo condena su pasado, sino que quiere eliminarlo o, por lo menos, disminuir el daño causado.

El remordimiento, que no salga de los límites de la vivencia de culpa, puede, a veces, convertirse en una trampa que el penitente pone ante nuestra credulidad diseminando su culpa para merecer la condescendencia de los demás y de sí mismo. Como señala atinadamente Carlos Castilla, "el mero arrepentimiento es la última trampa que el sujeto culpable se tiende y nos tiende para que se le perdone sin que tenga que hacer de otra manera a como hizo". El arrepentimiento no es ni debe ser un oficio cínico ni una confesión locuaz ni tampoco imponerse, por un vértigo de autosugestión.

En *La caída*, novela de Albert Camus, el protagonista principal es un vagabundo locuaz, visitante asiduo de las tabernas portuarias de Amsterdam, quien en el pasado fue un abogado parisino y ahora se gana el pan de cada día como consejero jurídico de ladrones y prostitutas. Al principio, Jean-Baptiste Clamence aparece ante su interlocutor como una persona sincera y abierta, y, en general, toda la novela está construida en forma de confesión del arrepentido de sus pecados. En el pasado, el protagonista, según sus propias palabras, se consideraba como bondadoso y generoso y ahora estigmatiza su egoísmo, mezquindad e hipocresía. El objetivo que persigue este arrebato de sinceridad, tramado por un semiborracho juez penitente, se pone claro al final de la novela. En uno de sus últimos monólogos, el protagonista pone sus cartas "boca arriba"; resulta que toda esta conversación fue tramada para diseñar su autorretrato, pero de tal modo que fuese "el de todos y el de nadie". El locutor escucha crédulamente las confesiones del relator y de pronto se da cuenta que está ante un espejo en el cual ya hace tiempo que se contempla a sí mismo. En la fisonomía de esta imagen, se unen los rasgos de muchos: la autoflagelación poco a poco se torna en acusación, y la culpa se distribuye entre todos: en parte se absuelve, en parte se declara que merece condescendencia.

Al final de su confesión, el juez penitente descubre ante su oyente el secreto de su método: "Cubierto de ceniza, arrancándome lentamente los cabellos, mostrando la cara arañada por mis uñas, pero con la mirada penetrante, me expongo a la humildad entera, mientras recapitulo mis vergüenzas, sin perder por ello de vista el efecto que produzco, y digo: 'yo era el último de los hombres'. Entonces, insensiblemente, paso en mi discurso del yo al nosotros. Cuando llego a declarar 'esto es lo que somos', el juego está hecho y entonces puedo decirles la verdad. Yo soy como ellos, desde luego. Todos estamos hechos de la misma tela. Sin embargo, tengo una superioridad, la de saberlo, y esa superioridad es la que me da derecho a hablar.... Cuanto más me acuso más derecho tengo a juzgarlo a usted. Más aún, lo proceso a que se juzgue usted mismo, lo cual alivia mi trabajo. ¡Ah, querido amigo, somos extrañas, miserables criaturas!".

Cuanto más furioso el juez penitente se estigmatiza, tanto más seguro se cierra la trampa detrás de su locutor ingenuo, mientras aquél se escapa. A fin de cuentas, el arrepentido ocupa el sillón del presidente del jurado y a su nombre administra la justicia sobre toda la humanidad, consolando de esta manera su amor propio. La caída de Jean-Baptiste Clamence se convierte en la caída de todo el género humano; su culpa individual resulta reflejo del pecado innato e irreparable de todos. Según esta lógica, el castigo debe ser extendido a todos sin ninguna distinción. Nadie puede ser excusado.

No es casual que al final de su confesión el juez penitente se refiere al mismo Cristo: si el inocente de todos los inocentes tenía mancha, entonces qué puede decirse sobre los demás. "...él sabía, sí, él mismo sabía que no era del todo inocente. Si no pesaba en él la falta de que se le acusaba, había cometido otras, aunque él mismo ignorara cuáles. ¿Las ignoraba realmente, por lo demás? Después de todo él estuvo en la escena; él debía haber oído hablar

de cierta matanza de los inocentes. Si los niños de Judea fueron exterminados, mientras los padres de él lo llevaban a lugar seguro, ¿por qué habían muerto, sino a causa de él? Desde luego que él no lo había querido. Le horrorizaban aquellos soldados sanguinarios, aquellos niños cortados en dos. Pero estoy seguro de que, tal como él era, no podía olvidarlos. Y esta tristeza que adivinamos en todos sus actos, ¿no era la melancolía incurable de quien escuchaba por las noches la voz de Raquel, que gemía por sus hijos y rechazaba todo consuelo? La queja se elevaba en la noche, Raquel llamaba a sus hijos muertos por causa de él ¡y vivo!". Según esta lógica, los inocentes nunca existieron y jamás van a existir; la inocencia es un mito inventado para el consuelo de los simplones. Todos son culpables: tengan o no conciencia de ello.

La absolutización de la propia decadencia puede servir como objeto de orgullo para aquellos quienes extraen placer de sus sufrimientos. Se trata de una conciencia masoquista que aparece cuando el hombre hincha desmesuradamente su culpabilidad y su vergüenza y eleva sus sufrimientos al nivel de la dignidad. Sumergido en el mundo de sus vivencias tormentosas, el protagonista anónimo de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski representa un ejemplo típico del complejo masoquista de la culpa. Cada acto de su conducta que somete a la reflexión va acompañado de la culpa. En el mismo instante en que comprende que no se debe cometer un acto reprobable, precisamente en aquel momento lo realiza. Avergonzándose luego, transforma su culpa en desesperación que saborea en la soledad. "Llegaba a sentir una suerte de secreto placer, monstruoso y vil, cuando, de regreso a mi tugurio, en alguna de esas terribles noches de Petersburgo, me confesaba a mí mismo brutalmente que también aquel día había cometido una bajeza, y que a lo hecho, pecho. ¡Interiormente, en secreto, me daba de dentelladas, me tundía, me devoraba, hasta que aquella amargura concluía por

trocárseme en un dulzor maldito, innoble y, finalmente, se transformaba en un verdadero goce! ¡Mantengo lo dicho! ¡Sí; en un placer, en un placer!". Al exasperar el sentimiento de su culpa, al elevarla al grado de autodesdeño rabioso, el protagonista de Dostoievski aspira a merecer la expiación de su culpa hipertrofiada sólo exteriorizando el sentimiento de su pesar. La esencia de este tipo de masoquismo consiste en que el culpable recibe un placer de su infamia y desesperación. Por la expresión de sus llagas internas intenta merecer la compasión de los otros, sin embargo, su autocrítica severa (que le lleva a la humillación) no le da la comprensión adecuada de la medida de su culpa; se tortura por su vergüenza ficticia, en lugar de buscar los verdaderos motivos de sus vivencias distorsionadas.

El hombre que posee un sentimiento exagerado de su responsabilidad, a veces, experimenta una escrupulosidad excesiva que puede provocar un titubeo permanente. La inquietud ante las consecuencias inesperadas de cada nuevo acto puede arrojarle a un estado de zozobra, inmovilizar su voluntad y obstaculizar la realización de importantes decisiones. Esta alarma es vaga y confusa, ya que no podemos prever todas las posibles consecuencias de nuestras acciones. La vida de cualquiera siempre, en uno u otro grado, está preñada de incertidumbre que implica los efectos colaterales, es decir, las consecuencias no deseadas, no pretendidas que nos hacen no tan evidente el resultado final de lo previsto. En la base de esta contingencia, que perturba nuestros planes y sueños, yace un simple hecho de que cualquier decisión, una vez realizada, se concatena en el tiempo con otras decisiones, y este juego de los planes y proyectos entrelazados modifica nuestros resultados. Si uno pudiera estar seguro de que su decisión es la única posible, entonces, sería obligatoria y no habría lugar a la duda. ¿Acaso podría hacer algo más de lo que ya hice? ¡Nada!, por lo tanto, mi conciencia debería estar tranquila.

Pero en muchos casos, se nos presentan diferentes opciones. Por otra parte, si el momento favorable para una opción se pierde, es decir, si el sujeto no hizo lo que, según su opinión, debería de haber hecho, entonces, se reprocha a sí mismo por falta de voluntad o por cobardía. Si antes el sujeto se sintió culpable porque no se comportó como era necesario, ahora experimenta la pesadumbre porque no hizo lo que hubiera podido hacer en el momento adecuado. De esta manera, la vacilación, causada por la hipertrofia de la responsabilidad, debilita nuestra voluntad y nos condena a la pasividad y al miedo de estar hundido en una vorágine de nueva culpa.

La culpa es un sentimiento de preocupación por una falta que provoca remordimiento de conciencia. La expresión del remordimiento tiene por objeto la compasión y, en fin de cuentas, la expiación de la falta y la purificación de la conciencia moral. Cuando el culpable se convence de que su arrepentimiento conduce al efecto debido y que los otros empiezan a experimentar piedad y están dispuestos a disculpar su falta, siente un alivio y se libera del peso de su culpa. Sin embargo, por profundo que sea el sufrimiento, éste no es suficiente para la expiación total de la culpa, si no se acompaña por un intento de recuperar el orden trastornado. La sinceridad del culpable puede suavizar la ira o el enojo de su víctima. Por otra parte, entendemos que, por severo que sea el castigo, el culpable nunca regresará al camino de la virtud si no se somete al juicio de su conciencia moral. Sólo el arrepentimiento sincero y no el miedo ante la amenaza del castigo, puede ser la premisa para eliminar los motivos inmorales e inclinaciones delictivas.

La práctica nos enseña que otorgar confianza al culpable es despertarle la esperanza de renacer a una vida nueva. Nuestra confianza puede ayudarle a romper su cinismo empedernido, superar la conciencia de su propia insignificancia o la de su defecto moral. No se excluye la posibilidad de fracasar en esta tarea, pero no en la meta en aras de la cual se arriesga, pues no existe un acto de confianza que no influya en la conciencia moral de la persona a quien se le confía. A través de la confianza se despierta en el arrepentido (a veces por primera vez en su vida) el respeto a la ley moral y la aspiración a establecer con los otros las relaciones basadas en el reconocimiento mutuo de la dignidad. Toda confianza ejerce una influencia positiva en el estado anímico del receptor. "Se debe confiar en cada uno" es, simplemente, la fórmula de la presunción jurídica de la inocencia transmitida a las relaciones personales. Confianza engendra confianza, en cierto modo se multiplica por sí misma. Con esta actitud se aumenta la bondad y engendra la convicción que el hombre arrepentido es capaz de salir del atolladero y superar su culpa.

La confianza en que el culpable pueda arrepentirse se expresa en el perdón que le concede el siniestrado. Pero el perdón no es equivalente al simple olvido, más bien es la supresión del resentimiento. El perdón es una gracia del corazón, el complemento de la justicia, el olvido consciente de la falta. Existen dos caras en la moral: la que prohíbe hacer el mal y la que procura hacer el bien. El perdón pertenece a la última que recomienda hacer a los otros lo que nosotros quisiéramos que nos hagan. Pero el perdón sin arrepentimiento es un falso olvido. Se puede suponer que nuestra compasión por los arrepentidos se basa, fundamentalmente, en la toma de conciencia de nuestros propios defectos, en la comprensión de que nosotros mismos podemos perder en la lucha de nuestro deber contra las diferentes tentaciones que nos acechan. El hombre arrepentido nos hace comprender que la culpa (el juicio de la conciencia moral) es inherente virtualmente a todos y, por consiguiente, nadie tiene derecho a pretender un papel de ángel infalible. Quizá, en esta

comprensión intuitiva estriba nuestra disposición a disculpar a la persona que sinceramente se arrepiente de su falta y humildemente nos pide perdón.

PREGUNTAS

1. ¿Qué es la conciencia moral? y ¿por qué en la práctica funciona como un obstáculo que dificulta la afirmación abierta del mal y de la vileza y nos obliga a evaluar los motivos de nuestra conducta según los criterios válidos para todos?
2. ¿Qué es la culpa metafísica, según Jaspers?
3. ¿Cuáles son las diferencias esenciales entre la vivencia de la vergüenza y la de la culpa?
4. ¿En qué se expresa la demogogia a la que recurren los inspiradores ideológicos y los ejecutores de un crimen?
5. ¿Por qué un individuo que transgrede la ley moral se siente culpable?
6. ¿De qué manera se vivencia la culpa que el culpable trata de mantener en secreto?
7. ¿Cuál es la diferencia entre la culpa moral y la culpa jurídica?
8. ¿Por qué el sentimiento de la pesadumbre, propio del culpable, no se desvanece inmediatamente después de cierto reestablecimiento del orden roto: indemnización, el arrepentimiento sincero del culpable por el daño causado a los otros?
9. ¿De qué manera vivenciamos el correr del tiempo cuando experimentamos culpa?
10. En el proceso de remordimiento ¿qué desea el culpable? y ¿por qué su deseo no se puede llevar a cabo?
11. ¿Cuál es la diferencia principal entre la vivencia del remordimiento y la del arrepentimiento?

12. ¿Por qué el autoengaño trae cierto alivio al culpable?
13. ¿La confianza otorgada al culpable podría ayudarle a que rehaga una nueva vida?
14. ¿Por qué nos inclinamos a disculpar a quienes sinceramente se arrepienten de sus faltas y humildemente nos piden perdón?

FENOMENOLOGÍA DE LA ENVIDIA

La confrontación envidiosa

Deseamos lo que vemos. Ser como los demás, tener todo lo que tienen los demás. Cuando somos niños aprendemos mirando a nuestros hermanos, a nuestros padres. Cuando somos adultos lo hacemos observando lo que hacen nuestros vecinos, los personajes del espectáculo y nos identificamos con ellos. El deseo es una energía avivada desde el exterior. El contacto con otras personas nos estimula, nos seduce, nos tienta, nos impulsa a querer siempre más, siempre cosas nuevas, a apuntar a miras cada vez más elevadas y a superarlas.

Pero esta incesante actividad deseosa encuentra inevitablemente frustraciones. No siempre logramos obtener lo que han obtenido aquellos que nos han servido de modelo. Entonces nos vemos obligados a dar un paso atrás. Este retroceso puede asumir varias formas: cólera, tristeza, renunciamiento. O bien, un rechazo del modelo con el cual nos habíamos identificado. A fin de contener el deseo, rechazamos a la persona que nos la ha suscitado, la desvalorizamos, decimos que no tiene méritos, que no vale nada. Esta es la primera raíz de la envidia.

La otra raíz de la envidia surge de la exigencia de juzgar. A fin de saber cuánto valemos nos confrontamos con algún otro. Empezamos de niños cotejándonos con nuestro hermano y es nuestra

madre quien nos compara con él. Y luego, en el transcurso de nuestra vida continuamos haciéndolo con los amigos, con los colegas, con quienes nos han superado, o con quienes hemos dejado atrás; cada vez que nos evaluamos, somos también evaluados por los demás.

Esto ha ocurrido en todas las épocas, ocurre en todas las culturas, tanto entre los hombres como entre las mujeres y nadie puede sustraerse a ello. Mejor y peor, arriba y abajo, más y menos, bueno y malo, elogio y reprobación, éxito y fracaso, todas son comparaciones. Para poder pensar en nosotros mismos, estamos condenados a confrontarnos con otros seres humanos, con sus cualidades, con sus virtudes, con su belleza, con su inteligencia, con sus méritos. En el fondo de cualquier valoración siempre hay "alguien" que constituye nuestra medida, que en la confrontación se instala en el centro de nuestro ser.

Queremos ser mejores, superiores, más apreciados. No hay un límite para esta incitación, para este ascenso. Por eso nunca se terminan la confrontación, el juicio, la sucesión ilimitada de valoraciones, a veces soy mejor, a veces peor, a veces doy un paso adelante, a veces un paso atrás. La totalidad de la energía social es el producto de esta fuerza ascendente, de esta propulsión comparativa. Y si no tenemos éxito, si la confrontación nos pone en situación desventajosa, nos sentimos disminuidos, desvalorizados, vacíos. Entonces procuramos proteger nuestro valor. Y podemos hacerlo de muchas maneras diferentes: renunciando a nuestras metas, volviéndonos indiferentes, o bien tratando de desvalorizar el modelo, rebajándolo a nuestro plano. Este mecanismo de defensa, este intento de protegernos mediante la acción de desvalorización, es la envidia.

Por consiguiente, la envidia es un retroceso, una retirada, una estratagema para sustraernos de la confrontación que nos humilla. Es un intento de ahuyentar el estímulo desvalorizando

el objeto, la meta, el modelo. Pero es un intento desmañado, porque el objeto del deseo y el modelo permanecen allí, como una red en la cual el ánimo se debate prisionero.

Desear y juzgar son dos pilares de nuestro ser, pero también son la fuente de la envidia. Y la envidia siempre aparece como un resplandor junto al nacimiento de cada deseo y al surgimiento de cada valor. Porque todo deseo siempre encuentra algún obstáculo, toda confrontación puede ponernos en dificultades. En cada incitación deseosa existe el riesgo del naufragio. En cada aspiración existe la posibilidad de perderse.

Ninguno de nuestros movimientos es un proceder rectilíneo, seguro, imperturbable. Corremos hacia adelante, luego nos detenemos, miramos en derredor, volvemos a proceder prudentemente. Luego, ya seguros, damos un nuevo paso adelante. El flujo vital es una continua sucesión de exploraciones, de intentos y de errores, de avances y retiradas. El momento del retroceso, del reflujo, del rechazo, es parte integrante del proceso y es una parte esencial. La envidia es un acto de defensa, un intento de encerrarse en un refugio, en una fortaleza, por temor a lo que nos espera. Por eso es la sombra negativa de nuestro entusiasmo vital, la contrafuerza omnipresente del querer.

La envidia tiene sus raíces en nuestras motivaciones más profundas, en nuestras aspiraciones más elevadas. Sin embargo, el modo en que se revelan esos fines y esos deseos a través de la envidia es deformado y repugnante. No es un entusiasmo radiante, solar, una marcha llena de coraje hacia la meta; ni siquiera es una aceptación consciente del fracaso. El deseo frustrado se ve a través de nuestra obsesiva concentración sobre alguien que ha tenido éxito en aquello en lo que nosotros hemos fracasado, y no sólo estamos descontentos por nuestro fracaso, sino también llenos de rencor contra quien ha alcanzado el éxito. La envidia tiene su raíz en el modelo, pero ese modelo, mediante

el proceso envidioso, se transforma en una figura en la cual no podemos pensar sin sublevarnos, sin que nos acometa la rabia y el desánimo.

Si nuestros deseos se generan por la presencia de los demás, si el juicio que hacemos de nosotros mismos es el resultado de una comparación, la vida, en su impetuoso fluir, es dejarse arrastrar por esta corriente. Es aceptar u olvidar, o no querer saber, que una gran parte de nuestros deseos penetra desde afuera, que la idea que tenemos de nosotros mismos es el murmullo de una multitud, el reflejo de sus palabras. Que no poseemos una sustancia íntima, autónoma, independiente.

La envidia es un intento inútil, desmañado, de sustraerse a esta condición humana, a este estar forjado por los demás, por sus palabras, por sus juicios. Es una protesta rencorosa contra esta sustancia etérea que envuelve nuestro ser. Es una rebelión contra nuestra carencia metafísica de autonomía. Pero es una protesta llena de mala fe, porque la gritamos solamente cuando nos sentimos vacilar, no antes. Por el contrario, antes, sobre esa misma confrontación construíamos deseosos nuestra seguridad y nuestro valor. La envidia es la protesta de un fullero que advierte que ha hecho trampas en el juego cuando empieza a perder. Entonces quiere instaurar un juego justo, pero no puede hacerlo porque cree que todos hacen trampas y no se fía de ellos como no se fía de sí mismo.

La envidia es perversidad hacia los demás cuando pensamos que la sociedad, el mundo, no son suficientemente buenos para con nosotros. Es un veneno que esparcimos y con el cual intoxicamos el ambiente. Y en ese ambiente nos movemos, incómodos, con sumisión y miedo.

Pero también cuando somos nosotros los envidiosos sentimos ese clima maléfico, de inquina. La envidia de los demás nos hiere, envenena nuestra vida. La envidia es agresividad. Si mu-

chos te envidian, si muchos procuran por cualquier medio disminuir tu valor, desacreditar tu imagen, si esta acción de intoxicación continúa día tras día, terminas por sentirte sofocado. Haces algo que consideras loable y caes en la cuenta de que esa acción suscita afrenta. Eres gentil y como respuesta obtienes una villanía. Redoblas los esfuerzos y aumenta la hostilidad de tus colegas, de tus parientes, de aquellos que deberían comprenderte mejor, más fácilmente. Que deberían manifestarte el reconocimiento que consideras merecer.

Son momentos en los cuales puedes percibir la envidia como una presencia agresiva, tangible. Puedes sentir, como un animal que posee un sentido especial, el olor, el hedor de la agresividad. Y adviertes que ese hedor colma la habitación en la que entras, deforma los rostros que te miran. Antes, cuando abrías una carta, veías sólo las palabras, las leías en su significado literal, mientras que ahora percibes, entre líneas, detrás de cada renglón, la porquería, el odio de quien ha impregnado con su rencor la hoja al escribirla. Durante una conversación, sientes el olor nauseabundo en las alusiones, en las frases espirituosas, en la ironía. Olor de hombres malvados, de verdugos, olor de gente acorralada.

La condena social

La envidia es un mecanismo de defensa que ponemos en funcionamiento cuando nos sentimos disminuidos, al compararnos con alguien, con lo que posee, con lo que ha logrado hacer. Es un intento torpe de recuperar la confianza, la autoestima, desvalorizando al otro.

Por consiguiente es una actividad, un proceso. Primero aparece la confrontación, la impresión devastadora de empobrecimiento, de impotencia y, luego, la reacción agresiva. Pero ¿basta con esos elementos para constituir la envidia? Ciertamente no. Porque la envidia es, además, un "vicio", algo que la sociedad condena y que nosotros condenamos en nosotros mismos. No es solamente un sentimiento o una conducta, es también un juicio, una prohibición.

Partamos de un ejemplo. Hay dos muchachas que se quieren. Son amigas desde la infancia, han jugado siempre juntas. Pero, llegado el momento de la madurez, una se desarrolla primero, de manera notable. Se hace hermosa, de una belleza deslumbrante. Los muchachos comienzan a admirarla, a cortejarla, sobre todo los más grandes, los más guapos e interesantes.

La amiga advierte la transformación, sabe de qué se trata y espera que también le llegue a ella el momento del desarrollo. Pero está molesta; por primera vez se siente desigual, inferior, disminuida. Sufre, llora y confía a su compañera que la consuela. "No te preocupes, veras cómo tú también crecerás, verás como te volverás hermosa". Pero ella está cada vez más triste y se pregunta por qué debe haber, de pronto, tanta diferencia entre ellas. "¿Por qué –se pregunta– a ti sí y a mí no?" Y no encuentra ninguna explicación.

Es el primer movimiento del proceso envidioso: la comparación negativa, la pérdida dolorosa del propio valor. Pero todavía no hay un definido proceso de defensa, de respuesta. Particularmente, no aparece todavía la agresividad hacia su amiga, el intento por desvalorizarla.

Veamos cómo puede presentarse. Un día nuestra muchacha encuentra a una conocida que le dice con dureza: "Pero, ¿qué pretendes? Tu amiga es bella, mucho más bella que tú. Y lo sabe muy bien. Mira cómo se pavonea". La muchacha queda transtornada. Se siente disminuida, desvalorizada, impotente. Experimenta el tormento de la impotencia. Esa conocida, además, ha dirigido

sus pensamientos en la dirección de la agresividad diciéndole que la amiga se sabe hermosa y se pavonea por ello.

Ahora el proceso envidioso ha dado un paso adelante. La muchacha siente un impulso de odio, desea que la amiga se vuelva fea, ya no quiere verla. ¿Podemos hablar entonces de envidia completa? Todavía no, falta aún un elemento fundamental del proceso. Nuestra muchacha no sabe que siente envidia, no es consciente de ello. Y no sabe todavía que la envidia es un sentimiento malo.

Pero, ¿de qué se acusa al envidioso? De tres culpas. A fin de verlo con claridad volvamos a la observación que le hizo una conocida a la muchacha del primer ejemplo: "Pero, ¿qué pretendes? Tu amiga es bella, mucho más bella que tú".

Releyéndola con cuidado, advertimos que ya en esta frase hay una condena social. La mujer habla en nombre de la sociedad. No dice: "Me parece que ella es bella". Dice: "Es bella, ¿qué pretendes?". No admite dudas. Ser bella o no serlo no es una cuestión de opiniones individuales. Es un juicio social de valor. Mediante sus palabras, la sociedad pronuncia una sentencia que no acepta réplica. Y da una orden a la muchacha. No te rebeles, ¡acepta nuestro juicio! Rebelarse al juicio social, ponerlo en duda o negarlo es la primera culpa del envidioso.

Sólo entonces aparece la segunda culpa. La agresividad. El envidioso desvaloriza al otro, trata de disminuirlo, de dañarlo. Violencia que resulta tanto más culpable porque está dirigida contra una persona que la sociedad aprecia, estima.

Por consiguiente, la acusación es doble: te rebelas contra el juicio de valor de la sociedad y atacas a aquel que la sociedad tiene en consideración. No aceptas nuestros principios y procedes contra quien nosotros estimamos. Por consiguiente experimentas un sentimiento infame, te comportas de manera infame.

La palabra envidia expresa esta condena, y constituye un mandamiento a actuar de manera diferente.

Todos los seres humanos se ven impulsados a hacer comparaciones, a emitir juicios, a afirmarse ellos mismos en el lugar de los demás. La sociedad debe imponer absolutamente sus propios valores, imponer límites a las desenfrenadas pretensiones del individuo. No puede permitirle que ataque a los demás miembros de la sociedad, sobre todo a aquellos que encarnan los valores.

Cuando alguien nos acusa de ser envidiosos, es la sociedad la que nos habla y nos recuerda que queremos el mal de una persona que esa sociedad aprecia y sobre la cual ha extendido su mano protectora. Se abren paso, entonces, en nosotros sentimientos nuevos: el sentimiento de culpa por haber experimentado envidia y la vergüenza por haber sido descubiertos.

Pero eso no es suficiente. En la palabra envidia hay una tercera acusación. "¿Qué mal te hizo?", nos dicen. Y no sabemos qué responder. Porque a la persona a la que envidiamos no ha hecho ningún ademán agresivo. No ha "hecho" absolutamente nada. Nuestra derrota, nuestra catástrofe interna, no fue determinada por una acción, por una violencia, sino pura y sencillamente por la comparación que nosotros mismos hemos realizado. Comparándonos hemos descubierto que somos inferiores y nos sentimos humillados, envilecidos. Pero no hemos sido agredidos por nadie. Vivimos la experiencia devastadora de resultar destruidos por otro, sin poder siquiera acusarlo.

La frase "¿qué te hizo?" sirve para condenarnos. No te hizo nada malo y tú lo atacas. Por lo tanto eres malvado.

La envidia es, pues, un daño que has sufrido pero que nadie te ha infligido. Con la palabra *envidia* te digo que el daño te lo has imaginado tú, que es el producto de tu mente y te reprocho por experimentar ese sentimiento. Si la otra es más hermosa, ¿por qué te sientes mal? ¿ya no eres la misma de antes? Ella no te ha

quitado nada. ¿Por qué sufres, te atormentas inútilmente, y sobre todo, por qué le deseas mal si ves que no tiene ninguna culpa?

La acusación de envidia afecta todos los movimientos del ánimo: el juicio, porque le impide al sujeto pretender ser él quien atribuya el valor, siendo así que debe aceptar en cambio el valor establecido por la sociedad; el sentimiento de disminución, porque dice que no tiene motivo, que es absurdo; y, por último, la agresión. "¿Qué te hizo?" ¿Por qué eres malvada con quien no te ha hecho nada?

La punzada de envidia

La punzada de envidia es una envidia completa. Es confrontación, descubrimiento de la propia nulidad y de la propia impotencia, es rabia y agresividad contra el otro, es conciencia de la envidia y vergüenza de experimentarla. Puede ser una experiencia breve, incluso de unos pocos segundos, incluso menos, de un abrir y cerrar de ojos. Puede ser un punto de llegada y partida de nuestras reacciones más disímiles.

Cuando experimentamos la punzada de envidia, nuestra nulidad se compara con la grandeza de la persona que ha tenido éxito. Tenemos la impresión de que esa persona poseía una potencialidad misteriosa, algo grandioso y terrible.

Sin embargo, junto con estos sentimientos de abatimiento y de admiración, se presenta también una rebelión espasmódica, una protesta, un no. Esa página nos quema entre las manos, quisiéramos destruirla. Ese rostro sonriente nos encoleriza, lo odiamos, quisiéramos que desapareciera. Quisiéramos que todo el asunto no hubiera existido nunca. Todo lo sucedido nos parece una monstruosidad, una impropiedad del ser. Como si se tratara de un error de la naturaleza, del desarrollo normal y lógico de lo real.

Todo esto ocurre en un único acto, una experiencia instantánea que nos aleja del curso habitual de nuestros pensamientos, del tono modesto de nuestras sensaciones. La punzada de envidia es una irrupción, un shock.

Todos nuestros cotejos habituales son graduales, medidos. Un poco mejor, un poco peor, como en las calificaciones de la escuela, donde hay uno que obtiene un diez, y otro un nueve, otro un ocho y así hasta uno que obtiene un seis que también equivale a promoción. En cambio, la confrontación envidiosa anula las graduaciones. Se desarrolla entre todo y nada. Como si sólo hubiera dos posiciones: rey y esclavo, salvado o perdido, lleno o vacío. La punzada envidiosa arranca de raíz todas las jerarquías sutiles, todos los términos medios alrededor de los cuales está organizada nuestra vida cotidiana. La envidia nos lanza fuera de la habitual, nos pone frente a otra entidad, en la absoluta soledad de un cotejo de esencias, del cual salimos derrotados.

Llegados a este punto debemos hacer, aunque sólo sea de manera elemental, algunas distinciones entre estos sentimientos, particularmente entre la envidia y los celos que en el lenguaje común son usados con frecuencia como sinónimos. Antes bien algunos prefieren hablar de los celos pues es un concepto más tolerado, más perdonado, que avergüenza menos.

En realidad, los celos son la reacción emocional que experimentamos cuando alguien nos quita a una persona que amamos y sobre la cual, a causa de nuestro amor, suponemos tener derechos. La esposa tiene celos de la joven nueva secretaria del marido, porque teme que pueda conquistarlo en el plano erótico, que pueda llevárselo. Ella considera que el marido es "suyo", considera justo y apropiado que él se ocupe de ella, que no corra detrás de las demás mujeres. Porque en el contrato matrimonial entre ambos se establece, explícita o implícitamente, un compromiso de fidelidad. Pero también por la sencilla razón de que su amor es de tipo exclusivo, se espera una respuesta exclusiva.

También podemos experimentar celos por una persona que no nos ama, pero que nosotros sí amamos. Porque contamos con la fuerza de persuasión de nuestro amor, con una secreta afinidad electiva que debiera vincularse con la misteriosa intuición de que, en realidad, esa persona ya no está destinada y es potencialmente nuestra. El deseo amoroso, sobre todo en el enamoramiento, se abre camino triunfante, como un soberano, y toma posesión de sus objetos como un amo. Por eso, si nuestro amado no nos quiere, tenemos la impresión de que se nos ha sustraído algo que nos pertenecía. Nos parece un error, un engaño, un hurto.

En el caso de los celos, podemos siempre individualizar claramente a tres protagonistas: el que ama, el objeto de amor y el rival. Y la expresión "celos" se refiere tanto al objeto de amor como al rival. Porque nuestra agresividad puede dirigirse tanto hacia uno como hacia el otro. Podemos emprenderla ya sea contra el "traidor" ya sea contra el que lo ha apartado de nuestro lado.

En el caso de la envidia, en cambio, sólo vemos a dos protagonistas. El envidioso y el envidiado. No hay una tercera presencia sobre la escena manifiesta, no hay un objeto de amor disputado, robado. En el ejemplo que acabamos de dar, estoy solo frente a la diseñadora que ha tenido éxito. Compruebo que ella ha llegado a donde yo hubiera querido llegar y no lo he logrado. La punzada no es el sentimiento completo, que se extiende en el tiempo y que luego se enriquece, se modifica, se complica. Es un instante y sus componentes son más simples, fácilmente reconocibles. En la punzada de celos, la experiencia fundamental es la sustracción. El se va con otra, y atraído por otra, se hace abrazar por ella. Veo a la pareja, no a cada uno. Veo, me parece, su monstruoso, repugnante, indecible amor, su obscena, revulsiva promiscuidad. Es verdad, me siento aniquilada, me falta el aliento. Pero de ese vacío emerge una cólera, una violencia que se vuelve contra ellos, contra él, o contra ella o contra

ambos. Es un sollozo, pero también un alarido, la impotencia tiende a traducirse en acción, en reprobación, en acusación, en venganza.

Cuando siento la punzada de la envidia, la escena que aparece frente a mis ojos es diferente. En el centro hay una sola persona. Que obtuvo algo, que triunfó, que posee, que es admirada. Es como un rey en su trono, como un arcángel triunfante. Alrededor de él está el mundo, la sociedad que lo admira, que lo aprecia, que lo reconoce. Y en esa sociedad, de algún modo, también estoy yo, envidioso, mudo, aniquilado, encolerizado e impotente. Cuando sentimos la punzada de la envidia, a diferencia de la punzada de celos, no hay alaridos. La protesta muere en los labios. Tenemos una impresión de injusticia, pero no estamos seguros de nuestro buen derecho.

Habitualmente concebimos el deseo como una tensión que tiende a la descarga. Si no logramos descargarla experimentamos frustración y dolor. Y si lo logramos, placer, alegría.

Se sigue de ello que cuanto más importante es el objeto de amor, tanto más sufriremos por el alejamiento y tanto más ansiosamente trataremos de apagar nuestro deseo, de aflojar la tensión.

No todo es precisamente así. Por ejemplo, cuando estamos enamorados, aunque suframos, no queremos perder nuestro deseo. Porque es nuestra energía vital, es la fuente de nuestro estado de gracia. No soportamos la idea de caer nuevamente en la mediocridad cotidiana sin contar ya con ese tender sublime hacia lo absoluto. Queremos conservar nuestro deseo, queremos desear. Aun cuando ello nos provoque agitación, angustia, dolor.

Experimentamos por eso un placer que no nace de la descarga de la tensión, sino de la tensión misma. Es verdad que cuando estamos lejos de nuestro amado, nos sentimos mal, pero también nos sentimos felices al imaginar que volveremos a encontrarlo. Durante ese intervalo nuestros pensamientos corren hacia él. De-

seamos, lloramos, reímos, nos imaginamos en su brazos llenos de alegría. La espera es un continuo péndulo que va desde el tormento a la beatitud.

En el caso de la envidia, en cambio, el deseo no soporta su tensión. Deseamos algo porque el otro lo obtuvo y sufrimos por culpa de ese deseo nuestro. Luchamos contra nuestro deseo, tratamos de sacudírnoslo de encima. Quisiéramos no pensar, no sentir, no ver.

En ese sentido, la envidia se parece a los celos del pasado. Existen los celos actuales, presentes, que se transforman en cólera, en violencia. Pero también están los celos del pasado, de cosas ya sucedidas, que no corren el peligro de desahogarse en ninguna acción. Por eso atormentan, provocan rencor, como la experiencia envidiosa.

Admiración y envidia

¿No hay ninguna relación entre la admiración y la envidia, entre la identificación y la envidia? Por cierto que la hay. Pero es una relación de oposición y de exclusión.

Existen formas de amor y de identificación no envidiosas. Lo vemos en el amor de los padres, en el enamoramiento, en la amistad, pero también en la relación con los divos, con los jefes carismáticos.

Los jóvenes sienten hacia un cantante o su campeón preferido un cálido sentimiento de simpatía, admiración. Es una verdadera identificación. El sujeto fluye en el otro, participa de su alegría y de sus dolores, participa de su grandeza y de su carácter extraordinario.

En esta relación, el sujeto nunca se contrapone al objeto de su identificación admirada. Está completamente de su parte, se enriquece a través de él. No se compara con él, no piensa que puede obtener algo para sí, un valor para sí separado del otro. Si alguien lo incita a confrontarse con su objeto de admiración, dirá que él mismo no vale nada, que es el otro el que tiene todo el valor, pero no sufre por ello y está contento de que sea así.

Este tipo de relaciones está caracterizado por una energía ascendente que tiende hacia el modelo como si tendiera hacia una perfección. Al pensar en su modelo, el sujeto se siente enriquecido de energía. Al identificarse con él logra participar de su fuerza, penetrar en el flujo positivo que lo arrastra.

La envidia no es la continuación de este movimiento. Es su interrupción, su inversión. La envidia nace de una catástrofe del movimiento ascendente.

No existe ninguna razón interna que transforme la identificación adoradora en rivalidad envidiosa. Los muchachos pueden continuar admirando a su ídolo o abandonarlo por otro. Del mismo modo en que pueden experimentar varias veces el sentimiento de amistad o violentas pasiones eróticas, sin que aparezca nunca un rastro de envidia.

La envidia, en cambio, puede manifestarse, obstinadamente, en los bancos de la escuela, por alguien que logre mejores resultados que los demás, el mejor alumno de la clase, alguien a quien los demás no querían particularmente. Es verdad que los compañeros se sienten atraídos por él, pero entre ellos se establece una relación cualitativamente diferente de la anterior, podríamos decir, opuesta.

Cuando hay envidia esta relación se derrumba, queda interrumpida. La envidia hace su aparición cuando se produce la separación entre nosotros y el otro. Cuando ya nadie puede tomar nuestro lugar e incluirnos en él. En la medida en que esto es posible, en la medida en que un gran objeto de amor y de identificación (dentro del cual y

a través del cual encontramos nuestra sustancia de ser, nuestro valor, la envidia no es posible. La envidia se manifiesta cuando esta participación se interrumpe. Por eso ella es la expresión de la escisión del individuo, más bien de su deserción, de su expulsión, que lo convierte en una entidad aislada, en desesperada búsqueda de sustancia, de su fundamento, de su valor. Ahora ya no encuentra en el otro la puerta, el sendero para alcanzar una entidad autosuficiente que se funda a sí misma, invita y acoge, sino que encuentra la señal de un límite. El otro señala la barrera insuperable que no permite alcanzar la región del valor, que está más allá, inaccesible. El otro es parte de uno mismo, está animado por la misma sustancia, participa del mundo de los valores, pero constituye la barrera frente al sujeto que queda condenado a permanecer de este lado de la fractura la muralla que se ha creado.

Por consiguiente la experiencia de la envidia es la vivencia de una pérdida esencial y el angustioso descubrimiento intolerable del sí mismo separado y carente de valor. Del sí mismo en el exilio, en inútil espera frente a la puerta cerrada del ser.

Envidia y conocimiento

Cuando envidiamos a alguien, pensamos en él, nos colocamos idealmente en su lugar, deseamos lo mismo que él desea. Lo que él posee estimula en nosotros el mismo deseo. ¿Podemos decir entonces que nos sentimos identificados con él?

No. No se trata de una relación de identificación. Cuando envidio a alguien no modelo mis deseos basándome en los suyos, más bien me importan poco sus deseos. Observo lo que posee y lo que no posee. No me interesan sus estados de ánimo, sino sus resultados, su poder.

Supongamos que la persona a la que envidio logra satisfacer todos sus deseos. Y, saciada, no desea nada más. ¿Cesa acaso por ello mi deseo? Ni soñando. Continúo deseando como antes, más que antes. Supongamos ahora que en cambio el envidiado pierde todo. Entonces está desesperado, sacudido. Por un tiempo se siente desorientado, ni siquiera tiene la fuerza para reaccionar. Si yo me sintiera identificado con él, debería compartir su dolor. Debería dejar de envidiarlo. Pero no. Antes bien, estoy feliz de que haya perdido todo. Estoy rebosante de alegría por su ruina.

Por lo tanto debe llegar a la conclusión de que la relación típica de la envidia no es la identificación. Por el contrario, es una fractura que se produce entre el otro y yo, es una separación que me impide con-gratularme y con-moverme con él. En cuanto a mis deseos, no los aprendo de los suyos. No son sus deseos los que me indican el objeto, sino que son sus resultados.

La clave de la envidia no es el deseo de algo concreto, sino el carácter insoportable de una diferencia. Una diferencia de ser. Sufro por una carencia de ser, una carencia evocada por la presencia del otro.

No es el deseo del otro, sino la superioridad del otro, el valor del otro, lo que mueve la envidia. ¡Oh, precisamente envidiamos, porque apreciamos el valor! Los niños envidian a los que son mejores que ellos. Los adolescentes sienten la punzada de envidia frente a aquellos que representan el despliegue de un valor. El envidioso adora el valor, adora la cantidad de ser que percibe en el otro y no en sí mismo. En la envidia hay una experiencia metafísica de la propia inconsistencia en relación con la consistencia de los demás que parece resaltar casi como una divinidad frente a nosotros.

El envidioso tiende a divinizar el objeto de su envidia, a convertirlo en un ídolo. Proust, el autor que más analizó la envidia, nos muestra con extremada claridad este proceso de transfiguración. El círculo aristocrático de los Guermantes, en el cual el pro-

tagonista aspira a ser admitido, le parece un paraíso. No comprende que la vida en ese círculo es análoga a la de cualquier otro círculo. Que también allí la gente se aburre. Todo le parece idealizado por el deseo envidioso.

El envidioso continúa envidiando, aun cuando el envidiado haya muerto. Sufre por la admiración, el respeto, la veneración que tiene por él la sociedad. Murió pero las bocas continúan mencionando su nombre. En la película *Amadeus*, Salieri envidia a Mozart, incluso después de su muerte, porque su música continúa viviendo y triunfando.

En realidad el envidioso no ve al otro, no sabe lo que piensa, lo que siente, lo que desea. No comprende su sufrimiento, no toma en consideración sus angustias, sus luchas, sus desilusiones, sus desafíos, las fatigas que ha soportado para alcanzar esa meta. Niega todo esto. En su ofuscación se ve siempre a sí mismo. A sí mismo en el lugar del otro, poseyendo lo que el otro posee, obteniendo los reconocimientos que recibe el otro. Un sí mismo enriquecido con algo del otro, con algo más. Por eso la envidia no es un camino de conocimiento, no es una manera de compartir la experiencia. Por el contrario, la envidia es un obstáculo, un impedimento para el conocimiento, un rechazo.

El descubrimiento, la revelación de una superioridad, de un valor del otro, debería provocar *eros*, admiración, amor. Y, por lo tanto, deseo de un contacto más íntimo, de participar, de saber.

Cuando nos acomete la punzada de envidia, este movimiento se paraliza. La experiencia de lo extraordinario, de lo divino, se transmuta instantáneamente en una violencia repulsiva.

La envidia implica una dualidad que nos recuerda la ambigüedad de lo sagrado. Por un lado, el *fascinans*, pero, por el otro, el *tremendum*, lo espeluznante, lo demoniaco, lo satánico.

Quizá podamos utilizar la expresión freudiana "ambivalencia" para caracterizar esta duplicidad originaria de actitud. Pero lo que

caracteriza la envidia es el predominio del momento negativo de la ambivalencia, la repentina desaparición del eros. Y la desaparición del eros hace imposible el conocimiento. El envidioso no soporta ver u oír hablar del objeto de su envidia. No quiere saber nada de él. No quiere conocer los motivos de su éxito. Le basta alguna información superficial, luego es él quien comienza a hablar, a decir, a explicar. La envidia no indaga, afirma. No escucha, murmura. No va hacia el objeto, se defiende de él, lo aleja, como enceguecida por el resplandor que entrevió y que la dejó perturbada. Cuando vuelve a pensar en él, cuando se ve obligada a verlo nuevamente, cuando él, sin quererlo, se le aparece por delante, ella se retrae. Pero no puede menos que verlo y turbarse. Esta es la transfiguración envidiosa. No es una transfiguración cognoscitiva como en el caso del amor, una revelación extasiada de los individuos, sino que es el hecho de tener una visión interior de un *tremendum* al que sigue el exorcismo: *¡vade retro Satana!*

Cuando nos damos cuenta de que alguien vale, de que alguien escribió, dijo o hizo algo que podría ser apreciado, nos precipitamos a negarlo, a rechazarlo. No queremos ver, no queremos saber.

Seleccionamos los estímulos que nos llegan. Excluimos del campo perceptivo o del campo de la atención lo que en ese momento nos es importante.

La selección envidiosa hace un trabajo semejante en quien tiene la propiedad de imponerse a nosotros como dotado de valor, como hermoso, como meritorio, admirable, elogiable.

LA MALA FE

La envidia se funda en la mentira y en la mala fe. Mentir es engañar a otro a sabiendas de que todo cuanto se le quiere hacer

creer no es verdad. Cuando hay mala fe, en cambio, nos mentimos o tratamos de mentirnos a nosotros mismos. Intentamos disfrazar a nuestros ojos una realidad desagradable o presentarnos como verdad una mentira agradable.

Hemos visto que el "trabajo" de la envidia consiste en tratar de demostrarse a uno mismo y de demostrar a los demás que la persona envidiada no vale lo que se dice que vale. O bien que no se trata de verdadero valor porque son otras las cosas que realmente cuentan. Al intentar esta demostración y al exponer los resultados, en determinado momento estamos "casi" convencidos. Cuando señalamos el error en el que todos han incurrido, además nos sentimos inflamados por un celo sagrado, tenemos la impresión de estar realizando una obra de justicia social. "¡Vamos –decimos– no hay que dejarse llevar por las apariencias! Observad con ojos desprejuiciados y os daréis cuenta de que admiráis a quien no lo merece. Que no es mejor que vosotros o que yo".

Pero, mientras hacemos esta denuncia, o un instante después de haberla hecho, tenemos la impresión de haber mentido. Cuando invitábamos a los demás a mirar de frente la verdad y a decirla, ¿estábamos movidos realmente por el desinteresado propósito de lo verdadero? O, en cambio, ¿forzábamos la mano en dirección que nos convenía?

La búsqueda de la verdad no debería tener otra motivación que el conocimiento, otro fin que la verdad misma. Pero nosotros teníamos una meta diferente: librarnos de la molesta presencia de alguien, de su belleza, de su riqueza, de su inteligencia o de su éxito. Experimentábamos placer al descubrir sus límites, sus carencias. No era el placer puro del conocimiento, era el placer impuro de golpear, de dañar, de "hacérselas ver", lo que nos movía.

Un observador externo que hubiese podido estudiarnos con atención y penetrar en nuestro espíritu no habría tenido dudas

Las motivaciones de nuestra búsqueda y de nuestros intentos de proselitismo estaban corrompidos.

Por eso, la mala fe no es representarnos algo falso, algo que sabemos que no es cierto. Antes bien es una búsqueda por el camino errado. Buscar, descubrir, poner de manifiesto, recordar, revelar todo lo que sirve a cierto fin y, en cambio, pasar por alto, no ver, ocultar, lo que no sirve a dicho fin o lo obstaculiza. La mala fe es *mala intención*, acción práctica, respecto de la cual el conocimiento es solamente un medio, un instrumento.

En el caso de la envidia parto de una pregunta: "¿Es verdaderamente aquel hombre?" Pero ya al hacérmela, sé cual es la respuesta que prefiero: "No. No lo es". Entonces si me ocurren razones, u oigo opiniones que la confirman, me siento jubiloso. Si en cambio, me veo obligado a admitir que esa persona es realmente culta, entonces me quedo con un gusto amargo en la boca y en ese mismo instante, comienzo a recurrir a otra de las estrategias de la envidia haciéndome otra pregunta: "Pero, ¿su cultura no es acaso simple erudición?" Y continuaré procediendo así, abandonando una y otra vez el camino que me conduce a reconocer su valor, a fin de desembocar continuamente en los que me permitan refutarlo.

Poco a poco construiré un conjunto de explicaciones, de pruebas y de argumentos tranquilizadores. Luego buscaré las confirmaciones, proponiéndoselas a los demás. Si mi proselitismo tiene éxito, si hay gente que pueda movilizarse contra el envidiado, encontraré consenso para mis razonamientos y el trabajo de la envidia habrá triunfado. Todos juntos lograremos expulsar el cuerpo extraño y la envidia desaparecerá.

Si, en cambio, al interrogar a los demás, encuentro juicios diferentes, algunos favorables y otros contrarios, el trabajo de la envidia no alcanza su objeto. Vuelvo a encontrarme solo conmigo mismo, con mis razonamientos y argumentos, y tarde o temprano, la duda volverá a atenacearme. Porque mi argumento no

tiene fuerza para sostenerse por sí mismo. Sé que fui parcial, que prefería una alternativa a la otra, que seguí el camino que me daba consuelo y que impugné el que me llevaba a conclusiones desagradables.

Tengo necesidad del consenso social. Si me falta, siempre habrá un momento en el que, inesperadamente, el castillo de justificaciones en el que me había atrincherado, me parecerá demasiado frágil, inconsistente. Esta es una experiencia análoga a la inversión de figura y fondo en la percepción visual. O bien el retorno de lo reprimido en el psicoanálisis. Lo que se había mantenido alejado de la conciencia irrumpe en ella de manera súbita y produce angustia. En este caso experimento una violenta impresión de fracaso y de miseria moral. ¡No es verdad! ¡Él valía realmente! Me siento aplastado por mi nulidad y por mi doblez que ya no puedo ocultarme a mí mismo.

La sacudida del trabajo de la envidia no provoca, por lo tanto, una "punzada" de envidia, sino que me impone el valor del otro y me deja sin defensas. Por un instante permanezco desarmado. Estoy a punto de rendirme, de admitir su superioridad y mi miseria. Si el envidiado estuviera presente, hasta podría pedirle perdón, echarme a sus pies, abrazarlo, como hacen algunos personajes de Dostoyevski. Pero ésta es una frase que dura poco. Rápidamente me recompongo, retomo mis actitudes habituales y con ellas vuelvo a comenzar mi "trabajo" de denigración. Como un náufrago, me aferro a una nueva hipótesis, a una frase que dijo alguien y vuelvo a comenzar la protesta. La envidia es tenaz, renace continuamente del fracaso de su trabajo. El envidioso solitario es Sísifo, condenado a subir a una montaña un peñasco que, una vez llegado a la cima, rodaba otra vez hacia el valle.

No queremos hacerles pensar que nos sentimos disminuidos, derrotados, que admiramos la superioridad del otro y que

sufrimos por ello. Admitirlo sería destruir todos nuestros mecanismos de defensa, hacer imposible el trabajo de la envidia. ¿Cómo hago para decir que aquel no vale nada, si, ante todo, me siento dominado y fascinado por él?

Por consiguiente, la envidia debe esconder cuidadosamente nuestro deseo, nuestro interés y poner en escena lo contrario: nuestra indiferencia, nuestra superioridad.

Cuando hablamos de la persona que perturba nuestras noches, en la cual pensamos con insistencia enfadada, debemos hacer como que caemos de las nubes. "¿Ese? Ah, sí, me parece haberlo oído nombrar, ¿qué hizo?"

El envidioso nunca debe dejar transparentar sus verdaderos sentimientos agresivos. Cada vez que habla del envidiado debe hacer como que no lo conoce, o bien debe sostener que es su amigo. "Siento verdadero aprecio por él, pero en este caso no puedo menos que criticarlo, por su propio bien..."

El envidioso se ve, entonces, obligado a mentir. Se ve obligado a poner en escena la ficción del desinterés, de la ignorancia, de la amistad. Está obligado a poner en escena los sentimientos contrarios de los que experimenta. Se siente envilecido, humillado, impotente y finge sentirse alegre, satisfecho y seguro. Está enemistado con el otro y debe demostrarle amistad, afecto, estima.

Por eso la envidia siempre es no solamente mala fe, sino también *conciencia de la falsedad*, es decir, *mentira*. Es una puesta en escena mentirosa, continua, prolongada, que utiliza todo tipo de recursos intelectuales y astutos. Es lo que hace Lago con Otelo.

La puesta en escena engañosa, el hecho de tener que fingir continuamente sentimientos que no experimenta, de decir cosas que no piensa, interactúa con la falsa conciencia. En la mala fe hay duda. El envidioso sabe que vale poco, sabe que no tiene argumentos consistentes. De vez en cuando entra en crisis y terminaría por ceder si no estuviera continuamente obligado a fin-

gir. Al fingir frente a los demás, le resulta más fácil fingir frente a sí mismo.

La envidia es, en definitiva, un gran fingimiento mentiroso, en el cual el autor quisiera huir de su papel pero no logra hacerlo. No puede decir la verdad sobre sí mismo, porque debería decir que ha odiado a quien consideraba mejor que él, y que les ha mentido a todos.

El sentido de justicia

Hay un sentimiento que se parece mucho a la envidia y que, sin embargo, no es envidia. Antes bien se aproxima a la desilusión, a la nostalgia, a la tristeza. Lo experimentamos al pensar en aquellos con quienes se ha hecho justicia, cuando a nosotros no nos fue concedida. Es una pena, una piedad que surge al observar un abismo que no puede salvarse, que ninguna de nuestras virtudes ni ninguno de nuestros esfuerzos pueden colmar nunca. Lo experimentamos respecto de nosotros mismos, pero es parecido al sentimiento que experimentamos por otros que están en la misma situación. No es autoconmiseración. No es ni rencor, ni reproche. Es una experiencia dolorosa de iniquidad.

Lo siente el muchacho pobre, inteligente, capaz, que no ha podido estudiar, cuando mira a los jóvenes de su edad que frecuentan una gran universidad como la Bocconi o Harvard. Es la congoja y el dolor del inmigrante africano en una gran ciudad europea, cuando observa el bienestar, el derroche, la indiferencia de la gente rica que lo rodea. Él ha dejado a sus hermanitos hambrientos, ha enfrentado la despedida dolorosa, el viaje, la soledad. Su vida es solamente humillación y trabajo. Vende sus pobres artículos a personas a quienes se les ha concedido, sin que tengan ningún mérito, todo lo que él nunca podrá tener.

Es la tristeza que experimentamos cuando hemos hecho algo hermoso y grande, pero que todos ignoran. Y eso simplemente porque nadie lo ha tenido en su mano, porque no logramos hacerlo llegar a la mesa de un examinador. En cambio, hay centenares, miles de personas, cuyo trabajo es apreciado y cuyos méritos, extremadamente modestos en comparación con los nuestros, son elogiados. Hay justicia para ellos, pero no para nosotros.

Son experiencias tristes que nacen de la comparación, sin que haya por ello animosidad hacia los otros, o rencor o deseo de que ellos no posean lo que tienen. Sino únicamente la dolorosa comprobación de un error que ya nadie podrá reparar. Un error que nace de la fallida aplicación de reglas iguales para todos los hombres, reglas universales, reglas de justicia.

Este sentimiento amargo es un sentimiento de injusticia. Es errado llamarlo envidia, quien lo hace se equivoca. El envidioso apela a la justicia, trata de demostrarse a sí mismo y de demostrar a los demás que él era meritorio y los otros no. Pero nunca tiene el coraje de pedir que se apliquen reglas universales. El envidioso se lamenta de la injusticia, pero desea el privilegio.

Pongamos un ejemplo. Yo había logrado hacerme un nombre como dentista en mi comunidad. Era admirado, apreciado. En mi pequeño círculo hasta podía considerarme el número uno. Hasta que llegó un joven médico que estudió en Estados Unidos e hizo su práctica en un gran hospital norteamericano. Conocía técnicas diferentes y pronto se puso de moda. Yo, mientras tanto, perdí terreno. Sigo siendo respetado, mantengo mi clientela. Pero las personas de más prestigio se hacen atender por él. Ayer lo vi pasar. Sé que se ha enriquecido, que da recepciones refinadas. Experimenté una amarga punzada de envidia. Comparé su felicidad con mi desgracia. Sentí rencor por él, por su fortuna, por su capacidad. ¿Por qué —me pregunté— la vida, Dios, la suerte, hicie-

ron que él fuera a Norteamérica y no yo? ¿Por qué fueron tan injustos conmigo?

Digo que la vida, que la sociedad son injustas. ¿Pero en qué me baso? Mi competidor puede sostener, con razones tan válidas como las mías, que la sociedad es justa, que sencillamente ha reconocido su capacidad y sus méritos. Si proclamo públicamente lo que siento, la gente me da la espalda y se limita a pensar que protesto porque he sido derrotado, porque al otro le ha ido mejor que a mí. Y tiene razón. Antes, cuando yo era quien triunfaba, no me lamentaba. No sostenía que el mundo es injusto y que la sociedad está llena de tontos. Aceptaba las reglas del juego, no me oponía a ellas, no me ponía de parte de los derrotados, me complacía a causa de mi valor. Ahora cambié de opinión únicamente porque cambié de posición. Por lo tanto, no es la justicia la que me guía.

El sentido de justicia implica la adhesión sincera a un sistema de valores objetivo, válido para todos, a principios que —siguiendo a Kant— quisiéramos erigir en normas universales. En el caso de la envidia, en cambio, hay condescendencia con nosotros mismos. Nos otorgamos un privilegio a nosotros mismos en lugar de hacer hincapié en la objetividad. La envidia siempre trabaja en nuestro favor, en favor de lo que hemos sido, en favor de lo que queremos obtener. La envidia es un instrumento que utilizamos para ponernos en tela de juicio, para no exponernos al riesgo, para no caer en el fracaso.

El envidioso tiende a mirar todo únicamente desde su propio punto de vista habitual, sin considerar otros diferentes y desventajosos. Una actitud humana y comprensible, pero que no puede adoptarse como base de la idea de justicia.

Detengámonos un momento en la notable parábola del Evangelio en la cual un amo convoca a los peones a trabajar en sus campos. Tomémosla al pie de la letra sin indagar sobre su significado religioso. El amo había convenido con todos ellos una paga de un denario, tanto para los que llegaron primero, como los que llegaron más tarde. Llegado el momento de la paga, los que habían trabajado todo el día, soportando el peso del intenso calor se lamentaban al ver que los que habían llegado a última hora recibían la misma suma. A lo cual el amo les responde secamente que no deben lamentarse porque recibieron lo que se había pactado. Y agrega: "¿No me es lícito hacer lo que quiero con lo mío, o tú ves con malos ojos que yo sea bueno?".

La expresión "mal de ojo" se utiliza con frecuencia para designar la envidia. El discurso del amo es de este estilo: "No seas envidioso de tu compañero de trabajo que trabajó menos que tú. Lo que él recibió es sólo fruto de mi bondad". El amo rechaza la acusación de injusticia y expone su concepción de la justicia. Tanto pacté, tanto pagué. Además tengo el derecho de ser generoso con quien me parezca.

Por otra parte, todos nosotros tenemos la impresión de que también los peones tenían alguna razón. Los que llegaron primero se deslomaron trabajando, mientras que los últimos no hicieron casi nada. Existe una regla de justicia según la cual la retribución debe ser proporcional al trabajo realizado. La parábola nos demuestra, entonces, el choque entre dos concepciones diferentes de justicia, ambas válidas, ambas aceptadas por la sociedad. Pero el amo y los peones se encuentran en posiciones distintas y cada uno se adhiere a la concepción de justicia que se ajusta más a sus deseos.

¿Harían lo mismo si estuvieran uno en el lugar del otro? Si el amo hubiese trabajado todo el día como peón, ¿no estaría tentado también él a pensar que la retribución debe ser proporcional al trabajo realizado? Y viceversa, ¿no comprenderían acaso mejor los obreros la generosidad del amo si estuvieran en su posición?

John Rawls ha dado una excelente definición de la posición fundamental, la que debemos asumir para establecer reglas de

justicia. A fin de juzgar de manera ecuánime, uno no debe conocer su propia posición. No debería saber cuál es su clase social, si es rico o si es pobre, si es hombre o mujer, blanco o negro, adulto o niño, si es inteligente o tonto, fuerte o débil, nada. ¿Qué reglas quería ver aplicadas en esta situación?

Ciertamente no es éste mi caso cuando, por envidioso, me lamento de mi suerte. Hablo de injusticia, pero no indico las reglas de la justicia que quisiera ver aplicadas. Para hacerlo tendría que imaginar que no sé nada de mí mismo. Ni siquiera quién soy. Podría hallarme en el lugar del envidiado. Pero si estuviera en su lugar, ¿consideraría todavía que la sociedad es injusta?

Cuando experimento un verdadero sentimiento de injusticia estoy dispuesto a colocarme en la posición del otro. Y estoy dispuesto a pedirle que se ponga en el mío y que juzgue por sí mismo: "Ponte en mi pellejo. ¿Te parece justo esto, te parece equitativo?" El que siente un profundo sentimiento de injusticia piensa que también el otro puede advertirlo. Porque también él tiene un sentido de justicia, también él es capaz, si lo desea, de ponerse por encima de las partes y juzgar al mundo de manera ecuánime.

Cuando hay envidia, en cambio, no estamos tan seguros de nuestras buenas razones. Queremos estarlo, nos esforzamos por estarlo, intentamos convencer a los demás de que las acepten, pero, en el fondo, no lo creemos o no lo creemos completamente. En las raíces de la envidia, lo hemos visto, está la mala fe. Apelamos a la justicia, pero no lo hacemos de buena fe o completamente de buena fe. Si cambiara la situación, si se invirtiera la suerte, olvidaríamos haber dicho que la sociedad es injusta, que la gente es estúpida, que no se respetan los verdaderos valores. ¡Súbitamente la sociedad se volvería completamente justa, la gente inteligente y se reconocería el mérito!

Mientras apela a la justicia, mientras se lamenta de la inconstancia del mundo y de la falsedad de los juicios humanos, el envidioso sólo espera que cambie su suerte. No quiere justicia, quiere buena suerte, no quiere equidad, quiere privilegio. Si pudiera, en la confusión, quitárselo al otro, se lo quitaría. La búsqueda de la justicia, el intento de convencerse a sí mismo y de convencer a los demás de que uno es víctima de la injusticia, es parte del trabajo de la envidia, que sólo se preocupa por eliminar la confrontación, por inclinarla a su favor.

PREGUNTAS

1. Según Alberoni, ¿de qué manera la frustración del deseo engendra envidia?
2. ¿Por qué la envidia es un tipo de perversidad para con los otros?
3. ¿Por qué la envidia es un "vicio" condenado por la sociedad y por nosotros mismos?
4. ¿Qué fin oculto persigue el envidioso desvalorizando al otro, tratando de disminuirle y de dañarle?
5. ¿Qué argumentos aduce la moral cuando condena a la envidia?
6. ¿Qué movimientos del alma afecta la acusación de la envidia?
7. ¿Qué tipos de sentimientos experimenta el hombre durante la "punzada de la envidia"?
8. ¿En qué consiste la dualidad de la envidia?
9. ¿Por qué la "punzada de envidia" la percibe el envidioso como una especie de derrota?
10. ¿De qué modo se confrontan la admiración y la envidia?

11. ¿De qué manera la envidia provoca la ruptura de relaciones positivas entre el envidioso y el envidiado?
12. ¿De qué manera el envidioso selecciona los estímulos provenientes del objeto de su envidia?
13. ¿Cómo trabaja la "mala fe" en la conciencia del envidioso para tergiversar la imagen del envidiado?
14. ¿Por qué la envidia es un sentimiento vergonzoso?
15. ¿Cuál es la diferencia entre la envidia y el sentimiento de justicia?
16. ¿De qué modo el envidioso maneja el concepto de la justicia para lograr sus ventajas?

LA AVENTURA Y SU ROL EN LA VIDA HUMANA

La temporalidad privilegiada que intentamos describir, siguiendo al filósofo Georg Simmel no es exactamente la del *aventurero*, sino del *aventuroso*. Porque la temporalidad aventurosa y la temporalidad aventurera son cosas distintas... El hombre aventuroso representa todo un estilo de vida, mientras el aventurero es un profesional de las aventuras; para este último, lo esencial no es correr aventuras, sino ganar dinero y si conociera un medio de conseguirlo sin aventuras, lo emplearía: tiene un negocio de aventuras y afronta los riesgos igual que el zapatero vende sus zapatos. En resumen, más que estar al margen de la vida prosaica, está al margen de los escrúpulos. El aventurero es sencillamente un burgués tramposo que viola el juego de los burgueses y juega al margen de las reglas, como ocurre en el mercado negro; y así como el mercado negro es una versión marginal, ilícita y clandestina del mercado, o el dinero negro una versión inconfesable del dinero, la aventura del aventurero es una empresa turbia que está al margen de la ley. Para quien está a cargo de esta empresa, para este profesional egoísta y utilitario, el nomadismo se ha convertido en especialidad, el vagabundeo en oficio, la "excepcionalidad" en hábito, el "asistematismo" en sistema de vida. Para el aventurero la aventura es sencillamente el medio para alcanzar un fin, a lo sumo, un mal necesario. No hay nada en todo ello digno de atención,

tan sólo sordidez y mezquindad. Las ruines aventuras aventureras no son más que una caricatura de la aventura aventurosa.

El advenimiento del porvenir

Empecemos por intentar comprender la aventura "infinitesimal", la menor aventura posible, aquella a la que, en general, no solemos dar el nombre de aventura; quizá sorprendamos en embrión o en germen lo que después se convertirá en novela de aventuras. Para hallar en el tiempo ese umbral de la aventura, esa aventura elemental, acaso sea bueno recordar que la aventura tiene desinencia de futuro. La aventura está ligada a ese tiempo del tiempo que llamamos el tiempo futuro, cuyo carácter esencial estriba en ser indeterminado, porque es el imperio enigmático de lo posible y depende de mi libertad. ¿No es lo posible lo que puede ser así o de otro modo, lo que será esto o aquello según mi valor, según los riesgos que acepte correr, según mi buena o mala suerte? El pasado, determinado y definitivo para siempre, puesto que ya ha existido, no podría ser la región de la aventura. El territorio de la aventura es el porvenir. Pero existe una razón aún más profunda, y es el carácter anfibólico, ambiguo y equívoco de la aventura. Veremos cómo la aventura es aventurosa por su propia ambigüedad. El porvenir es ambiguo, en primer lugar, porque es a la vez cierto e incierto. Lo cierto es que el futuro será y que advendrá un porvenir; pero cuál será ese algo que queda envuelto en las brumas de la incertidumbre. De todos modos, aún-no, con el tiempo, será un ahora; de todos modos, el porvenir será presente y será un hoy, estemos o no ahí para verlo; en cualquier caso, el domingo que viene llegaría, aunque no hubiera ningún hombre para llamarlo domingo, y esto es así en virtud de la futurición que hace advenir inevitablemente el porvenir. ¿Pero cuál será ese futuro? ¿De qué naturaleza? ¿Será un día de fiesta o de luto? ¿Un día de luz o de tinieblas? Tal es el enigma de la esfinge llamada futuro. La respuesta a la pregunta no es segura: ¿Habrá un futuro? Sí, habrá un futuro. Pero ¿Qué será? ¿De qué clase, de qué color, de qué humor? ¿Cuál será su luz y cuál su naturaleza? A estas preguntas ya no podemos contestar. Lo haremos a la pregunta general, a saber, que habrá un futuro, pues el *hecho de advenir* o *quodidad*, constituye ya la respuesta; pero no podemos decir qué cosa está *por venir*; no se puede contestar a la pregunta circunstancial, la que interroga sobre las modalidades según las categorías de la interrogación; no se puede decir *lo que* será. De esta manera, la "futuridad"; del futuro no es sino nuestra temporalidad destinal, es decir, nuestro abrumador destino cerrado por la muerte. Pero las modalidades del porvenir representan el terreno del *puede ser* y muestran al hombre el horizonte apasionante de la esperanza: lo que sea depende de nuestra libertad. Frente al pretérito, que es unívoco o incuestionable porque ya está "hecho" y resuelto, el futuro contiene toda la indeterminación del misterio, si admitimos que el misterio es una mezcla de certidumbre e incertidumbre; así, lo infinito según Pascal es aquello cuya existencia entrevemos y, sin embargo, no podemos ni asignarle una cantidad, ni nombrar su número. ¿No siente la aventura la atracción de lo infinito? Sé qué, y no sé qué. El porvenir es un no sé qué.

Podemos ir más lejos: la aventura infinitesimal está ligada al *advenimiento* del *acontecimiento*. Distingamos más exactamente *Evenit* y *Advenit*. El acontecimiento no es más que una fecha en el calendario, pero el advenimiento se anuncia como el "adviento" de un misterio. El acontecimiento adviene demasiado tarde para la aventura: estoy frente a frente y cara a cara ante él y ya no es hora de afrontar con valor ese presente flagrante. Al contrario, el advenimiento es el instante inminente: no ya la ac-

tualidad *haciéndose*, ni a *medida* que se hace, sino *a punto* de hacerse. Para el hombre aventuroso la contemporaneidad del haciéndose es casi tan póstuma como la retrospectividad de lo "Ya-hecho". Más que a lo contemporáneo, la aventura está ligada a lo extemporáneo de la improvisación. Hay una aventurosa futurición a medio camino entre el porvenir lejano, abstracción conceptual e ideal contemplativo mantenido a considerable distancia del presente, y la actualidad del hombre de acción, vivida en el momento y en su flagrancia. Frente a las utopías lejanas de la serena esperanza, la tentación febril de la aventura cercana designa la región infinitesimal del futuro próximo e inmediato; se acerca más al *in promtu* que a la escatología. Demos a los términos *futurum proximum* su sentido de superlativo apasionante. Además, el futuro inmediatamente siguiente o posterior es aquel del que no estoy separado por la mediación de ningún instante intermedio. Es un comienzo que no cesa de comenzar, un continuo recomenzar en cuyo curso la novedad germina y asoma a cada paso. Así es la aventura instantánea, la diminuta aventura del próximo minuto, la que nos reserva el instante imprevisible del minuto inminente y nos corta la respiración.

Todo lo ambiguo es, como el tabú, objeto de un sentimiento ambivalente, compuesto de horror y atracción al mismo tiempo. En el tabú la prohibición sagrada y el ansia sacrílega entran en conflicto. La aventura tienta al hombre porque el pathos de la aventura es un complejo de fuerzas contradictorias; la tentación es precisamente esa mezcla de ganas y horror, donde el horror acrecienta las ganas actuando como ingrediente paradójico, mientras el deseo, positividad sin negatividad implica la atracción simple y unívoca. Por eso la fobia, a diferencia del simple temor, es un temor atrayente. Es el sentimiento dividido, desgarrado, "tentado", en el que cada fuerza tira por su lado, es el sentimiento pasional por antonomasia. Por eso la tentación de la aventura es la

tentación típica. El hombre, apasionado por la apasionante inseguridad de la aventura, por la apasionante incertidumbre del porvenir, se encuentra en la situación pasional de esos amantes frenéticos que no pueden vivir ni juntos ni separados: juntos se pelean, no se soportan; separados suspiran uno por otro y aspiran de nuevo a su confusa simbiosis. Se adoran y se detestan. No saben lo que quieren, pero lo que quieren es imposible, irrealizable y sobrehumano; lo contradictorio no es la voluntad, son las cosas queridas las que se contradicen. Al buscar la aventura, el tímido quiere y no quiere, quiere lo que no quiere y no quiere lo que quiere, quiere por una mezcla de voluntad y noluntad; quiere, de algún modo, con una noluntad "queriente" bastante análoga al odio amoroso. ¿Se atreverá? Querer sin querer queriendo, he aquí la voluntad ambigua del hombre tentado, reticente, atraído por su propio conflicto y su reserva interior. El hombre anhela lo que más teme. Curiosidad apasionada y delicioso horror, la tentación de la aventura no es ajena al vértigo. La *Rusalka* de Pushkin nos presenta al hombre a la vez repelido e inexplicablemente atraído por Ondina; y las sirenas, a su manera, encarnan la inconfesable tentación del naufragio. ¿Acaso el abismo insondable no es al mismo tiempo la amenaza de la nada? Las aventuras de Sadko se desarrollan sobre todo en las profundidades del océano, donde le retiene el hechizo de la zarina de los mares. El viajero del Cáucaso del que nos habla Lermontov y el músico Balakirev es tentado por los cantos de Tamara, la seductora circasiana; pero esta sirena del deseo es, a su vez, la sirena del atrayente no ser. En el vértigo adivinamos el atractivo paradójico y diabólico de la muerte, es decir, su elemento esotérico o críptico, pero un poderoso instinto de conservación complica esa atracción. Asimismo, en la pasión vertiginosa de la aventura hallamos los dos sentimientos opuestos: por un lado, el terror al riesgo incómodo que amenaza nuestra instalación en el intervalo y la economía de la rutina cotidiana;

por otro lado, las ganas locas de profanar un secreto, de descifrar el misterio del porvenir, de levantar la hipoteca de la posibilidad inminente; por un lado, la timidez en el umbral de la novedad y, por otro, la vocación de la futurición; el bienestar del intervalo y la peligrosa pasión del instante efectivo; el placer de continuar y la alegría de empezar... o de crear (pues la creación también es aventurosa). Unas veces predomina el impulso heroico del peligro, la guerra y la catástrofe, y otras el horror frena el impulso. Pero, en ambos casos, la tensión que se crea entre el horror vacío y el deseo azaroso puede llegar a la angustia.

Para que haya aventura, en el sentido usual de la palabra, es preciso que se engarcen una serie de episodios o peripecias a través de la duración. Si desplegamos la aventura en el tiempo y en el espacio, veremos cómo el equívoco inherente a la luminaridad de la aventura adopta tres formas fundamentales. Cada uno de estos tres estilos de aventura implica una oscilación infinita de la conciencia entre el juego y lo serio. Es más, la propia oscilación es un juego. El único juego verdaderamente lúdico es el juego con lo serio, pues un juego que se limitase a jugar y no incitase de algún modo a la seriedad batiría todos los records del aburrimiento, sería más aburrido que lo serio. Si se suprime uno de los contrarios, juego o seriedad, la aventura deja de ser aventurosa: si se suprime el elemento lúdico, la aventura se vuelve una tragedia y si se suprime el elemento serio la aventura se convierte en una partida de cartas, un pasatiempo irrisorio y una falsa aventura. En otras palabras, para que haya aventura hay que estar a la vez dentro y fuera; el que está dentro de los pies a la cabeza está inmerso en plena tragedia; el que está enteramente fuera, como un espectador en el teatro, contempla un espectáculo que no le compromete y no lo toma en serio: así es el mundo visto desde un sillón y desde la óptica contemplacionista del juego. La implicación ética y el distanciamiento estético son los dos polos entre los cuales

transcurren las aventuras. El hombre aventuroso es a la vez exterior al drama, como el *actor*, e interior a ese drama, como el *agente* incluido en el misterio de su propio destino. ¿Cómo se puede estar a la vez fuera y dentro? Especialmente es imposible y lógicamente es impensable, es decir, contradictorio. Una puerta ha de estar abierta o cerrada, e incluso una puerta entreabierta ya está abierta; un hombre ha de estar dentro de la sala o fuera de ella. Pero también se puede estar en el *umbral*, pasar una y otra vez del interior al exterior: este milagro se produce misteriosamente todos los días. La vida humana está a la vez abierta y cerrada, es decir, está entornada. Asimismo, el aventuroso está dentro-fuera. ¡No hay quien lo entienda! El espacio, que distribuye los lugares "partes extra partes", lo niega y el principio de identidad lo prohíbe; sin embargo, vivimos la contradicción continuamente; sin embargo, la disyunción es papel mojado para la vida. Se podrían distinguir muchas variedades en la aventura: el juego, aventura en miniatura, limitada al espacio de un tablero, que sólo afecta a una zona parcial de nuestro ser, el ser del jugador; lo novelesco, terreno de las aventuras peligrosas, pero que no me conciernen personalmente; las aventuras como la caza, los viajes o los cruceros, que me conciernen físicamente, pero en el fondo excluyen todo el elemento aleatorio. Quizá sea más sencillo estudiar sucesivamente los casos en los que prevalece lo serio, los casos en que los domina el juego y aquellos, por último, en los que el juego y la seriedad se entrelazan sin cesar.

La aventura mortal

El hombre aventuroso está a la vez comprometido y descomprometido, pero de tal forma que el compromiso domina en gran medida sobre ese estar descomprometido y distante. Esta

anfibología puede formularse en términos temporales. En efecto, según la cronología el que está dentro de la aventura la vive como una continuación mientras dura y va experimentando sobre la marcha todas sus vicisitudes. La aventura depende de mí al principio, pero su continuación no siempre depende de mí, y aún menos su terminación. O viceversa, estoy más dentro que fuera, pero he empezado por meterme dentro libremente. Un hombre decide un buen día escalar el Himalaya. No tiene obligación alguna de hacer semejante esfuerzo. Está obligado a pagar los impuestos, hacer el servicio militar y ejercer oficio, ya que todas esas cosas son "serias"; pero no escalar el Everest, a eso nadie le obliga. Es decir, el principio de la aventura es un decreto autocrático de nuestra libertad y, en esa medida, como todo acto arbitrario y gratuito, de naturaleza un poco estética. Pero, de pronto, el hombre descomprometido se compromete a fondo. El aficionado, que ha abandonado voluntariamente a su familia y desatendido sus ocupaciones, se ve sorprendido por una tormenta de nieve en las pendientes del Everest. Sin duda, entonces se arrepiente de haber ido, pero es demasiado tarde para lamentarse y volver atrás; a partir de ese momento se juega todo por el todo y lucha por su pellejo. Ahora lo que está en juego es su *destineé* y su propia existencia; es, se suele decir, cuestión de vida o muerte. Entonces la aventura está a punto de dejar de serlo para convertirse en una tragedia, con mayor razón si el alpinista muere de frío en el glaciar o cae por una grieta, es decir, si la aventura acaba trágicamente. A veces se empieza por fuerza y se sigue por juego, pero lo más frecuente es lo contrario: la aventura se empieza por juego, pero no se sabe ni cómo ni cuándo puede acabar ni hasta dónde puede llegar. Empieza frívola, continúa seria y termina trágica; se desencadena de una forma libre y voluntaria, pero su continuación, y sobre todo su conclusión, se pierden entre brumas amenazantes en la incierta ambigüedad del porvenir. El aventurero ha quemado las naves, las naves del retorno y el arrepentimiento. ¡Aquí empieza la tragedia! El hombre está un poco en la situación del aprendiz de brujo respecto a la empresa descabellada y barroca llamada aventura. Brujo sólo a medias, conoce la palabra que desata las fuerzas mágicas, pero no la que las frenaría; el aprendiz sólo conoce la mitad de la palabra. Únicamente el brujo conoce ambas palabras, la que desencadena y la que detiene. Si el hombre conociera las dos palabras de la aventura no sería un mago a medias, ni un aprendiz, ni, en fin, un aventurero, sino un mago a carta cabal; mejor dicho, sería como Dios. Dios es el único que puede desatar y detener la voluntad, el único que conoce la palabra del principio y la del fin, el único literalmente omnipotente; el hombre no es más que un semidiós, su libertad es una semilibertad y su poder no es *todo-poderoso*, sino poderoso a medias; únicamente está en nuestras manos el *fiat* inicial, y sólo para el comienzo de una empresa que se desarrolla luego por sí sola. Frente a la irreversalidad del tiempo, los nuestros son poderes cojos, truncados y unilaterales, y, sin duda, es esta disimetría lo que explica la preponderancia de lo serio. ¿Cómo asombrarse de que tal disimetría nos inspire sentimientos ambivalentes?

Al hablar de una aventura en la cual la seriedad prevalece sobre el juego, aún no hemos dicho la palabra esencial que revela su objeto y explica por qué nuestra *destinée* entera está trágicamente comprometida en ella. Esta palabra es la palabra muerte. Esta palabra *innominada* e incluso *inconfesable* presta a la aventura su apariencia *inmotivada*. Sin duda, el hombre está fuera de la muerte porque toma conciencia de ella, pero como esta conciencia no impide en absoluto al ser pensante morir de hecho, el ser pensante-mortal está, ante todo, dentro de la muerte. Al fin y al cabo, la muerte es lo serio en todo azar, lo trágico en toda cosa seria, lo que está implícitamente en juego en toda aventura. Una aventura, cualquiera que sea, incluso una pequeña aventura de

mentirijillas, sólo es aventurosa cuando contiene una dosis de muerte posible, dosis a menudo infinitesimal, homeopática, si se quiere, y generalmente apenas perceptible... Sin embargo, es esa pequeña y a veces remota posibilidad la que pone su grano de sal a la aventura y la hace aventurosa. Desde un punto de vista más amplio, el dolor, la desgracia, la enfermedad o el peligro están marcados por el mismo sello. Un peligro sólo es peligroso cuando es un peligro de muerte. El riesgo mortal puede representar tan sólo una posibilidad sobre mil, no una sobre veinte, como en aquella "ruleta del suicidio" que fue antaño pasatiempo de los oficiales rusos, sino una sobre mil y, sin embargo, la sombra de esa pequeñísima posibilidad, esa mínima preocupación es lo que hace peligrosa y apasionante la aventura. La muerte es lo peligroso de todo peligro, lo malo de toda enfermedad, aún cuando ésta sea una calentura de nada, un benigno dolor de cabeza o el forúnculo más insignificante. La enfermedad sólo es tal cuando el hombre puede morir teóricamente a causa de ella; después de todo, ¿acaso un dolor de muelas no es una posibilidad de muerte? Un peligro del que estuviera excluida de antemano la posibilidad misma de la muerte sería una comedia y no un peligro serio; una aventura de un fanfarrón. La razón es muy sencilla: la criatura es finita. Un ángel no puede correr aventuras porque es incapaz de morir; por mucho que descendiera a las entrañas de la tierra, explorase las profundidades del océano o llegara en cohete a la estrella polar...¡daría igual! el ser inmortal, con su invisible armadura, no puede ponerse en peligro porque no puede morir para poder tener aventuras como todo el mundo, pero están condenados a la inmortalidad, ¡y acaso mueran de no morir! Es algo muy simple: para poder correr una aventura hay que ser mortal y vulnerable de mil maneras; es preciso que la muerte pueda penetrar en nosotros por todos los poros del organismo, por todas las junturas del edificio corporal. ¡Más vale no pensar de cuántas maneras

se puede quebrar el frágil edificio! Nuestra seguridad es un logro tan excepcional, supone la reunión de tal número de condiciones siempre revocables, que su renovación diaria es ya en sí misma una coincidencia milagrosa y un afortunado azar por el que deberíamos dar gracias sin cesar al destino. La vida es el conjunto de posibilidades que nos sustraen diariamente a la muerte. La fragilidad esencial y la naturaleza fatalmente precaria de nuestra existencia psicosomática funda la posibilidad de la aventura. La muerte es lo que hallamos cuando profundizamos hasta lo extremo de lo humano, hasta el borde agudo e insuperable de una experiencia; la muerte es el límite absoluto que alcanzaríamos si, en lugar de detenernos en el camino, nos adentrásemos en él lleno y hasta el final; es el fondo ínfimo de la profundidad, la cima suprema de la altitud y el punto extremo de la distancia.

Se puede morir de dolor y aun de alegría. Una experiencia desmesuradamente crecida acaba por estallar y se pierde en la nada que cierne nuestra finitud. Por eso el hombre en busca de aventuras avanza peligrosamente hacia los bordes. La necesidad de alcanzar los extremos y los finisterres, que son el *nec plus ultra* del espacio, dirigirse a las profundidades de la tierra o del océano, a la cumbre de las montañas o hacia la extrema altitud del mundo sideral, al Polo Norte, al Polo Sur, al Extremo Oriente, al Extremo Occidente, todo ello demuestra claramente la existencia de una tentación extremista e incluso purista. El hombre aventuroso aspira aún más allá de la zona intermedia, de esa zona de mezclas que es también la zona biológica óptima, donde el hombre vive y respira más cómodamente, pero en la cual, no siendo ni ángel ni bestia, lleva la existencia más burguesa y más sedentaria. Los hombres de la continuidad se enriquecen y prosperan en ese término medio equidistante entre alfa y omega, que es la zona templada intermedia entre los polos, donde ya Pascal ubicaba al anfibio humano; en cambio, el hombre de la aventura va hacia los extre-

mos, hacia los polos norte y sur de su existencia empírica: renuncia a la comodidad de la zona templada y no hace mucho caso de ese justo medio, de aquel feliz término medio que Aristóteles confundía un poco aprisa con la excelencia.

La desventura de muerte es lo aventuroso de toda aventura, así como lo peligroso de todo peligro y lo doloroso de todo dolor, lo malo de la desgracia y la enfermedad. Aparece de nuevo la aventurosa ambigüedad de la que partimos. La indeterminación de la muerte es la misma que la del porvenir ambiguo. La muerte es lo absolutamente cierto y lo absolutamente incierto por excelencia. ¡Ambas cosas a la vez! No está en la sombra, sino en la penumbra. El hecho de que moriremos en general es seguro, pero la fecha de la muerte permanece indeterminada y eso es lo que nos permite vivir; si en lugar de ser aprendices y semidioses, si en lugar de tener una naturaleza demoniaca, conociéramos las dos partes de la palabra, al *quod* y al *quando*, el hecho de qué y la fecha final, no podríamos soportar la vida. Platón cuenta en el *Gorgias* que Zeus, tras haber privado a los hombres de inmortalidad, quiso ofrecerles un humilde regalo en su condición desvalida. Les ocultó la fecha de su muerte: moriremos, pero nunca sabremos cuándo. Pobre compensación, a decir verdad, ¡consuelo irrisorio! En todo caso, esa bruma propicia permite que el centenario haga proyectos de futuro, que diga, como todo el mundo, el domingo que viene, el verano que viene. La fecha de la muerte es una fecha absolutamente incierta y contingente. "Hora incerta", dicen los predicadores en los comentarios del Evangelio: "No sabéis ni el día ni la hora". Pero, a la inversa, la posibilidad de aplazar indefinidamente esa fecha justifica la esperanza progresista y el optimismo médico. La "quodidad" o efectividad es cierta y, sin embargo, vivimos en la absoluta incertidumbre en cuanto a las circunstancias; ignoramos precisamente la más importante e inquietante de todas: la

fecha. ¿Cuándo? No podemos contestar a esta pregunta, como tampoco a las demás preguntas circunstanciales. ¿Dónde, cómo, cuál es la causa?, etc. ¿Moriré en la cama? ¿De pie? ¿A caballo, a la cabeza de mis tropas? ¿En qué ciudad? ¿A consecuencia de qué enfermedad? Y así sucesivamente. Todas las categorías fracasan. Sólo conocemos la gran respuesta general, la que ni siquiera responde a una pregunta: sabemos que moriremos. Esta disimetría, que es síntoma de misterio, Pascal la encontraba en Dios. Adivinamos que hay un Dios, pero no sabemos cuál es, cuál es su naturaleza, cuáles sus atributos, cuál su rostro. Ese Dios está casi oculto, *fere absconditus*.

Para cada uno de nosotros la propia muerte siempre está por venir, igual que el propio nacimiento siempre es algo ya hecho. Y así como la muerte estará en futuro mientras vivamos, el nacimiento pertenecerá al pasado durante toda la vida, del principio al fin, porque la fecha inicial es la única determinada. La vida sólo está cerrada *a parte ante* y por el principio; *a parte post* la futurición la mantiene abierta. Por consiguiente, la vida está *entreabierta*. Y también por eso es una aventura. Sin duda, la muerte tendrá la última palabra; en este sentido, de cualquier modo, todo acabará mal: en esa aventura que no hemos elegido y que se llama la vida, el desenlace es conocido de antemano y, en consecuencia, las dosis de aventura y de juego es muy limitada. Pero el aplazamiento indefinido de la terminación nos permite una vaga esperanza y, como nunca es necesario morir en una fecha mejor que en otra, como nunca es absurdo salvarse, todos los proyectos del enfermo quedan cuando la desesperación es insoportable. Vemos ahora cómo el objeto innominado de nuestra intensa curiosidad y de nuestro horror era la muerte. La muerte es el preciado condimento de la aventura. ¿Acaso la tensión más aguda no es la que se produce entre el horror al no-ser y el paradójico atractivo del naufragio supremo?

La aventura estética

Veamos ahora un segundo tipo de aventura en el que hallamos de nuevo la aventurosa ambigüedad entre el juego y lo serio, pero esta vez prevalece el juego. Aquí la condición de la aventura sigue siendo un mínimo compromiso, un compromiso con la punta de la conciencia; pero el hombre sólo expone una pequeña porción de la existencia, no está involucrado en la aventura como lo está en su destino. Esta aventura es sobre todo de tipo estético; tiene como centro no ya la muerte, sino la belleza, que es el objeto del arte. Ya no se trata de una aventura vivida en su vuelta a empezar o su continuación por el que está sobre todo dentro, sino de una aventura contemplada a posteriori una vez acabada. Hay que distinguir dos casos: el caso de la aventura-propia y las aventuras de los demás. En el primer caso sujeto y objeto son sólo una misma persona. Para que la aventura en primera persona sea de naturaleza estética es preciso que haya salido de ella, que ya no esté en la tormenta de nieve en las pendientes del Himalaya, y que, de nuevo en París, pueda contar mis antiguas aventuras al anochecer como si le hubieran sucedido a otro. Cuando todo vuelve a estar en orden, la exploración se convierte para el explorador en mero y simple juego. Entonces la aventura-propia se redondea con una obra de arte. A veces se dice, señalando a un burgués retirado, "ha tenido aventuras"; naturalmente, en general se trata de aventuras eróticas, pero sobre todo se trata de aventuras ya corridas. Se habla de la aventura en pasado. También puede estar en futuro perfecto; cuando anticipamos su final. A menudo es esta anticipación lo que infunde el valor necesario a los alpinistas aficionados para su peligrosa expedición; aún no han salido y ya se imaginan a su regreso, cubiertos de gloria, relatando sus hazañas ante un auditorio boquiabierto. Sin duda, no se encontrarían tantos voluntarios para los viajes intersiderales si los candidatos a la aventura cósmica no imaginasen previamente su regreso triunfal; la perspectiva de las conferencias de prensa y las entrevistas que se sucederán permite afrontar muchos riesgos. La vida que vivimos al principio parece informe y tras la muerte se convierte en una biografía, es decir, cobra un sentido orgánico y una finalidad retrospectiva; asimismo, la aventura, que al principio y que para el aventuroso podría acabar trágicamente, cobra después y a posteriori un sentido estético: la terminación, como en las sonatas y los cuentos, ilumina retrospectivamente la obra de arte.

Las aventuras de los demás o las mías, en tanto que me he convertido en otro o en una tercera persona ante mí mismo, tiene por definición un carácter estético. Sus aventuras para mí son obras de arte con las que simpatizo más o menos, pero de las que estoy esencialmente distanciado, puesto que no soy quien las corre. Entran en la inmensa categoría de lo novelesco. Las aventuras de los demás o de terceras personas para mí, las mías para vosotros, las que no se corren personalmente, se redondean y se cierran sobre sí mismas. El hombre asiste como espectador al desfile de la apasionante imaginería; hojea con el corazón palpitante el libro de imágenes, el celeste libro azul, ese "libro de la paloma" cuyos episodios van desgranando las leyendas rusas ante nuestra mirada atónita. El sultán escucha los relatos de Scheherazada, que le cuenta cada noche las mil y una maravillas de Oriente y las navegaciones mágicas. Se asusta a sí mismo, igual que a un apacible burgués le gusta asustarse un poco cuando va a ver las fieras al zoológico acercándose todo lo que puede a los barrotes... Ante lo que podría amenazar la seguridad, el *homo ludens* adopta la actitud de un testigo a ratos asustado, a ratos divertido, unas veces maravillado y otras deliciosamente espantado.

Antes la aventura se aburguesaba haciéndose demasiado seria y ahora se aburguesa convirtiéndose en un género literario, epo-

peya, drama o novela; la *tragedia* es el límite a partir del cual lo *trágico* deja de ser trágico, a partir del cual la desesperación sincera se torna *disperato* teatral. Por otro lado, aquí están representados todos los grados de la aventura, desde las más burguesas, las menos parecidas a una aventura, hasta las más aventurosas, en las que el hombre se compromete apasionada y radicalmente.

Simmel hace una diferencia entre la percepción práctica o utilitaria y la percepción artística: la primera se refiere al conjunto de la vida, forma un solo bloque con la praxis y está ligada a través del trabajo al mundo de las fuerzas físicas; esta percepción atraviesa toda la vida y la va comprometiendo poco a poco. Es la prosa de la existencia y, en ese sentido, es seria. En la medida en que se refiere a la totalidad de lo vivido, podemos compararla con un "continente". Frente a la percepción seria, que es el telón de fondo de la vida, la percepción artística tiene un carácter insular. La insularidad en el espacio se corresponde con la intermitencia de los días festivos en la duración; el día festivo es un enclave en la rutina diaria, igual que la poesía es una vacación de la prosa cotidiana. ¿No es la poesía una prosa suspendida? Si la percepción artística y la percepción seria es "continental", ¿cómo llamaremos ahora a la aventura? Quizá habría que decir que es peninsular; es casi una isla, a condición de dar al *Casi* su sentido anfibológico; queda en la "penumbra"; no está oculta, sino casi oculta, como Dios. Es insular porque se parece a la obra de arte y hemos visto que el esteta y el diletante contemplan la aventura sobre todo como una obra hermosa, pero no es completamente insular porque puede acabar mal y terminar en tragedia. Insular por su principio, en el sentido de que soy yo quien la plantea, la aventura es continental por su terminación, ya que se confunde con el conjunto de la *destinée*. La percepción no tiene ni principio ni fin, la obra de arte posee un principio y un fin; y la aventura, disimétrica desde ese punto de vista, tiene un principio, pero no un fin. La seclusión estética de la aventura siempre es incompleta.

A medio camino entre la percepción insular y la continental, habría un lugar para el reino de la aventura. Por eso tiene puntos en común con el arte, sin ser el arte mismo. La aventura es la forma que tienen las naturalezas poco artísticas de participar en cierta manera de la belleza; en muchas vidas no artísticas la aventura es el único medio de tener una existencia estética y mantener una relación desinteresada con lo ideal; la estación de la aventura es la única en la que los hombres más sórdidos e incluso los que son incapaces de ser pintores, músicos o poetas, tendrán fuerzas para vivir en el mundo de los valores y para hacer cosas que no sirven para nada. Pero esta obra de arte, nunca perfectamente circunscrita, sólo es obra de arte a medias.

Cuando la aventura tiene, como la obra de arte, un principio y un fin y está desplegada en el espacio, en ese espacio donde no hay advenimiento ni llegada en general, deja de ser una aventura: es un cuadro acabado, un fresco completamente terminado o, mejor, una película cuyo desenlace está previsto, un poema que sabemos de memoria, una ceremonia que desarrolla su liturgia según un horario fijado previamente; la celebración de un drama ritual es una aventura sin intriga. La aventura que culmina en obra de arte deja de ser aventura, pero una obra cuyo final se pierde en los azares indeterminados de la futurición se hace aventurosa y deja de ser una obra de arte. En ese sentido la novela, la película, la obra de teatro, el poema o la sonata son un poco más "aventurosos" que el cuadro o la estatua. Lo que caracteriza a la aventura es la abertura en el tiempo. Ahora bien si consideramos el grave destino al que puede unirse la aventura, la abertura parece más bien una clausura. Y, al contrario, la insularidad de la obra de arte parece más una abertura por cuanto representa la forma planteada por nuestra libertad. En cierto

sentido, la aventura es una obra que fluye, móvil y siempre inacabada y, a la inversa, podríamos decir (si la aventura no exigiese el movimiento) que la obra de arte es una aventura inmovilizada: la estatua, por ejemplo, es una aventura petrificada, una aventura de mármol. Naturalmente, es una manera de hablar ¡porque lo petrificado niega la aventura! Digamos sencillamente que la aventura, belleza temporal, no es ni forma plástica, ni cosa informe o deforme, sino mejor semiforme, igual que el propio aventurero es un semiartista.

La aventura amorosa

Nos queda por situar el tercer tipo de aventura, probablemente el más importante...Cuando decimos "la aventura" a secas, la aventura pura y simplemente, la aventura absolutamente, todo el mundo entiende que se trata de la aventura por excelencia, la aventura del corazón, la aventura amorosa. Es el caso del hombre del que decimos en pasado: ha tenido aventuras. En la aventura mortal, decíamos, prevalece lo serio e incluso lo trágico; en la aventura estética, aún cuando ésta incluye la dimensión del tiempo como la novela o la epopeya, la delimitación espacial prevalece sobre lo imprevisible del devenir y por eso el hombre está más fuera que dentro. ¿Qué decir, ahora, del amor? ¿El hombre está dentro o fuera? ¡Aquí ya no podemos contestar! Aquí el juego y lo serio se mezclan de un modo inextricable y en combinaciones tan paradójicas, que se hace casi imposible determinar la posología del complejo y disipar el equívoco.

En primer lugar, comprobemos si el elemento lúdico interviene en la aventura amorosa y, sobre todo, en sus formas más mezquinas y degradadas, en su versión de aventura galante o erótica. Las mismas palabras evocan algo frívolo y exterior a la vida. La aventura amorosa es un enclave en la zona seria y prosaica de la cotidianeidad, como el principado de Mónaco, con su casino, sus zuavos y sus palmeras es un enclave en el departamento de los Alpes Marítimos. La aventura es extravital, extraterritorial, extraordinaria, es decir, está fuera del orden (*extra ordinem*), es excepcional y literalmente excéntrica. Todo lo que empieza por *extra* o *ex* se le puede aplicar. Está fuera de encuadre y es fuera de serie. La aventura está *enclavada* y Simmel precisa que este enclave es un "ex clave". La aventura amorosa es como la isla feliz, un paréntesis sin relación con el conjunto de la vida.

Pero en otro sentido, y sobre todo cuando se trata de las formas más sentimentales de la aventura amorosa, las que ponen en juego el verdadero amor y no sólo el deseo de los sentidos, la aventura es, al contrario, profundamente intravital, porque mantiene las más íntimas relaciones con el conjunto de la vida; desea las pasiones más ardientes y vehementes; y es capaz de desbordar y alterar la existencia hasta sus raíces. Entonces ya no es excéntrica, sino central. ¿Quién podría negar su carácter serio y aun trágico? Desde este ángulo, el régimen del enclave, al establecer el adulterio burgués, la pareja paralela y la querida como institución, sería más bien la caricatura grotesca de la aventura.

Llamaremos destino a las fatalidades económicas y sociales, fisiológicas y biológicas, en una palabra, las fatalidades materiales, la herencia, la invalidez, ser pobre de nacimiento, incapacidad por una enfermedad grave, etc., todo eso forma parte de mi destino. Se puede decir que la aventura amorosa no forma parte de ese destino cerrado y rígido. El amor está fuera del destino. Pero alrededor de ese destino hay algo evanescente y más difuso que lo envuelve como un aura o un halo de luz, que designaremos con el nombre femenino de *destinée*. La libertad por la cual el hombre modifica su propia suerte es un ingrediente de esa *destinée*. Gracias a ella las extravagancias arbitrarias, absur-

das o deshilvanadas que arroja el destino cobran sentido. Dos ejemplos en los que el amor no está directamente implicado mostrarán cómo se distinguen lo abierto de la *destinée* y lo cerrado del destino. Hacer contrabando de armas en Abisinia y morir luego miserablemente en un lazareto de Marsella no formaba parte del destino de un poeta. Y, como todo mundo sabe, esa fue la suerte de Rimbaud. ¿Acaso no era ese el destino de un poeta, pero sí su *destinée*? Publicar volúmenes de versos en editoriales parisinas, ganar o dejar de ganar tal premio, pronunciar oráculos en las revistas y desempeñar su papel en el teatro de marionetas de la república de las letras forma parte del destino de un poeta. En cambio, esa actividad disparatada, extraña y peregrina que consiste en vender armas a los reyes de Arabia no está prevista en la carrera de un escritor. Y, sin embargo, esa fue la *destinée* de Rimbaud. No formaba parte del destino de un pintor vivir en Tahití, casarse con una mujer maorí y acabar muriendo en una miserable choza de Oceanía. El destino de un pintor es vivir en París, frecuentar las galerías, vender o no sus lienzos y tener, como todo el mundo, una masía en Provenza. Lo que no formaba parte del destino de Gauguin, sin duda formaba parte, en un sentido más profundo, de su *destinée*.

En principio, esto es aplicable al amor. La aventura del amor no forma parte del destino, pero ¿quién sabe? acaso sea un elemento de la *destinée*. El amor no es parte de esa forma ridícula de la carrera que se llama *curriculum vitae*. Cuando un funcionario redacta su instancia no menciona sus amores, pues eso no le interesa a la administración; especifica el puesto al que aspira, enumera las condecoraciones y méritos acumulados, pero no se le pregunta el nombre de las mujeres a las que ha amado. Y, sin embargo, ¡es la cosa más importante y grave del mundo! Lo más importante en la vida de un hombre no son los grados sucesivos de su progreso en la *tekhne*, son las amantes que ha tenido. ¡Es

sorprendente y paradójico que sea lo único de lo que no habla el *curriculum*!

La aventura amorosa aparece como un paréntesis dentro de la vida, una especie de madrigal o de poema en verso intercalado en el texto prosaico y serio de la existencia. Al introducir una discontinuidad en la trama de la existencia, la aventura amorosa actúa como una parte de intermedio poético que interrumpe la prosa cotidiana o, mejor dicho, la contemplamos como una anécdota amable que apenas roza el destino, un capricho de la epidermis. Desde este punto de vista, el atractivo de la aventura consiste en ese cosquilleo culpable y esa tentadora mutación que viene a distraer al tedio y acelerar la renovación, en cuyo origen se halla la futurición. El hombre juega con la desconocida con la que cruzó una mirada en el autobús; representa la promesa no muy seria de un mundo nuevo, de una vida inédita. Cambiar de residencia o cambiar de mujer son dos formas entre otras muchas de ese afán de desplazamiento, extrañamiento o mudanza que sirve de coartada a la curiosidad amorosa. En ese aspecto, la aventura amorosa se parece a la obra de arte. Pero, en otro sentido, el amor echa profundas raíces en el centro de la existencia y la penetra de un modo tan esencial que puede llegar a transformar la vida de arriba a abajo. La "clausura" nunca es impermeable: aparecen sin cesar fenómenos de absorción y reabsorción, unas veces la aventura se infiltra en el océano circundante de lo serio y otras el amor aventuroso relaja la vida seria. La aventura de amor es un juego serio. Sabemos cómo empieza la intriga, pero apenas sabemos cómo se desarrolla y aún menos cómo acabará...¡Sólo Dios sabe hasta dónde puede llegar una aventura que empieza como un madrigal! O, mejor dicho, lo sabemos demasiado bien: una aventura amorosa puede llegar al infinito; al menos puede llegar hasta ese extremo final de los finales que, para todos los seres finitos sin excepción, se llama la muerte. Por

eso entre el amor y la muerte hay un estrecho parentesco que siempre ha sido subrayado por los grandes líricos y metafísicos. El amor penetra la existencia y la esencia misma de la persona de una manera tan sustancial que el hombre puede amar hasta llegar a morir de amor, la prueba es que se muere por amor al otro. El madrigal se hace serio y acaba en tragedia. Podríamos citar dos ejemplos de esa anfibología aventurosa: la obra maestra de Antón Chéjov, *La dama con perrito*, y la admirable película de David Lean, *Breve encuentro*, que es como una versión británica del cuento de Chéjov. El breve encuentro, que empieza arbitrariamente, como un amorío, y luego invade la vida entera para acabar de un modo súbito y misterioso le inspiró a Ivan Bunin otras páginas no menos conmovedoras. No en vano es en el breve encuentro donde se expresan de la manera más enigmática los misterios de la irreversibilidad y la semelfacticidad.

También aquí tendríamos que matizar y distinguir entre un estilo masculino y un estilo femenino del amor. Decíamos que el juego y lo serio no eran dosificables en el amor. La verdad es que en ciertos casos el juego puede dominar sobre lo serio y en otros lo serio sobre el juego. Lo serio prevalecería en las mujeres; de un modo más acusado que en el aventurero, en la "aventurera" hay algo que es contra-natura y podemos encontrar poderosas razones para explicarlo. Para la mujer la aventura es un acontecimiento fisiológico que se sitúa en el mismo cuerpo, incumbe al ser femenino en su totalidad y, gradualmente, al futuro biológico de la especie. Las consecuencias del acto sexual, secuela moral y repercusión física en la duración, ligan el divertimento galante a una totalidad seria. El niño, que es el futuro del amor, sella el compromiso total de la existencia femenina con la empresa amorosa. La maternidad y la familia contrarian la circunscripción insular del juego o, como diría Simmel,

convierten la isla encantada en continente. Ahora el amorío ocupa todo el terreno. Igual que el explorador en dificultades o el aprendiz de brujo piensa "no era esto lo que quería", la mujer que busca la aventura sin duda quiere más de lo que quiere; quiere lo que no quiere. Más que de ninguna otra, de esta aventura podríamos decir una vez más: empieza frívola, continúa seria y acaba trágica. En el hombre la aventura amorosa conserva más a menudo su carácter insular, lo que implica el plural de las aventuras. Ya hemos hablado dos veces del hombre "que ha tenido aventuras", la primera vez a propósito del pasado, la segunda a propósito del erotismo: hablamos una última vez a propósito del plural. El hombre que no ha tenido en su vida más que una sola aventura es aquel cuya amante se ha convertido en su mujer; la isla feliz se ha unido a uno de los continentes más serios. No haber tenido más que una aventura es no haber tenido aventuras en absoluto y decir que la vida entera, aventura única *per definitionem*, es aventurosa sólo es una manera de hablar. Si la aventura conserva su carácter aventuroso y, en esa medida, un poco estético se debe a la multiplicidad; cada aventura confina a la anterior en el pasado y todas quedan circunscritas entre sí. Así son las aventuras de don Juan, porque Juan, coleccionista de mujeres, es como un Ulises de la seducción repetida. Pero, mientras Ulises se resiste a las seductoras, ya se llame Circe, Calipso o las sirenas, en el caso de Juan él es el seductor y mantiene la iniciativa de la empresa; sus andanzas son intencionadas de principio a fin. Así como las navegaciones de Ulises, Gulliver y Sadko son viajes en varios episodios entre prodigios y maravillas, don Juan, ese aventuroso que es casi un aventurero, va pasando por sucesivas mujeres; su vida aventurera es un periplo de belleza en belleza a lo largo del cual cada maravilla confina en el pasado a la maravilla anterior. El plural poligámico de las aventuras amorosas impide el arraigamiento trágico del amor en el centro de la

existencia, se opone a la totalización destinal del amorío; mantiene, en suma, el carácter frívolo de cada aventura. El juramento de amor es una promesa de futurición. El sí del amor, so pena de contradicción, se pretende eterno en el momento en que se pronuncia; la repetición irrisoria del juramento de fidelidad impide que la aventura se haga coextensiva a la vida, pues la reiteración tiene la propiedad de hacerlo todo fútil. Juan, el perjuro, destruye una tras otra las eternidades sucesivas. ¿No es la ironía lo que contrarresta la tendencia pasional del juego a volverse serio? La aventura amorosa está en equilibrio inestable: como un funámbulo, siempre tiende a caer a derecha o izquierda y se inclina ora por el madrigal, ora por la tragedia.

Pero podemos hacer otra distinción más fina entre la aventura viril y la aventura hembra. Cuando domina el crescendo pasional que nos hace pasar del juego a lo serio y de lo serio a lo trágico, el ser aventuroso es arrastrado por la pasión. Tenemos, entonces, la actitud femenina, que es un abandonarse a la gracia y a la merced caprichosa de la fortuna. La mujer espera la aventura, el hombre corre las aventuras; la mujer se abandona a la suerte, el hombre la tienta. Reconozco que hay muchos hombres que en esto se parecen a las mujeres y, como todo el mundo sabe, lo mismo ocurre a la inversa. En todo caso, es precisa una iniciativa decidida, voluntaria y hasta violenta, para mantener la insularidad de la aventura, para resistir a la tendencia totalizadora que convertiría la anécdota en una tragedia y uniría la isla al continente. Aquí es el *poder* lo que provoca lo *posible*. Salir al encuentro de la coyuntura y al paso de las aventuras, ir a buscar las aventuras allí donde están, solicitar la fecundidad del sorprendente y maravilloso azar, ayudar a lo posible a actualizarse, todo ello configura el estilo masculino, la aventura dirigida que es, en suma, la fría aventura de la modernidad. Juan, el modernismo, ¿no es al mismo tiempo *condottiere* y conquistador, conductor de la empresa seductora y conquistador de mujeres?

Maquiavelo decía: la fortuna, como las mujeres, sólo se rinde ante la juventud, que es atrevida y emprendedora, porque la fortuna es mujer. A los dos estilos corresponderían dos modos de futurición que podríamos designar bastante bien con los términos de *inminencia* y *urgencia*. La *inminencia* es más femenina, por cuanto lo dominante es la espera pasiva, aunque tensa y no quietista, del acontecimiento repentino: curiosidad o angustia, en ambos casos la imaginación anticipadora de la novedad cercana implica una actitud de expectación apasionada: el corazón late más fuerte y más de prisa durante esos minutos palpitantes que nos separan del instante inminente. Al contrario, en la urgencia domina el valor, que es la virtud de la acción, la capacidad de hacer frente adelantándose al futuro y afrontando el peligro; ya no se trata de esperar que advenga el porvenir, sino de solicitar, precipitar, apremiar, guiar la futurición; la urgencia es masculina y se opone a la inminencia como el frenesí del deseo se opone al vértigo del anhelo.

Marcada por la vertiginosa inminencia o regida por la frenética urgencia, la aventura amorosa tiende a recrear una segunda vida dentro de la vida, una vida intensa y ferviente, una vida realmente vivida que es como una síntesis ejemplar de la vida real. A veces el propio paréntesis erótico es una especie de obra de arte, un episodio insólito intercalado en la existencia, un devenir de ritmos febriles y trepidantes gracias al cual se acelera momentáneamente el tiempo lánguido de la continuación cotidiana; Allegro caprichoso. Capriccio o Scherzo: la aventura es una pequeña vida dentro de la grande; intercalada en la gran vida aburrida, mustia y desvaída que es la cotidianidad. La aventura es como un oasis de fantasía. En él los hombres se sienten existir por primera vez al buscar la alta temperatura de la pasión: al abandonar su vida de fantasmas para adentrarse en la deliciosa ilegalidad, por fin conocerán la condensación apasionada de un verdadero devenir. Pero sucede que la pequeña vida intensa enclavada en la gran vida seria e

informe sustituye a esta última, toma su lugar, invade y ocupa la *destinée* en su totalidad. El acoplamiento de ambas acaba en trágica competencia. La gran vida seria y la pequeña vida intensa son como la verdad del día y la verdad de la noche: contradictorias, aunque igualmente ciertas y, por eso, incomparables. ¿No se parece a una apuesta la elección por una o por otra?

Había una vez un pobre funcionario que iba todos los días a la oficina por el mismo camino. Un buen día, cuando hacía el itinerario de la vida seria, encuentra una sonrisa de mujer; da un rodeo, no cambia en la estación de metro habitual, no tuerce en la esquina de costumbre. Su aventura se parece a la de los átomos de Epicuro, que caían paralelamente en el vacío. Si esos átomos hubieran seguido cayendo en una caída sempiterna unos junto a otros, nunca habría pasado nada. Para que ocurra algo en general es preciso que un átomo se desvíe, quiera vivir su vida y se aparte de los demás. Hace falta un *encuentro*. Es lo que los epicúreos llamaban declinación. De repente, un átomo se harta (no se sabe por qué) de caer al lado de los demás átomos y da un rodeo. A partir de ese "clinamen" gratuito todo es posible: se produce una reacción en cadena y nacen las elevaciones, las cordilleras, los continentes, todo el relieve del suelo y, en una palabra, el mundo variopinto que habitamos. Lo mismo ocurre con el apasionante zigzag en el camino diario a la oficina. Igual que la declinación inicia una cosmogonía y da a luz un mundo real, el encuentro desencadena paso a paso los acontecimientos que configuran una historia real y las emociones que apasionan una vida real. ¿Acaso es vida la monótona vida de un empleado? No, no es vida. La vida empieza cuando ocurre algo, cuando sobreviene o adviene el acontecimiento. Hasta el día del clinamen el trayecto del funcionario había dibujado un gráfico inmutable en el plano de la ciudad y su vida había sido juego de sombras, una "skiagrafía", como dice Platón a propósito de los

prisioneros de la caverna. A partir del encuentro y el consiguiente rodeo, el pobre enamorado cada día llega más tarde a la oficina, cada día se hace poco más irregular. Y, por último, llega un momento en el que el funcionario enamorado deja de ir al trabajo completamente. Entonces la aventura deja de ser galante para hacerse trágica: el pobre funcionario es despedido. Quizá se haya casado con la sonrisa hallada en la calle. De todos modos, la aventura se ha hecho coextensiva al conjunto de la vida; la segunda vida se ha convertido en la primera y hasta en la única. Aquí vemos cómo la inserción de la pequeña vida en la grande puede hacer desaparecer la aventura. La primera manera de borrar la aventura es llevar la sonrisa a la iglesia para que se identifique con la totalidad de nuestra existencia; es casarse con la amante, porque cuando la aventura acaba en boda el comienzo incesante se extingue en las arenas de la continuación. Esa especie de estancamiento no es sino decepción. La aventura desfallece con el desencanto y fallece con la tragedia. Siempre es precaria, siempre está a punto de perder su carácter aventuroso: unas veces se torna juego frívolo y no merece siquiera el nombre de aventura, otras acaba en rutina y otras, por último, estalla trágicamente.

¿Por qué la aventura? ¿Y para qué filosofar sobre ella? En algunas ocasiones nos parece estar viviendo un periodo de advenimiento; nuestra época parece estar volcada hacia el futuro inmediato. A menudo se escribe que los acontecimientos se precipitan, que los tiempos llegan, que los tiempos han llegado, que los tiempos están cerca, que estamos en el adviento de una fiesta mística en la que todo se resolverá. Desde luego, los hombres siempre han dicho cosas así. ¿Cómo es posible que desde que se anuncian las primicias de la llegada y la proximidad de los tiempos éstos no hayan llegado todavía? Las dos Escrituras, la Antigua y la Nueva, los profetas y el evangelio, anuncian la nueva

aurora y la inminencia de un gran acontecimiento *ecce venit*: Dios está casi presente, no del todo. ¡per casi! Y el propio Tolstoi, a finales del siglo XIX, aún escribía: "El reino de Dios está a las puertas. Dios llama a la puerta y sólo nos separa de él una fina membrana. El Reino se acerca, se aproxima, está muy cerca, ahí mismo; la historia está a un paso del desenlace. ¿Cómo no iba a latirnos el corazón con todas sus fuerzas?".

En realidad, no es de esa aventura de la que hemos hablado aquí. Esa aventura es la verdadera aventura, la aventura sin desventura de un hombre con la mirada puesta en su porvenir sobrenatural: porvenir eternamente prometido, inmemorialmente esperado, pero también porvenir escatológico y demasiado ideal para estar humanamente próximo. En ese caso el gran peligro es grande porque su llegada estaba prevista desde siempre. ¿En qué aspecto es la aventura característica de nuestra modernidad? Las evasiones de la aventura nos sirven para sentir, dramatizar y poner pasión en una existencia demasiado bien regulada por las fatalidades económicas y sociales y por los comportamientos estancos de la vida urbana. Al introducir la tensión patética y la fantasía en la existencia, la aventura nos recuerda que las barreras sociales son fluidas; nivela al inferior y al superior, acerca a los desiguales, suprime las distancias, trastoca las jerarquías, suaviza una justicia demasiado rígida; gracias a la aventura las pastoras podrán casarse con los embajadores. El amor hace estallar las categorías artificiales de la convención social. Está por encima del penoso prosaísmo de la praxis y el trabajo. Como en la embriaguez onírica de la noche, la barrera entre lo posible y lo imposible se desdibuja... Todo lo posible se hará realidad para todas las criaturas. Quizá haya muchas posibilidades en el universo que se pierden, muchas potencialidades en reserva que se desvanecen a falta de un azar que las actualice. La aventura explora las posibilidades ocultas en la miseria o adormecidas en la

tediosa beatitud. Y entonces todos podrán mostrar de lo que son capaces. ¡Todo el mundo tendrá oportunidad! Gracias a esa actitud universal que la aventura mantiene en las situaciones humanas y merced a los derechos absurdos, imprescriptibles e irracionales que el amor da a los amantes, todo el mundo probará fortuna y jugará su baza. La aventura introduce oasis de fervor e intensidad en plena realidad, aviva el instante picaresco y exalta el delicioso desbarajuste de la existencia.

A quienes nunca corren aventuras por sí mismos y tampoco les basta el relato de las aventuras de los demás, la vida cotidiana también les depara aventuras apasionantes. Por ejemplo, desde la oscuridad de sus salas, el cine nos procura fantasmas, mujeres sublimes que nunca serán nuestras, maravillosos paisajes que nunca veremos, actitudes ejemplares o gestos heroicos de todas clases. Pero este heroísmo es tan fulminante como imaginario; estas aventuras y evasiones son aventuras y evasiones interpósita persona. En realidad, se trata de una "skiagrafía" propia de las prisiones de la caverna. Ahora bien, ¡la temporalidad real no es un juego de sombras! Cuando el hombre se reconcilia con el devenir y recibe la sucesión de los días como un regalo gratuito que se le hace, da gracias a la luz nueva de la nueva mañana y a la nueva primavera y acepta la nueva estación del año como inmerecido, cuando su gratitud por esa gracia imprevista le hace perceptible el gozoso advenimiento de algo *diferente*, entonces, el hombre, convertido al carácter insólito del instante, se maravilla de encontrar la aventura en la vida más cotidiana; la encuentra al subir las persianas por la mañana y da gracias a Dios por haber permitido que viva hasta esa nueva aurora. No es que haya que dar gracias a Dios por cada amanecer y por cada latido del corazón; en el sucederse la diástole a la sístole y la sístole a la diástole (cuando no es cardiaco), en el nacer la primavera del invierno, la intervención del azar es prácticamente nula. Si trans-

formásemos la vida en una perpetua acción de gracias se nos haría agotadora enseguida. Sin embargo, la conversión al devenir no impide que sintamos profundamente la precariedad de la existencia. En las vidas más ordenadas el hombre se descubre desarmado, desposeído de sus facultades, sorprendido al menor descuido por la irrupción de la coyuntura y el instante imprevisible.

Por otro lado, la vida misma en su conjunto puede aparecer como una aventura cuando el filósofo se la representa situada entre el nacimiento y la muerte. Flotando en el océano de ese no-ser del cual procede y al cual volverá. Cuando la vida, que lo es todo para nosotros y en esa medida es lo serio por excelencia, se destaca sobre un fondo vacío puede aparecer como una suerte de aventura bastante insólita. Por ejemplo, la teoría de la metempsicosis delimita la existencia individual dentro de una sobreexistencia infinita. En relación con nada, el todo se convierte en parte, sistema cerrado, isla feliz... o infeliz. Conocemos los pensamientos inolvidables de Pascal y Schopenhauer sobre la gratuidad del nacimiento, la extrañeza de la existencia y el asombro que experimenta el hombre por encontrarse ahí. El que vive siente la vida, que sin embargo es la única, como una peregrinación provisional, fragmentada y segmentaria.

Quizá nos ayude a entender la función de la aventura un célebre cuadro de Rembrandt expuesto en el museo de Amsterdam. En la parte inferior derecha de la *Ronda de noche* y como surgiendo de las tinieblas que envuelven casi por completo la escena, hay un hombre vestido de amarillo. ¿Qué significa ese hombre de oro? No vamos a arriesgarnos a contestar, pero sería hermoso pensar que ese hombre de oro es el principio de la aventura. El hombre introduce la luz en la oscuridad de la noche. ¿No es el claroscuro la ambigua luz del camino aventuroso? Atraída por la incierta certidumbre del porvenir y

de la muerte, la aventura, decíamos, está a la vez cerrada y abierta; está entreabierta, como esa forma informe, esa forma sin forma a la que llamamos vida humana. Cerrada por la muerte, la vida del hombre queda entornada por el aplazamiento indefinido de aquélla. Para el que está dentro, la inmanencia significa lo serio, la ausencia de forma, la clausura del destino y la certidumbre de morir; para el jugador, en cambio, la existencia permanece abierta y las formas, hijas del libre arbitrio, alivian la fatalidad compacta. Abierta y cerrada, clara y oscura, así aparece la vida cuando se está a la vez dentro y fuera. El hombre de luz, el Ulises de los tiempos modernos, indica la abertura a la ronda que gira en las tinieblas sin encontrar la salida; esa abertura es un entreabrirse, pero ya nos deja entrever lo infinito. El círculo está roto. El hombre de luz es el principio del tiempo que muestra a la ronda nocturna el camino de la aurora.

PREGUNTAS

1. Según Jankélévitch, ¿Cuál es la diferencia entre "hombre aventuroso" y el "aventurero"?
2. ¿De qué manera la apertura al porvenir constituye la vivencia de la aventura?
3. Cómo se puede entender la siguiente frase: "La aventura infinitesimal está ligada al advenimiento del acontecimiento".
4. ¿Qué papel juega la improvisación de la aventura?
5. ¿En qué consiste la tentación de la aventura?
6. En la aventura ¿cómo se combina el elemento lúdico y lo serio?
7. ¿Qué etapas pasa la aventura en su desenvolvimiento temporal?

8. ¿De qué modo el peligro de la muerte constituye la posibilidad de la aventura?
9. ¿Cómo expresa la aventura estética?
10. ¿Qué papel juega la imaginación en este tipo de aventura?
11. ¿Por qué el amor puede considerarse como una aventura?
12. ¿En qué sentido "el amor está fuera del destino"?
13. ¿Qué papel desempeña la aventura amorosa en la vida humana?
14. Según Jankélévitch, ¿cuál es la diferencia entre aventura "viril" y la femenina?
15. ¿En qué circunstancias la aventura amorosa, como "segunda vida", sustituye la "primera vida"?
16. ¿En qué sentido la aventura está ligada al "porvenir sobrenatural"?
17. De qué manera se puede interpretar la siguiente frase: "La aventura introduce oasis de fervor e intensidad en plena realidad, aviva el instante picaresco y exalta el delicioso desbarajuste de la existencia".
18. Según Jankélévitch, ¿cómo podríamos experimentar la aventura en la vida cotidiana?

EL AMOR COMO VIVENCIA

Uno de los mitos más enigmáticos de Grecia antigua fue el de Proteo quien poseía el maravilloso don de la transformación: podía disfrazarse con imágenes extravagantes y estrambóticas. En la historia del pensamiento humano, quizá, no exista un tema más multifacético que el del amor, escapadizo, igual que Proteo, a cualquier definición.

En el transcurso de la historia humana algunos pensadores entendieron el amor como un tipo de energía cósmica que ponen en marcha al universo y lo mantiene en un estado de equilibrio armónico. Otros, lo consideraron como una emanación del espíritu divino. Los terceros, lo trataron como una fuerza vital que se expresa tanto en el grito llamativo de un cisne, como en la mirada lánguida de una joven. Los cuartos afirmaron que la esencia del amor consiste en los lazos emocionales que unen a los sexos humanos.

Junto a sentimientos eróticos, comúnmente, la palabra "amor" designa una atracción física en que frecuentemente está ausente cualquier preferencia individual. No cabe duda que el instinto sexual, que nos une con los animales, tiene un carácter genérico y no incluye en sí nada especificadamente humano. Es sabido, que una intensa atracción sexual, frecuentemente, no está vinculada con ningún enamoramiento y a veces, incluso, provoca cierta aversión. Al lado de la atracción sexual, la pala-

bra "amor" implica el deseo, el goce, la posesión, el provecho, el uso, etc. Si de este espectro semántico restamos tales significados, entonces la palabra "amor" podría referirse a las actitudes afectivas y emocionales que se resumen en solidaridad, interés, inclinación, afición, compasión, intimidad, piedad, simpatía, etc. Pero incluso en este caso, la palabra "amor" puede expresar un amplio abanico de sentimientos que tienen diferentes fundamentos biológicos, sociales y culturales. Tales son, por ejemplo, las relaciones entre hombre y mujer, padres e hijos, amigos y prójimos, miembros de algún grupo informal y las actitudes hacia el pueblo, patria, Dios, etcétera.

En nuestra opinión, todos estos tipos de vínculos afectivos constituyen el núcleo semántico del concepto "amor" y en este marco, se pueden destacar diferentes formas de relaciones amorosas. Tanto en el lenguaje cotidiano como en la literatura artística, nos encontramos con "amor erótico" y "platónico"; "amor carnal" y "místico"; "amor-necesidad" y "amor-sacrificio"; "amor-pasión" y "amor-amistad"; "amor-piedad" y "amor carismático"; "amor al prójimo" y "al lejano". Cada una de estas expresiones afectivas es un fenómeno complicado que incluye diferentes elementos emocionales, morales y estéticos. El amor erótico, por ejemplo, presupone la atracción sexual, la admiración de la belleza del ser amado y también, la compasión. Si en este tipo de amor no hubiera conmiseración y piedad, pudiera degenerar en voluptuosidad o en goce egoísta. A su vez, el amor místico basado en la compasión de los sufrimientos de Jesucristo no libera al creyente del demonio de la voluptuosidad. No es casual que los pensadores-místicos en su descripción del amor a Dios utilizaban imágenes y metáforas líricas sacadas de un arsenal de vivencias eróticas. Y aquí no se trata sólo de analogías externas, sino de semejanza en los mecanismos emotivos del enamoramiento con la fusión mística en el seno de Dios.

Al darnos cuenta de la imposibilidad de abarcar todo el espectro de significados vinculados con el concepto "amor", examinamos algunos tipos de relaciones emocionales y afectivas que, según nuestra opinión, constituyen el núcleo vivencial del amor del enamoramiento. En este trabajo, nos concentramos en las peripecias de las vivencias amorosas en el mundo interno de los enamorados y nos abstraemos del aspecto histórico de la evolución del amor al igual que de su regulación institucional en diferentes formas de familias y matrimonios.

En una primera aproximación, el amor puede caracterizarse como atracción, ímpetu, aspiración del enamorado a ir al encuentro de su ser amado. El amor presupone cierta necesidad de expresar permanentemente el interés por el otro. Esta necesidad es motivada por la extraordinaria importancia del ser amado para el enamorado. Estando enamorados experimentamos sentimientos extraños, como si una fuerza ajena irrumpiera en nuestro mundo por encima de nuestra voluntad y nos atrajera imperiosamente al encuentro con el ser amado. En este estado nos olvidamos de nosotros mismos, de nuestras costumbres y aficiones o más bien, las relegamos a segundo plano, y si no perdemos el interés a nuestra persona, es porque nos consideramos predestinados a vivir para nuestro amado. En el amor, el valor de la existencia del otro se percibe como algo incondicional e indiscutible y se expresa de modo cálido y entusiasta.

Cuando alguien ama, nunca busca su propia felicidad independientemente de la del otro. El enamorado recibe un goce de la comprensión de que su amor da alegría a su amado. Precisamente este estado anímico experimenta Ana Karenina en la novela de León Tolstoi. "Cuando mejor conocía a Wronsky, más le amaba; además, su amor iba en aumento al comprender la adoración que él sentía por ella. La proximidad de él; los matices de su carácter, que ella iba conociendo; ...todo cuanto él

hacía y decía, y, en fin, todo aquello que estaba relacionado con él, tenía para Ana un algo divino". Cuando miramos a nuestro amado, pensamos en él, no nos deja la sensación de felicidad; a veces, incluso, no creemos, nos parece inconcebible tener lo que hemos soñado tan apasionadamente. Quisiéramos regalarle lo más valioso y lo más bello que poseemos con la esperanza de que estos dones los perciba y evalúe precisamente así como los percibimos y evaluamos nosotros.

Todo en el aspecto externo del ser amado –la figura, la ropa, el modo de andar, el timbre de voz, la sonrisa– provoca encanto y entusiasmo en el enamorado quien los percibe como signos de originalidad propios de él. Desde luego que cada hombre se distingue de los demás, pero sólo en el amor su individualidad adquiere un auténtico y pleno reconocimiento. Como escribe Savater: "amar es descubrir la singularidad; en el amor se revela lo incomparable". Hasta lo que otros pudieran considerar como defectos en aspecto externo o en el carácter del ser amado son capaces de despertar cariño, provocar enternecimiento o causar un flujo adicional de admiración por parte del enamorado. El amor, a veces, se acompaña de compasión, lo cual introduce en éste un matiz de triste hermandad. Tal amor no fracciona su objeto en carne y espíritu, sino sintetiza los lados positivos y negativos de la persona amada en la individualidad íntegra. Con la sinceridad que oprime el corazón este sentimiento está expresado en la carta de Antonina a su esposo Yuri en la novela de Boris Pasternak *El doctor Zhivago*. "...Yo te quiero. ¡Si pudieras sólo imaginar cómo te amo! Amo todo lo que hay en ti de particular, lo positivo y lo que no lo es, todos los aspectos comunes de tu persona, tan queridos en su extraordinaria combinación, tu rostro ennoblecido por una luz interior, un rostro que, sin esto, acaso no resultara bello, tu talento y tu inteligencia, que parecen haber ocupado el puesto de toda la voluntad que te falta. Todo lo tuyo es querido para mí y no conozco hombre mejor que tú".

El estado de enamoramiento –fase inicial del amor– es una revolución de sentimientos que somete a sí todos los demás ingredientes psíquicos de la personalidad: costumbres, inclinaciones, voluntad, deseos, intelecto e imaginación. Y desde luego, el enamoramiento se da a conocer como una atracción imperiosa, como una fuerza enorme de pasión que es necesario distinguirla de los ordinarios deseos sensuales. Para Stendhal "amar significa sentir el placer de ver, tocar, conocer con todos los sentidos, lo más cerca de lo posible, un objeto amable y que nos es amable". Al enamoramiento se le puede considerar como un sentimiento extraordinario que anima e inspira al Eros. Cuando los sentimientos amorosos son recíprocos se establecen fuertes lazos que son capaces de oponerse a cualquier prueba de la vida. Como brújula magnética, el Eros del enamorado, a pesar de todas las tempestades, siempre señala a su ser amado. Por supuesto que el amor no se reduce al placer sensual que esconde la amenaza de la repetición mecánica y está preñado de la saciedad. El mismo sentimiento erótico exige algo más. Este "algo más" puede ser una sorpresa agradable, el sabor anticipado de algo inexplorado o la novedad por el descubrimiento de nuevas facetas del carácter de la persona amada que provoca un entusiasmo alegre y un espíritu animado.

¿En qué condiciones nace el amor y qué cambios en el mundo interior del enamorado preceden a su aparición? Decimos que se enamora sólo quien está predispuesto al amor. Pero, ¿esto significa que nos enamoramos sólo cuando experimentamos el deseo de amar y ser amado? Por lo visto no, ya que no existe una relación inmediata entre el deseo de amor y el enamoramiento verdadero. Hay mucha gente que durante años abriga este deseo, esperando pacientemente la llegada de aquel instan-

te, cuando bajo los encantos del ser amado los rayos del milagro despierten en ellos el amor. Esta gente, a veces, pierde toda esperanza, declara el amor como una quimera o fantasía romántica que no es digna de un hombre de buen juicio. Ellos pueden responsabilizar a las personas que les rodean de su suerte desgraciada o presumir de tener gustos demasiado estrictos y refinados.

Algunos pueden considerarse enamorados, identificando erróneamente el amor con la atracción erótica, el placer físico o el confort anímico; les complace ser el centro de atención de sus admiradores: el saberse adorados adula su amor propio, inspira esperanzas agradables y embriaga su vanidad. Este enamoramiento ilusorio tiene cierta semejanza exterior con el entusiasmo de los enamorados que pueden contagiar con la sinceridad de sus sentimientos a sus amados, pero sólo durante un tiempo corto. Así sucedió con Rodolfo, el personaje de la novela de Gustave Flaubert *Madame Bovary*. "Aquel amor sin libertinaje era algo nuevo para él, algo que, apartándole de sus fáciles costumbres, acariciaba a un mismo tiempo su orgullo y su sensualidad. La exaltación de Emma, que su buen sentido burgués desdeñaba, le parecía, en lo íntimo de su ser, encantadora, puesto que iba dirigida a él. Seguro de ser amado, dejó de molestarse en lo sucesivo, e insensiblemente fue cambiando su modo de proceder. Rodolfo ya no empleaba, como otras veces, aquellas dulces palabras que la hacían llorar ni aquellas caricias vehementes que la volvían loca..., ella no quería creerlo, redobló su ternura y Rodolfo ocultó cada vez menos su indiferencia". El encanto de la novedad se evaporó rápidamente; la adoración y admiración de la enamorada provocó tedio en el otro. La ternura y el entusiasmo ahora se estiman impertinentes. Todo esto confirma que el deseo de amar, por insistente y firme que sea, no es suficiente sin la disposición preliminar de estar enamorado.

¿Qué significa, pues, tener disposición para estar enamorado? ¿Cuáles son sus síntomas en la conciencia y conducta del ser humano? Es sabido que algunas personas en vísperas del amor experimentan un periodo de inquietud sentimental en que esperan algo, sueñan a alguien; pero ¿qué es lo que esperan? y ¿a quién sueñan? ni ellos mismos lo saben. En este tiempo les asedian visiones confusas, les agitan presentimientos dulces y emociones vagas. Su atención se dispersa, su mirada pasa de un objeto a otro sin detenerse en ningún lado. Estas turbaciones sentimentales están reproducidas sutilmente en los recuerdos del protagonista de la novela de Iván Turguenev *El primer amor*. "...La sangre bullía en mí, y se me oprimía el corazón —era una sensación dulce y cómica—: yo esperaba algo, estaba turbado, me maravillaba por cualquier cosa y permanecía como en expectativa; mi fantasía revoloteaba y se lanzaba veloz en torno a las mismas imágenes, igual que los vencejos al amanecer alrededor del campanario. Me quedaba pensativo, triste y hasta lloraba; pero incluso a través de las lágrimas y de la tristeza que me producía ora un verso melodioso, ora la hermosura de la tarde, la dichosa sensación de la vida ardorosa y juvenil se abría paso como la hierba primaveral... Recuerdo que por aquellos tiempos en mi mente casi nunca surgía la imagen de la mujer con sus rasgos definitivos, o la visión del amor femenino; pero en todo lo que yo pensaba, en todo lo que yo sentía se ocultaba un subconsciente y pudoroso presentimiento de algo nuevo de infinita dulzura, femenino".

El sociólogo italiano Francesco Alberoni considera que el obstáculo principal en el camino del enamoramiento es la presunción. En su opinión, el hombre no puede enamorarse verdaderamente si experimenta un sentimiento de satisfacción de sí mismo. El "síntoma" de la predisposición al enamoramiento no es el deseo sino un sentimiento de insatisfacción, cierta inseguridad emocional. "Por eso el enamoramiento es más frecuente en

los jóvenes, porque son profundamente inseguros, no tienen la certidumbre de valer y a menudo se avergüenzan de sí mismos. Y lo mismo vale en otras edades de la vida cuando se pierde algo de nuestro ser; al final de la juventud, o bien cuando se acerca la vejez. Es un perder irreparablemente algo de sí, el quedarse desvalorizado, degradado, al confrontarse con lo que se ha sido... Sólo entonces se constituye dentro de nosotros la disposición a lo diferente y al riesgo, la propensión a arrojarse en el todo o en la nada que aquellos que de alguna manera están satisfechos de su propio ser no pueden experimentar". Otro síntoma que testimonia la predisposición a enamorarse, según Alberoni, puede ser un sentimiento de desilusión, vinculado con alguna pérdida, la sensación de soledad y a la vez, el sentimiento turbado de envidia a los que son felices. Desde el punto de vista del sociólogo italiano, esta insatisfacción profunda puede ser la premisa del renacimiento de la capacidad perdida de sentir intensamente la vida y crea la predisposición de ser encantado por el objeto del amor.

Indudablemente que el enamoramiento es capaz de hacernos renacer, impulsarnos a construir nuevos valores sobre las ruinas de la desesperación antigua. Pero suscita duda la afirmación de Alberoni en cuanto a sentimiento de inferioridad como criterio principal del nacimiento del amor. La desilusión y la insatisfacción en las actividades y los valores del pasado no pueden borrar por completo la evaluación positiva del propio "yo": para amar a otro, el enamorado tiene que respetarse a sí mismo, pues de otra manera no puede confiar en ser interesante para su amado y, por consiguiente, pretender conseguir la reciprocidad.

En la fase inicial del enamoramiento se graba profundamente la imagen del ser amado en la conciencia del enamorado. Él, en este periodo, a veces, experimenta dudas sobre la autenticidad de sus sentimientos; no pueden comprender: si esto es amor

o es un afecto casual. Estas vacilaciones son explicables, si consideramos que el hombre no es capaz de tomar plena conciencia de toda la gama de sus vivencias afectivas y a veces toma por enamoramiento la simple atracción sensual que no está vinculada con el cambio de su mundo interno. Sin embargo, para sorpresa de este hombre, quien todavía no sospecha que está enamorado, la imagen del otro permanentemente surge en su conciencia: le gusta verle, escuchar su voz, estar cerca de él (o de ella) y sumergirse en su mundo interno. A veces el enamorado resiste a su pasión, intenta persuadirse que se trata sólo de un entusiasmo pasajero. En esta fase inicial también solemos experimentar un desdoblamiento extraño: aspiramos apasionadamente hacia el objeto de nuestro amor y a la vez, sentimos el deseo de abandonarle. En los momentos felices nos decimos: "Hemos obtenido todo lo que hemos querido, hemos alcanzado la plena felicidad y ahora podemos estar solos, convertir esas sensaciones agradables en un recuerdo placentero". Pero justamente en este periodo, se graba la imagen del ser amado que cada vez más fuertemente cautiva nuestra imaginación. Nos damos cuenta que necesitamos esa persona, que sin ella nuestro mundo perdería sus colores, su contenido e incluso, se eliminaría el sentido de la vida.

En cierto sentido, el amor es un "milagro" porque el individuo en el estado amoroso se transforma. Aunque su ser externo pudiera seguir siendo el mismo, sin embargo, su estado interno es otro. ¿Qué cambió? La pregunta es complicada: para un observador imparcial e incluso para el mismo enamorado resulta casi imposible describir lo que sucedió en su mundo interior. Para el enamorado, en verdad, este cambio es algo real, palpable y, desde el momento del despertar de su sentimiento, el cambio es inseparable de su persona. Él sabe de este cambio y no puede ignorarlo, porque lo sucedido tiene consecuencias muy importantes. Ahora se le abrió algo nuevo, algo maravilloso que no le permite ser

como antes: desde este momento siente, piensa y percibe la vida de otro modo. Sucede lo que en la religión se llama conversión o lo que se puede llamar, en pos de Nietzsche, la transmutación de todos los valores.

En esta conversión afectiva lo más importante es el cambio del sentido existencial que determina los fundamentos del comportamiento del sujeto enamorado. A veces, como dijo Gabriel Marcel, la "realidad del mundo invisible" significa más que la realidad del "mundo visible". Nosotros no disponemos de criterios infalibles para la comprensión de las vías de elección en el amor. Sólo sabemos que los principios selectivos brotan del centro personal, de la profundidad anímica de nuestro carácter individual. Por eso el amor es un misterio, ya que nadie, ni siquiera el mismo enamorado, sabe porqué ama precisamente a esta persona: no existen recetas para amar o ser amado.

Algunos psicoanalíticos explican el fenómeno del enamoramiento por la coincidencia de una imagen virtual del otro, que se esconde en la profundidad oscura de la psique del hombre o de la mujer, con la figura real del objeto del amor. Según Carl Gustav Jung, cada hombre tiene en su psique una imagen inconsciente de un tipo determinado de la mujer y viceversa. En general, este patrón psíquico no tiene una configuración perfilada y no puede ser expresado en imágenes concretas o definiciones verbales. Sólo la admiración, el entusiasmo y el encanto, que el enamorado experimenta en el momento del encuentro con el objeto de su amor son testimonios de la identificación del patrón inconsciente con la imagen real de hombre o mujer, su proyección al ser amado. "Por eso el varón, en su elección de pareja, sucumbe muy a menudo a la tentación de conquistar a aquella mujer que corresponde más a la índole particular de su feminidad inconsciente, o sea en la cual su alma puede proyectarse sin encontrar mayores objeciones".

Pero el amor no siempre es recíproco –uno puede ser amado sin amar o amar sin serlo–, por lo que no existe una correspondencia simétrica entre los patrones inconscientes del enamorado y el ser amado. Esta significación diferente la expresa Savater, "la afirmación entusiasta e incondicional de la singularidad del otro es una revelación incomparable, no puede ser devuelto. Puede darse algo a cambio, otra afirmación no menos única e irrepetible, pero jamás idéntica; por el contrario, ha de ser radical, esencialmente diferente. De ti para mí y de mí para ti, el amor cambia de cualidad, se hace otro, no menos singular, único".

Cada ser humano ama y también quisiera ser amado; aspira a dar sus cálidos sentimientos al otro, pero a la vez, recibir algo en sustitución, aunque este "algo" no necesariamente sea igual, (en su fuerza e intensidad) al don de su amor. Para el enamorado, el ser amado tiene un valor irrepetible y quisiera recibir de su elegido algunos signos de reconocimiento de que él también es una persona única e insustituible. Este testimonio no puede darlo ningún instituto social, ni ninguna amistad, por elevada y noble que sea. En la mayoría de las relaciones sociales cada individuo es sustituible de una u otra manera; el valor de cada persona, por única e irrepetible que parezca, en cierto sentido puede ser reemplazable con otros de propiedades sociales y morales semejantes. Pero para el enamorado, el ser amado tiene un valor en sí, por lo menos durante el tiempo en que vivencia el amor.

Esta tesis, a primera vista podría provocar una seria objeción. En efecto, ¿acaso la amistad o el amor paternal, con su fuerza de abnegación, de sacrificio y de fidelidad, no podrían superarse? El amor es la entrega, la "disolución" en el ser amado, mientras que la amistad, por fuerte y abnegada que sea, presupone una cierta autonomía de los pensamientos y sentimientos del sujeto en relación con el mundo interno de su amigo. El enamoramiento excluye la elección por voluntad. Contrariamen-

te, nosotros escogemos a nuestros amigos. En la amistad predomina la evaluación positiva de las propiedades morales del otro, sin la cual los lazos se apagarían o se convertirían en relaciones puramente formales; mientras que el amor puede incluir, hasta cierto punto, el odio, o el rechazo de algunos rasgos del carácter del ser amado, que no excluyen, sin embargo, una afición cálida.

El amor erótico, por su modalidad, difiere también del amor materno. El segundo nos muestra el modelo más alto del sacrificio y la abnegación, pero el altruismo, en un polo de los sentimientos, a veces, se convierte en el egoísmo, en el otro polo. En el amor materno frecuentemente está ausente una reciprocidad verdadera porque el que ama y el objeto de su amor pertenecen a diferentes generaciones. Además, en el amor materno, como advierte atinadamente Vladimir Soloviev, no existe una afirmación incondicional del ser amado, un reconocimiento de su verdadera individualidad, ya que para una madre su hijo vale más que todo lo demás, pero precisamente como *su hijo.*

El enamoramiento siempre está dirigido al futuro, extrae sus jugos vitales en la esperanza de alcanzar la felicidad en el porvenir. Por eso, con pleno derecho se le pudiera denominar el afecto de la esperanza. Pero ésta no es una fe ciega sino más bien, un presentimiento tembloroso. Pues, por prometedora que sea la esperanza, el enamorado entiende que su felicidad depende no sólo de su deseo sino del sentimiento recíproco del ser amado. Por eso el amor se percibe como un don maravilloso y frágil, el cual es necesario cuidar ya que en algún momento puede perderse. De tal manera que al júbilo amoroso siempre le acecha la posibilidad de la desdicha.

En la etapa inicial cuando los sentimientos recién surgidos no están fortalecidos ni tienen una configuración estable, a los enamorados les es propio una espera alegre y zozobrante: cada encuentro es una fuente de enorme felicidad y, al contrario, las

ausencias provocan inquietud. Cuando el enamorado espera la llegada de su amada, le parece que el tiempo corre lentamente; él empieza a sentirse inseguro y llenarse de presentimientos confusos e inquietos. Los pensamientos lúgubres asedian su cabeza, crece la alarma y se convierte en desesperación. La amada no llegó, quiere decir que no me ama. El enamorado está condenado a esperar, estar preocupado y confiar. Estoy esperando, luego ¿estoy enamorado?

Amar significa estar encantado de las cualidades reales o imaginarias del ser amado. En la etapa del nacimiento del amor, el enamorado descubre en su amado gran cantidad de cualidades de toda clase. A este tipo de imaginación Stendhal lo llamó la cristalización de sentimientos. He aquí una metáfora mediante la cual el escritor francés describe el mecanismo enigmático del nacimiento del amor. "En las minas de sal de Salzburgo, se arroja a las profundidades abandonadas de la mina una rama de árbol despojada de sus hojas por el invierno; si se saca al cabo de dos o tres meses, está cubierta de cristales brillantes; las ramillas más diminutas, no más gruesas que la pata de un pajarillo, aparecen guarnecidas de infinitos diamantes, trémulos y deslumbradores; imposible reconocer la rama primitiva".

La cristalización es, indudablemente, la fase decisiva del nacimiento del amor, pero este proceso no puede interpretarse en el sentido de que el enamorado, como si fuera una hada-hechicera, convierta a la Cenicienta en una princesa bella, al transformar totalmente sus propiedades reales en su imaginación. La cristalización no sólo es un milagro que transforma una ramilla desnuda en una rama fastuosa y brillante, sino el descubrimiento en el ser amado de aquellas cualidades que le son inherentes en potencia. La Cenicienta se convierte en bella precisamente porque la mirada encantadora de su enamorado descubre bajo su humilde ropa cualidades excelentes. Por supuesto que la fan-

tasía del enamorado puede transformar algunos rasgos de su amada Cenicienta, pero sólo con base en los rasgos reales que ya existen en ella. Según nuestra opinión, la cristalización no es sólo la adscripción al objeto amado de cualidades ficticias (que sin duda se da), sino la concentración de los sentimientos, la interiorización de la imagen del ser amado. El amor estimula nuestra imaginación, nos incita a aspirar a lo perfecto y sublime. Pero esto no significa que el enamorado transforme el objeto de su amor a tal grado que cambie totalmente sus cualidades.

La comparación del modelo idealizado con su prototipo real puede ser fuente de fricciones entre los enamorados. Sea lo que fuere, la imagen idealizada puede servir como catalizador de la influencia tanto sobre el enamorado como sobre el mismo amado. La admiración a la belleza o a las cualidades morales del objeto de su amor obliga al enamorado a perfeccionarse. Desde el punto de vista de Ortega y Gasset, la misión superior de la mujer consiste en exigir del hombre movilizar su energía física y espiritual para dirigirla al perfeccionamiento del mundo y a fin de cuentas a la elevación de su personalidad. Como subraya el filósofo español, "es ésta la suprema misión de la mujer sobre la tierra: exigir, exigir la perfección al hombre. Se acerca a ella el varón, buscando ser el preferido; a este fin procura, desde luego, recoger un haz lo mejor de su persona para presentarlo a la bella juzgadora. El aliño que el más descuidado suele poner en su aderezo corporal al tiempo de su aspiración amorosa no es sino la expresión exterior y un poco ingenua del aseo espiritual a que la mujer nos incita".

El amado puede también ir al encuentro del deseo del enamorado para ennoblecer su imagen, hacer resaltar aquellos rasgos que le encantan a su admirador. Este proceso lo expresó muy bien el escritor ruso Mijail Prishvin: "Ese ser humano que tú amas en mí es, desde luego, mejor que yo; yo soy otro. Pero ámame y trataré de ser mejor de lo que soy". La persona que se sabe amada puede, en efecto, descubrir todas sus cualidades potenciales, hacerse mejor no sólo para el que le ama, sino también para sí mismo y para los demás.

No importa la distancia geográfica que medie entre el enamorado y su ser amado, éste es la fuente de aspiraciones vitales y pensamientos íntimos para aquél. La imposibilidad de estar juntos engendra tristeza y nostalgia pero la espera de nuevos encuentros sirven al apoyo moral e infunden esperanzas alegres. Exteriormente, la vida del enamorado puede transcurrir más o menos bien, pero el dominante de su sentido se encuentra lejos del medio social que le rodea. Si este contorno fuera adverso al enamorado, sólo los sueños en la felicidad futura con su amado, se convierten en el asilo de su esperanza, en el baluarte de su firmeza.

A veces el amor se inicia como una especie de aventura, como un madrigal o un poema intercalado en el texto seco y prosaico de la vida cotidiana. En el cuento de Antón Chéjov *La dama con perrito* al principio el protagonista pensaba que su entusiasmo amoroso, provocado por una mujer con quien se encontró en un balneario, no era más que una aventura efímera que pronto pasaría y que de esta dama tímida y un poco torpe, quedaría sólo un recuerdo agradable. "... Le pareció que la imagen de Ana Sergueyevna había de cubrirse de una bruma en su memoria y visitarle en sueños de cuando en cuando, con una sonrisa, como ocurría a otros". Para Gurov el atractivo de su intriga amorosa con Ana consiste en un cosquilleo ligero y en una tentadora mutación que vienen a distraerle del tedio de la vida cotidiana de un funcionario de banco. Pero de repente la aventura se convirtió en un asunto serio. Pasó más de un mes, llegó el invierno, y Gurov todavía recordaba todo aquello que sucedió en el balneario tan claramente como si se hubiera separa-

do de Ana el día anterior. "Estos recuerdos, lejos de morir, se avivaron con el tiempo. En la tranquilidad de la tarde... volvía de repente todo a su memoria... Gurov se levantaba entonces y paseaba por su habitación recordando y sonriendo; luego, sus recuerdos se convertían en ilusiones, y en su fantasía, el pasado se mezclaba en el porvenir. Ana Sergueyevna no le visitaba ya en sueños, le seguía por todas partes como una sombra, como un fantasma... Por la tarde, Ana Sergueyevna le miraba desde el estante de los libros, desde el hogar de la chimenea; desde cualquier rincón oía su respiración y el roce acariciador de sus faldas. En la calle miraba a todas las mujeres buscando alguna que se pareciese a ella".

La cristalización de los sentimientos, la grabación de la imagen de la amada ocurría sin la intención consciente de Gurov. Cuando él se dio cuenta de su amor, percibió claramente el verdadero valor de las cosas y acontecimientos que le rodeaban; empezó a entender que su trabajo y sus ocupaciones habituales formaban una actitud falsa ante la vida y lo llevaban al empobrecimiento de su personalidad. Al engendrarse en el seno de lo habitual (lo que ya varias veces le había sucedido) el amor a Ana de repente lo limpió del lodo de la mezquindad y sus sentimientos se convirtieron en un manantial transparente que le hacían imposible la inercia anterior de su existencia mediocre y a la vez, le obligaban reflexionar sobre el sentido de su vida. Al nacer como aventura, el amorío se convirtió en un amor verdadero, echó sus profundas raíces en el centro de la existencia del protagonista y penetró en su vida tan esencial que la transformó de arriba a abajo.

¿Qué es el amor? ¿Cuáles son sus rasgos específicos? Al responder a estas preguntas, Ortega destaca dos ingredientes principales: "el sentirse 'encantado' por otro ser que nos produce 'ilusión' íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra

persona, como si nos hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viniésemos transplantados a él, con nuestras raíces vitales en él". La entrega al amado se da después del encanto. En el plano psicológico, la voluntad y el encanto actúan en direcciones diametralmente contrarias puesto que la entrega se efectúa en las profundidades del enamorado mucho más radical que el plano de su voluntad. Desde el punto de vista de Ortega, el amor es uno de los reflejos más íntegros y decisivos de las cualidades espirituales y morales de la persona que ama. "Según se es, así se ama... Todos los demás actos y apariencias pueden engañarnos sobre su verdadera índole: sus amores nos descubrirán el secreto de su ser, tan cuidadosamente recatado". En este sentido el amor es el "hilo de Ariadna" que nos da la posibilidad de explorar el laberinto enigmático del alma del enamorado, por sinuoso que sea.

El amor, indudablemente incluye un principio erótico y sensual. Sin embargo, se puede observar que las cualidades espirituales y morales desarrolladas en otras esferas de relaciones ejercen gran influencia al enamoramiento. Éste depende en cierta forma de las experiencias afectivas y de las simpatías obtenidas en sus relaciones con los otros. Se puede suponer que aquel que no ha querido a sus padres, hermanos o amigos va a tener serios problemas emotivos en la relación con su ser amado.

El amor no es sólo entrega sino también búsqueda de la propia autenticidad en el diálogo con el amado; en esa comunicación el enamorado quiere encontrar signos de aprobación y comprensión de su personalidad. La confesión de sus propios sentimientos y a la vez, la aspiración a entrar en el mundo interno del otro es un estado característico del enamoramiento. "¿En qué piensas?"; "¿Me amas?": he aquí dos preguntas típicas que son inherentes a los enamorados. El enamorado busca en las acciones de su amado ciertos testimonios de sentimientos recí-

procos y su pregunta quiere, en realidad decir: "¿Me amas tanto como yo a ti?". Plenos de tiernos sentimientos, los enamorados son capaces de hablar durante muchas horas sobre su amor. A los ajenos este desahogo emocional les pudiera parecer cursi y aburrido; pero para los enamorados su discurso está lleno de matices finísimos de sentido.

En el amor existen muchas formas de expresión y transmisión de sentimientos: por ejemplo, a través de la mirada, gestos y sonrisas. Pero nada puede expresar tan plena y elocuentemente los sentimientos del enamorado como la frase convertida en fórmula: "Yo te amo". Como advierte Roland Barthes, estas palabras mágicas no pueden ser sustituidas por ningunas otras que fueran análogas a éstas por su sentido íntimo. La única manera de aumentar el valor de esta frase es unirle el nombre del ser amado: "Te amo, Manola". "Esta frase-palabra", según Barthes, "no tiene sentido sino en el momento en que la pronuncio; no hay en ella ninguna otra información que su decir inmediato: ninguna reserva, ningún depósito del sentido. Todo está sobre el tapete: es una 'fórmula', pero esta fórmula no corresponde a ningún ritual; ... A semejanza de lo que pasa con el canto, en la proferición de te-amo el deseo no es ni reprimido... ni reconocido..., sino simplemente: gozado. El goce no se dice; pero habla y dice: te amo".

Hay ocasiones en que uno de los enamorados considera que el otro debe mostrar su fidelidad y garantizar la sinceridad de sus sentimientos mediante el sacrificio de sus valores básicos. Esta exigencia de "demostración" se parece más a un combate en el que el fuerte trata de imponerle al débil condiciones inadmisibles e intenta someterle a una subordinación incondicional. En esta situación para el que ama surge una alternativa verdaderamente trágica: perder a su amado o, al sacrificar sus principios, someterse a su voluntad. Semejante alternativa se ilustra en las relaciones entre don Juan y doña Elvira. El famoso seductor insiste en el amor de la hermosa española no tanto porque le ama sino porque experimenta el goce de la desesperación de la mujer que le ama apasionadamente. Para doña Elvira (que es casada) el amor a don Juan significa tergiversar un orden moral y violar las leyes divinas. Las exigencias del seductor son absolutamente irreconciliables con las convicciones de la enamorada que se defiende de someterse a su voluntad demoniaca; a pesar de su resistencia, doña Elvira se convierte, en fin de cuentas, en el rehén de la pasión fatal a don Juan lo cual le condujo a la muerte.

Para el enamorado el mundo que rodea al amado está lleno de un sentido mágico. Según la observación de Alberoni, "el amor produce una geografía sacra del mundo". En efecto, a los objetos que pertenecen al amado o que forman su medio ambiente el enamorado les dota de propiedades particulares y, al pensarlos, despiertan diferentes asociaciones vinculadas con la imagen querida. En la novela de Iván Bunin *El amor de Mitia* un joven que se encuentra en estado de excitación amorosa, es propenso a ver en cada objeto en que detiene su atención algo de la imagen de su amada. "Mitia dormía con las cortinas de las ventanas descorridas, y el jardín y la Luna se pasaban la noche entera asomándose por ella. Y cuantas veces abría los ojos y miraba a la Luna, su mente, en el acto, como la de un poseído, pronunciaba: '¡Katia!'..., con tanto entusiasmo, con tanto dolor, que él mismo se quedaba pasmado... ¿En qué podía recordarle la Luna a Katia? Sin embargo, ¡se la recordaba! Y lo más asombroso era que se la recordaba visualmente".

Al igual que el espacio y los objetos que se encuentran en él, el tiempo también es dotado de un sentido sacro. Al personificar los momentos más significativos en el pasado, el "tiempo sagrado" hace renacer en la memoria de los enamorados los acontecimientos teñidos por alegría quieta o nostalgia elegíaca.

Normalmente nos inclinamos a percibir el pasado como algo dado que no se puede cambiar o rehacer. Desde luego, a veces, nos indignamos por la injusticia de antaño, suspiramos por las oportunidades no realizadas y deploramos las pérdidas irreparables. En nuestra conciencia, el pasado suele aflorar como remordimiento o nostalgia. Pero este no es el caso para el enamorado; en su actitud hacia el pasado no intenta negar o esconder los acontecimientos anteriores. Su conciencia es condescendiente para aquellos a quienes hace poco no podía percibir imparcialmente. La indignación, la ira y el deseo de venganza se empañan o se extinguen por completo, pues no se puede odiar lo que no tiene ya importancia. "El amor disuelve totalmente la realidad de *antes* y se desentiende sin remilgos del *después*". Los enamorados quisieran detener el fluir del tiempo y están dispuestos a exclamar junto con Fausto: "Deténte tiempo, eres tan bello".

La experiencia muestra que el amor no es eterno, que el entusiasmo del enamoramiento pasa y, frecuentemente, resulta efímero. Sin embargo, y en esto consiste la gran paradoja de la vivencia del amor, por profunda y vasta que sea la experiencia sentimental en el pasado del enamorado, le es totalmente ajena la idea del posible fracaso de su sentimiento. El amor, percibido como algo elevado e incluso sagrado, sale de los límites temporales de los sentimientos de los enamorados. Para ellos es terrible la misma idea de que con el tiempo su amor pudiera fracasar. Ninguno de ellos es capaz de imaginar su vida sin la de su ser amado o reconciliarse con la idea de la pérdida del otro. Un signo del amor auténtico consiste en que el enamorado prefiere la desdicha junto con su amado a cualquier "felicidad" sin él. Incluso cuando a los enamorados les está claro que sus sentimientos les traen sólo sufrimientos, su amor les dice: "mejor sufrir que vivir separadamente". De modo que la realidad del amor, para un observador o para los mismos sujetos cuando su amor

ya se ha desvanecido, no concuerda con la vivencia apasionada de cuando estuvieron enamorados. Según Clément Rosset, "el amor, como Jano, es un mago que tiene dos caras opuestas: es capaz de sacar un objeto de la nada, en un número de magia blanca, pero también es capaz de devolverlo allí como por encanto, en un número de magia negra".

Los investigadores de las vivencias del amor destacan que en la fase inicial sucede una explosión de energía emotiva en forma de éxtasis o de tormenta. Para Alberoni el enamoramiento es un ímpetu que "nos transporta a una esfera de vida superior donde se obtiene todo o se pierde todo... En el enamoramiento se elige entre el todo y la nada... La vida cotidiana es un eterno purgatorio. En el enamoramiento existe sólo el paraíso o el infierno; estamos salvados o condenados". Por eso, el tránsito de la etapa del enamoramiento a la del amor, que se caracteriza por cierta estabilidad emotiva, significa, desde el punto de vista de Alberoni, un empobrecimiento de los sentimientos. Si el enamoramiento, según su opinión, es un devenir, un ímpetu hacia lo desconocido y una búsqueda de lo nuevo, entonces, el amor es algo establecido que utiliza lo que fue una vez encontrado y repite el pasado. Alberoni considera que el amor es la cristalización del enamoramiento y aunque lo primero es partícipe de lo segundo, sin embargo por los resultados degradados de la creación no se puede juzgar la naturaleza del creador. Al dotar al enamoramiento de cualidades excepcionales, el sociólogo italiano al mismo tiempo rebaja al amor, lo que, según nuestra opinión, es erróneo. Sin negar la independencia relativa de ambos principios y la posibilidad de contraponerlos en un marco determinado, sin embargo no se puede negar que el amor y el enamoramiento son fenómenos afines que se nutren mutuamente: no sólo se contrapone sino se compensan. Indudablemente, el enamoramiento presupone cierta tensión de las pasio-

nes y una embriaguez extática por el amado. Pero la sobrevaloración de la imagen idealizada, la admiración de las cualidades imaginadas pueden provocar desilusión y ser causa de fuertes conflictos. Si en el periodo de enamoramiento prevalece el entusiasmo, en la etapa del amor maduro se forma una constelación estable de las expectativas recíprocas basadas en una estimación más juiciosa de las cualidades de cada uno. Se puede decir que el amor en comparación con el enamoramiento tiene más sabiduría vital, al ser más equilibrado es capaz de prevenir al que ama tanto de las estimaciones exaltadas como de las pesimistas.

El enamoramiento no es sólo entusiasmo ferviente, seriedad significativa o tristeza elegíaca, también es burla traviesa, broma risueña, ironía bondadosa sobre sí mismo y sobre el otro. Para que la fuerza de la pasión no se convierta en manía frenética que hace sufrir al amado, viene en su ayuda el espíritu cómico, el humor que baja la fiebre de las pasiones y descarga el pathos de las vivencias amorosas. Clyve Lewis considera que en el enamoramiento siempre hay un payaso, un elfo burlón que se mofa del entusiasmo emotivo de los enamorados y señala que la fuente de su tensión amorosa está en sus instintos corporales. A diferencia de los ascetas cristianos que consideraron el cuerpo como la cárcel del alma, o de los paganos que glorificaron al cuerpo como fuente de la felicidad, Lewis, en pos de san Francisco, compara al cuerpo con un burro. "Ningún hombre, si tiene buen sentido, va a odiar a un burro o reverenciarlo. Esta bestia robusta, perezosa, obstinada, paciente y ridícula puede enternecernos y enojarnos. Ahora merece la zanahoria, luego el palo. Su belleza es ridícula y conmovedora. Así es el cuerpo: no nos llevaríamos bien con él mientras no entendiéramos que, entre otras cosas, desempeña en nosotros el papel del payaso... Desde luego que existen momentos en que el cuerpo está lleno de poesía, pero la prosa siempre prevalece en él. Por eso es mejor tratarlo tal como es, como un intermedio cómico y no fingirnos que no observamos estas cualidades".

Desde luego, podemos discutir sobre los elementos que predominan en la contemplación de los cuerpos de los enamorados, sin embargo es innegable que la elevación de lo natural al grado de lo divino y el olvido de la ironía y la broma convierten al amor en un fenómeno amanerado y melindroso. A los enamorados nunca se les ha prohibido burlarse y reírse de sus propias deficiencias, incluso de las funciones naturales de sus cuerpos. En el enamoramiento siempre está presente un fluido de diversas emociones: en ocasiones se vive una cierta despreocupación alegre que puede convertirse en amargura y desesperación; el juego cómico puede transformarse en angustia y el entusiasmo pasar a una ironía burlona.

Suele considerarse que el enamoramiento es un estado de ánimo al que sólo tienen acceso los jóvenes. Si llegara al hombre maduro, se considera como algo inoportuno, que sale de las normas y que, según cierta lógica, no debería presentarse. Lo que está permitido en la juventud pareciera que en otra edad está prohibido, por lo menos se reprueba o se estima como una frivolidad infantil. Sin embargo, el amor llega sin pedir autorización a la opinión pública que es sarcástica y mordaz en cuanto al amor en la edad avanzada. El enamorado de esta edad, turbado por la conmoción emocional y, frecuentemente, por las dificultades vinculadas con decisiones vitales, se siente moralmente inseguro, pero empieza a entender que lo que llaman "destino" no llega desde fuera, sino que nace en la profundidad del ser. Si retrocediera ante el temor prudente de romper con el pasado empobrecería su existencia. Al retroceder y pensar "más vale malo por conocido que peor por conocer" se sentiría como si le sacaran de una gran corriente de múltiples posibilidades y lo llevaran a una orilla firme, pero plana, donde todo es monóto-

no. Este individuo que rechaza los encantos del amor, porque implican grandes sacrificios, se cree protegido contra los "reveses de la fortuna". Sin embargo, durante mucho tiempo guardará en su alma la sospecha que, a pesar de que su vida todavía no ha llegado al final, algo muy esencial en ella está definitivamente perdido, y esta sensación turbará su alma con un reproche eterno.

Es imposible encerrar al amor en una jaula para evitar que se escape. Cuando uno de los amados está en transición para alejarse del otro, éste, para prevenir la separación, utiliza diferentes subterfugios: juramentos, súplicas, promesas y hasta amenazas. Sin embargo, por impecable que sea el comportamiento de la pareja que se opone a la separación y por insistente que sean sus esfuerzos por estar a la altura de las exigencias de su amado, no puede menos que sentir la espada de Damocles del abandono que, a veces contrariamente a su voluntad, le hace sospechoso, receloso e incrédulo. El afán de cumplir los deseos del ser amado, atenciones y generosidad, frecuentemente, se transforma en obsequiosidad, adulación o ajetreo. El amenazado de abandono tanto más se dé cuenta de la incongruencia de su conducta, que va en decremento de su dignidad, cuanto más se inclina a despreciarse, simultáneamente, culpando a su ser amado en que éste le priva de su independencia interna y le convierte en el esclavo de sus antojos. Todo eso está preñado de reproches, irritaciones que, a su vez, aumentan todavía más la enajenación. Por eso el intento de resucitar el sentimiento del amor perdido por uno de los amantes, como regla, no tiene éxito y, por el contrario, aumenta la posibilidad real de la separación.

Cada amante, por noble y moral que sea, necesita de un amor recíproco aunque éste jamás pueda ser idéntico. Y cuando él se convence de que su ser amado no le corresponde llega la desesperación. Durante un tiempo el enamorado conserva la esperanza –ya que la esperanza muere al último– de que el ser

amado en realidad le quiere, pero por algunos motivos, incomprensibles a él no se lo muestra. Al vivenciar penosamente la falta de reciprocidad, el enamorado no cesa de afligirse por la esperanza de despertar el amor en el otro. Se dice: "desde luego, no tengo ningún chance de tener éxito y sin embargo, ..." El amor nos hace sublevar contra la aceptación del "destino" y contra las leyes de la lógica formal. Esto lo advierte sutilmente Werther en la carta a su amigo Guillermo, quien, partiendo del sentido común, le aconseja al desdichado deshacerse de su amor a Lotta: "... En el fondo tienes razón. Una sola cosa, querido mío, se resuelve en el mundo raramente con una disyuntiva; las impresiones y modos de obrar se matizan de modo muy variado, pasando desde el narigudo al chato. Por eso, no me tomarás a mal que admita todos tus argumentos, y sin embargo trate de escaparme a la disyuntiva".

Es sabido que en el enamorado cuyos sueños de reciprocidad fracasaron, se despierta una tentación metafísica que le hace reflexionar sobre su vida. ¿Quién soy? ¿Para qué vivo? ¿Qué valor tiene mi existencia? La pérdida de la esperanza provoca enajenación espiritual, indiferencia y apatía. Al enamorado desdichado el mundo le parece totalmente ajeno a sus sufrimientos. Entre él y los demás parece que hubiera un cristal transparente, y aunque puede contemplarles, es como si mirara peces en un acuario. Y cuanto más fija su mirada en los objetos, tanto más siente su extrañamiento. El comportamiento de los otros le parece caótico, porque su mirada indiferente no es capaz de unir el mosaico de acciones dispersas en un cuadro íntegro. Mecánicamente responde a los estímulos externos, reproduciendo con dificultad los gestos y palabras que le exigen cada situación. Sus emociones parecieron petrificarse, el único sentimiento vivo que es capaz de experimentar es la añoranza por el ser amado.

En todas estas vivencias dramáticas frecuentemente se entrelazan lágrimas; llorando, el enamorado inconscientemente quie-

re presionar al otro y despertar su compasión. Pero también el desdichado llora en soledad como si quisiera demostrarse que sus sufrimientos no son una ilusión sino una realidad severa y amarga que debe aceptar. Según Roland Barthes, "a través de mis lágrimas cuento una historia, produzco un mito de dolor y desde ese momento me acomodo en él: puedo vivir con él, porque, al llorar, me doy un interlocutor enfático que resume el más 'verdadero' de los mensajes, el de mi cuerpo, no el de mi lengua: ¿las palabras qué son? Una lágrima dirá más".

La separación con el ser amado siempre está preñada con profundas vivencias dramáticas y para algunos implica una verdadera catástrofe: agotamiento psíquico, pérdida del sentido de la vida y depresión nerviosa. Estos sentimientos asumen, a veces, un carácter tan amenazador que puede llevar al desdichado al suicidio. "Para que la victoria de la muerte no sea absoluta, para que la muerte en la conciencia no se convierta en aniquiladora de la conciencia (psicosis) y para que a la muerte en la conciencia no siga la extinción física... inmediatamente se ponen en juego mecanismos de defensa". El primer mecanismo, y tal vez el más común, es la agresión verbal o la indiferencia fingida que suele expresarse en frases dirigidas a su ex pareja tales como: "Vete, vete, no te necesito". "Para mí, vales madre". Con el fin de aliviar el peso de la soledad y de la depresión el desdichado pasa a otras esferas de actividad y a veces trata de encontrar un "consuelo" en nuevas aventuras amorosas.

La otra forma también frecuente de autodefensa psíquica es el intento por parte del amante abandonado de revivir los "principios sagrados" que comparte (o compartió) su ser amado. Por ejemplo, la amenaza de rompimiento de una pareja puede hacer al marido (quien traicionaba a su mujer) reconsiderar el valor de la fidelidad conyugal. La esposa, que antes se preocupaba

poco de su aspecto exterior, ahora con el presentimiento de la ruptura trata desesperadamente de embellecerse o de usar otros mecanismos que atraigan el interés de su pareja.

El amor, como un "don divino", se da por gracia y no por méritos. Según su naturaleza, el amor no puede ser amoral por una sencilla razón: es libre, llega y se va cuando quiere sin tener en cuenta ninguna circunstancia de nuestra vida. Cada amor es único en sus manifestaciones, pero existen los genios del amor que nos sorprenden por la nobleza de su carácter, la fidelidad al objeto de su pasión y el profundo sentido de sus vivencias. Para los genios del amor existe sólo un amor como una cima montañosa de la vida, como un fuego eterno que ni la muerte puede apagar. El escritor ruso Alejandro Kuprin en su cuento *El brazalete de rubíes* nos da un ejemplo de este tipo de amor sublime y a la vez, trágico. Un modesto telegrafista, Yeltkov, se enamoró apasionadamente de una mujer bella sin ninguna esperanza de ser correspondido. Ocho años vivió soñando sobre el objeto de su amor. La pérdida de la posibilidad de verle, de vez en cuando desde lejos, significó una catástrofe que le obligó a tomar la decisión de irse de la vida. Antes de morir, escribe una carta a su amada y le relata todas sus plegarias. "No tengo yo la culpa, Vera Nikolaievna, de que Dios haya querido inspirarme como una felicidad enorme el amor a usted.... Advierto ahora que yo había entrado en su vida como una cuña aguda y molesta. Si puede usted, perdóneme. Hoy parto y no volveré nunca y nada ya le hablará de mí. Le estoy a usted infinitamente agradecido por el mero hecho de existir. He sondeado cuidadosamente mi alma, y puedo asegurar que no es una locura, una idea fija lo que la turba, sino el amor en que Dios la ha inflamado para hacerme feliz. Harto se me alcanza que soy un ser ridículo a sus ojos.... Al partir, le doy a Dios ardientes gracias por todo. Hace ocho años que la vi a usted en el palco del circo, y enseguida me

dije: la amo porque no hay nada en el mundo que se le parezca y porque es más bella que todas las demás criaturas del mundo. En ella se encarna toda la belleza de la Tierra. ¿Qué puedo hacer? ¿Huir? ¿Trasladarme a otra ciudad? No serviría de nada; mi corazón seguiría siempre lleno de usted, a sus plantas; todos los momentos de mi vida estarían ocupados por su recuerdo; mis pensamientos, mis sueños, estarían consagrados a usted.... De todo corazón le doy a usted las gracias por haber sido mi única alegría, mi único consuelo, mi única fuente de felicidad. Que Dios le dé a usted muy grande suerte sobre la Tierra y que nada mezquino ni efímero turbe su hermosa alma".

El amor es un fenómeno anímico de lo más complejo, enigmático y paradójico con el cual se encuentra el ser humano. En el estado de enamoramiento no se puede ser prudente ni circunspecto ya que la naturaleza fácilmente desbarata cualquier cálculo; sólo se puede ser sensible, observar su fluencia antojadiza y tratar de adivinar, en el tiempo debido, todas las sinuosidades invisibles ante los ojos y las fluctuaciones incomprensibles para la razón. En el amor, cuando es auténtico, es imposible ser mezquino o pedante; el amor se acompaña de sensibilidad, generosidad, intelecto fino y muchas otras cualidades que nos ha dotado la naturaleza y que, a veces, las ignoramos en la vida cotidiana. El amor no destruye, sino construye, afirma y eleva su objeto; es un lazo profundo, una llamada de la naturaleza a la armonía, plenitud y perfeccionamiento del ser humano.

PREGUNTAS

1. ¿Qué lugar ocupa el amor sentido durante el enamoramiento a diferencia de otros tipos de vivencias afectivas designadas por la misma palabra?

2. ¿De qué manera se percibe la existencia del objeto amoroso en el mundo del enamorado?
3. ¿Qué diferencia existe entre el enamoramiento y la atracción sensual?
4. ¿Qué podríamos considerar como premisas anímicas del enamoramiento?
5. ¿En qué sentido podemos decir que el amor es un "milagro"?
6. ¿De qué manera explica el psicoanálisis el fenómeno del enamoramiento?
7. ¿Puede existir una correspondencia simétrica en el amor de los dos enamorados?
8. ¿Cuáles son las diferencias entre el amor del enamoramiento y el amor materno o el amor filial?
9. ¿En qué sentido se puede interpretar la siguiente expresión: "Estoy esperando, luego estoy enamorado?
10. ¿Cuáles son las caractéristicas de la fase de cristalización en el amor?
11. Según su opinión, ¿cada enamorado quiere ser amado?
12. ¿De qué manera el enamorado sacraliza el mundo que rodea al ser amado?
13. ¿Cómo percibe el tiempo el enamorado?
14. ¿Qué semejanzas y diferencias existen entre el enamoramiento y el amor?
15. En el amor ¿qué papel juegan la burla traviesa o la broma risueña?
16. ¿Cuál es el estado anímico del sujeto cuyo sueño de reciprocidad amorosa fracasó?
17. ¿Cuáles son los mecanismos de defensa más frecuentes que utiliza el enamorado cuando su ser amado intenta abandonarlo?

18. De qué manera se puede interpretar el sentido de la frase: "el amor, como un 'don divino', se da por gracia y no por méritos".
19. ¿En qué sentido el sentimiento del amor es un fenómeno paradójico y enigmático?

BIBLIOGRAFÍA

Alberoni, Francesco (1992), *Los envidiosos,* México, Gedisa.

Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Boulding, Kenneth E. (1993), *Las tres cartas del poder*, Barcelona, Paidós.

Caillois, Roger (1994), *Los juegos y los hombres*, México, FCE.

Freud, Sigmund (1953), "El porvenir de una ilusión", en *Obras completas,* t. XIV, Buenos Aires, Santiago Rueda.

Fromm, Erich (1997), *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI.

Jankélévitch, Vladimir (1991), *La aventura, el aburrimiento y lo serio*, Madrid, Taurus.

Jung, Carl G. (1993), *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós.

Landmann, Michael (1978), *Antropología filosófica*, México, UTENA.

Lorenz, Konrad (1994), *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México, Siglo XXI.

Luhmann, Niclas (1996), *Confianza*, Santiago de Chile, Anthropos.

Malishev, Mijail (2001), *Vivencias afectivas y actitud ante el existir*, UAEM, Toluca.

———— (2002), *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, UANL, Plaza y Valdés.

———— (2003), "El sentido de la muerte", en *Ciencia ergo sum*, vol. 10, núm. 1, UAEM, Toluca.

Maslow, Abraham (1995), *El hombre autorrealizado*, Barcelona, Kairós.

Mead, George H. (1993), *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.

Mitscherlich, Alexander (1971), *La idea de la paz y la agresividad humana*, Madrid, Taurus.

Ortega y Gasset, José (1962), *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente.

Rensch, Bernhard (1980), *De animal a semidiós*, Madrid, Alianza.

Savater, Fernando (1996), *Diccionario filosófico*, México, Planeta.

Scheler, Max (1942), *El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Wilson, Edward O. (1992), *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE.

ÍNDICE

La antropología filosófica ante los desafíos de nuestro tiempo 7

Parte I
ESTATUS ONTOLÓGICO DEL HOMBRE EN EL MUNDO

Origen del animal humano 31
La posición singular del hombre en el mundo 66
El hombre como *Homo Creator* 94

Parte II
LAS PREMISAS BIOLÓGICAS Y EL DESARROLLO PSÍQUICO DEL SER HUMANO

La función del sexo en la especie humana 125
La posición biológica del hombre entre los seres vivos 142
El inconsciente y su impacto en la conducta humana 165
La formación de la persona como apropiación de los roles sociales 198
La autorrealización como creatividad 221

Parte III

ATRIBUTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA CONVIVENCIA HUMANA

Confianza: base de las relaciones sociales 247
El reconocimiento como expresión del sentido de las relaciones humanas 269
El hombre y la técnica 303
El *homo faber* y *animal laborans* 330
Facetas del poder 349
La fe y su significación psicológica 379
Los juegos y sus funciones antropológicas 404

Parte IV

AGRESIÓN Y DESTRUCTIVIDAD

Inhibición instintiva y agresión humana 431
Agresión benigna y maligna 472
Al borde de la sobrevivencia 508

Parte V

LA ACTITUD HACIA EL OTRO: DIMENSIONES VIVENCIALES

El hombre ante *su* muerte 533
La culpa: remordimiento y arrepentimiento 558
Fenomenología de la envidia 588
La aventura y su rol en la vida humana 617
El amor como vivencia 649

Bibliografía 679

El hombre:
un ser multifacético
(Antología de antropología filosófica),
de MIJAIL MALISHEV, se terminó de imprimir
en el mes de febrero de 2009, en los talleres de
CEDIMSA. El tiraje consta de 1 000 ejemplares.
Formación: Román Bernal. *Cuidado*
de la edición: Judith Madrid.
Portada: Martha Eugenia
Díaz Cuenca.

Editor responsable:
FÉLIX SUÁREZ


PROGRAMA
EDITORIAL UAEM



En *El hombre: un ser multifacético*, el autor parte de la convicción de que nada de lo que sea humano es extraño a la filosofía, y que incluso ésta es el hombre mismo, haciéndose problema a sí mismo y buscando las razones y el fundamento del ser que es suyo. *El hombre: un ser multifacético* es una antología de antropología filosófica destinada no sólo para los estudiantes de filosofía, sino también para todos los interesados en los problemas filosóficos del ser humano.



MIJAIL MALISHEV nació en Rusia, es doctor en Filosofía por la Universidad Estatal de los Montes Urales. De 1969 hasta 1992 trabajó como catedrático de la Facultad de Filosofía de la misma universidad. De 1976 a 1978 y de 1982 a 1983 fue profesor-asesor en las universidades de La Habana y Santiago de Cuba. En 1988 y 1989 estuvo como investigador invitado en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. De 1992 a la fecha es profesor-investigador en la Facultad de Humanidades de la UAEM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia de las Ciencias de Moscú. Tiene más de doscientas publicaciones entre libros, artículos, ensayos, aforismos y traducciones. En México ha publicado: *Amor, culpa y muerte: dimensiones vivenciales*, UAEM (1996); Entre vivencias e ideales, UAEM (1997); *Vivencias afectivas y actitud ante el existir*, UAEM-UANL (1999); Invitación a *la antropología filosófica*, UAEM (2000); *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, UANL-Plaza y Valdés (2002); *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa* (en colaboración), UANL-Plaza y Valdés (2002); *El hombre: un ser multifacético. Antología de antropología filosófica*, UAEM (2003); *Pensar como pretexto y pre-textos para pensar*, UANL-Plaza y Valdés (2005); *Vivencias afectivas: expresión de la existencia humana*, Plaza y Valdés (2007), *No sólo del sentido común vive el hombre*, Conarte-Plaza y Valdés (2008) y numerosos textos en revistas nacionales y extranjeras.

Humanidades
filosofía

ISBN 978-607-422-006-3