

Paul Ricoeur

*Finitud y culpabilidad*

—————

## PROLOGO

### A LA EDICION ESPAÑOLA

La figura de Paul Ricoeur es una de la más eminente y rigurosa de la actual filosofía francesa. De una filosofía que se orienta en la dirección fenomenológica, en algunos aspectos paralela a la del malogrado Merleau-Ponty, pero abierta, asimismo, a la influencia de Jaspers y Gabriel Marcel, sobre los que ha escrito perspicazmente. Paul Ricoeur ha trabajado en especial sobre la filosofía de la voluntad, título general de una obra de la cual presente libro constituye continuación, susceptible, por supuesto, de ser leída independientemente. De formación protestante, la preocupación antropológica y ético-fenomenológica por el carácter y la felicidad, la finitud, la "misericordia", la fragilidad y la culpabilidad, la falibilidad y el mal, se abre en él a perspectivas religiosas, estudiadas en la segunda parte del libro que el lector tiene entre sus manos, y que en el original fue publicada en volumen aparte. La "simbólica del mal" es estudiada así en sus símbolos primarios, en relación con el concepto del servo arbitrio, y en una especie de tipología -muy sugestiva- de los mitos religiosos, desde el punto de vista de su función simbólica.

Estas breves líneas carecen en absoluto de la intención de resumir la filosofía de Ricoeur. Muy sucintamente quisiera, sí, ayudar al lector a situar este pensamiento en el contexto contemporáneo. Cuestión muy actual y controvertida es, como se sabe, la del mito y su significación, a la cual presta Ricoeur en esta obra atención intensa, mas también para él el tema del lenguaje es central. Veamos, pues, de entender esquemáticamente su posición con referencia a ambas cuestiones, en el diálogo de la teología, la antropología y la filosofía actuales.

El estudio que en "La Symbolique du Mal" lleva a cabo Paul Ricoeur es tan importante para una teología viva como para la filosofía de la religión. Las viejas categorías de la escolástica y la polémica de los Reformadores son aquí eficazmente reactualizadas. En cuanto al mito, Ricoeur, partiendo de la conciencia del hombre moderno, que ha disociado mito e historia, se remonta aguas arriba de ésta, hasta el reencuentro del mito en cuanto a mito. El mito no es logos, ciertamente, piensa. Pero en vez de su destrucción o démythisation (Bultmann, etc.), la tarea de Ricoeur consistiría en una démythologisation, es decir, en una extirpación del recubrimiento pseudo-lógico del mito, para su recuperación como tal mito puro. (Adviértase que Bultmann usa la palabra Entmythogisierung, a la que literalmente traduce démythologisation; pero que en la interpretación -a mi juicio, justa- de Ricoeur es equívoca, porque realmente significa más bien démythisation.)

El mito importa, pues, a Ricoeur en su dimensión estrictamente mítica, es decir, simbólica. (La cercanía a Jaspers me parece indiscutible.) Su compatriota Claude Lévi-Strauss atenderá, por el contrario, a su significación lógico-formal. (Para Lévi-Strauss el mito sí que es logos.) Si se quiere, lo mismo para el uno que para el otro, el mito es lenguaje "cifrado". Pero para Ricoeur lo es en el sentido de las irreductibles "cifras" de la existencia de Jaspers, en tanto que para Lévi-Strauss se puede "descifrar" rigurosa, racionalmente, mediante su

“descodificación”, y eso justamente es lo que está haciendo en su serie Mythologiques. A Ricoeur le importa la “simbólica” del mito; a Lévi-Strauss, su “gramática”. Ricoeur es fenomenólogo existencial; Lévi-Strauss, estructuralista.

La referencia a la significación del “lenguaje mítico” nos conduce a nuestro segundo punto, el del sentido del lenguaje como tal en Ricoeur. Ricoeur opone al problema de su estructura, el problema, a su juicio, mucho más relevante, de su sentido, y se mantiene así en una actitud polémica respecto del estructuralismo, y distante respecto de la angloamericana filosofía lingüística. Sin duda más cerca de Heidegger que de Wittgenstein, en la línea de la filosofía francesa del lenguaje iniciada por Merleau-Ponty. Paul Ricoeur se nos aparece de este modo como un pensador “plausible”, a la vez alerta o bien informado y contenido, igualmente alejado de las extremosidades de Sartre que de las de la “muerte del hombre”. En suma, quizá como el pensador más abierto y razonable -en la acepción zubiriana de la palabra- con que cuenta hoy la Francia pre-existencialista del perdurable bon sens.

Considero un gran acierto editorial la traducción de este bello libro, de tan claro interés interdisciplinar, que apareció en Francia va para diez años, y cuyo autor es relativamente poco conocido en nuestro país, desde luego par debajo de su mérito.

José Luis L. ARANGUREN

A JEAN NABERT

## FINITUD Y CULPABILIDAD

### PROLOGO

Este libro es la continuación del estudio publicado en 1950 bajo el título *Du Volontaire et de l'Involontaire*. Ya en la introducción al volumen primero -pp. 23-31- quedó caracterizado con toda precisión el punto de conexión que enlaza la presente obra con aquel estudio fenomenológico sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento. Ya prevenimos entonces al lector de que la obra que hoy le ofrecemos no sería una secuela empírica, una simple aplicación concreta de los análisis que proponíamos en aquellas fechas bajo el signo de descripciones escuetas, sino que en este nuevo libro quitaríamos el paréntesis en que hubimos de encerrar forzosamente la temática de la Culpa y de toda la experiencia del mal humano, a fin de limitar el campo de la descripción pura. Al aislar así entre corchetes ese mundo de la culpa, pudimos trazar la esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre, o, si se prefiere la expresión, montamos el teclado indiferenciado sobre el cual podían ejecutar sus piezas lo mismo el hombre culpable que el hombre inocente. Esa neutralidad de la descripción pura infundía automáticamente a todos los análisis una tonalidad abstracta deliberadamente buscada. En la obra que hoy presentamos al público nos proponemos descender de ese mundo abstracto de la descripción pura para reincorporar en él lo que quedó entre paréntesis. Ahora bien, el hecho de suprimir la abstracción y quitar el paréntesis no equivale a sacar las consecuencias ni a aplicar las conclusiones de la descripción pura, sino a descubrir una nueva temática que invita a formular nuevas hipótesis de trabajo y a encontrar nuevos métodos de enfoque y abordaje.

En la introducción al primer volumen no hicimos sino indicar brevemente la naturaleza de esa nueva temática y de esa nueva metodología. Allí dejamos entrever la conexión entre dos ideas directrices: según la primera, esa nueva descripción sólo podía constituir una empírica de la voluntad, fundada en la convergencia de indicios concretos, y no una "eidética" -o descripción esencial-, y eso debido al carácter opaco y absurdo de la culpa. La culpa, decíamos allí, no es un rasgo de la ontología fundamental que esté en la misma línea de homogeneidad que los otros factores que revela la descripción pura -motivos, potencias, condiciones y límites-, sino que constituye un cuerpo extraño incrustado en la eidética del hombre. Según la segunda idea directriz, ese paso de la inocencia a la culpa no puede ser objeto de ninguna descripción, ni siquiera empírica, sino sólo de una mítica concreta. Así, pues, ya habíamos formado el designio de abordar la empírica de la voluntad a través de una mítica concreta, si bien entonces no se traslucían aún las razones de ese rodeo. En efecto, se preguntará el lector: ¿por qué hay que recurrir al lenguaje cifrado de una mítica para hablar de las "pasiones" que afectan a la voluntad?, ¿cómo integrar esa mítica en la reflexión filosófica?, ¿cómo reanudar el hilo filosófico después de ese corte operado por el mito? Estas cuestiones metodológicas son las que han presidido predominantemente a la elaboración de esta obra.

Este plan de empalmar la empírica de la voluntad con la mítica se fue precisando y enriqueciendo en tres direcciones.

Se vio en primer lugar que no había manera de integrar en una construcción filosófica los mitos en su estado bruto -los mitos de caída, caos, destierro, ceguera divina, de que trata directamente la historia comparada de las religiones-, sino que era preciso reajustarlos previamente dentro de su propio mundo discursivo y expresivo; y, al efecto, dedicamos varios estudios preparatorios a reconstruir ese mundo discursivo<sup>1</sup>. Entonces se vio que la única forma de comprender los mitos era considerarlos como elaboraciones secundarias que nos remiten a un lenguaje más fundamental, que yo llamo “el lenguaje de la confesión” -le langage de l'aveu-. Ese es el lenguaje que habla al filósofo sobre la culpa y el mal. Ahora bien, ese lenguaje de la confesión presenta una particularidad notable, y es que resulta totalmente simbólico; al hablar de mancha, de pecado, de culpabilidad, no emplea términos directos y propios, sino indirectos y figurados. Comprender ese lenguaje de la confesión equivale a desarrollar una exégesis del símbolo, que requiere ciertas reglas para descifrar, es decir, una hermenéutica. De esta manera, la idea inicial de una mítica de la voluntad mala se fue ampliando hasta alcanzar las dimensiones de una simbólica del mal, en la cual los símbolos más especulativos -como materia, cuerpo, pecado original- remiten a los símbolos míticos -como la lucha entre las fuerzas del orden y la del caos, el destierro del alma en un cuerpo extraño, la ceguera infligida al hombre por una divinidad hostil, la caída de Adán-, así como éstos, a su vez, remiten a los símbolos primarios de mancha, pecado, culpabilidad.

1 Uno de esos estudios se publicó bajo el título “Culpabilité tragique et culpabilité biblique”, *Rvue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1953, n. 4.

La exégesis de estos símbolos es la que prepara la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere sobre sí mismo. Así, la simbólica del mal comienza a relacionar los mitos con el razonamiento filosófico. Esta simbólica del mal ocupa la parte central del presente trabajo; en ella desempeñan un papel importante los problemas del lenguaje. Efectivamente, ese carácter específico del lenguaje de la confesión fue emergiendo progresivamente como uno de los enigmas más notables de la autoconciencia: como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por “el camino real” de la analogía, y como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental.

Al mismo tiempo que la meditación sobre la mítica de la voluntad mala se iba transformando en una simbólica del mal, la reflexión tiraba en otra dirección: se preguntaba uno ¿cuál es el “sitio” humano del mal, es decir, su punto de inserción en la realidad humana? El esbozo de antropología filosófica que encabeza esta obra viene a responder a esa cuestión. Este estudio gira en torno al tema de la labilidad, es decir, de esa debilidad constitucional que hace que el mal sea posible. Gracias a ese concepto de labilidad, la antropología filosófica tiende, en cierto modo, el puente a la simbólica del mal, igual que la simbólica del mal empalma los mitos con el razonamiento filosófico; gracias a

ese concepto de labilidad, la doctrina antropológica alcanza un nivel, un umbral de inteligibilidad, en el que se comprende que el may hay podido «entrar en el mundo» por la acción del hombre; pero pasado ese umbral de inteligencia, comienza el enigma de un alumbramiento, al que no tiene acceso el raciocinio sino a través de conceptos indirectos y cifrados.

Igual que la simbólica del mal representaba una expansión de la mítica, tal como la proponía el *Volontaire et l'Involontaire*<sup>2</sup>, así la teoría de la labilidad constituye una expansión de la perspectiva antropológica de la primera obra, que se ceñía más estrictamente a la estructura de la voluntad. El esfuerzo por elaborar el concepto de labilidad dio ocasión a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana. Así, el dualismo existente entre lo voluntario y lo involuntario<sup>3</sup> vino a ocupar el puesto que le correspondía dentro de una dialéctica mucho más vasta, dominada por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, y de intermediario o mediación. Y precisamente en esa estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre es donde fuimos a buscar la debilidad específica humana y su labilidad esencial.

2 Se han publicado dos esbozos de esa antropología filosófica: "Négativité et affirmation originaire", en Edmund Husserl, *Recueil commémoratif, Phaenomenologica*, 1959.

3 "L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite", *Bull. de la Soc. fr. de Phil.*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952.

Al mismo tiempo que dábamos una base a este libro, introduciendo a la simbólica del mal mediante la aclaración del concepto de labilidad, tropezábamos con la dificultad de incrustar la simbólica del mal dentro del razonamiento filosófico. Pero ese mismo razonamiento filosófico que nos condujo al fin de la primera parte a la idea de la posibilidad del mal -o de la labilidad- encuentra en la simbólica del mal nuevo impulso y notable enriquecimiento, aunque a costa de revolucionar los métodos recurriendo a una hermenéutica, es decir, a reglas de interpretación aplicadas al mundo de los símbolos. La dificultad está en que esa hermenéutica no está en la misma línea de homogeneidad que el pensamiento reflexivo que condujo al concepto de labilidad. En el último capítulo de la segunda parte, bajo el título "El símbolo da que pensar", apuntamos las reglas para transportar la simbólica del mal a un nuevo tipo de razonamiento filosófico: ese texto es el eje sobre el que gira toda la obra; en él se indica cómo es posible respetar el carácter específico del mundo simbólico de expresión y pensar al mismo tiempo no "por encima" del símbolo, sino "partiendo" de él.

La tercera parte se publicará en un volumen ulterior, y se ocupará íntegramente de ese pensamiento construido a "partir" del símbolo. También ella tocará varios registros, principalmente el de las ciencias humanas y el del pensamiento especulativo. Hoy día ya no es posible encerrar la empírica de la voluntad "esclava" en los límites de un Tratado sobre las pasiones, al estilo tomista, cartesiano o espinozista. Por una parte, es inevitable que cualquier estudio reflexivo sobre la culpabilidad -que, por lo demás, hace justicia a los

modos simbólicos de expresión- se enfrente con el psicoanálisis, tanto para aprender de él como para discutir con él su propia inteligibilidad y los límites de su validez<sup>4</sup>. Tampoco puede faltar la evolución de la criminología y de las concepciones del Derecho penal contemporáneo en nuestro intento de hacer extensiva la simbólica del mal a una empírica de la voluntad. Es más, ni la misma filosofía política puede quedar al margen de nuestras preocupaciones. Después de haber presenciado y vivido como parte integrante la historia espantosa que culminó en las hecatombes de los campos de concentración, en el imperio del terror de los regímenes totalitarios y en la amenaza nuclear, no cabe ya dudar de que la problemática del mal afecta también a la problemática del poder<sup>5</sup> y que el tema de la alienación, que corre desde Rousseau hasta Marx, pasando por Hegel, tiene sus puntos de contacto con las invectivas de los antiguos profetas de Israel.

4 Al hacer la recensión de los libros *L'Univers morbide de la Faute y Morale sans péché*, del Dr. Hesnard, tuve ocasión de esbozar esta confrontación en un tiempo en que yo no entreveía todas las implicaciones de la simbólica del mal: "«Morale sans péché» ou péché sans moralisme", *Esprit*, septiembre, 1954.

5 Esta temática quedó esbozada en "Le Paradoxe du pouvoir", *Esprit*, 1957.

Queda, pues, asentado que el pensamiento entablado a partir de los símbolos ha de fluir forzosamente por los cauces de las ciencias humanas, del psicoanálisis, de la criminología, de las ciencias políticas. Pero, además, debe concentrarse sobre la dificultad fundamental de encontrar el equivalente especulativo de los temas míticos de caída, destierro, caos, ceguera trágica. Esta exploración ha de abordar inevitablemente la crítica de los conceptos de pecado original, materia mala, "nada", y ha de desembocar en la elaboración de signos especulativos capaces de coordinar, dentro de la ontología fundamental de la realidad humana, la descripción del mal como "no-ser" específico y como posición de fuerza: el enigma del "siervo albedrío" -es decir, de un libre albedrío que se encadena a sí mismo y que se encuentra en adelante ya siempre encadenado-: he ahí el tema final a que llega el pensamiento a partir del símbolo. Pero ¿hasta qué punto podemos pensar semejante cifrado especulativo de la voluntad perversa? Tal es, en último término, la cuestión más ardua de este trabajo, desde el punto de vista metodológico.

La alusión que acabo de hacer al "siervo albedrío" deja entrever la conexión estrecha que guardan los problemas metodológicos con las cuestiones doctrinales, con las hipótesis de trabajo y con los valores filosóficos que en ello se juegan. Para designar este último aspecto, podríamos haber escogido como subtítulo de este libro este epígrafe: Grandeza y límite de una visión ética del mundo. Efectivamente, por un lado, parece que esta revisión de la simbólica del mal por la reflexión filosófica tiende precisamente a una visión ética del mundo en el sentido hegeliano de la palabra, si bien, por otro lado, cuanto con más claridad apreciamos las exigencias e implicaciones de esa visión ética del mundo, con tanta mayor fuerza resalta la imposibilidad de abarcar toda la problemática del hombre y del mismo mal en una visión ética del mundo.

¿Qué entendemos aquí por “visión ética del mundo”? Si tomamos el problema del mal como piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender cada vez más íntimamente la libertad y el mal a la luz recíproca con que se esclarecen mutuamente. La grandeza de la visión ética del mundo consiste en llegar lo más lejos posible dentro de esa dirección.

Intentar comprender el mal a la luz de la libertad es un paso arriesgado e importante: es decidirse a entrar en el problema del mal por la puerta estrecha, considerando el mal desde el principio como algo “humano, demasiado humano”. Pero es preciso comprender bien el sentido de esa decisión, para no rechazar su legitimidad prematuramente. Esa decisión no afecta, en modo alguno al origen radical del mal, sino a la descripción y localización del punto en que se manifiesta el mal o desde el que puede observarse. Es muy posible, en efecto, que el hombre no sea el origen radical del mal, que no sea el “malo” absoluto. Pero, aun en el caso de que el mal estuviese ya incrustado en la génesis radical de las cosas, siempre sería cierto que únicamente se nos manifiesta por el modo como afecta a la existencia humana. Así, pues, esa decisión de penetrar en el problema del mal por la puerta estrecha de la realidad humana sólo significa la elección de un punto de perspectiva: aunque el mal calase en el hombre procedente de otros manantiales contaminadores, sólo tendríamos acceso a esos otros manantiales a través de sus relaciones con nosotros, del estado de tentación, de extravío, de ceguera, que desencadenarían en nosotros; en cualquier hipótesis, la humanidad del hombre es el -espacio en que se manifiesta el mal.

Se objetará que es arbitraria la elección de esa perspectiva y que es un verdadero prejuicio, en el sentido fuerte de la palabra. Pero no es así, ni mucho menos. La decisión de abordar el mal a través del hombre y de la libertad no es una elección arbitraria, sino apropiada a la misma naturaleza del problema. En efecto, el espacio de manifestación del mal sólo aparece cuando se lo reconoce, y sólo se lo reconoce cuando se lo acepta por elección deliberada. Esta decisión de comprender el mal a través de la libertad es en sí misma un movimiento de la libertad que toma el mal sobre sí; esa elección del centro de perspectiva constituye ya la declaración de una libertad que reconoce su responsabilidad, que jura considerar el mal como mal cometido y que confiesa que estaba en su mano el haberlo impedido. Esa confesión es la que vincula el mal al hombre, no sólo como a su lugar de manifestación, sino como a su autor. Ese acto de asumir la responsabilidad crea el problema: no es el término, sino el punto de partida; aun en el caso en que la libertad no fuese la fuente original del mal, sino sólo su autora, esa confesión situaría el problema del mal dentro del ámbito de la libertad. Pues, aunque el hombre sólo fuese responsable del mal por puro abandono, por una especie de fatalidad que le arrastrase en la corriente del mal, derivada de manantiales originarios anteriores a su libertad, aun así siempre sería la confesión de su responsabilidad la que le permitiría asomarse al borde de ese manantial primordial.

Esta visión alcanzó su madurez por vez primera con Kant y con su Ensayo sobre el mal radical. Así como el formalismo moral pone de relieve una norma única de la voluntad buena, así, por el mismo hecho, pone de manifiesto una



norma única de la voluntad mala. El formalismo tiende a reducir el mal a un imperativo del libre albedrío; y ésta es precisamente la esencia misma de la visión ética del mal.

Pero para completar la grandeza de esa visión ética es preciso apreciar a la vez el beneficio que supone para la inteligencia la misma libertad: una libertad que se hace cargo del mal tiene el camino abierto a una comprensión de sí misma excepcionalmente plétórica de sentido.

Antes de descorrer el velo de las riquezas que encierra esta meditación, eco de la precedente, quiero declarar la deuda que tengo contraída con la obra de Jean Nabert: en dicha obra hallé el trazado de una reflexión que no se limita a esclarecer el problema del mal partiendo de la doctrina de la libertad, sino que, a su vez, sigue constantemente ampliando y profundizando la doctrina de la libertad bajo el acicate de ese mismo mal, de que ella misma, sin embargo, se hizo responsable. Ya en la *Eléments pour une Ethique* incorporó su autor la reflexión sobre la culpa a un proceso orientado a adquirir conciencia de la "afirmación originaria" que me sitúa por encima de mis elecciones y de todos mis actos particulares. Allí se veía cómo la confesión de la culpa implicaba al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad.

Efectivamente, en esa conciencia de culpa se manifiesta, en primer lugar, la unidad profunda de los dos "éxtasis" temporales del pasado y del futuro; los impulsos prospectivos de todo propósito se cargan de retrospectión; a su vez, la contemplación dolorosa del pasado se incorpora a través del remordimiento a la certeza de una posible regeneración; y el propósito, cargado de recuerdos, estalla en arrepentimiento. Y así, en esa conciencia de culpabilidad, el futuro tiende a integrar el pasado, la toma de conciencia se manifiesta como reparación, y la conciencia descubre en sí un espesor, una densidad, que no habría percibido una reflexión concentrada únicamente en el impulso hacia adelante de los propósitos y planes.

Pero cuando la conciencia de culpabilidad une así en un haz, en el centro mismo de la libertad, los éxtasis temporales del pasado y del futuro, por el mismo hecho descubre la causalidad total y simple del yo por encima de sus actos particulares. La conciencia de culpabilidad me muestra una causalidad en cierto modo restringida y contraída a un acto que es testigo de todo mi yo; a su vez, el acto que yo quisiera no haber cometido denuncia una causalidad mala, cuyos límites se esfuman tras el fondo de todo acto determinado. Cuando reflexionamos atentamente sobre los propósitos sin más, esa causalidad se fracciona y se disipa en un descubrimiento discontinuo de nosotros mismos; en cambio, en la retrospectión del arrepentimiento anclamos nuestros actos en la simple causalidad del yo. Es cierto que no podemos penetrar en ese yo sino a través de sus actos concretos; pero la conciencia de culpabilidad revela en ellos, y por encima de ellos, esa exigencia de integración que constituye nuestra personalidad, remontándose así al yo primordial por encima de sus actos.

Finalmente, al descubrir a la luz de la culpa una desviación de una exigencia que es más profunda que todo imperativo moral y que los actos que la

malogran, M. Nabert discernía en la conciencia de culpabilidad una experiencia oscura de no-ser. Hasta llegaba a ver en ella una especie de participación a la inversa: un acto cualquiera del yo -decía- “no crea por sí solo todo el no-ser que entraña la culpa, sino que lo determina y lo hace suyo. El no-ser de la culpa se comunica con un no-ser esencial que trasciende los actos del yo individual, sin atenuar la gravedad que representan para la conciencia” (Éléments pour une Etique, p. 16). Esa participación “a redropelo” es la que debe descubrir, penetrar y trascender cualquier reflexión que quiera llegar al fondo de lo que Jean Nabert llama “la afirmación primordial”.

Así se ve que en una visión ética no sólo es cierto que la razón del mal radica en la libertad, sino que, además, la confesión del mal es la condición de la conciencia de la libertad, ya que en esa confesión es donde podemos sorprender la sutil articulación del pasado con el futuro, del yo con sus actos, del no-ser con la acción pura en el corazón mismo de la libertad. Esa es la grandeza que representa la visión ética del mundo.

Pero ¿puede una visión ética explicar el mal sin residuos, sans reste? Esta es la cuestión que late constantemente en la última obra de J. Nabert, Essai sur le Mal. Si el mal es “lo injustificable”, ¿se lo puede reparar integralmente con la confesión con que lo reconoce la libertad?

Esta dificultad la encuentro yo por otro camino, por el de la simbólica del mal. El enigma principal de esta simbólica consiste en que el mismo mundo de los mitos está ya desintegrado y desvirtuado; el mito de la caída, que es la matriz de todas las especulaciones ulteriores relativas al origen del mal dentro de la libertad humana, no es el único mito; fuera de sí deja la rica mítica del caos, de la ceguera trágica, del alma desterrada; aunque el filósofo apueste a favor de la superioridad del mito de la caída, en virtud de su afinidad con la confesión con que la libertad reconoce su responsabilidad, y aunque esa apuesta nos autorice a reagrupar todos los otros mitos en función del mito de la caída, tomado como base de referencia, lo cierto es que el mito de la caída no logra eliminar ni reducir los demás. Más aún, la exégesis del mito de la caída revela directamente esta tensión existente entre dos significados: por un lado, el mal entra en el mundo en tanto en cuanto el hombre lo pone; pero el hombre sólo lo pone en cuanto que cede al asedio del Adversario. Esta estructura ambivalente del mito de la caída señala ya de por sí los límites de la visión ética del mal y del mundo: al “poner” el mal, la libertad es víctima de Otro. La reflexión filosófica tendrá por objeto “recoger” las sugerencias de esta simbólica del mal, ampliarlas a todos los registros de la conciencia del hombre desde las ciencias humanas hasta la especulación sobre el “siervo albedrío”. Si “el símbolo invita a pensar”, lo que la simbólica del mal invita a pensar, afecta a la grandeza y al límite de toda visión ética del mundo, ya que el hombre que nos revela esa simbólica aparece no menos como víctima que como reo.

**LIBRO PRIMERO**

**EL HOMBRE LABIL**

# **CAPITULO I**

## **LA PATETICA DE LA “MISERIA” Y LA REFLEXION PURA**

### **1. HIPÓTESIS DE TRABAJO**

La primera parte de este trabajo está dedicada a desarrollar el concepto de labilidad.

Al pretender ver en la labilidad un concepto, parto del supuesto de que la reflexión pura, es decir, esta forma de comprender y de comprenderse que no procede por imágenes, símbolos ni mitos, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad, en el que aparece la posibilidad del mal como grabada en la constitución más íntima de la realidad humana. Esa idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, de que puede caer, según nuestra hipótesis de trabajo, es totalmente accesible a la reflexión pura y señala una característica del ser humano. Como dice Descartes al comienzo de su IV<sup>e</sup> Méditation, este ser está constituido de tal forma que “me veo expuesto a una infinidad de fallos; así que no debo extrañarme de mis deslices”. Pues bien, eso es lo que quiere hacernos comprender el concepto de labilidad o falibilidad, a saber: cómo se ve el hombre “expuesto” a resbalar.

Pero ¿cómo exponer y destacar esa idea de la labilidad y fiabilidad del hombre? Haría falta acertar a elaborar una serie de panorámicas o de enfoques que, aun siendo parciales, captasen cada uno un carácter global de la realidad (o de la condición) humana en, que apareciese inscrita esa característica ontológica.

Mi segunda hipótesis de trabajo afecta al fondo de la investigación y no ya exclusivamente a su forma racional. En ella supongo que ese carácter global consiste en cierto desplazamiento o in-coincidencia del hombre consigo mismo; esa “desproporción\* del individuo consigo mismo marcaría el índice de su labilidad. “No debo extrañarme” de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo.

Avancemos más en la elaboración de esta hipótesis de trabajo. Yo busco la labilidad en la desproporción; pero ¿y la desproporción, dónde la busco? Aquí es donde nos enfrentamos con la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito. Apresurémonos a hacer constar que la conexión que establece Descartes entre esa paradoja y cierta psicología de las facultades es totalmente desorientadora: por de pronto, nos es de todo punto imposible mantener esa distinción entre el entendimiento, finito y la voluntad infinita, al menos en su forma cartesiana; pero es que, además, hay que renunciar por completo a la idea de vincular la finitud a una facultad o función y la infinitud a otra. Y así, precisamente el mismo Descartes, al principio de la IV<sup>e</sup> Méditation, prepara el camino para captar de una manera más amplia y radical la paradoja del hombre, cuando escribe, abarcando con una mirada la dialéctica del ser y de la nada latente en el funcionamiento de las mismas facultades:

“Y en verdad, cuando pienso sólo en Dios, no descubro en mí ninguna causa de error ni falsedad; pero luego, volviendo sobre mí, reconozco por experiencia que, a pesar de todo, estoy sujeto a una infinidad de errores. Al tratar de averiguar más de cerca la causa de esos errores, observo que no sólo surge en mi pensamiento la idea real y positiva de Dios, o de un Ser soberanamente perfecto, sino, además, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que dista infinitamente de toda clase de perfección; y entonces me encuentro como un eslabón entre Dios y la nada, situado de tal manera entre el soberano ser y el no ser que, por el hecho de haberme producido un ser soberano, no hay en mí nada realmente que pueda inducirme a error; pero al considerar que yo participo de alguna manera de la nada y del no ser, es decir, que yo no soy personalmente el ser soberano, me veo expuesto a una infinidad de fallos, de forma que no debo extrañarme de mis deslices.”

No cabe duda de que no estamos en condiciones de abordar directamente esta característica ontológica del hombre, pues esa misma idea de intermediario implicada en el concepto de desproporción resulta también muy desorientadora; decir que el hombre está situado entre el ser y la nada equivale ya a tratar la realidad humana como una zona, como un lugar ontológico, como un sitio colocado entre otros sitios. Ahora bien, esa forma de intercalar un ser entre otros resulta sumamente engañosa, pues incita a tratar al hombre como un objeto cuyo sitio quedaría fijado con relación a otras coordenadas o realidades más o menos complejas, más o menos inteligentes, más o menos independientes que él. El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia, sino que es intermediario en sí mismo, entre su yo y su yo. Es intermediario porque es mixto, y es mixto porque realiza mediaciones. Su característica ontológica como ser-intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí. Por eso no explicaremos a Descartes por Descartes, sino por Kant, Hegel y Husserl: la intermedialidad del hombre sólo puede hallarse por el rodeo de la síntesis trascendental de la imaginación, o por la dialéctica entre certeza y verdad, o por la dialéctica de la intención y de la intuición, de la significación y de la presencia, del Verbo y de la Mirada. En una palabra, tratándose del hombre, ser intermediario, es mediar hacer mediación.

Fijemos bien este punto antes de introducir nuevos elementos en nuestra hipótesis de trabajo: al dejarnos seducir por el tema cartesiano del hombre finito-infinito -a menos de reinterpretarlo totalmente-, nos desviamos un tanto de la tendencia contemporánea a considerar la finitud como característica global de la realidad humana. Es cierto que ningún filósofo de la finitud tiene de ella un concepto simple y no dialéctico; todos hablan en un sentido o en otro de la trascendencia del hombre. Al revés que Descartes, que, después de anunciar una ontología del finito-infinito, sigue llamando finito al ser creado del hombre con respecto a la infinidad divina. Sería, pues, desorbitar las cosas el exagerar la diferencia entre las filosofías de la finitud y una filosofía que arranca categóricamente de la paradoja del hombre finito-infinito. Pero la diferencia es importante, aunque la reduzcamos a una diversidad de énfasis o de tonalidad. La cuestión está en saber si esa trascendencia es sólo la trascendencia de la finitud o si no resulta tan importante la recíproca; como se verá, el hombre se

nos mostrará igualmente como razonamiento que como perspectiva, como exigencia de totalidad que como carácter limitado, como amor que como deseo; no creemos que la versión de la paradoja que empieza por la finitud tenga ningún privilegio sobre la versión inversa, según la cual el hombre sería infinitud, y su finitud sólo sería un índice restrictivo de esa infinitud, así como la infinitud es el índice de la trascendencia de la finitud; el hombre está destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la bienaventuranza, al igual que se ve limitado a una perspectiva, condenado a la muerte y encadenado al deseo. Mi hipótesis de trabajo, por lo que respecta a la paradoja finito-infinito, implica que hay que hablar de la infinitud del hombre tanto como de su finitud. Es esencial reconocer plenamente esta polaridad para elaborar los conceptos de intermediario, de desproporción y de labilidad, cuyo encadenamiento hemos puesto de relieve subiendo desde el último de estos conceptos hasta el primero.

Pero aún no está suficientemente elaborada nuestra hipótesis de trabajo: señala una dirección a nuestra investigación, pero no nos ofrece un programa. En efecto, ¿cómo empezar? ¿Cómo determinar el punto de partida en una antropología filosófica orientada por la idea directriz de la labilidad? Lo único que sabemos es que no podemos partir de un término simple, sino que hemos de arrancar del compuesto mismo, de la relación finito-infinito. Hay que tomar, pues, como punto de partida al hombre integral, quiero decir, la visión global de su in-coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que realiza por el hecho de existir. Pero esa visión global ¿no excluiría por sí misma todo avance, toda ordenación en el encadenamiento de las razones? Queda el recurso de que ese avance y esa ordenación racional se efectúen entre una serie de puntos de vista o de enfoque, cada uno de los cuales capte, presente y aborde la totalidad.

Ahora bien, si dentro de una antropología filosófica la marcha progresiva del pensamiento no consiste jamás en ir de lo simple a lo complejo, sino que ha de moverse constantemente dentro de la misma totalidad, esa marcha progresiva sólo puede representar un avance en la elucidación filosófica de la panorámica global. Precisa, pues, que esa totalidad esté presente en nuestro espíritu de alguna manera antes de filosofar sobre ella, y que se nos comunique en una especie de precomprensión que se preste a que reflexionemos sobre su naturaleza. La filosofía habrá, pues, de esclarecer una nebulosa de sentido previa que entraña un carácter prefilosófico. Esto equivale a decir que hemos de disociar enteramente en filosofía la idea metodológica de la de punto de partida. La filosofía no inicia nada absolutamente: se deja llevar de la no-filosofía para vivir de la sustancia de lo que el hombre ha comprendido previamente sin haberlo analizado reflexivamente. Pero, si bien la filosofía no implica un comienzo radical por lo que se refiere a las fuentes, sí puede suponerlo por lo que se refiere al método. Esto nos conduce más de cerca a una hipótesis de trabajo articulado por la idea de una diferencia de potencial entre una precomprensión no filosófica y un comienzo metódico de la elucidación.

¿DÓNde encontrar efectivamente la precomprensión del hombre lábil? En la patética de la "miseria".

Este pathos es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óptica del hombre en la desproporción y en la intermedialidad. Pero ese pathos hay que tomarlo en su más alto grado de perfección; aun prefilosóficamente, ese sentimiento patético es precomprensión; y, lo es por su carácter de palabra perfecta, dentro de su orden y de su propio nivel. Por eso buscaremos algunas de esas hermosas expresiones que nos revelan cómo el hombre se ha precomprendido a si mismo en su aspecto de ser "miserable".

A partir de ahí, adquiere un nuevo sentido el problema del comienzo: decíamos que el comienzo en filosofía sólo puede significar el principio del proceso de elucidación, por el que la filosofía, más que comenzar, lo que hace es "recomenzar". Para abrirnos paso a ese comienzo metódico, tendremos que operar al principio del capítulo siguiente una reducción de lo patético e iniciar una antropología que resulte verdaderamente filosófica gracias a una reflexión de estilo "trascendental", es decir, a una reflexión que no parta del yo, sino del objeto que tengo delante, para remontarme desde él a sus condiciones de posibilidad. Cuando llegue el momento, explicaré lo que caracteriza ese estilo "trascendental"; baste decir aquí lo que esperamos de esta decisión de buscar en la facultad de conocer la desproporción más radical del hombre; le pedimos el hilo conductor que nos guíe en la exploración de todas las demás modalidades del hombre intermediario: lo que la comprensión patética del hombre consideraba confusión y miseria, se llama ahora "síntesis" en el objeto, mientras que el problema del intermediario se convierte en el del "tercer término", que Kant denominó "imaginación trascendental", y que se obtiene reflexionando sobre el objeto. Sin esta etapa trascendental, la antropología filosófica no podría salir de la patética sin caer en una ontología fantástica del ser y de la nada.

Con este doble comienzo, prefilosófico y filosófico, patético y trascendental, tenemos cuerda para proseguir nuestra ruta. Lo trascendental sólo nos suministra el primer momento de una antropología filosófica y no abarca todo lo que precomprende la patética de la miseria. Todo el esfuerzo posterior de esta filosofía de la labilidad se invertirá en tender el puente progresivamente entre esas dos orillas tan distantes de lo patético y de lo trascendental, y en recuperar filosóficamente toda la rica sustancia que no absorbe la reflexión trascendental apoyada en el objeto. Por eso intentaremos cubrir ese abismo entre la reflexión pura y la comprensión total reflexionando primero sobre la "acción" y después sobre el "sentimiento". Pero también en estas dos nuevas peripecias puede servirnos de guía la reflexión trascendental sobre el objeto, pues sólo podemos reflexionar sobre las formas nuevas que presenta la incoincidencia del hombre consigo mismo en el orden de la acción y del sentimiento tomando como modelo la desproporción entre la razón y la sensibilidad o, para decirlo con más exactitud, entre el verbo y la perspectiva; lo mismo que para comprender las formas nuevas que adopta la función intermediaria o mediadora en el orden práctico y afectivo debemos tomar como modelo la mediación de la imaginación trascendental.

Así se ve lo razonable que es intentar recuperar progresivamente lo patético inicial de la "miseria" dentro de la reflexión pura. Todo este libro se mueve en un esfuerzo por ampliar gradualmente la reflexión partiendo de una posición

inicial de estilo trascendental; en el límite, la reflexión pura se convertiría en comprensión total, cubriendo así toda la dimensión de la patética de la “miseria”.

Sólo que jamás se alcanza ese límite; pues la comprensión que tiene el hombre espontáneamente posee una riqueza de significado que jamás podrá agotar la reflexión. Por ese mismo exceso de significado nos veremos forzados en el libro II a abordar la cuestión de manera totalmente diferente: no ya por la reflexión pura, sino por la exégesis de los símbolos fundamentales, por los que el hombre confiesa la esclavitud de su libre albedrío.

Este libro primero desarrollará hasta el límite el estilo reflexivo: desde la desproporción del conocimiento a la de la acción, y desde ésta a la del sentimiento. En este punto límite de dilatación de la reflexión podremos comprobar y experimentar el sentido del concepto de labilidad: él precisamente constituye la idea directriz de este movimiento del pensamiento que intenta equiparar la reflexión rigurosa con la riqueza de la comprensión patética de la miseria.

## 2. LA PATÉTICA DE LA “MISERIA”

Esta meditación patética se ha manifestado en dos ocasiones en las márgenes de la filosofía y como en el umbral de una reflexión pronta a recogerla y analizarla con rigor y verdad: una vez fue Platón y otra Pascal; desde el mito platónico del alma encarcelada hasta la bella retórica pascaliana de los dos infinitos, siguiendo en dirección al Concepto de angustia de Kierkegaard, puede descubrirse cierto avance, avance simultáneo en la línea patética y en la precomprensión de la «miseria». Pero ese avance se realiza dentro del mundo de las imágenes, signos, figuras y símbolos, por los que ese pathos se asoma al mythos, es decir, ya a la formulación, al lenguaje.

Toda la precomposición de la “miseria” palpita ya en los mitos de El Banquete, Fedro y República. El mito es la miseria de la filosofía; pero cuando la filosofía quiere hablar, no de la Idea que es y que da la medida a todo ser, sino del hombre, entonces se convierte en filosofía de la miseria. Y es que la situación misma del alma es miserable; siendo, como es por excelencia, el ser “medianero”, no puede identificarse con la Idea: lo más a que llega es a pertenecer a la “raza de las Ideas” y a ser “lo más próximo” a la Idea. Pero tampoco es una cosa precedera; su cuerpo es lo que “más se parece” a lo corruptible; el alma representa más bien el movimiento mismo de lo sensible hacia lo inteligible; el alma es la anábasis, la subida hacia el ser; su miseria se manifiesta en su estado de perplejidad y de búsqueda **ἀ~nopeiv Ka.i. S-qTEw pag 31**(Rep., 523 a-525 a). Esa perplejidad, ese apuro, esa “aporía” y esos tanteos de búsqueda, que se reflejan en el hecho mismo de quedar inacabados los diálogos “aporéticos”, atestiguan que el alma está en estado de tanto en cuanto al ser: el alma opina y se engaña; el alma no es visión, al menos no en primer término, sino aspiración; no es contacto y posesión, por lo menos no inmediatamente, sino tendencia y tensión: “Con esfuerzo y tiempo, a costa de mucho trabajo y de largo aprendizaje”, dice en el Teeteto, 186 a.



¿Cómo expresar el alma y su régimen de transición entre lo pasajero y lo permanente? Al no poderlo expresar en el lenguaje de la ciencia, es decir, en fórmulas racionales inmutables sobre el Ser inmutable, el filósofo habrá de expresarlo en el lenguaje de la alegoría, y luego del mito.

La alegoría y la analogía bastarán para darnos una imagen provisionalmente fija de ese devenir extraño, carente de lugar filosófico (aT=os). Así, en el libro IV de la República se le da al alma su símbolo político, en virtud del cual el alma está compuesta de tres partes, correspondientes a los tres órdenes de la ciudad: magistrados, guerreros, obreros. Con este simbolismo se elude el mito, mientras se mantiene estática esa imagen y no se la impulsa por los derroteros de su vuelo hacia las Ideas y hacia el Bien, mientras, consiguientemente, no se evoca la génesis de esa unidad múltiple con la perspectiva de la anábasis que conduce al Ser y al Bien. Pero la consideración del “devenir” del alma se muestra al trasluz de esa imagen fija: “Si imaginásemos la formación de un Estado (yiYvop.evrw 7có>,vw), ¿no veríamos surgir en él (yLYvouiév-qv) la justicia, al igual que la injusticia?” (369 a). La justicia no es más que esa forma de la unidad en el movimiento de las partes, y consiste, esencialmente, en “hacerse uno de lo múltiple” (F-'Va. Yevá~.~vov x iso,Iriv) (443 e).

Pero el libro IV se planta de golpe en el término de esta síntesis, que se supone realizado: cuando el Estado está bien constituido, entonces es plenamente bueno: prudente, valiente, moderado y justo.

Este orden, cuando ha llegado a cumplirse, nos revela la estructura tripartita, en la que cada virtud se fija en una “parte” de la Ciudad. Así, pues, las partes del alma, como las de la República, son el emplazamiento de una función; y, a su vez, el equilibrio de las tres funciones que constituyen la estructura del alma procede de la norma de justicia, que se supone realizada: la justicia es “lo que les da a todas la capacidad de nacer, y una vez nacidas, lo que las conserva mientras permanece en ellas” (433 b).

Pero si, en lugar de transportarnos en alas de la fantasía al término del proceso por el que se constituye el Estado, contemplamos al alma en su mismo movimiento hacia la unidad y el orden, entonces la imagen empieza a moverse; ya no tenemos una estructura bien equilibrada, sino un movimiento sin resolver, un sistema de tensiones que salta a la vista. Este corrimiento se hace muy tangible en la continuación del libro IV, cuando, abandonando la imagen de la ciudad bien constituida, considera Platón las potencias con las que “actuamos”, es decir, con las que “aprendemos”, “nos irritamos” y “deseamos”. Entonces aparece el alma como un campo de fuerzas, sujeta a la doble atracción de la razón, a la que Platón denomina “lo que manda” (TÓ xF1úov) pag 32, y del deseo, al que caracteriza con el apelativo de “lo que se opone” (Tó xwlúv) (439 c). Entonces es cuando se presenta, enigmático, el tercer término -que Platón llama 8vuós, o “ánimo”-: el 9up.ds no es una “parte” dentro de una estructura estratificada, sino una potencia ambigua expuesta a la doble atracción de la razón y del deseo: tan pronto se alía (Júpqa.a.xov) con el deseo, transformándose en irritación y furia, como se pone a las órdenes de la razón, convirtiéndose en indignación y aguante. El (9vliós) -ánimo, cólera, valor, corazón- representa la función inestable y frágil por excelencia. Esta situación

ambivalente del **9vIxós**, del “coraje”, presagia dentro de una “estática” del alma todos los mitos del intermediario. Dentro de una concepción estática, el intermediario es un “medio”, situado entre otras dos funciones o partes; pero dentro de una concepción dinámica, va a convertirse en una “mezcla”. Pero entonces la alegoría, que todavía se adaptaba a una concepción estática, nos remite al mito, que es el único que puede contarnos la génesis del intermediario.

Aplicada al alma, la imagen de la mezcla confiere al tema -más estático- de la composición tripartita la forma dramática de un relato. Entonces se precisa un mito para contarnos la génesis de la mezcla. Unas veces será el mito artificial de una aleación entre diversos materiales; con frecuencia se convertirá en el mito biológico de un maridaje, de un acoplamiento entre términos de signo sexual; y entonces la génesis (**yÉVr1QCS**) se convierte en genesis (**yé~as**), es decir, pasa a significar “engendrar”. Esa mezcla, lo mismo en forma de aleación que de alianza, constituye el acontecimiento que marcó el origen de las almas.

Lo que coloca a estos mitos del Banquete y del Fedro a la cabeza de las formas no filosóficas o prefilosóficas de una antropología de la labilidad no es sólo su anterioridad histórica, sino el carácter indiferenciado del tema de la miseria, al que sirven de vehículo. En ellos aparece la miseria indivisamente como limitación originaria y como mal original; podemos leer alternativamente esos grandes mitos como mitos de finitud y como mitos de culpabilidad. El mito es la nebulosa que ha de rasgar la reflexión. Una reflexión más directa sobre los mitos del mal nos revelará más adelante el fondo mítico a que pertenece esta nebulosa de existencia miserable y de libertad malograda; se verá también que Platón, a fuer de filósofo, no confundió el mal con la existencia corporal, y que el platonismo presenta un mal de injusticia que es específico del alma.

Si tomamos el mito tal como se nos cuenta, es decir, sin el retroceso en que puede enfocarlo la historia de las religiones y sin la exégesis que comienza a rasgarlo, se nos presenta como el mito global de la “miseria”. Puede decirse que toda meditación que tiende a restablecer esa indivisión entre la limitación y el mal moral vuelve irremisiblemente al tema de la miseria. La “miseria” es esa desgracia indivisa que nos cuenta los mitos de la “mezcla” antes de que la reflexión propiamente ética la haya hecho cristalizar en “cuerpo” y en “injusticia”.

Es verdad que la sacerdotisa inspirada no habla del alma, sino de Eros, un semidiós o demonio. Pero el mismo Eros es figura del alma -al menos del alma por antonomasia, es decir, el alma del filósofo, que anhela el bien precisamente porque él en sí no es el Bien-. Ahora bien, Eros lleva en su naturaleza esa cicatriz original que es la marca de su madre Penia. He ahí, pues, el principio de opacidad; para explicar la aspiración al ser hace falta un substrato de indigencia, de pobreza óptica. Y así, Eros, el alma filósofa, es el ser híbrido por excelencia, cruce del Rico con la Pobreza.

Eso es exactamente lo que dicen Descartes y, sobre todo, Kant en sus expresiones tan sensatas sobre la imaginación: el entendimiento sin intuición está hueco; la intuición sin concepto, ciega.

La síntesis de ambos es la luz de la imaginación: el híbrido platónico anuncia la imaginación trascendental, en el sentido de que abarca toda generación en cuanto al cuerpo y en cuanto al espíritu, que es lo que Filebo llamaba, en lenguaje menos “mítico” y más “dialéctico”, “venir a la existencia” (εί+ews si.s oveaav), que también significa “devenir esencia” (26 d). Toda creación, toda noa7)QLs pag 33, es obra de Eros: “Tú sabes que la idea de creación es un concepto muy amplio; en efecto, dondequiera que se produce un movimiento del no ser al ser, siempre la causa de ese movimiento es un acto de creación” (205 a). En una palabra, Eros es la ley de toda obra que es riqueza del Sentido y pobreza de la Apariencia bruta. Por eso, la dialéctica ascendente, jalónada por un amor cada vez más puro, recorre todos los grados de la obra, desde los cuerpos hermosos hasta las almas bellas, hasta las acciones bellas, hasta las leyes bellas. Toda obra nace del deseo, y todo deseo es, a la vez, rico y pobre.

Pero en el mito hay algo más que en la reflexión: hay más en potencia, aunque haya menos determinación y menos precisión. Esa reserva inagotable de sentido no proviene sólo de Poros –que es, evidentemente, más y mejor que el entendimiento kantiano-, sino también de Penia.

Toda indigencia es Penia, y hay muchas clases de indigencia: si, en efecto, esclarecemos el mito del Banquete por el de Fedro, se ve clara la indeterminación o la sobredeterminación del primero; la indigencia óptica, simbolizada por Penia en el Banquete, comienza a escindirse en dos momentos míticos que corresponden en Fedro a dos fases distintas del relato. En efecto, Fedro empalma el mito de la fragilidad con el de la caída: la fragilidad anterior a toda caída está representada en aquellos tiros de animales alados que simbolizan en el cortejo celeste a las almas humanas. Anteriormente a toda caída, esas almas son ya compuestas, y esa composición oculta un punto de desarmonía en el mismo tiro: “Para nosotros, primeramente el cochero conduce un tronco bien conjuntado; luego se ve que de los dos caballos que lo componen, uno es hermoso, bueno y formado de tales elementos, mientras que el otro es de naturaleza contraria, compuesta de elementos contrarios (b e'Ég lvav-rfWv Te xaZ evavTíos pag34)” (246b). Así, antes de caer en un cuerpo terrestre, existió ya una encarnación de origen: en ese sentido, hasta los dioses tienen su cuerpo; sólo que el de las almas no divinas lleva un principio originario de pesadez y renuencia. Así, el mito de la labilidad se transforma en mito de caída dentro del clarooscuro y de la ambigüedad: los troncos se estorban mutuamente, se hunden en el remolino; el Ala que les ayudaba a subir queda magullada y cae. Entonces, al olvidar la verdad, el alma queda a oscuras: en adelante el hombre vivirá de opinión.

Con ese deslizamiento de la fragilidad en el vértigo y del vértigo en la caída, el mito platónico prelude la meditación de Kierkegaard, la cual oscila también entre dos interpretaciones sobre el nacimiento del mal a partir de la inocencia, una en continuidad y otra en discontinuidad, si bien opta, finalmente, por la idea de que el mal denota aparición repentina, salto brusco, “posición”. En ese sentido, el mito platónico de la miseria es una nebulosa formada de fragilidad y de caída que comienza a escindirse, pero que permanece indivisa e indecisa. Esa es la nebulosa que Platón denomina “desgracia”, “olvido”, “perversión” (248 c).

Más adelante explicará cómo entrevió Platón el paso del mito a la dialéctica y cómo la mezcla se convirtió en “mixto”, y luego en la justa medida, gracias a una transposición de la oposición pitagórica entre el límite y lo ilimitado, y con la ayuda de la razón práctica.

La patética pascaliana nos suministra el segundo punto de partida de la reflexión. Los dos fragmentos titulados “Deus infinis, milieu” o “Disproportion de l'homme” -fragmento 72 de la edición de Brunschvicg- pertenecen a otro orden, tanto por su intención como por su tono. No es el tono del mito, sino el de la retórica; medido por la escala platónica del saber, se trata de una exhortación, de una apología, o, dicho de otra manera, de una opinión recta. El Fedón, que comienza también con una exhortación, habla incluso en este sentido de “paramitía y de persuasión” (70 b). Y, en efecto, también Pascal recurre a una especie de paramitía cuando invita a renunciar a la distracción y a quitarnos la careta del disimulo con que nos ocultamos nuestra verdadera situación. Brunschvicg vio acertadamente que no se debía separar esta meditación sobre el hombre situado entre dos infinitos del “capítulo sobre las potencias engañosas” -fragmento 83-, que son la imaginación y la costumbre, el cual lleva directamente a la crítica de la distracción. Reflexionar sobre el papel del hombre como ser intermedio equivale a volver sobre sí mismo, a fin de “pensar lo que significa ser rey y ser hombre” -fragmento 146-.

Esta meditación queda en el plano de la apología y de la paramitía porque arranca de un esquema puramente espacial del lugar que ocupa el hombre entre las cosas. Esta representación plenamente imaginativa del “lugar” del hombre, intermediario entre lo muy grande y lo muy pequeño, tiene la ventaja de tocar al hombre en lo vivo, ya que despierta un eco inmediato en la sensibilidad cosmológica de un siglo que está descubriendo la amplitud del universo: “¿Qué es un hombre en el infinito?” La vista, prolongada por la imaginación, es la que alimenta esa emoción del hombre que “se ve como extraviado en este cantón apartado de la naturaleza”; “pero si nuestra vista se detiene ahí, pasemos más allá con la imaginación: antes se cansará ella de imaginar que la naturaleza de proveer” -fragmento 72-. La astronomía, como viencia, viene a “inflar nuestras concepciones”; pero ese más allá que nos propone, y que rebasa lo imaginable, sólo sirve para aturdir la fantasía hasta que ésta “se pierde en ese pensamiento”; entonces el infinito imaginado se convierte en “abismo”, y en doble abismo. La misma palabra “infinito” significa menos de lo que expresa: no designa una idea de la razón ni, por lo demás, podría designarla, pues habría que decir más bien grandeza y pequeñez “indefinidas” que “infinito” y “nada”; estas dos voces, cargadas de escalofríos, manifiestan más que nada el asombro de la imaginación, que, cansada de fantasear, termina por perderse en ese cúmulo de maravillas. “Porque, a fin de cuentas, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo.”

Pero la fuerza de inspiración que posee el simbolismo espacial de los dos infinitos consiste en que suscita un propio desbordamiento en la dirección de un esquema propiamente existencial de desproporción: “Limitados en toda la escala del ser, este estado que ocupa el medio entre los dos extremos se

encuentra entre todas nuestras potencias” -ibíd., p. 353-. Poco a poco se va saturando de sentido cada uno de estos términos extremos, como por reminiscencia platónica de todas las analogías entre lo sensible y lo inteligible: lo infinitamente grande, lo infinito a secas, se convierte en “el fin de las cosas”, en el centro hacia el cual “son arrebatadas” todas las cosas; lo infinitamente pequeño, llamado también nada, se convierte en el “principio” oculto al hombre, y también en “la nada de la que fue extraído”: “Todas las cosas salieron de la nada y se ven arrastradas hasta el infinito.” Aquí tenemos, pues, al hombre situado ya entre el origen y el fin, en su triple sentido: temporal, causal y teleológico. Su desproporción consiste en que no posee la “capacidad infinita” para “comprender”, para englobar el principio y el fin.

Y como la naturaleza “grabó su imagen y la de su autor en todas las cosas”, esa doble infinidad de las mismas cosas se redobra en las mismas ciencias; la nada original se refleja en el problema que plantea a las ciencias su respectivo punto de partida. El que escape a nuestro conocimiento el fin, la realización última de las ciencias, nadie lo duda; lo que no es tan sabido es que los mismos principios sean una especie de infinito de pequeñez y hasta de nada: esto desconcierta nuestra fe en la existencia de un punto de partida simple. No existen idea, ni ser ni mónada simples de donde se pueda arrancar: los principios son respecto al entendimiento lo que el infinito de insignificancia es respecto a la concepción de nuestra imaginación, una especie de nada; ahora bien, “no hace falta menos capacidad para llegar a la nada que para llegar al todo”; aquí es donde empalma toda la cuestión sobre el espíritu de finura y sobre los principios a que responde el corazón.

Preguntémonos, pues: ¿esta “misericordia”, comparable al extravío de los mortales del Poema de Parménides, o a la opinión insegura y cambiante de Platón, es una lacra original de la condición humana o es culpa nuestra? ¿Se llegará a rasgar esa nebulosa de limitación y de mal que Fedro no acababa de deslindar claramente? Claramente todavía no; la “misericordia” continúa siendo aún un tema indiviso. Es digno de notarse, en efecto, que nuestro autor pinta esa misma situación del hombre entre los extremos como camuflante por sí misma: “Conozcamos, pues, el ámbito de nuestro ser; somos algo, pero no todo; la parte de ser que somos nos oculta el conocimiento de los primeros principios derivados de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos esconde la visión del infinito.” Igualmente: “Pero cuando pensé la cosa más a fondo y, después de descubrir la causa de todas nuestras desdichas, quise averiguar su razón, hallé una bien convincente y eficaz, y es la desgracia natural inherente a nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que no hay nada que pueda consolarnos cuando meditamos sobre ella” -fragmento 139-.

Y, sin embargo, la distracción es culpa nuestra. Si no, ¿por qué nos exhorta a que conozcamos el ámbito de nuestro ser? Por muy “débil”, “impotente”, “inconstante” y “ridículo” que lo su pongamos, el hombre tiene todavía el imperativo de conocerse: “Sin duda, es un mal el estar lleno de defectos; pero todavía es peor estar lleno de ellos y no quererlo reconocer, pues con ello añadimos el de una ilusión voluntaria” -fragmento 100-. Así, pues, para explicar nuestra distracción hay que recurrir a cierta “aversión por la verdad” -ibíd., p. 378-, la cual, aunque tiene “raíces naturales en nuestro corazón” -ibíd., p. 379-,

no por ello deja de ser una artimaña muy calculada, una técnica ilusoria, una maniobra preventiva frente a esa desdicha de desdichas que sería verse miserable. Esa táctica, que Pascal denomina “instinto secreto”, entraña, pues, un sentimiento natural de la condición miserable del hombre, que éste rechaza en cuanto la percibe: “Un sentir sus constantes miserias”, en expresión de Pascal -fragmento 139-.

Este mismo “sentir” supone “otro instinto secreto que nos queda de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que nos da a entender que la dicha sólo se encuentra realmente en el reposo, no en el bullicio. De estos dos instintos contrarios se forma en nosotros un plan confuso, que se esconde a nuestra mirada en el fondo de nuestras almas, y que nos impulsa a buscar el reposo en la agitación y a figurarnos siempre que nos llegará la satisfacción que no poseemos, si logramos superar ciertas dificultades que vemos en nuestro camino, y podemos abrirnos por ahí una puerta al reposo” -ibíd-.

Vemos, pues, que la meditación pascaliana arrancó de una visión imaginativa totalmente exterior de la desproporción espacial del hombre. Esa desproporción se reflejó en una visión de la desproporción entre el saber y las cosas; y, a la vez, esta última desproporción se interiorizó en el tema de la disimulación que segrega y como que exsuda la condición finita del hombre ante el problema del origen y del fin. Por último, esta misma disimulación apareció como la paradoja y el círculo vicioso de la mala fe; la condición humana tiende, naturalmente, a disimular su propia significación; pero, a pesar de eso, esa misma disimulación es obra de la distracción, a la que se propone convertir a la veracidad la retórica de los dos infinitos y del medio.

No parece que una retórica de la miseria pueda llegar más allá de esta paradoja de una condición disimulante-disimulada; su ambigüedad subsiste en ese plano de la exhortación y de la paramitía pascaliana; y esa paradoja debe conservar todas las apariencias de un círculo vicioso.

Ahora incumbe a la reflexión pura comprender la labilidad, y una vez comprendida, articular en fórmulas claras la nebulosa de la “miseria”.

## LA SINTESIS TRANSCENDENTAL PERSPECTIVA FINITA, VERBO INFINITO, IMAGINACION PURA

### CAPITULO II

## LA SINTESIS TRANSCENDENTAL PERSPECTIVA FINITA, VERBO INFINITO, IMAGINACION PURA

La patética de la miseria proporciona a la filosofía la sustancia de su meditación, pero no su punto de partida. ¿Cómo pasar del mito de la “mezcla” y de la retórica de la “miseria” al razonamiento filosófico?, ¿cómo saltar del “mythos” al “logos”?

La etapa necesaria, pero no suficiente, de la transposición filosófica es la etapa “transcendental”. Ya explicaremos lo bastante por qué no puede satisfacer a la investigación de una antropología filosófica una reflexión de ese estilo, y lo mucho que deja que desear su resultado con respecto a la comprensión anticipada del hombre que encontró su primera expresión en la patética de la miseria. Pero la misma reflexión transcendental nos mostrará por sí misma su propia insuficiencia.

La reflexión “transcendental” posee una doble fuerza: primero, en la elección del comienzo: ese comienzo lo busca ella analizando la facultad de conocer. Censúrese cuanto se quiera esta manera de reducir al hombre a sus facultades cognoscitivas; pero lo cierto es que esa reducción heroica no obedece a ningún prejuicio; no es más que la decisión de descubrir todas las características del hombre partiendo de la que pone de relieve la crítica del conocimiento: luego queda todo por hacer. El punto está en que, si ha precedido una investigación sobre la facultad cognoscitiva, entonces todas las cuestiones, tanto las de orden práctico como las de orden afectivo, quedan enfocadas bajo una luz específica, la que conviene precisamente a la reflexión sobre el hombre. Las mismas categorías fundamentales de la antropología, incluidas ante todo y sobre todo las que caracterizan la acción y el sentimiento, no serían tales categorías antropológicas si no pasasen previamente por el crisol crítico de una reflexión “transcendental”, es decir, de un análisis a fondo de la facultad de conocer.

¿En qué sentido nos atañe esta elección del punto de partida? En que la primera “desproporción” susceptible de investigación filosófica es la que nos descubre la facultad cognoscitiva. Lo que para la comprensión patética del hombre era “mezcla” y “miseria”, aquí se llama síntesis. Así, sin preocuparnos por ortodoxias criticistas, encontraremos los motivos de la teoría kantiana sobre la imaginación transcendental, que es precisamente una reflexión sobre el “tercer término”, sobre el “intermediario”. Esta será, pues, la primera etapa que recorreremos en nuestro intento de transportar los mitos de la mezcla y de la patética de la miseria a una filosofía de la labilidad.

Preguntará alguno: ¿en qué puede afectar a una filosofía de la labilidad una reflexión sobre la función intermediaria de la imaginación en el sentido kantiano? Aquí es donde aparece la segunda excelencia de una reflexión de estilo

“transcendental”, a saber: que se trata de una reflexión que parte del objeto, o, dicho con más precisión, de la cosa. Precisamente meditando “sobre” la cosa es como discierne la facultad de conocer. Analizando la cosa es como descubre la desproporción específica del conocimiento, entre el recibir y el determinar. Estudiando la cosa es como percibe el poder de la síntesis.

Precisamente por eso, porque arranca de la cosa, esta meditación es verdadera reflexión, y reflexión transcendental; una meditación inmediata sobre la in-coincidencia entre el yo y el yo se perdería automáticamente en la patética y no habría introspección posible capaz de infundirle la apariencia de rigor racional; pero la reflexión no es introspección; la reflexión da el rodeo por el objeto: es reflexión sobre el objeto. En eso consiste propiamente su carácter transcendental, en que muestra en el objeto lo que en el sujeto hace- posible la síntesis. Esta investigación sobre las condiciones de posibilidad de una estructura del objeto rompe el molde patético e introduce el problema de la desproporción y de la síntesis en la dimensión filosófica.

Pero junto con la fuerza aparece también la limitación de esa reflexión: esa síntesis que nos revela y que analiza no podrá ser precisamente más que una síntesis en el objeto, en la cosa, una síntesis únicamente intencional, una síntesis proyectada hacia el exterior, hacia el mundo, hacia la estructura de esa objetividad que ella misma hace posible. Indudablemente, se podrá dar el nombre de “conciencia” a ese poder de síntesis, como hizo Kant; se podrá hablar de la síntesis como “conciencia”, pero esa “conciencia” no es una conciencia para sí; se limita a quedar proyectada, representada cara a cara. Por eso se precisará otro tipo de meditación para continuar la trayectoria y pasar de la conciencia a la conciencia en sí.

## 1. LA PERSPECTIVA FINITA

El punto de partida de la consideración transcendental sobre el hombre como intermediario y sobre la función intermediaria de la imaginación es la cuña que introduce la reflexión entre sensibilidad y entendimiento. En cuanto interviene la reflexión, entra, desarticulando al hombre; la reflexión tiende por su misma esencia a dividir, a separar. Una cosa es recibir la presencia de las cosas, así dice ella, y otra determinar su sentido. Recibir significa entregarse intuitivamente a su existencia; pensar significa dominar esa presencia reduciéndola a expresión: discriminándola por la denominación y estructurándola en una formulación articulada.

Todo avance en la reflexión implica un avance en la escisión. A esta marcha progresiva en la escisión vamos a dedicarnos en primer lugar, considerando sucesivamente cada una de las partes de ese divorcio.

En la cosa es en la que yo descubro, por una parte, la finitud del recibir, y por otra parte, esa especie de infinitud del determinar, del decir y del querer-decir, que, como veremos, culmina en el verbo.

Podría creerse que se puede empezar directamente una meditación filosófica sobre la finitud partiendo de la consideración del cuerpo propio. Es cierto que



todas las pruebas de finitud me remiten a la relación insólita que me une con mi cuerpo. Pero ese nudo de finitud no es lo primero que aparece: lo que aparece primero, lo que se manifiesta ante todo, son las cosas, los vivientes, las personas que se mueven en el mundo. Ante todo, me siento dirigido hacia el mundo. Mi finitud sólo se convierte en problema cuando siento cuartearse, ante el ataque de la duda o de la contradicción, mi fe en la aparición verdadera de una cosa; entonces es cuando yo desplazo mi atención, apartándola de lo que aparece para fijarla en aquel a quien aparece. Pero ese rebote desde “lo que” hacia “aquel a quien” no denuncia automáticamente mi finitud. La primera significación que encuentro al leer en mi propio cuerpo, como intermediario de la manifestación, no es su finitud, sino su abertura hacia...; precisamente esa misma abertura hacia... es la que lo hace mediador originario entre el yo y el mundo. No me tiene encerrado mi cuerpo en esa especie de saco de piel que, visto desde fuera, le da el aspecto de una cosa en el campo de las cosas, sino que me abre al mundo, representándome las cosas que percibo, haciéndome depender de las cosas que me faltan, cuya necesidad experimento, y que yo deseo porque están en alguna parte del mundo o porque no están en ninguna; y hasta me abre al mundo incluso cuando me aísla en el sufrimiento, pues en esa soledad del sufrimiento se experimenta aún la obsesión de un mundo amenazador, a cuyos golpes me siento expuesto como a pecho descubierto. Me abre también a los demás, en cuanto que expresa, es decir, en cuanto que muestra el interior sobre el exterior, constituyéndose en signo para los demás, un signo descifrable y que se ofrece a la reciprocidad de las conciencias. En fin, mi cuerpo me abre al mundo mediante todo lo que puede hacer; mi cuerpo está implicado como elemento activo en la instrumentalidad del mundo, en los aspectos practicables de este mundo, en que voy dejando la marca de mi acción, en los productos del trabajo y del arte.

Siempre que percibo la abertura de mi cuerpo, como mediador de la conciencia intencional, veo que me abre ventanas al mundo, y siempre a partir de la manifestación del mundo en cuanto percibido, amenazador, accesible.

¿Diré entonces que mi finitud consiste en que el mundo no se me descubre más que por mediación del cuerpo? Esta afirmación no es falsa, y Kant no anduvo descaminado al identificar la finitud con la receptividad: según él, es finito el ser racional que no crea los objetos que representa, sino que los recibe.-Esta tesis podría hacerse extensiva a todos los aspectos de la mediación corporal: sufrimiento, falta, expresión, poder. Pero ¿qué es lo que determina precisamente la finitud de esa mediación corporal? ¿No es antes que nada esa abertura del cuerpo hacia el mundo, que se revela en esa aperccepción marginal que surge con la mediación del cuerpo con ocasión de la aparición del mundo? No sólo es que no veo en primer término mi mediación corporal, sino el mundo; es que, además, mi mediación corporal no manifiesta, en primer término, su finitud, sino su abertura. Dicho de otra forma, el mundo no es, en primera instancia, el límite de mi existencia, sino su correlato: tal es el sentido de la “Refutación del idealismo” en la Crítica de la Razón pura.

Entonces, ¿qué es lo que hace que esa abertura sea una abertura finita? El análisis de la receptividad nos servirá de guía entre las múltiples modalidades de la mediación corporal. ¿Por qué elijo esta modalidad? Porque

ésta es la modalidad primaria de esta mediación; ella es la que hace que aparezca alguna cosa: lo deseable, lo temible, lo practicable, lo útil y todos los predicados estéticos y morales de las cosas son adicionales a la aparición primaria. No que sean más “subjetivos” que la cosa percibida en cuanto tal, sino que están “montados sobre” la primera piedra de lo percibido. Hay que empezar, pues, por la receptividad.

¿En qué consiste la finitud del “recibir”?

Consiste en la limitación perspectivista de la percepción, que hace que toda visión de... sea sólo un punto de vista sobre... Sólo que yo no advierto directamente ese carácter de punto de vista inherente a toda percepción; sólo me doy cuenta reflexivamente. Por consiguiente, debo sorprender la finitud de mi punto de vista sobre un aspecto de la aparición, en cuanto correlato intencional de la “recepción”. Este aspecto del aparecer que remite a mi punto de vista constituye esa propiedad insuperable, invencible, que posee el objeto percibido de comunicarse por uno de sus lados, unilateralmente; jamás le veo simultáneamente más que una cara, luego otra; así, el objeto no pasa de ser la supuesta unidad del flujo de esas siluetas. Así, pues, ese carácter perspectivista de la percepción lo percibo sobre el objeto, que consiste en la misma inadecuación de lo percibido, es decir, en esa propiedad fundamental que hace que a través de sucesivas percepciones se pueda invalidar o confirmar el sentido esbozado en las primeras, e incluso que pueda descubrirse que era diferente del que me había figurado. El análisis intencional de esta inadecuación es el que me hace replegarme desde el objeto sobre mí mismo, como centro finito de perspectiva.

Ese carácter supuesto y precario del sentido me invita a descomponer reflexivamente la unidad a que apunta el flujo de siluetas en que se esboza esa unidad. Entonces el mismo objeto se deshilacha en otros perfiles, en ese “y luego..., y luego...”, en que van apareciendo las diversas facetas del objeto.

Esta diversidad o, propiamente, otreidad de siluetas que descubro reflexivamente por transparencia en la identidad del objeto es la que me señala aspectos inadvertidos de la mediación corporal: el cuerpo que percibe no es solamente mi abertura hacia el mundo, sino el “aquí desde donde” se ve la cosa.

Precisemos más de cerca los momentos de este análisis regresivo que nos lleva desde la otreidad de las siluetas al carácter de origen y de punto de vista del cuerpo receptor. Notemos, en primer lugar, que al comenzar por el objeto y no por el cuerpo, al retroceder desde lo percibido hacia el receptor, no corremos el riesgo de que nos remitan desde la cosa en el mundo a otra cosa en el mundo, que sería el cuerpo-objeto, tal como lo observa desde fuera y lo conoce científicamente la psicofisiología; pues ese cuerpo-objeto mismo es, a su vez, algo percibido. Lo que nosotros desprendemos de los caracteres mismos de lo percibido es precisamente el cuerpo receptor. Y es necesario desprenderlo por un proceso especial, pues precisamente por su función de mediación se suprime y elimina a sí mismo en el término percibido, en el que vienen a estrellarse en cierto modo las operaciones del recorrido del objeto.

Ahora bien, ¿cómo puedo yo advertir que mi cuerpo es el centro de orientación, el origen cero, el “aquí desde donde” contemplo todo lo que puedo ver? Hay que considerar todavía una etapa intermedia entre la otreidad de las siluetas y el aquí de mi cuerpo. Esa etapa es la de la libre movilidad de mi cuerpo: cambiando de sitio, puedo hacer cambiar el aspecto del objeto: la pasividad del ser percibido está en función de determinadas posturas de mi cuerpo. Así se presenta mi cuerpo como una condición de los cambios de aparición. Las sensaciones cenestésicas poseen la notable propiedad intencional de señalar mi cuerpo como circunstancia motivante del curso de la percepción: si vuelvo la cabeza, si extendiendo la mano, si me muevo o desplazo, entonces la cosa aparece así. De esta manera, ese flujo de siluetas está influido por el flujo de las vivencias cenestésicas, teniendo siempre presente que en la conciencia directa se absorbe y desaparece la apercepción de ese flujo cinético en la del flujo de las siluetas, y ésta es la aparición de la cosa.

Y ahora he aquí la última referencia: esa diversidad, esa otreidad, que despliega mi libre movilidad, surge de una posición inicial que se identifica cada vez con el “aquí” absoluto. El flujo de las siluetas, al que me remitía la precariedad de la percepción, me remite, a su vez, al flujo de mis posiciones, y éste al origen de cada posición, que es el “aquí”. Es cierto que no me refiero al “aquí” de mi mano o de mi cabeza, sino solamente al “aquí” de mi cuerpo como totalidad existente. En efecto, únicamente los desplazamientos de mi cuerpo tomado globalmente son los que señalan el cambio de lugar y, con ello, la función misma del lugar como punto de vista.

Eso no deja lugar a duda. Ahora, para explicar ese privilegio que poseen sólo los movimientos globales para establecer la noción del punto de vista, incluso cuando ese punto de vista está determinado específicamente por el oído, la mirada o el tacto, hace falta añadir a este análisis otra observación suplementaria, con que precisar mejor la cosa: al mismo tiempo que descompongo la identidad del objeto en la otreidad de las siluetas, y ésta en la otreidad de las posiciones activas y pasivas del cuerpo, refiero la diversidad de las operaciones a la identidad de un polo-sujeto: esas diversas siluetas se me muestran a mí, es decir, a esta unidad y a esta identidad del polo-sujeto, en cierto modo sobre el fondo de la diversidad del flujo de las siluetas y sobre el fondo del flujo de las posiciones. Por tanto, el “aquí desde donde” afecta al propio cuerpo en cuanto posición global del cuerpo sobre cuyo fondo se recortan las posiciones particulares de los órganos. Así, mi mano puede cambiar de posición sin que yo cambie de lugar. Eso es lo que quiso decir Descartes al afirmar que el alma está unida a todo el cuerpo. “En cierto modo”, el alma se desplaza con el cuerpo; lo que significa que el yo, como polo idéntico de todos los actos, está dondequiera que esté mi cuerpo, considerado en su totalidad.

Así, el “soy yo quien...”, implicado en todas mis operaciones intencionales, hace que predomine en la constitución del aquí la posición de mi cuerpo en su conjunto sobre la posición de sus miembros. Aquí es el punto original desde el cual veo yo, y no el punto original desde el cual ve mi ojo. Aunque la posición de mi ojo sea el punto original donde confluyen las siluetas vistas, no es esa posición, sin embargo, la que constituye el “aquí”, puesto que mi ojo sólo soy

yo por la relación de la vista a lo que veo. Ahora bien, el “yo” del “yo veo” sólo se apropia el “aquí” en cuanto que el cuerpo en su conjunto tiene una posición desde la cual opera todos sus actos de percepción.

Así hemos podido aislar por vía regresiva, partiendo de los caracteres de lo percibido, la finitud propia de la receptividad. Esta finitud propia se identifica con la noción del punto de vista o de perspectiva. Así se ve en qué sentido puede decirse con verdad que la finitud del hombre consiste en recibir sus objetos en el sentido de que pertenece a la esencia de la percepción el ser inadecuada; a la esencia de esta inadecuación, el remitirnos al carácter unilateral de la percepción; a la esencia de la unilateralidad de los perfiles de la cosa, remitirnos a la otredad de las posiciones iniciales del cuerpo desde donde se nos muestra la cosa. Esta ley esencial no deja de ser necesaria porque me la revele la libre movilidad de mi cuerpo: precisamente es necesario que la espontaneidad motriz proceda a partir de un origen cero. El percibir desde aquí representa la finitud de percibir alguna cosa. El punto de vista es la ineludible estrechez inicial de mi abertura al mundo.

Pero esta necesidad no es un destino exterior; sólo llega a serlo por una falsificación, cuya trayectoria es fácil descubrir. Para distinguir de mi misma abertura esa estrechez, necesito referirla, mediante una nueva regresión que me lleva, por encima de todos mis “desplazamientos” pasados, a un primer lugar que coincide con el hecho de mi nacimiento. Yo nací en algún sitio: una vez “puesto en el mundo”, en lo sucesivo percibo ese mundo por una serie de cambios y de novedades a partir de ese lugar que ni escogí ni puedo evocar con mi memoria. Entonces mi punto de vista se desgaja de mí como un destino que gobierna mi vida desde fuera.

Pero esta regresión es de orden totalmente distinto a la que realizamos a partir de lo percibido. Mi nacimiento constituye un acontecimiento para los demás, no para mí. El que yo haya nacido en Madrid o en Barcelona es algo que afecta a los otros. Por mi parte, yo estoy aquí, y con relación a este aquí, los otros están allí abajo o allá arriba, Mi nacimiento, como acontecimiento para los demás, tiene-lugar con relación a ese allí que para el otro constituye su aquí. Por consiguiente, mi nacimiento no pertenece a mi aquí primordial, y yo no puedo engendrar todos mis “aquí” a partir de mi lugar de nacimiento; al revés, partiendo del aquí absoluto, que es el aquí-ahora -el hic et nunc-, es como yo pierdo el rastro de mis primeros “aquí”, y necesito mendigar de la memoria de los otros el recuerdo de mi lugar de nacimiento. Esto equivale a decir que mi lugar de nacimiento no figura entre los “aquí” de mi vida, y que, por lo tanto, no puede engendrarlos.

Como conclusión de este primer análisis, propondremos, pues, lo siguiente: la finitud originaria consiste en la perspectiva o punto de vista; afecta a nuestra relación primaria con el mundo, consistente en “recibir” sus objetos, y no en crearlos; no es exactamente sinónima de la “receptividad” misma, que consiste en nuestra abertura al mundo, sino que es más bien un principio de estrechez, una especie de cierre en la abertura, si se me permite la expresión. Esta abertura finita no es sinónima tampoco de la misma corporeidad, que mediatiza

nuestra abertura al mundo, sino que consiste más bien en el papel de origen cero del cuerpo, en ese “aquí” original, a partir del cual hay sitios en el mundo.

Esta conexión entre abertura y perspectiva, característica de la “receptividad” propia de la percepción, constituirá en adelante la célula melódica, de la que podremos ir desarrollando en ulteriores análisis las otras modalidades de finitud.

## 2. EL VERBO INFINITO

El mismo hecho de razonar y hablar sobre la finitud bastaría para demostrar que la idea de perspectiva es la más abstracta de todas las ideas sobre el hombre y que no acusa de ninguna manera el triunfo de ninguna filosofía concreta sobre las concepciones pretendidamente abstractas de la reflexión crítica. El mismo hecho de proclamar al hombre finito revela un rasgo fundamental de esa finitud: es el mismo hombre finito el que habla de su propia finitud. Un enunciado sobre la finitud atesta que esa finitud se conoce y se declara a sí misma; pertenece, pues, a la finitud humana el no poderse experimentar a sí misma más que bajo la condición de una “visión sobre” la finitud, de una mirada dominadora que ha empezado ya a rebasarla, a transgredirla. Para ver y expresar la finitud humana es preciso que el movimiento que la desborda sea inherente a la situación, a la condición o al estado de ser finito. Esto equivale a decir que toda descripción de la finitud es abstracta, es decir, desgajada, incompleta, si deja de explicar la transgresión que hace posible el mismo razonamiento sobre la finitud. Ese razonamiento completo sobre la finitud es un razonamiento que abarca al mismo tiempo la finitud y la infinitud del hombre.

En cierto sentido, el primero que puso como centro de la antropología filosófica esa relación de lo finito y de lo infinito fue Descartes en su tan célebre cuanto oscuro análisis del juicio. En la medida en que el hombre es potencia de juzgar, queda definido por una desproporción originaria. Pero la distinción de un entendimiento finito y de una voluntad infinita no resulta buen punto de partida para nosotros. En primer lugar, esa distinción parece enmarcada en el cuadro tradicional de una psicología de las facultades. Es indudable que se le puede encontrar sentido por encima de esa tradición, y yo mismo propondré más adelante una reinterpretación del análisis cartesiano; pero la finitud del entendimiento no es la mejor vía de acceso al problema del infinito. Además, el mismo empleo que hace Descartes de las nociones de finito e infinito parece excluir una interpretación satisfactoria de la Meditación cuarta. A primera vista parece que la oposición es puramente cuantitativa: por un lado, sólo conocemos un reducido número de cosas; por otro, nos precipitamos a afirmar muchas más. Parece que vienen a confirmar este carácter cuantitativo del entendimiento y de la voluntad las reflexiones que hace Descartes sobre el incremento infinito de nuestro saber -o, como diríamos hoy, el avance del “learning”-, que él mismo opone al infinito actual. Ahora bien, decir incremento es decir más y menos, y, por consiguiente, número. En ese mismo sentido procede la Meditación cuarta: “Posiblemente hay una infinidad de cosas en el mundo de las que mi entendimiento no tiene la menor idea.” En ese mismo orden cuantitativo habla por contraste de la voluntad, ponderando su “extensión”, su “capacidad”, su “amplitud” sin límites. Tomada al pie de la letra,

esta distinción se hunde ante la crítica que hace de ella Spinoza en el escolio de la prop. 49 del libro II de la Ética.

¿Cómo conservar el impulso de la distinción cartesiana entre lo finito y lo infinito en el hombre, sin apoyarnos en una filosofía de las facultades, sin poner lo finito en una facultad y lo infinito en otra? Sencillamente, tomando el mismo punto de partida que he tomado yo en mi reflexión sobre lo finito.

Si la finitud es primordialmente “punto de vista”, entonces los actos y las operaciones por las que adquirimos conciencia del punto de vista como punto de vista nos revelarán la conexión más elemental entre una experiencia de finitud y un movimiento de transgresión de esa finitud.

A continuación la generalización de la noción de perspectiva nos dará una visión cada vez más amplia de esa dialéctica que elaboró Descartes dentro del cuadro de una psicología de las facultades.

Toda percepción es perspectiva. Pero ¿cómo puedo conocer una perspectiva en el acto mismo de percibir, si no escapo en cierto modo a mi perspectiva?

Que ¿cómo? Sin duda, situando mi perspectiva con relación a otras perspectivas posibles que niegan la mía como origen cero. Pero, entonces, ¿cómo evitar el erigir esa idea de la no-perspectiva en un nuevo punto de vista, que sería en cierto modo una vista dominando desde lo alto los puntos de vista y sobrevolando los centros perspectivistas? La finitud significa que no existe semejante vista no localizada, semejante Uebersicht. Si la reflexión sobre el punto de vista no es punto de vista, ¿en qué consiste su acto?

El punto de partida de mi nuevo análisis no debe ser distinto del que nos ha conducido a la idea de perspectiva. Decía yo que percibimos el carácter perspectivista de la percepción sobre la misma cosa, a saber: sobre esa notable propiedad del objeto de no mostrarnos jamás simultáneamente más de una cara, y luego- otra. Pues bien, también traspaso mi perspectiva sobre la cosa misma. En efecto, yo no puedo afirmar esa unilateralidad sin afirmar al mismo tiempo todas las facetas que no veo de momento. Ese “nada más que...” restrictivo, enunciado en la proposición “yo no percibo, cada vez, nada más que una faceta”, sólo entra en el campo de la reflexión por un acto limitante que responde a una situación limitada. Pero ese acto limitante no lo advierto tampoco directamente, sino por reflexión, igual que yo percibía la perspectiva perceptora reflexionando sobre la unilateralidad de lo percibido. Yo capto por anticipado la cosa misma encajando esa faceta que estoy viendo en el conjunto de las que no veo, pero que sé que hay. Así juzgo de la misma cosa rebasando, transgrediendo la faceta de la cosa misma. Esta transgresión o desbordamiento representa la intención de significar; por ella yo me adelanto al sentido que jamás captará nadie en ningún sitio, que no constituye ningún superpunto de vista, ningún mirador en las nubes, que no tiene nada de punto de vista, sino que es la inversión de todo punto de vista en lo universal.

Si yo observo ahora que significar equivale a querer decir, la transgresión y desbordamiento del punto de vista no es más que la palabra en cuanto

capacidad de decir, de expresar, y de expresar precisamente el punto de vista mismo. Por consiguiente, yo no soy solamente una mirada situada, sino un querer decir y un decir como transgresión intencional de la situación: desde el momento en que me pongo a hablar, hablo de las cosas en sus facetas no percibidas y en su ausencia. Así, nunca está sola ni desnuda la intención perceptiva finita, que me transmite la presencia percibida en el presente vivo, que es el presente de la presencia, sino que siempre se la toma en su estado de plenitud en una relación de compleción más o menos plena con respecto a otro punto de mira o a otro objetivo que la atraviesa de parte a parte, que la cala literalmente, y al que está vinculada la palabra en su mismo origen: ese objetivo es el querer decir del decir. Al nacer, entro en el mundo del lenguaje que me precede y me envuelve. El lenguaje recoge la mirada muda y articula su sentido: y esa expresabilidad del sentido constituye, al menos en intención, un constante desbordamiento del aspecto perspectivo de lo percibido aquí y ahora.

Esta dialéctica del significar y del percibir, del decir y del ver, parece clara y absolutamente primitiva; y, por tanto, ese proyecto de montar una fenomenología de la percepción en que se soslayase o aplazase el momento del decir y se eliminase esa reciprocidad del decir y del ver constituye, en definitiva, un cometido insostenible. En este punto están de acuerdo la primera de las Investigaciones lógicas de Husserl y los primeros capítulos de la Fenomenología del espíritu de Hegel.

Leemos en la primera Investigación lógica: la expresión -en el sentido de expresión verbal- (Ausdruck) es una indicación significativa, en el sentido de que comunica a otro lo que yo quiero decir, pero no sé lo comunica sino en cuanto que significa, es decir, en cuanto que designa el sentido, el contenido representado. Esa declaración o comunicación hecha a otro sólo es posible por la designación, es decir, por la significación propiamente dicha del lenguaje<sup>1</sup>. Ahora bien, lo que transmite el lenguaje por su función significativa no es la perspectiva finita de mi percepción, sino el sentido que desborda en intención mi perspectiva: el lenguaje transmite no la visión, sino su alcance. Cada uno "rellena" más o menos ese sentido con percepción, con carne y hueso, pero sólo desde cierto punto de vista, o sólo lo rellena con la imaginación, o incluso no lo rellena en absoluto. Realizar el sentido no es conferirlo; la palabra posee esa propiedad maravillosa de hacer transparente su sonoridad, de esfumarse carnalmente, suscitando el acto que confiere el sentido; en una palabra, de hacerse "signo".

En el signo reside la transcendencia del logos humano: desde la primera palabra estoy designando la identidad de lo significado consigo mismo, la unidad de validez que podrá recoger otra expresión mía o que podrá captar al vuelo y devolverme en el diálogo la frase de otra persona distinta de mí. Por grandes que sean los "malentendidos", no hacen más que subrayar y dramatizar una "entente" que siempre les ha precedido, que ningún hombre inicia, y que continuamos todos desde que los hombres se echaron a hablar. Lo que digo, el **1exTÓV** de mi **Vysw pag 49**, el dictum de toda dictio, trasciende, en calidad de unidad ideal del sentido, la simple vivencia del enunciado.

1 En el mismo sentido distingue Platón la doble función del **lógos**: la de comunicar a otro -indicar- y la de designar algo -significar-. Igualmente Aristóteles, en De Interpr., considera la "interpretación" de las "pasiones" -**πάθη**- del alma como una comunicación, o indicación, según Husserl.

Esa transcendencia del decir se acusa en el exceso con que desborda su misma compleción: puede decirse, sin paradoja, que las expresiones menos llenas son las que resultan más instructivas a este respecto, y que el colmo de la significación es la que por principio no puede alcanzar su plenitud, es decir, la significación absurda <sup>2</sup>. Yo soy potencia de significaciones absurdas. Este mismo poder demuestra que yo no me agoto en una intencionalidad de presencia plena, sino que soy una intencionalidad doble: por una parte, una intencionalidad capaz de significar en el vacío, un poder de decir en ausencia del esto-ahí, y, por otra parte, una intencionalidad colmada, una acogida del recibir y un poder de ver en la presencia del esto-ahí.

2 Podría establecerse una progresión que avanzase desde las expresiones que no connotan ni co-significan nada, como si de alguna manera quedasen en suspenso, hasta las expresiones imposibles de realizar, porque su realización queda excluida automáticamente por intuiciones incompatibles -Como la cuadratura del círculo- y desde éstas a otras expresiones gramaticalmente imposibles -como "verde es, pues", en que la conjunción "pues" figura como atributo sin poder serlo.

Pero la significación absurda viene a revelar a las claras, por la misma imposibilidad de ser realizada, esa propiedad característica de toda significación, que consiste en desbordar toda compleción perceptiva real: cuando yo significo, digo más de lo que veo.

Objetará alguien que, en el caso de la cosa percibida, lo que yo sé es el resultado contraído y sedimentado de la perceptibilidad de la cosa, y que la perceptibilidad de la cosa es la referencia simbólica de la faceta vista a la faceta no vista, y de un registro sensorial a otro, del color al sonido y al sabor, en un movimiento infinito de correspondencia. Pero para que sea posible ese juego de correspondencias y referencias, en virtud del cual una aparición sugiere las demás por anticipado, para que la cosa regule esta simbólica en el interior de un mismo registro sensorial y en el paso de un registro sensorial al otro, es preciso que el lenguaje acuda en ayuda del cuerpo, se convierta en el órgano de esa suplencia recíproca de los diversos sentidos, que fije en un nombre la regla de esa suplencia y de esa referencia mutua de los apareceres.

El acto de "denominar" -por ejemplo, el árbol-, al significar la constancia de un centro de aparición de la cosa, trasciende todas las apariciones al mismo tiempo que él se verifica en ese juego de correspondencias, por las que una apariencia designa otra: por las que el susurro, por ejemplo, sugiere blandura; la blandura, verdor, etc. Supuesto que el nombre significa, yo puedo decir' que una aparición significa todas las demás. Así, el lenguaje, en cuanto que penetra todas las apariciones sensibles de la cosa, es el que hace que la misma percepción sea significativa. Es claro que si el cuerpo no fuese la raíz orgánica de todas las suplencias intersensoriales, sería imposible la comprobación; pero



una cosa es hacer posible la compleción en una serie coherente de percepciones y otra muy distinta proponer una unidad de sentido que habrá de comprobarse en una percepción. En efecto, el cuerpo, como portador que es de varios sentidos -vista, oído, tacto-, funda esa permuta y suplencia de las apariencias; pero esa unidad del cuerpo es sólo la unidad perspectivista que regula la compleción ordenada de la significación. Hace falta el «nombre» para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectiva de la cosa, la que se declara a otro, la que éste comprende y comprueba a su vez y desde su sitio en una serie de percepciones convergentes. Para realizar ese proceso de comprobación, su cuerpo le proporcionará otra perspectiva, otro simbolismo de la significación recíproca entre los colores, sonidos y olores; pero siempre será la misma significación dicha la que se verá comprobada desde otra perspectiva.

De esa manera la dialéctica del “nombre” y de la “perspectiva” es por identidad la dialéctica de la infinitud y de la finitud.

En el lenguaje hegeliano de la Fenomenología del espíritu podemos rehacer y completar este mismo análisis que hemos hecho con el lenguaje de la fenomenología husserliana. Nunca nos encontramos solamente en la certeza del “esto-aquí-ahora” para este “yo-aquí”; ya con ello nos encontramos siempre también en la dimensión de la verdad. Desde la primera certeza, la certeza que afecta a nuestra instalación entre las cosas del mundo, proclamamos la verdad universal. Esa igualdad entre la certeza y la verdad es lo que perseguimos a través de la conciencia, y lo que hace que la fenomenología esté orientada y tenga ya “desde el principio su propio fin como objetivo”. La diferencia que el hombre encuentra en sí mismo es el gusano irrefutable que carcome el fruto de lo inmediato; y esa diferencia está ya presente en esa preposición “sobre” que dialectiza la expresión saber sobre lo inmediato: ese “sobre” que señala la intencionalidad de la conciencia encierra ya en germen la dialéctica de la certeza y de la verdad.

Ahora bien, tanto Hegel como Husserl ven en el lenguaje el vehículo de esa dialéctica: “Nosotros no hablamos abstractamente de la misma manera que miramos, que apuntamos a esta certidumbre sensible.” Desde el momento en que ponemos en el elemento de la palabra el “ahora es de noche”, aparece un nuevo “ahora” “en el que no es de noche”. El ahora hablado y conservado en la palabra se ha convertido en un “no-esto”, en un “no-ahora”. Así nace lo universal en ese mentís que el flujo del aparecer opone a la permanencia de nuestras palabras. “Pero, como estamos viendo, lo más verdadero es el lenguaje: con él llegamos hasta a refutar nuestro parecer (Meinung); y, puesto que lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje expresa solamente eso verdadero, entonces resulta imposible ciertamente poder decir un ser sensible que estemos mirando, apuntando a” (Phénoménologie de l'Esprit, trad. Hypolite, I, 84).

Así, la separación entre certeza y verdad viene de origen, y se acusa en la diferencia entre la plenitud de la más insignificante mirada y la pobreza de la más simple verdad en que se expresa: “Es”, dice el Poema de Parménides; “¡agua, agua! ...”, exclama el Presidente ante la inundación, cuyo espectáculo ahoga las palabras <sup>3</sup>.

3 Se dirá que este análisis demuestra precisamente lo contrario que el anterior; nunca podrá la intuición llenar adecuadamente la significación vacía de Husserl: por consiguiente, la significación vacía es la más rica; la certidumbre inicial de Heggel no se resuelve en verdad; por tanto, la verdad es la más pobre. Esta oposición es totalmente aparente, pero, además, muy luminosa: en cierto sentido la certidumbre es la más pobre en universalidad, debido a su perspectivismo; por eso la trasciende el sentido como unidad de validez. Pero, en cambio, es la más rica en presencia, por estar abierta al mundo; por eso precisamente no volverá a captarla el sentido más que a base de multiplicar las mediaciones hasta que, a fuerza de multiplicarse a sí misma, la abstracción coincida plenamente con el supremo concreto de la realidad efectiva.

Quedan como factores comunes a ambos análisis los siguientes puntos: 1, la desproporción inicial entre el significar y el ver, entre la verdad y la certidumbre; 2, la identificación entre la trascendencia del significar y de la verdad y la palabra o ),oyog; 3, el indicio de negatividad inherente a esta trascendencia: vacío de significación, ni esto ni éste entre lo universal. Yo no me ocupo aquí de este aspecto negativo de la trascendencia de los conceptos universales; volveré a ocuparme de ello cuando estudiemos los aspectos negativos de la finitud, de la privación y de la culpa.

Esta trascendencia de la significación sobre la percepción, de la palabra sobre la perspectiva, es la que hace posible la reflexión sobre el punto de vista en cuanto punto de vista: yo no estoy tan inmerso en el mundo que no conserve cierta distancia, un poder reflexivo de significar, de querer-decir, que es el principio del decir. Al adoptar esa distancia, que no establece ningún punto de vista superior, sino que apunta derecho a la verdad, sin punto de vista alguno, yo convierto mi aquí local absoluto en un lugar cualquiera, relacionado con todos los demás, en un espacio geométrico y social en el que no hay sitios de privilegio. Yo sé que estoy aquí porque no sólo soy el punto cero, sino su reflexión; y sé, a la vez, que se me ha dado la presencia de las cosas desde un punto de vista porque apunté al corazón de la cosa en su sentido por encima de todo punto de vista.

Pero esta trascendencia de la significación, atestiguada por el desnivel entre la intención de verdad y la certeza presente, no revela aún el momento infinito de la palabra. Aunque al principio no aparece claramente, hay una gran verdad en la tesis cartesiana sobre la finitud del entendimiento y la infinitud de la voluntad, implicadas ambas en la facultad de juzgar. Aquí invita Descartes a realizar una segunda reducción, después de la reducción en que nos hizo ver la polaridad de la palabra y de la perspectiva, de la significación y de la percepción. Esta segunda reducción nos mostrará el momento de la afirmación, en la entraña de lo que llamé globalmente el sentido de la significación, el alcance, la palabra <sup>4</sup>.

4 La primera reducción que hace Descartes presenta la inspección del espíritu como superior a la percepción (II<sup>o</sup> Méditation). Esa reducción conduce a la idea de la tercera Meditación. La segunda reducción es la que opera la separación entre el entendimiento y la voluntad: "pues yo no aseguro ni niego nada con

sólo el entendimiento; con él no hago más que concebir las ideas de las cosas que puedo asegurar o negar” (IV<sup>e</sup> Méditation).

Tampoco aquí hay que precipitarse a mirar las cosas desde el lado del sujeto, del acto, de la “noesis”, sino avanzar reflexivamente partiendo del objeto, del contenido, del “noema”.

Hasta aquí he procedido como si ignorase que la verdadera “palabra significativa” -para emplear la expresión de Aristóteles en su tratado sobre la Interpretación- es la oración compuesta que él denomina precisamente **kóyos** (párrafo 4), es el “fracaso” del mundo, el juicio. Aquí recoge Aristóteles el hallazgo hecho por Platón en su Cratilo, Theetétes y El Sofista, en donde se reconoce por primera vez en toda su profunda significación la distinción entre nombre y verbo, y se la establece como la piedra angular del lenguaje humano. Y, en efecto, toda nuestra meditación sobre la transcendencia de la palabra con relación a la perspectiva nos lleva a reflexionar sobre el verbo. ¿Por qué atribuimos una importancia tan vital al significado del verbo?

Iniciemos nuestro estudio por el análisis que hace Aristóteles del verbo en su tratado sobre la Interpretación (párrafo 3). El verbo, dice, contiene una significación nominal cruzada por una significación adicional -**7tpoo-Qrjptavev pag53**- y hasta por un sobre significado doble. Efectivamente, por un lado, el verbo designa el tiempo, es decir, que sitúa en la existencia presente la significación nominal del verbo. Cuando digo “Sócrates marcha”, afirmo la presencia presente de la marcha, y todos los demás tiempos son flexiones del presente. Esta puesta en la existencia afecta a todo el significado nominal del verbo, es decir, a todo el bloque con que se enfrenta el sujeto, y que eventualmente habrá de descomponerse en cópula y predicado. En la proposición “Sócrates está sentado”, el verbo es todo el bloque “está sentado”, y ese conjunto es el que sobresignifica -o, como dice Santo Tomás, consignificat- el tiempo. Por otra parte, además de afirmar la existencia, el verbo añade otro elemento significativo al sentido que ya posee como nombre, y es la atribución al sujeto. Lo que dice el verbo, lo “refiere a otra cosa”. Esta segunda función no está confinada a algún otro elemento de la frase, como si la cópula designase la existencia presente y el predicado la atribución, sino que también aquí es todo el verbo en bloque el que asume ambas funciones. “Sócrates marcha” quiere decir: la marcha “existe ahora”, y esa marcha “se afirma” de Sócrates.

Gracias a esta doble intención del verbo, la frase humana encuentra a la vez su unidad de significado y su capacidad de error y de verdad. El verbo es el que “aglutina” la frase, ya que es él el que refiere por su significado suplementario el significado atribuido al sujeto de atribución: al declarar el ser, introduce la frase humana en el reino ambiguo de lo verdadero y de lo falso.

Este admirable análisis de Aristóteles nos coloca en el umbral de la reflexión decisiva. En efecto, el alma del verbo es la afirmación, el pronunciar el sí o el no. Siempre que afirmamos o negamos algo de algo, lo hacemos por medio del verbo<sup>5</sup>. Ahora bien, con la afirmación y la negación aparece la transcendencia, no sólo de la significación en general sobre la percepción, sino de la palabra en

cuanto verbo sobre el mismo contenido que significa en cuanto nombre. Ya Aristóteles había puesto de manifiesto esa “posibilidad” fundamental de hacer con los mismos significados nominales no sólo afirmaciones y negaciones, sino negaciones falsas y afirmaciones falsas, afirmaciones verdaderas y negaciones verdaderas -nótese el detalle importantísimo del orden en que cita Aristóteles esa serie de afirmaciones y negaciones verdaderas y falsas- (De Interpretatione, párrafo 6).

5 “Una afirmación es la declaración de que una cosa se refiere a otra; una negación es la declaración de que una cosa está separada de otra.” (De Interpretatione, párrafo 6.)

Hace un momento reflexionábamos sobre las significaciones absurdas. Ahora debemos meditar sobre ese poder que posee el verbo de reducir las significaciones primarias de los “nombres”, primero por negaciones y luego por negaciones falsas. La posibilidad de la negación falsa, con que encabeza Aristóteles su enumeración, es el símbolo de esa transcendencia del «verbo» sobre la simple significación y sobre el “nombre” como significación significada, adquirida, sedimentada.

Aristóteles no se detuvo a meditar sobre ese poder, sobre esa facultad de juzgar que revela el verbo. Lo que a él le interesa en esa «posibilidad» de negar todo lo que se ha afirmado y de afirmar todo cuanto se ha negado, no es el poder terrible y admirable de la afirmación humana, sino la misma oposición entre la afirmación y la negación a propósito del mismo atributo referido al mismo sujeto. En una palabra, lo que llama su atención es esa puerta abierta a la lógica de la contradicción.

A nosotros nos corresponde reflexionar sobre esa cuádruple facultad del verbo, para encontrar en ella, de acuerdo con la tradición que va desde Santo Tomás a Descartes y Malebranche, la electio y el liberum arbitrium, que es también liberum iudicium, que es ese poder de los contrarios, esa facultad de afirmar o negar; en una palabra, lo que en esta tradición se llamó la “voluntad” en el juicio<sup>6</sup>.

6 También Aristóteles -en la Ética a Nicómaco, III- inició este análisis con el estudio de la voluntariedad e involuntariedad en las acciones, y de la liberación y de la preferencia en la elección de los medios; pero esta teoría sobre el juicio práctico quedó relegada a la ética y desconectada del ensayo sobre el verbo, que desarrolló independientemente dentro del cuadro del Organon. Empalmado estas dos líneas analíticas, se ve en seguida, a mi juicio, la correlación poético-noemática entre el poder de afirmar -vórjuagy la supersignificación del verbo -vórpa.

Debido precisamente a ese poder positivo de afirmar, las mismas significaciones primarias de los nombres son, en cierto modo, pasiones del alma, y, debido a ello, también encuentran aceptación nuestros conceptos. Se los toma en su sentido, pero nosotros los ponemos en virtud de nuestra creencia; creer es afirmar, y afirmar es “hacer”. Así queda atestiguado el dominio del hombre sobre sus pensamientos y la responsabilidad, o, como dice

Descartes en sus Principales, el “mérito de la alabanza y de la censura”; pues, incluso cuando la voluntad “sigue” la luz del entendimiento, siempre está en su mano prestar atención, considerar y concentrarse o no en esa luz.

Con eso recuperamos la dialéctica cartesiana sobre el entendimiento y la voluntad, cuya interpretación literal hubimos de rechazar. El mismo Descartes es quien nos indica el camino para una nueva interpretación de la IV<sup>e</sup> Méditation, a base de rebasar el sentido puramente cuantitativo de lo finito e infinito. Le objetó Gassendi que el entendimiento abarca una extensión tan grande por lo menos como la voluntad, ya que ésta no puede aplicarse a ninguna cosa, si no tenemos idea de ella. Descartes respondió: “Y así yo confieso gustoso que no queremos nada de que no tengamos alguna noción, siquiera difusa; pero niego que sea igual la extensión de nuestro entender y de nuestro querer; y la razón es que podemos tener varias voluntades de una misma cosa, de la que, sin embargo, es poquísimo lo que podemos conocer” (Cinquièmes réponses; sobre las objeciones que se han hecho contra la IV<sup>e</sup> Méditation, núm. 3).

“Podemos tener varias voluntades de una misma cosa”: con esto Descartes descubrió una afirmación que mana del mismo centro del tratado aristotélico sobre la Interpretación: es posible afirmar y negar los mismos atributos sobre los mismos sujetos; es más, se puede afirmar que es lo que no es, se puede negar que es lo que no es, se puede afirmar que es lo que es y se puede negar que no es lo que no es.

Ahora bien, esa voluntad múltiple sobre las mismas cosas desborda la finitud del entendimiento. Entonces la extensión, la amplitud del querer, es lo que constituye su independencia, y esa independencia es una cualidad indivisible. Esta independencia adopta la forma de indiferencia cuando el entendimiento no presenta ideas claras sobre la elección del tema. Pero, a falta de esa indiferencia, esa independencia se traduce también en ausencia de coacción, y hasta, en cierto modo, en poder de hacer o no hacer, de afirmar o negar, de perseguir o de huir; es decir, en el poder de adoptar actitudes contrarias.

En las cartas al P. Mesland se ve en qué sentido conserva la voluntad -a falta de una total indiferencia, es decir, de una igualdad absoluta en los motivos y en las razones-, cómo conserva, digo, “esa facultad positiva que tenemos de seguir lo peor, incluso conociendo lo mejor”. El carácter “presente” de la intuición, la debilidad y la predisposición a la fatiga, la versatilidad de nuestra atención<sup>7</sup>, hacen que todavía sea un mérito fijar su atención sobre lo verdadero, y que la misma evidencia constituya aún una acción. A todo cuanto se hace o sucede de nuevo llaman generalmente los filósofos “pasión” con respecto al sujeto a quien afecta, y “acción” con respecto al agente que la causa (Pasiones, I, 2). La distinción entre la voluntad y el entendimiento de que se habla en la IV<sup>e</sup> Méditation no es más que un caso particular de distinción entre acciones y pasiones del alma (Passions, I, 17), en el sentido de que el afirmar y elegir son acciones del alma, mientras que nuestras percepciones o conocimientos “se encuentran en nosotros, en razón de que muchas veces no es nuestra alma la que las hace como son, y siempre las recibe de las cosas que ella representar”

(ibíd.). Así, pues, la dialéctica de lo infinito y de lo finito se ventila entre el hacer y el recibir.

Así es como el análisis cartesiano nos lleva de la mano a ese poder de afirmar que el tratado sobre la Interpretación nos enseñó a situar en el verbo, y que Santo Tomás y Descartes nos inducen a colocar en el momento voluntario de la afirmación. Todos nuestros análisis conducen, pues, a la identidad entre el verbo y el asentimiento, consentimiento, elección (o como se la quiera llamar). Si adoptamos el lenguaje husserliano y la correlación noesis-noema, diremos que la supersignificación del verbo es el noema correlativo a la noesis, que ahora se nos muestra constituida por el momento voluntario de la afirmación.

7 Aquí se ve cómo la finitud del entendimiento no consiste tanto en la reducción cuantitativa cuanto en esa necesidad de pensar sucesivamente, en el carácter exclusivamente presente de la intuición y en la fatiga de la atención (al P. Mesland, 2 de mayo de 1644). Y lo mismo al fin de la IV<sup>e</sup> Méditation: “Yo experimento en mí esta debilidad que me impide concentrar mi atención constantemente en una misma cosa.” Al fin de la V<sup>e</sup> Méditation aborda nuevamente el tema de fatiga y del carácter instantáneo de la intuición; e igualmente en Principes, I, 13.

Esta correlación entre el asentimiento y el verbo nos puede ahorrar muchas equivocaciones. Me fijaré sólo en dos ellas, relacionadas de cerca con nuestro análisis. La primera se refiere a la forma en que hemos utilizado a Descartes y la interpretación que nos ha permitido conservar su distinción. Pues bien, el peligro que encierra el análisis cartesiano no es sólo el de interpretar en términos de cantidad la distinción entre lo finito y lo infinito, sino el de separar la finitud humana de la exigencia de verdad. Al parecer, la verdad pertenece al campo de la idea, pero sólo nuestro asentimiento es libre. Es cierto que Descartes no se cansó de repetir que cuanto mayor es la luz con que nos alumbraba el entendimiento, mayor es la inclinación de la voluntad, y que la libertad de indiferencia representa el grado ínfimo en la escala de la libertad. Pero nada de esto quita lo más mínimo a esa distinción que coloca en un platillo la voluntad, la libertad y lo infinito, y en otro, el entendimiento, la verdad y lo finito. En esta dicotomía anidan todos los peligros del voluntarismo.

Ahora bien, si empalmamos el momento subjetivo y voluntario de la afirmación con el momento objetivo y significativo propio del verbo, desaparece toda distinción entre dos facultades, entre una voluntad infinita y un entendimiento finito. Esa correlación entre la afirmación y el verbo, es decir, esa correlación entre un acto y una significación o, mejor, “supersignificación”, representa, ateniéndonos a este lenguaje, la correlación entre la voluntad y el entendimiento; y así la voluntad no posee ningún privilegio de infinitud que no sea el del entendimiento. Por eso es preferible renunciar totalmente a esa psicología de las facultades y sustituirla por una teoría de la significación, la cual: 1.º, tiene en cuenta la distinción originaria entre nombres y verbos, y 2.º, enlaza el momento voluntario de la afirmación con la significación propia del verbo.

Pero en nuestro mismo texto puede encontrarse una discordancia parecida: primero pusimos la transcendencia del hombre sobre su situación y su perspectiva en la palabra en cuanto significativa:

el sentido, dijimos, es la ausencia del punto de vista; así parecía que la intención de verdad, interpretada sucesivamente en términos husserlianos y hegelianos, era la que constituía el momento de infinitud del hombre. Luego la significación se partió en dos -en, nombre y en verbo-, la transcendencia del lenguaje se concentró en el verbo, y el verbo nos reveló su alma afirmante. Al correr el acento de la significación en general, pero que más bien parecía aplicarse al nombre, para ponerlo en el verbo, se ha desplazado también el énfasis de la intención de verdad a la intención de libertad.

También se ve aquí que la correlación entre el asentimiento y un momento específico del discurso impide que se produzca la ruptura entre las dos problemáticas de la verdad y de la libertad.

El verbo “sobresignifica”: esto quiere decir que significa primeramente como nombre y que se funda sobre la intención primaria de significar; con ello se afinca nuestra libertad de afirmar -en cuanto que está vinculada al verbo- en el terreno firme de las significaciones nominales. Pero, además, gracias al doble aspecto de la sobresignificación -es decir, la referencia al tiempo presente y la relación predicativa referida al sujeto del verbo-, este enlaza doblemente la afirmación humana con la intención de verdad. En efecto, la referencia al tiempo presente viene significada por el verbo en cuanto que es declaración del ser, y la referencia al sujeto viene indicada por el carácter de relación del verbo; así abarca éste las dos dimensiones de la verdad, la existencial y la relacional. Por consiguiente, si la libertad del juicio reside en el acto de afirmación, si el correlato intencional de la afirmación es el verbo, si el verbo apunta a la verdad, es que la libertad y la verdad forman el díptico noesis y noema, constitutivo de la afirmación humana.

### 3. LA IMAGINACIÓN PURA

La reflexión sobre la cosa ha producido un primer fruto, a saber: el descubrimiento, no sólo de la escisión, sino, al mismo tiempo, de la “desproporción” entre el verbo que expresa el ser y lo verdadero, con riesgo de errar, y entre la mirada clavada en la apariencia y en la perspectiva. Esta “desproporción” representa a la vez el dualismo entre el entendimiento y la sensibilidad, al estilo kantiano, y el dualismo entre la voluntad y el entendimiento, en el sentido cartesiano.

De este descubrimiento de la “desproporción” deriva el problema del tercer término, del término intermediario, que habremos de denominar “imaginación pura” por las razones que expondré a continuación. Ahora bien, lo asombroso es que este tercer término no es capaz de reflexión, como le ocurre a la sensibilidad con su conciencia de perspectiva y al verbo con la conciencia de significación, primero, y la conciencia de afirmación, después. Lo sorprendente es que este tercer término no se nos comunica por sí mismo, sino a través de la cosa. Dicho de otra manera: tratándose de una reflexión simplemente transcendental, el hombre sólo opera su propia síntesis intencionalmente. O,

dicho todavía de otra manera, si puede hablarse de conciencia de síntesis, o de la síntesis como conciencia, esa conciencia no es aún conciencia de sí, y, por consiguiente, aún no es “hombre”.

¿Qué es la cosa? Es la unidad ya realizada en un cara a cara entre la palabra y el punto de vista; es la síntesis en cuanto operada por fuera. Esta síntesis, en su carácter de enfrentamiento, lleva por nombre: la objetividad. En efecto, la objetividad no es más que la unidad indivisible de una aparición y de una “decibilidad”, consistente en que la cosa se nos manifiesta y se la puede decir y expresar. Una aparición que no pudiera expresarse de ninguna manera, que se excluyese por sí misma de todo el mundo del decir, que escapase a toda anticipación en todo “sentido”, sería literalmente la apariencia huidiza, que Platón comparaba a las estatuas de Dédalo, que no estaban prendidas a nada; una apariencia desvinculada es como nada; e, inversamente, no se puede vincular más que lo que se manifiesta; la palabra es la determinación de la apariencia. Es esto tan cierto que sólo partiendo de la síntesis de la cosa y meditando sobre la cosa es como pudo la reflexión discernir sucesivamente la inadecuación de la percepción -lo que pudiéramos llamar “el descosido” de las siluetas-, y, por otra parte, la transcendencia del sentido sobre ese flujo de siluetas, y luego la transcendencia del verbo sobre el sentido puramente nominal; es la cosa la que remite al hombre como punto de vista y al hombre como palabra.

Nunca insistiríamos lo bastante sobre este punto: la objetividad del objeto no está de ninguna manera “en” la conciencia, sino más bien enfrente de ella, como término al que ella se refiere. Por ese motivo precisamente puede servir de hilo conductor, de guía transcendental, en la conciencia que el yo puro adquiere de esa síntesis; así no prejuzga en absoluto sobre la unidad real del hombre consigo mismo. Esta síntesis es, en primer término, intencional: primero la conciencia se hace intermediaria, proyectándose sobre el modo de ser de la cosa; se constituye en medianera entre lo infinito y lo finito trazando esa dimensión ontológica de las cosas, que consiste en saber precisamente que son síntesis de sentido y de presencia: aquí la conciencia no es más que el dictamen de que una cosa no es cosa más que cuando se conforma con esta constitución sintética, cuando puede mostrarse y ser expresada, cuando puede afectarme en mí finitud y prestarse a la discusión por parte de todo ser racional. Por eso prefiero decir que la síntesis es, ante todo, síntesis del sentido y de la apariencia, más bien que síntesis de lo inteligible y de lo sensible, precisamente para subrayar que la objetividad del objeto está constituida sobre el mismo objeto. Como se ve, en este punto nos apartamos de Kant: la verdadera síntesis a priori no es la que se enuncia en unos “principios”, es decir, en unos juicios que serían los primeros con respecto a todas las proposiciones empíricas del reino físico. Kant redujo el alcance de su descubrimiento a las dimensiones reducidas de una epistemología. Es cierto que la objetividad del objeto se remite al enfoque científico de los objetos de un terreno acotado por la historia de las ciencias; pero la crítica es algo más que la epistemología, la reflexión transcendental es algo más que una exploración sobre la “cientificidad” de los objetos de la ciencia. La verdadera síntesis a priori no figura en ningún enunciado, ni siquiera primero; consiste en el carácter objetual de la cosa -prefiero decir “objetual” mejor que “objetivo”, si objetivo quiere decir



científico-; carácter objetal que consiste en esa propiedad de proyectarse ante mí, de ofrecérseme desde mi punto de vista y de poder ser comunicada al mismo tiempo en un lenguaje comprensible a todo ser racional. En eso consiste, pues, la objetividad del objeto: en que la manifestación de cualquier cosa lleve inherente la capacidad de ser expresada<sup>8</sup>.

8 En su análisis sobre las categorías de la cualidad nos proporciona el mismo Kant un ejemplo magnífico de síntesis "objetal", que desborda el cuadro propiamente epistemológico de la noción kantiana de objetividad: la cualidad, observa él, queda determinada en una "anticipación de la percepción", según la cual no puede producirse ninguna percepción sin algún grado cualitativo; este "grado" es el que hace posible el que se pueda "decir" o expresar la cualidad, distinguirla, reconocerla y formularla; así, a mí me afecta una cereza roja, pero de tal suerte que posibilita a priori un discernimiento más y más sutil del catador profesional. La característica de la cualidad es que además de sentirla podemos determinarla. Ese es su carácter "objetal".

Esta objetividad no está en la conciencia ni en los principios de la ciencia, sino que es más bien el modo de ser de la cosa; ella es propiamente lo ontológico de esos "entes" que llamamos cosas. Aunque luego habré de disentir de Heidegger, aquí, sin embargo, tiene razón al decir que la revolución copernicana consiste, ante todo, en remitir de lo óptico a lo ontológico, es decir, de la "cosa", considerada como uno de tantos "entes" o "existentes" entre los "existentes" –"existen" cosas, igual que "existen" hombres y "existen" dioses- a su constitución ontológica. La objetividad designa precisamente esa misma constitución y la presencia. A esa constitución sintética deben conformarse todas las cosas para ser objetos: "La verdad óptica se conforma necesariamente con la verdad ontológica. He aquí nuevamente la interpretación legítima del sentido de la "revolución copernicana"» (Kant et le problème de la métaphysique, trad. fr., p. 77).

Volvamos ahora, dando un rodeo reflexivo, a la función que hace posible esa síntesis sobre la cosa; que la hace posible proyectando por anticipado la objetividad de objeto, es decir, ese modo de ser de la cosa en virtud del cual puede mostrarse y ser expresada.

Esta reflexión es trascendental y no psicológica, en el sentido de la constitución ontológica de la cosa, su objetividad, sirve de guía a la toma de conciencia de la misma síntesis subjetiva: el secreto de la síntesis de lo finito y de lo infinito en el «alma» consiste en la referencia de dicha «alma» a la síntesis objetal, por lo menos en esta fase de nuestra reflexión, que mantenemos a propósito en el terreno teórico y estrictamente trascendental. Yo, pues, diría que me hago yo mismo síntesis de palabra y de perspectiva en esta proyección de la objetividad. Pero ¿qué quiere decir eso?

El esclarecimiento de una imagen, de que nos hemos servido repetidas veces, va a tendernos el puente para empalmar con la idea kantiana de imaginación pura: me refiero a la imagen de la abertura. Desde el principio de nuestra investigación sobre la idea de perspectiva dijimos que nuestro cuerpo constituía una abertura al mundo, a título primordial -es decir, anteriormente a que

nosotros advirtiésemos su función perspectivista-. Para montar nuestra noción de perspectiva, hubimos de recurrir a una especie de estrechamiento de nuestra abertura. Ya se entiende que esta imagen está tomada de la descripción de la mirada -lo mismo que la de punto de vista, campo, forma, horizonte-. Esta imagen tiene la virtud de sugerir algo así como una mezcla, algo mixto entre el punto de vista y el sentido. En efecto, si el punto de vista es un carácter de la abertura, es decir, su estrechamiento, la abertura indica ya de por sí que mi punto de vista ha quedado desbordado, que yo no estoy encerrado en cada silueta, sino que tengo acceso a un espacio de decibilidad, gracias al hecho- mismo de que la cosa me muestra una vez una faceta y luego otra.

Así, la perspectiva y su desbordamiento constituían los dos polos de una única función de abertura. La imagen de la abertura indicaba, pues, ya esa «mezcla» de afección sensible y de determinación intelectual que intentamos ahora comprender.

La imagen de abertura suscita otra imagen: la de claridad o de luz, tal como se la encuentra en la tradición platónica y en la cartesiana. Lo notable de esta imagen es que sugiere la idea de un medio en el cual se verifica la visión. Nosotros no vemos la luz, sino que vemos en la luz o a la luz. Así se convierte la luz en el espacio de la aparición. Pero la luz es también espacio de inteligibilidad. La luz, como la abertura, es “médium” de manifestación y de decibilidad.

Así hemos podido reconstruir los presupuestos del problema kantiano de la imaginación pura, abordándolo oblicuamente a través de la analogía -en seguida veremos por qué se ha descubierto lo esencial por la vía indirecta de la imagen, en vez de recurrir al abordaje directo de la reflexión inmediata-.

No es ninguna casualidad el que nuestra antropología de lo finito y de lo infinito se encuentre con Kant en esta fase de su desarrollo. Toda filosofía que sostenga al mismo tiempo que la receptividad de la percepción es irreducible al razonamiento- y al sistema, y que. el pensamiento determinante sí es reducible a la receptividad; en una palabra, toda filosofía que rechace el idealismo absoluto y el empirismo radical, ha de enfrentarse por su parte con el problema kantiano de la síntesis de las reglas de decibilidad, o “categorías”, y de las condiciones de la manifestación, o “intuición pura”, en la “imaginación trascendental”. Vamos, pues, a acompañar a Kant en este trayecto de su ruta.

Si juzgar es recoger o “subsumir” una intuición bajo una regla, “tiene que haber un tercer término que sea homogéneo, por un lado, de la categoría, y, por otro, del fenómeno, y que haga posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación intermediaria debe ser pura -sin ningún elemento empírico-, y, sin embargo, es preciso que sea, por una parte, intelectual, y por otra parte, sensible. Este es el esquema trascendental” (Crítica de la Razón pura, A 138). Lo que nos interesa en la teoría de la imaginación trascendental es que este tercer término no tiene un para sí: todo él se invierte íntegramente en hacer que haya objetividad. Para sí misma, la síntesis imaginativa es oscura; el esquematismo es “un arte oculto en las profundidades del alma humana, y

cuyo mecanismo verdadero será difícil arrancar a la naturaleza para exponerlo desnudo a los ojos del público” (A 141). Sería un error considerar esta declaración de Kant como una confesión del fracaso de una filosofía fundada en el dualismo del entendimiento y de la sensibilidad. Es sólo el descubrimiento profundo de que ese dualismo se encuentra superado en algún modo en el objeto, pero que esa unidad no se presta a reflexionar sobre ella plenamente: mientras que la objetividad del objeto es lo más claro y manifiesto del mundo - el verdadero lumen naturale-, la imaginación trascendental, a la que está enfrentada, sigue siendo un enigma. En efecto, sigue siendo un enigma porque comprendemos lo que significa recibir, ser afectado; comprendemos lo que significa determinar intelectualmente; comprendemos que esas dos facultades no pueden intercambiar sus funciones –“ni el entendimiento puede intuir nada ni el sentido pensar nada”-; precisamente porque comprendemos todo esto es por lo que “desconocemos” su raíz común y por lo que “siempre resultará penoso” el movimiento desde la clara síntesis objetual hasta el oscuro “intermediario”. Así encontramos en el centro de la visión luminosa una especie de punto ciego, que consiste en esa función del alma que Kant considera precisamente “ciega, pero indispensable”. Para decirlo en una palabra, este término mediador no tiene inteligibilidad propia.

Es verdad que Kant prosigue más lejos en la regresión hacia el término intermediario, portador de la síntesis, remontándose hasta el tiempo o, como dice él, hasta la “determinación trascendental de tiempo” para resolver el enigma del “tercer término”. ¿No es el tiempo el “mixto” por excelencia? ¿No es, por un lado, la condición de toda diversidad vivida? O, para decirlo comentando libremente la idea kantiana de diversidad, ¿no es la condición de toda sorpresa, de todo encuentro, de toda incoherencia, de toda novedad, de toda manifestación, de todo corte? En una palabra, ¿no es algo esencialmente lacio?, ¿o es ese “descosido” que lo hace “homogéneo con los fenómenos”, en expresión nuevamente de Kant? Y, por otra parte, ¿no es supremamente determinable por el entendimiento, ya que todas las categorías están arraigadas en él en forma de esquema?

Y, en efecto, lo verdaderamente genial en la teoría de la esquematización es que cada categoría se hace intuitiva y recibe una dimensión figurada al determinar el tiempo; añadiendo unidad a unidad, determino el tiempo en forma de “serie”. Kant llega incluso a decir: “Yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.” Ahora bien, al determinar el tiempo, yo engendro también el número, “que es una representación que comprende la adición sucesiva de la unidad a ella misma”. Así, de rechazo, proporciono un esquema a la categoría pura de cantidad. El mismo tiempo que hace un momento era sólo un proceso de deshilachamiento, ahora, formando ya serie, es la imagen pura de todas las magnitudes. El tiempo es, pues, ese orden intermediario, homogéneo a la vez de lo sensible -cuya dispersión y desvinculación refleja por sí mismo- y de lo inteligible, cuya intuitividad condiciona, puesto que se presta a esa determinación inteligible que llamamos “serie”: coincidencia entre “diverso” y “serie”: he ahí la maravilla del tiempo.

Aún puede añadirse a esta maravilla, puesto que todavía puede determinarse el tiempo bajo otros aspectos: el tiempo es también lo que puede estar lleno o

vacío, en cuyo caso es homogéneo a las categorías de cualidad, en que cada sensación tiene un “grado”, según que “llene más o menos” el mismo tiempo. También puedo considerar el tiempo como un orden, según que alguna cosa persista en el tiempo, o suceda regularmente a otra cosa en el tiempo, o existan ambas cosas en un mismo y único tiempo por acción recíproca; así, pues, el orden del tiempo o el tiempo como orden ofrece a las categorías de la relación los esquemas disponibles de la permanencia en el tiempo, de la causalidad orientada y de la causalidad recíproca.

¿No es cierto que debemos al tiempo el haber llegado al “conocimiento fenomenológico original de la estructura íntima y unificada de la transcendencia”, como dijo Heidegger? (Op. cit., párrafo 24, traduc. fr., p. 176).

A decir verdad, lo único que hemos hecho ha sido agudizar la paradoja en la piedra de un análisis, de un abordaje más fino: todavía persiste el dualismo en nuestro aserto de que el tiempo es a la vez la forma de toda diversidad y que se deja determinar por el entendimiento y por sus categorías; que esparce y ordena, que diversifica y que unifica. ¿No lo llamaba ya San Agustín *distentio* e *intentio*? Al decir que el tiempo es la unidad de esa dualidad, no hacemos más que refrescar la dificultad, y también localizarla -lo cual ya es algo-, pero eso no es resolverla.

Para que el tercer término tuviese una inteligibilidad propia, haría falta poder demostrar que él es la “raíz común” del entendimiento y de la sensibilidad. Ahora bien, semejante génesis radical de las reglas que rigen el entendimiento y la intuición, a partir de la determinación transcendental del tiempo -y, por tanto, una génesis de las categorías a partir de los esquemas-, esa génesis, digo, no pasa de ser un bello sueño. Si el tiempo se deja determinar conforme a múltiples relaciones -serie del tiempo, contenido del tiempo, orden del tiempo, conjunto del tiempo-, es únicamente porque lo determinan relaciones puras y puramente intelectuales. Nadie hizo ver jamás cómo se puede deducir un orden nocional articulado de la sola consideración del tiempo. Cuando se habla, como Heidegger, de la transcendencia de la finitud, no se hace sino soslayar el problema. Se trunca la cuestión cuando se la plantea así: “¿Cómo puede el hombre, que es finito y, como tal, está expuesto a los seres y ordenado a recibirlos en sí, cómo puede, digo, conocerlos en su existencia, es decir, intuirlos, sin ser, no obstante, su creador?” Conocer los seres no es sólo dejarlos manifestarse, sino también determinarlos intelectualmente, ordenarlos, expresarlos. Por eso no bastan para resolver el problema las filosofías de la finitud, ni siquiera interpretándola como finitud transcendente. Hace falta una filosofía de la síntesis -de la síntesis de finitud y de racionalidad-. Esta sustitución sólo ha sido posible a costa de reducir el problema de la objetividad al del dejar-aparecer. Se ha eliminado la tensión del problema eliminando el polo del entendimiento a favor del polo intuitivo. Se ha suprimido el problema específico de la coincidencia de la racionalidad y de la intuitividad, del pensar y del ver, dentro de la objetividad. Si queremos hacer justicia a la dramática del objeto, no podemos contentarnos con fórmulas que no hacen más que rozar la dificultad, cuando no encubrirla: abertura, transcendencia, dejar objetar al objeto, etc. Estas expresiones son puros espejismos, pues disimulan lo

esencial, a saber: que se aplica un orden nocional a lo que nos muestra la intuición.

Precisamente porque Kant se preocupaba de semejante orden y de semejante capacidad de expresión, exigida por la decibilidad misma del objeto, es por lo que no podía contentarse con una vaga transcendencia inarticulada, que constituiría un simple escaparate de manifestación, pero nunca un orden inteligible; por lo mismo, no podía deducir ese orden del mismo tiempo, sino que debía, por el contrario, determinar el tiempo por la categoría. No se puede eliminar el problema más que suprimiendo lo que constituye la esencia de la racionalidad, a saber: el ser ésta un razonamiento articulado. Por eso, Kant presenta los esquemas como aplicaciones de las categorías a los fenómenos, y nunca como su origen radical. Ni siquiera cabe distinguir aquí entre la primera y la segunda edición de la Crítica. En la primera edición declara el autor: "Así, pues, toda la unidad formal fraguada en la síntesis de la imaginación se funda en estas categorías" (A 125). Y en la página A 142: "El esquema no es más que la síntesis pura, realizada según una regla de la unidad por conceptos, una regla que expresa la categoría." Más aún, al proporcionarles así una imagen mediante la representación de un procedimiento general de la imaginación; el esquema reduce la amplitud de sentido de la categoría. Kant tuvo siempre conciencia de que el esquema contenía más que la categoría: el esbozo de una génesis trinitaria de los conceptos puros -como: unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; permanencia, causalidad, mancomunidad; existencia, posibilidad, necesidad- es la señal de que la génesis radical de los conceptos puros habría que buscarla más bien sobre la pista de una dialéctica puramente racional, regulada por un "acto particular del entendimiento" (B 110-111). Pero Kant no exploró este campo.

Por consiguiente, si se respeta la polaridad inicial, que es la que engendra el problema mismo, persiste íntegramente el enigma de la imaginación transcendental. Sólo podemos designarla mediante una doble exigencia: descendiendo de lo alto a lo bajo, diremos que el pensamiento, facultad de determinar y de decir, exige que se le aplique a lo que se manifiesta; o, como diría Kant, la unidad de la apercepción "supone una síntesis o la entraña" (A 118). Y hasta llegará a decir que "el problema de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación, anteriormente a la apercepción es... el principio de posibilidad de todo conocimiento, sobre todo de la experiencia" (A 118). Pero no por ello se ha adquirido conciencia de ese principio. Habrá que limitarse a afirmar que esa síntesis se "representa como necesaria a priori", pues lo único que sabemos es que "por ella se nos deben representar a priori todos los objetos de la experiencia posible". Tomando las cosas a la inversa, y procediendo de abajo arriba (A 119), nos explica que la diversidad del espacio y del tiempo, existente a priori, no puede reducirse a unidad más que mediante un poder de síntesis, que hace a priori lo mismo que hace la imaginación empírica en la asociación de las percepciones. Así, esta comparación con la asociación empírica proporciona un sentido analógico a la imaginación transcendental; pero en sí mismo el "tercer término" permanece oscuro, oculto, ciego.

Podríamos concluir bonitamente esta reflexión sobre la imaginación trascendental -término mediador en el orden teórico diciendo que la síntesis que opera entre el entendimiento y la sensibilidad -o, en nuestro lenguaje, entre el sentido y el aparecer, entre la palabra y la mirada- es conciencia, pero que no es conciencia de sí. La conciencia de que habla la filosofía en su fase trascendental sólo construye su propia unidad fuera de sí misma, sobre el objeto. Cuando leemos en Kant: "Está claro que la unidad que constituye necesariamente el objeto no puede ser más que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la variedad de las representaciones" (A 105), debemos comprender recíprocamente que la unidad formal no es más que la condición de posibilidad de lo que he llamado síntesis objetal. En este sentido hay que entender lo que dije antes, a saber: que la síntesis trascendental es solamente intencional, es decir, que es unidad en intención. Ahora ya sabemos lo que eso quiere decir: que la conciencia se vuelca en establecer la unidad de la presencia y del sentido "en" el objeto. La "conciencia" no constituye aún la unidad de una persona en sí y para sí; el "yo" del "yo pienso" no es más que la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, proyección pura y simple del objeto.

Sería una equivocación deducir de esta reflexión que toda filosofía de tipo trascendental es vana por ser puramente formal. Es la primera etapa de una antropología filosófica. El que se empeñase en quemar esta etapa para construir de golpe una filosofía de la persona no acertaría a salir de la patética más que para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada. Si el hombre es intermedio entre el ser y la nada es porque previamente opera "mediaciones" en las cosas; su puesto de intermediario es primero su función mediadora entre lo infinito y lo finito en las cosas. De esta manera lo trascendental constituye la condición de toda transposición del mito de la "mezcla" y de la retórica de la "misericordia" al lenguaje filosófico.

Pero al mismo tiempo que lo trascendental nos suministra el primer momento de una teoría filosófica de la "desproporción", se queda corto con relación a la riqueza sustancial que llegábamos a comprender patéticamente a través del mito y de la retórica. Queda ahí un remanente que la reflexión puramente trascendental no puede elevar al nivel de la razón.

### CAPITULO III

#### LA SINTESIS PRACTICA CHARACTER, DICHA, RESPETO

La segunda etapa de una antropología de la “desproporción” comprende el paso de lo teórico a lo práctico.

¿En qué consiste ese paso? ¿Qué es lo que exige? ¿Cómo afecta a nuestro análisis sobre la “desproporción”?

Puede decirse en términos generales que este paso-representa el tránsito de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad, del “yo pienso” al “yo quiero”, con toda su gama de determinaciones específicas: yo deseo, yo puedo, etc.

El desarrollo del análisis irá puntualizando todos los matices que pueden desearse en esta proposición masiva. Expliquemos ahora más bien cuál es la exigencia determinante de esta nueva peripecia de la reflexión.

Esta nueva fase de la reflexión responde a una preocupación de totalidad que no se satisface con una reflexión meramente trascendental. Esa totalidad de la realidad humana se presentía de alguna manera en la visión global de los mitos sobre la “mezcla” y en la retórica sobre la “miseria”. La fuerza de esa comprensión patética residía en la sustancia misma que ella enfocaba y transmitía. Ese exceso de exuberancia es el que intentamos reintegrar ahora en la reflexión.

Con respecto a esta sustancia anticipada ya en el modo patético, la reflexión trascendental parece abstracta; abstracción que responde al guía, al hilo conductor que ha adoptado. La reflexión trascendental es una reflexión que parte de la cosa, una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la objetividad de la cosa. Esa es su fuerza y también su limitación. Su fuerza, porque rompe el círculo de lo patético y abre la dimensión propiamente filosófica de una antropología. Y su limitación, porque el universo de las cosas no es aún más que la osamenta abstracta de este mundo de nuestra vida. Para sacar un mundo de esa osamenta, hace falta rellenarla de todos los aspectos afectivos y prácticos, de todos los valores y contravalores inherentes a el, y que constituyen todo su atractivo o toda su repulsión, todos los obstáculos, todos los caminos, todos los medios, útiles e instrumentos que hacen la vida practicable o impracticable, y, en todo caso, ardua. Lo que más se echa de menos en ese complejo de cosas es el enfrentamiento cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y alternamos, y que se destacan sobre ese horizonte de cosas, sobre esa decoración de objetos valorizados y pragmáticos, como otros tantos polos de subjetividad, de aprehensión, de valorización y de acción. Ahora bien, ese mundo de personas se expresa a través del mundo de las cosas poblándolo de cosas nuevas, fabricadas por ellos.

Esto es lo que constituye en primer lugar en el objeto que contemplamos la divergencia entre una consideración trascendental y una consideración totalizante. El hilo conductor, el guía que habíamos escogido, nos resulta pobre y vacío, y está pidiendo que lo completemos, en el sentido fuerte de la palabra, es decir, que lo rellenemos.

¿Entonces habrá que renegar aquí de nuestro punto de partida? Uno se sentiría tentado a hacerlo a título de que una teoría del conocimiento, en que se elaboran las nociones “puras” de receptividad “pura”, de concepto “puro”, de imaginación “pura”, es posterior a la presencia de la persona completa y concreta en un mundo completo y concreto: Pero el orden de la filosofía no es una repetición de la vida, de la existencia, al de la práctica, o como se lo quiera llamar. Esa totalidad que constituimos cada uno de nosotros, en la que vivimos, nos movemos y actuamos, sólo se convierte en problema para una filosofía que se ha divorciado de ella, planteando otra cuestión y poniendo otro punto de apoyo a la subjetividad: el de la cosa “pura”. Para esa filosofía es para la que la totalidad se convierte en problema filosófico; se excluyen los elementos englobantes; no se comprende aquello que comprende; entonces la totalidad se presenta como algo sorprendente: como la desviación, la diferencia, el resto, el excedente. Por eso precisamente es por lo que un orden propiamente filosófico ha de iniciarse con la reflexión trascendental, aunque ésta resulte lenta en el movimiento de la totalidad y lo pueda retrasar; y es que esa reflexión es la que integra en el pensamiento filosófico la cuestión de la totalidad al hacerla problemática.

Y no es ésta la única ventaja de este procedimiento: una filosofía que parte del modo trascendental no sólo revela la totalidad como problema, sino también como término de aproximación; es decir, que en vez de lanzarse de golpe a la totalidad, la aborda paso a paso. En un sentido parecido recomendaba Platón en Filebo que no se precipitase uno ni en el abismo del Infinito ni en la sima del Uno, sino que aprendiese a entretenerse con los temas intermedios. El verdadero filósofo, decía, es el que se dedica a “contar y a hacer números” (Filebo, 17 e): no se debe “ir directamente a lo uno, sino aplicarse, una vez más, a un número que ofrezca al pensamiento una pluralidad determinada, y no abordar, finalmente, lo uno hasta haber agotado todo el conjunto” (ibíd., 18 a-b).

Lo que decía Platón de lo uno, lo repetimos nosotros de la totalidad. Se dice demasiado pronto: está aquí, está allí; es Espíritu, es Naturaleza, es Historia. No tardará en aparecer la violencia: primero se hace violencia a los hechos, y bien pronto a los hombres, si es que, para colmo, el filósofo de la totalidad tiene poder sobre los humanos.

Por eso mi método consistirá más bien en tomar la idea de la totalidad como una tarea, como una idea directriz en el sentido kantiano, como una exigencia de totalización, y en enfocar el desarrollo de esta exigencia en sentido inverso de la exigencia de radicalidad y pureza, que reguló la primera fase de nuestra investigación.

Ahora, al recurrir a la teoría de la voluntad, hemos de hacerlo a la luz de este plan de abordar la totalidad por pasos sucesivos. Dicha teoría constituye, a mi



modo de ver, la etapa principal entre lo “puro” y lo “total”, la vertiente de lo abstracto a lo concreto. Ya se verá por qué esa teoría no puede constituir tampoco la etapa última.

Al tiempo de introducir este nuevo momento de la reflexión es cuando aparece la ventaja más importante que puede reportar la investigación de la totalidad de la reflexión trascendental anterior, que, sin embargo, parecía negarla. Como vimos, la reflexión trascendental se aplicó a una temática que arrancaba de más atrás que ella, y que era la temática de la desproporción y del intermediario; pero a la que ella elevó al plano filosófico al meditarla a base de las nociones de perspectiva, de sentido y de síntesis. Esta tríada será para nosotros la célula melódica que inspirará todo el desarrollo ulterior. La realidad humana como totalidad nos aparecerá como una dialéctica cada vez más rica, más completa, entre polos cada vez más concretos y a través de meditaciones cada vez más próximas a la vida. Pero al intentar comprender todas las demás formas de la polaridad y de la mediación humana, nos basaremos en las nociones de perspectiva y de sentido, elaboradas a nivel trascendental. Así, al abordar la totalidad humana, no nos dejaremos llevar de los caprichos del azar ni de la fantasía, sino que seguiremos la trayectoria luminosa y segura que nos traza la temática trascendental de la síntesis.

De este desarrollo, guiado por la trascendencia, esperamos deducir la noción completa de labilidad.

Diremos, pues, lo siguiente:

Todos los aspectos de finitud “práctica” que pueden comprenderse partiendo de la noción trascendental de perspectiva pueden resumirse en la noción del carácter. Todos los aspectos de infinitud “práctica” que pueden comprenderse partiendo de la noción trascendental de sentido pueden resumirse en la noción de felicidad. La mediación “práctica” que prolonga la de la imaginación trascendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en el respeto. Este último análisis se propone mostrar la fragilidad de esta mediación práctica del respeto que tiene por objeto a la persona.

El objeto que nos sirve de guía en esta nueva etapa ya no es la “cosa”, sino la “persona”. Este objeto suscita el mismo género de regresión reflexiva que la que nos condujo de la constitución de la cosa a la síntesis de la imaginación trascendental. El respeto nos revelará su dualismo íntimo; pero por debajo de este dualismo de carácter ético habremos de redescubrir las raíces de la desproporción práctica. Para remontarnos, por encima de toda ética caduca, al momento práctico originario, vamos a intentar hallar, por debajo de todo dualismo moral, la “desproporción” entre el carácter y la felicidad.

## 1. EL CARÁCTER

Todos los aspectos de finitud “práctica” que pueden comprenderse partiendo de la noción trascendental de perspectiva finita pueden resumirse en la noción de carácter.

Pero esta misma noción de carácter debe ser abordada paso a paso. Efectivamente, el carácter es también, a su modo, una totalidad de los aspectos de finitud. Si no queremos exponernos a convertir el carácter en una cosa o en una fatalidad, hemos de construir pacientemente su noción a base del concepto de perspectiva.

#### a) Perspectiva afectiva

Lo que hace tan sumamente abstracta la idea de perspectiva es, ante todo, la ausencia de rasgos afectivos en el concepto totalmente “puro” de “punto de vista”. Podríamos decir que el, “punto de vista” es una perspectiva “desinteresada”, un simple ángulo visual, una limitación del paisaje, operada y expresada por un “aquí”. El punto de vista es una perspectiva afectivamente neutralizada. Por consiguiente, se impone restablecer, ante todo, el aspecto afectivo de la perspectiva.

Intentemos reconstruir el proceso reflexivo por el que enfocamos nuestra atención a este nuevo aspecto de estrechamiento, de cierre. En efecto, nuestra atención no se dirige a nuestra perspectiva afectiva, sino que más bien empiezan a aparecerme las cosas interesantes a partir de ella; y en esas cosas es donde percibimos lo amable, lo atractivo, lo odioso, lo repugnante. Más aún, esos mismos aspectos afectivos de las cosas están implicados en las disposiciones prácticas de mi voluntad como motivaciones. Nuestra vida afectiva va desarrollando sus valoraciones espontáneas o reflejas, según cargamos de motivos nuestra voluntad en su movimiento de proyectar y de proyectarse. Lo amable, lo odioso, constituyen otros tantos momentos en ese movimiento de anticipación que llamamos proyecto. Estoy, pues, tanto más lejos de advertir el estrechamiento de mi perspectiva afectiva cuanto que en un principio me absorbe totalmente lo que hago; y lo que hago se incorpora a lo que me propongo hacer. Así, pues, en mi ingenuidad prerreflexiva me siento orientado, ante todo, hacia la obra que proyecto, hacia el pragma.

Por consiguiente, hay que empezar desgajando la motivación del proyecto<sup>1</sup>, y seguir luego desgajando la finitud afectiva de la motivación.

1 Me remito a los análisis desarrollados en *Volontaire et Involontaire*. En ellos insistí en el arraigo afectivo de la voluntad a la luz de la hermosa fórmula de Aristóteles: “La voluntad mueve por medio del deseo.” Entonces apunté la punta de lanza de mi análisis contra ciertas filosofías que exageran el valor del alumbramiento, del borbotar de la elección-, si bien es cierto que yo me determino, que yo me decido, y que esta relación a la vez activa y reflexiva que se establece entre el yo y el yo contiene ya un juicio implícito de atribución, o imputación, es fuerza reconocer como contrapartida que esa imputación o atribución que me hago a mí mismo no constituye la operación fundamental de la voluntad; es un acto de recuperación, de retorno, de reconocimiento de sí mismo, un movimiento segundo, el que hace brotar el yo en el centro de la reflexión. El acto primero de la voluntad no es ese movimiento reiterativo por el cual yo me imputo mis actos, sino el movimiento directo con el que los produzco o los “pongo”. Ahora bien: el avance del yo, dentro de su ingenuidad prerreflexiva, consiste en ese momento intencional en que yo suscito por

delante de mí un “que-hacer propio”, y en el que, por consiguiente, abro en el mundo posibilidades, eventualidades, novedades acaecibles. Así se ve que yo no me oriento en primera instancia hacia mi poder-ser, sino hacia el objeto de mis proyectos, que yo definía así: “La decisión significa, es decir designa en blanco, una acción futura que depende de mí y que está en mi poder” (p. 42). En relación con esta definición del propósito propuse yo una definición de la motivación, que es más precisa que la que da la psicología moderna, que aplica el concepto de motivación a toda la gama de necesidades y “pulsiones”; yo, en cambio, tomo la noción de motivación en el sentido estricto de motivo del querer, por consiguiente, en su relación hacia un designio, hacia una obra “a realizar”; que es lo que expresamos en el lenguaje corriente con la conjunción causal “porque...”; yo me decidí a tal y cual cosa “porque...”. Tomada en este sentido preciso la motivación es una estructura de la decisión voluntaria.

La motivación descubre una nueva especie de “receptividad”, en la que está marcada nuestra finitud. No se trata ya de la receptividad sensorial de ver y oír, sino de esa receptividad específica que significa que nosotros no nos sacamos nuestros proyectos de la manga con un golpe de varita mágica, así como tampoco nos sacamos los objetos por un golpe de intuición creadora. Siempre que actuamos lo hacemos bajo el impulso de algún motivo. Todo paso que damos hacia... -hacia el “quehacer”- obedece al resorte de... -lo amable, lo odioso, etc.-. La libertad humana es una libertad que avanza por objetivos motivados. Nosotros realizamos nuestros actos en la medida en que acogemos las razones.

Aquí apreciamos por primera vez el sentido en que el análisis de la perspectiva constituye un guía transcendental para todos los otros aspectos de finitud: por ser la receptividad sensorial la primera que se presta a la reflexión transcendental es por lo que puede servir de modelo analógico a todas las demás, y, ante todo, a la de la motivación: yo “veo” por qué obro así; yo “escucho” la voz de lo deseable, la llamada de lo amable.

Pero esas metáforas, tomadas del campo de “receptividad” de la percepción, no deben ocultarnos los rasgos nuevos que aporta la receptividad del deseo: y es que aquí no se trata ya de una receptividad “teórica”, sino “práctica”; de una receptividad que está en una línea de homogeneidad con el proyecto y no ya con la visión. Por eso le conviene el nombre de “inclinación”, en el sentido fuerte y clásico de la palabra, y que se nos ha transmitido en aquella bellísima fórmula: “Inclinar sin forzar.” La inclinación es la “pasión” específica del querer. Sólo un querer inclinado, emocionado, puede determinarse a sí mismo. Su actividad está impregnada de esa pasividad específica.

Entonces, si el deseo es una forma de receptividad, análoga por una parte a la de la percepción, pero distinta y nueva por otra, ¿en qué consiste su finitud?

¿Diremos que el querer humano es finito por el hecho mismo de que no es acto “puro”, sino proyecto motivado, acción-pasión? Recordará el lector que se nos planteó una cuestión parecida a propósito de la percepción: ¿somos finitos por el hecho de tener que recibir nuestros objetos para poder formarlos? Y hubimos de responder que lo primero que revela la receptividad sensorial es su abertura,

y que la finitud es el estrechamiento de esa abertura, es decir, el aspecto perspectivista de nuestra manera de ser-afectados.

El análisis del deseo señala la misma relación entre abertura y limitación, entre panorámica del mundo y punto de vista.

El deseo no nos revela nuestra manera de ser afectados; no nos encierra sobre nosotros mismos, a solas con nuestros deseos; no nos habla en primer término de nosotros mismos, porque no es en primer término una manera de sentirnos a nosotros, y mucho menos una “sensación interna”; el deseo es una falta que experimentamos de...; un impulso que nos orienta hacia... <sup>2</sup>. El deseo nos transporta fuera de nosotros; nos sitúa ante lo deseable, que a su vez está en el mundo. En una palabra, el deseo nos abre a todos los acentos afectivos de las cosas que nos atraen o nos repelen. Ese atractivo que captamos en la misma cosa, allá abajo, en otro sitio, en ninguna parte, es el que convierte el deseo en una abertura hacia..., y no en una presencia ante sí, cerrada sobre sí misma.

2 No pretendo zanjar aquí la cuestión entre la versión cartesiana en negativo y la versión spinozista en positivo, es decir, entre la falta y la privación de Descartes, y la afirmación de sí, el conatus de Spinoza. Cfr. *Du Volontaire et de l'Involontaire*, pp. 88-89.

Si ahora retrocedemos de estos acentos mundanos de lo deseable para analizar el cuerpo descante, habremos de repetir una vez más que ese cuerpo, carne de deseo, no se presenta en primera instancia como figura cerrada, sino como mediación práctica, o, dicho más concisamente, como cuerpo proyectante, en el mismo sentido en que pudimos hablar antes de cuerpo percipiente. Mi carne de deseo es íntegramente anticipación, es decir, puesto avanzado, cabeza de puente allá, en otro sitio, en ninguna parte, fuera de mí. El cuerpo anhelante, descante, escapa hacia adelante, ofreciendo el impulso de su carne al yo proyectante.

Y ¿dónde está la finitud en todo esto?

Ahora, en una difícil operación de concentración sobre esta zona oscura, debemos desprender de los objetivos a que apunta el deseo algo así como el equivalente afectivo de lo que representaba la perspectiva para el cuerpo receptor. Se recordará que la perspectiva estaba implicada en el ámbito intencional de la percepción; era el origen cero de todas las vistas sucesivas tomadas sobre esa cara, y luego sobre la otra cara de la cosa. El deseo nos invita a una regresión parecida a partir de sus aspectos intencionales. Aquí la finitud está representada por la confusión, por la opacidad que oscurece lo que podríamos llamar la claridad del deseo.

Pudiera parecer extraño que hablemos de claridad del deseo. Pero esa claridad es únicamente su intencionalidad. El deseo es, en efecto, falta de..., impulso hacia... Ese “de” y ese “hacia” denotan el carácter orientado, electivo del deseo; y ese carácter específico del deseo, en cuanto que indica un deseo de “esto” o de “aquello”, es el que se presta a que lo esclarezcamos, lo elucidemos -en el

sentido estricto de la palabra-, a la luz de la representación. El deseo humano hace clara su intención en la representación de la cosa ausente, del camino y de los obstáculos. Esas formas imaginativas le orientan hacia el mundo; en ellas me complazco; por ellas salgo de mí. Pero la imagen es todavía algo más: no sólo anticipa los contornos perceptibles de la conducta y del gesto, sino que prelude también el placer y el dolor, el gozo y la tristeza de verse unidos o separados del objeto deseado. Esta afectividad imaginante, avalada por la efigie afectiva, por el representante o equivalente analógico del placer futuro, termina por transportarme en imaginación al término del deseo. Aquí la imagen se identifica con el mismo deseo, que le imprime su sello, la abre y la esclarece. Por ella a su vez entra el deseo en el campo de la motivación; se lo puede comparar, desde el punto de vista de su valor, con otros motivos; se lo puede sacrificar o preferir, aceptar o rechazar.

En este sentido podemos hablar de luz de la afectividad y de claridad del deseo, lo cual no es otra cosa que su intención, su alcance afectivo. Mi cuerpo, penetrado de alguna manera por esa aspiración, se desborda a sí mismo; se hace mediador del proyecto, o, como dice Descartes, “dispone (al alma) a querer para el futuro las cosas que ella se imagina le convienen” (*Traité des Passions*, art. 86).

Pero, así como el deseo tiene esa claridad en cuanto que imagina, resulta al mismo tiempo confuso, y esa confusión inherente a la claridad del deseo es la que acusa su finitud. Posee una opacidad invencible que no “pasa” a la imagen; y no sólo a la imagen de la cosa, ni a la imagen de los caminos, de los obstáculos y de los medios, pero ni siquiera a la anticipación imaginante del gozo de “unirse con la voluntad” a la cosa deseada.

¿En qué consiste, pues, esta opacidad afectiva y qué es lo que significa para el ser del hombre en su carácter de abertura? Podría decirse acertadamente que es el anverso o el reverso de la intencionalidad del deseo, y, por consiguiente, eso que en la aspiración no aspira y en la elección no elige; es un modo de “sentirnos”, de “encontrarnos” bien o mal, que, hablando propiamente, no desea nada, ninguna otra cosa, nada preciso, una experiencia global e indivisa de mi cuerpo, no ya penetrado de todas esas aspiraciones hacia el mundo, sino replegado sobre sí mismo, que ya no se siente mediador, sino que se siente a sí mismo. Eso precisamente es la cenestesia, y nada más que eso.

Si cotejamos este análisis con el precedente, se ve que lo que antes llamé punto de vista, origen cero, centro de perspectiva, con relación al cuerpo perceptor, es lo que llamo ahora cenestesia o confusión.

Esta forma de sentirse, de “encontrarse bien o mal”, confiere al cuerpo perceptor, al punto de vista, un espesor que es la falsa profundidad de la existencia, la muda e indecible presencia del cuerpo ante sí mismo; el «aquí» de mi cuerpo, manifestado por ese sentimiento opaco, vibra sobre el terreno, Esta sensibilidad “profunda” demuestra que mi cuerpo es algo distinto del “dejar-pasar” del mundo, el “dejar-ser” de todas las cosas; el cuerpo no es pura mediación; todavía está en contacto directo, inmediato, consigo mismo, y así es como obstruye su abertura intencional.

Eso es lo que lo cierra afectivamente, ese hecho de que no pueda ser puro mediador, y se mantenga también en contacto directo, inmediato, consigo mismo.

Con ese cierre afectivo reencontramos el sentimiento de la diferencia original entre el yo y cualquier otro ser; sentirnos bien o mal equivale a sentir nuestra singularidad como indecible e incommunicable. Lo mismo que el sitio es algo que no puede compartirse, tampoco puede intercambiarse la situación afectiva en que me encuentro o me siento. De aquí deriva el egoísmo, como vicio: en que convierte en preferencia esa diferencia. Pero la predilección de sí encuentra incrustada en toda inclinación lo que los estoicos llamaron en otro tiempo “apego de sí”, una tendencia innata a quererse bien a sí mismo, un amor de su propia constitución, lo que yo llamaría gustoso un amor de sí mismo como punto de vista<sup>3</sup>.

3 De Fin., III, 5. “Fieri autem non posset ut appeterent aliquid nisi sensum haberent sui eoque se et sua diligenter.”
--

Ya los estoicos habían visto perfectamente claro que el deseo de cualquier cosa encierra un “sentimiento de dilección de sí mismo”. Esta adhesión, este apego al propio yo, constituye el bajo continuo, el lazo de unión de todas las aspiraciones afectivas, que por razón de sus objetos son múltiples y diversas. Lo que yo llamé el polo-sujeto de todas las percepciones se condensa en amor propio; ya no es sólo origen cero de la mirada el centro donde convergen todas las cosas y el escaparate desde donde se exhiben todas ellas, sino apego a sí mismo. Las situaciones catastróficas hacen surgir en el centro de la situación ese amor de sí, mismo, presente confusamente en el deseo de cualquier cosa: en cuanto se ve amenazada la vida en bloque, en cuanto nos vemos en peligro de muerte, todo lo deseable esparcido por el mundo refluye a este deseable primero y primordial, el cual de amor implícito se ha convertido ahora en voluntad de vivir; mi miedo a morir, mi afán de vivir, me gritan: quédate, querido, único, insustituible punto de vista...

Esta es la finitud afectiva, la diferencia, es decir, la preferencia amorosa de sí.

#### b) Perspectiva práctica

Este mismo indicio de “cierre” lo encontramos también en las potencias que dan ocasión al querer. No quiere decir, lo repetiré una vez más, que la rigidez y la falta de maleabilidad y de disposición al cambio con que la costumbre suele marcar la conducta habitual del individuo y de las masas sea la característica primordial de nuestras potencias. La finitud representa siempre el reverso de la medalla, mientras que la abertura constituye la significación primordial y directa del ser humano entre los seres del mundo. Mientras perdura una acción, el cuerpo es el empalme por donde pasa la corriente: el cuerpo no es término de la acción -el pragma-, sino el organon. Esa relación entre el órgano y la acción, que, por lo demás, no puede reducirse ni equipararse a la relación existente entre un instrumento mecánico y su agente exterior, es precisamente la relación que podemos descubrir en las conductas humanas practicadas con

flexibilidad y gracia. Se necesita una circunstancia particular, el encontrar una resistencia, para que se distraiga la atención de la obra que se estaba haciendo, y que en cierto modo remolcaba al cuerpo por los raíles de la acción, y refluya y se concentre en el órgano en movimiento. Entonces, el cuerpo en movimiento, que empezó actuando como mediador entre el yo productor y el mundo producido, se constituye en centro de la situación, demostrando así su finitud práctica.

Toda potencia tiene el reverso de una impotencia. La adquisición de los hábitos libera, por una parte, la atención, confiando la acción a los mecanismos adquiridos por la costumbre, los cuales se ponen en marcha y ruedan a la manera de automatismos vigilados. Así el cuerpo es un centro, un empalme de potencias, de estructuras motrices y afectivas, de métodos transportables a distinta clave, cuya espontaneidad está a disposición de la voluntad. Basta mirar la vida y actuación de nuestros gestos familiares para ver cómo el cuerpo va por delante, tantea, inventa, responde a nuestros cálculos o se nos escapa.

Esta mediación práctica del cuerpo rebasa los hábitos motores propiamente dichos. Nuestros mismos conocimientos constituyen también una especie de cuerpo, de cuerpo psíquico, si vale la expresión: a través de las reglas de gramática y de cálculo, a través de nuestros conocimientos sociales y morales, vamos aprendiendo y formando nuevos conocimientos. Todo procedimiento para aprender, tanto corporal como intelectual, implica esa relación entre una acción y un cuerpo actuado, entre un querer y un poder puesto en marcha.

Ahora bien, esa misma espontaneidad práctica, que es la mediadora de todos nuestros querer, es la que convierte mi potencia en impotencia. En efecto, todo hábito es el principio de una "alienación", inherente a la estructura misma del hábito, en la relación entre aprender y contraer. Es posible la adquisición de hábitos porque el ser vivo tiene esa facultad admirable de modificarse a sí mismo mediante sus actos. Pero al aprender queda afectado el mismo sujeto, y desde entonces sus facultades no están en trance de volver a comenzar, sino de continuar por el cauce abierto. La vida sigue marchando, y no es común volver a principiar. Así, a través de esta sedimentación continua que se va formando en mí mismo, va naciendo, en virtud del hábito, una especie de segunda naturaleza humana, es decir, una imitación de lo nativo y de lo innato. Así, lo que vamos aprendiendo va quedando adquirido -habitud-, y lo que vamos adquiriendo va quedando contraído. Entonces el hábito adquiere en la vida un significado inverso al que posee la emoción, la cual comienza y vuelve a recomenzar en la "sorpresa", según la admirable intuición del *Traité des Passions* de Descartes. El hábito fija nuestros gustos, nuestras aptitudes, con lo cual reduce el campo de nuestras disponibilidades; se cierra el abanico de los posibles; nuestra vida va cristalizando en moldes. Y no es que los verdaderos hábitos constituyan propiamente automatismos. Precisamente los hábitos más elásticos, los más transportables, los más afines a los esquemas y a los métodos, son los que manifiestan mejor lo que llamó Ravaisson la vuelta de la libertad a la naturaleza. En efecto, precisamente la disponibilidad de esos hábitos plásticos, que no tienen la rigidez de los mecanismos mecánicos, es la que facilita los procesos inversos a la esclerosis. En esto radica la ambigüedad de nuestros hábitos. Así se explica que hayan dado origen a dos sistemas

opuestos de interpretación, uno que acentúa la vida que “aprende” y otro que subraya la vida que se “automatiza”, uno que preconiza la espontaneidad y otro que pone de relieve la inercia.

Este envejecimiento de los esquemas, esta forma que tiene la vida de imitar las cosas, nos invitan a buscar el nuevo modo de finitud en cierta inercia primordial incrustada en la espontaneidad de la vida y del querer; como si, por el peso de nuestro cuerpo, estuviésemos sometidos a una ley de la materialidad que se hace presente en todos los niveles de la realidad. Decía Ravaisson que al naturalizarse la libertad, experimentaba “la ley primordial y la forma más general del ser, que es la tendencia a perseverar en el acto mismo que constituye el ser” (De l'Habitude, 22). La finitud práctica reside en esa forma de cristalización.

Este nuevo aspecto de la cuestión no es ninguna desgracia, como tampoco lo son los precedentes: esa inercia no es más que el reverso de nuestra potencia. No hay querer sin poder, ni hay poder sin formas contraídas. No hay Cogito actual sin un Cogito primitivo y r abolido, transformado en saber y poseer y convertido en ese sentido en inactual. Nadie comprendió como Ravaisson la dialéctica del poder disponible y de la forma contraída que constituyen la quintaesencia del hábito<sup>4</sup>.

4 Cfr. Du Volontaire et de l'Involontaire, p. 310.

Podríamos revisar estos mismos temas partiendo de un análisis temporal y poniendo de relieve la misma dialéctica de innovación y de sedimentación.

De manera que la finitud es, ante todo, perspectiva; luego, amor de sí mismo; después, inercia o forma cristalizada o cliché de repetición. Si se prefiere generalizar la idea de perspectiva ampliándola más allá de su significado primordial, es decir, rebasando el sentido en que se la suele usar en la fenomenología de la percepción, podría también decirse que el amor de sí mismo y la forma habitual que “contrae” mi existencia constituyen la perspectiva afectiva y práctica de mi vida.

### c) Carácter

Estos diversos aspectos de la finitud -perspectiva, amor original de sí mismo, perseveración e inercia- vienen a converger en la noción de carácter, si bien este último concepto añade a todos los demás el aspecto de la totalidad, de la totalidad finita de nuestra existencia. El carácter es la abertura finita de mi existencia tomada en bloque, como un todo.

Pero ¿cómo podemos considerar nuestra existencia como una totalidad finita? ¿Se distinguirá esta limitación de la de una magnitud? No parece, al menos para el sentido común, que no acierta a ver en el carácter más que esa posibilidad que ofrece cada uno a su vecino de que pueda trazar su “retrato” o su “semblanza”. Ahora bien, todo retrato denota al mismo tiempo una figura cerrada, un contorno delimitado, que separa la forma del fondo, y un conjunto finito de rasgos distintivos, trazados por un espectador extraño.



La metáfora del “retrato” sugiere una imagen totalmente inexacta de lo que es el carácter y su tipo de finitud. La misma caracterología, si no se la sabe comprender, puede prestarse a fomentar la ilusión de que podemos reconstruir el carácter a base de un número finito de componentes simples, como la emotividad, la actividad; la “secondarité”, combinadas en formas variables. Pero esta finitud de la fórmula caracterológica expresa solamente la impotencia de nuestros recursos combinatorios abstractos, y manifiesta la penuria de tipos medios, de esos “entes de razón” que nos ayudan a reconocer pragmáticamente a un individuo y nos autorizan a esperar de él un comportamiento probable.

Con relación a la finitud de la fórmula caracterológica, el individuo es infinito, pues, efectivamente, semejante fórmula ha de pagar tributo a la idea y a la preocupación de clasificación. Ahora bien, la ley de la especificación exige que se vayan dividiendo hasta el infinito los géneros en especies y subespecies, ya que ninguna especie puede considerarse en sí misma como última, según observó acertadamente Kant (De l'usage régulateur des Idées de la Raison Pure, A 656).

Así, pues, la finitud del carácter no es la finitud correspondiente a la fórmula caracterológica en la ciencia de los caracteres. Entonces ¿qué es?

Aquí es donde debemos intentar interpretar la idea de carácter por la de perspectiva o punto de vista que nos pareció vinculada originariamente a la de abertura. Sólo esa idea puede hacernos comprender que el carácter es: la limitación inherente a la función mediadora del cuerpo propio, el estrechamiento original de mi abertura.

Pero ¿cómo pasar de la idea de perspectiva a la de carácter? Nuestra perspectiva era una finitud perceptiva, o sea, el aspecto finito de nuestra abertura hacia el mundo, percibido como mundo de las cosas. Así, pues, la noción de punto de vista correspondía a la manifestación de ciertas constantes de aparición, o, como lo llama Hegel, al “resultado tranquilo” en el que se hunde el devenir: el flujo del aparecer forma su trama en concreciones del devenir, en centros de realidades, y nuestra vida consciente se desborda y descansa en esas unidades reales; hacia ellas se dirige nuestra creencia original.

De esta manera la noción de perspectiva denotaba nuestra finitud con respecto a la “coseidad” de la “cosa”. La perspectiva es nuestra finitud frente a las cosas. Pero ¿cómo hablar de nuestra finitud en todos los aspectos? Para ello sería preciso poder remontar desde el retrato exterior, desde la fórmula caracterológica, a la unidad de estilo, a la valoración fisonómica del carácter “en primera persona”. Esto no es absolutamente imposible, si atendemos al alcance revelador de las “expresiones” en el sentido amplio de esta palabra. En su célebre análisis sobre el acto libre, supo percibir Bergson todo el partido que podía sacar la reflexión filosófica de esos actos y de esos sentimientos, “cada uno de los cuales refleja el alma entera, en el sentido de que en cada uno de ellos se trasluce todo el contenido del alma”. Existe, dice el filósofo francés,

entre ciertos actos expresivos y la "personalidad integral" "esa semejanza indefinible que observamos a veces entre el artista y su obra". Aquí no nos interesa saber si estos actos altamente significativos son precisamente lo que buscamos bajo el nombre de "actos libres"; lo único que nos importa de momento es la totalidad que se revela a través de ellos. El hecho curioso es que el carácter es una totalidad que sólo se manifiesta en los indios de una expresión. En ese sentido son expresivos y significativos ciertos sentimientos: "Cada uno tenemos nuestra manera de amar y de odiar, y ese amor, ese odio, refleja la personalidad íntegra de cada uno." La "profundidad" del sentimiento no es más que ese poder de, expresión total: "Cada uno de esos sentimientos representa toda el alma, suponiendo que hayan alcanzado la suficiente profundidad"; en uno solo de esos sentimientos se revela todo el carácter - Bergson dice toda la personalidad-, "con tal de que se lo sepa escoger".

Podíamos llamar a esa totalidad manifestada por un solo acto o un solo sentimiento bien escogido el campo total de motivación -que es lo que sugiere Bergson también con esta bella expresión: "Nuestra idea personal de la dicha y del honor"- . La idea de campo de motivación presenta un aspecto menos ético y más psicológico que la noción bergsoniana. Tiene, además, la ventaja de recordarnos que el carácter no es, ni mucho menos, un retrato que se pueda pintar desde fuera, sino que hay que captarlo coincidiendo con uno de esos actos altamente expresivos, con uno de esos sentimientos profundos vividos en nuestros interior o comprendidos en los demás.

¿Qué significa entonces la finitud del carácter? Lejos de ser una cosa cerrada, es la abertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto. Así, aplicamos la dialéctica de la abertura y del cierre -que elaboré con ocasión de la perspectiva de percepción- a la noción de campo total de motivación, adquirida a través de la expresión. Ahora, después de rodear por la idea de perspectiva, nos aparece el carácter -que llamé en otro sitio la forma finita de la libertad-, nos aparece, digo, como la orientación perspectivista de nuestro campo de motivación, considerado en su conjunto.

Esta conexión entre la abertura y el cierre en el plano del "alma entera" puede aclararse y explicitarse de la manera siguiente: la abertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas. Es decir, que nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano en toda su gama y en todo su conjunto. Tal es el sentido de aquella famosa sentencia: "Humani a me nihil alienum puto: Ningún aspecto humano me resulta ajeno." Soy capaz de todas las virtudes y de todos los vicios; ningún signo del hombre es radicalmente incomprensible, ningún idioma es radicalmente intraducible, ninguna obra de arte es inaccesible en principio a mi gusto. Precisamente nuestra humanidad consiste en esa accesibilidad de principio a lo humano que hay fuera de nosotros. Ella hace de cada hombre un semejante nuestro.

Nuestro carácter no es lo contrario a esta humanidad, sino esta misma humanidad, percibida desde alguna parte. Es toda la ciudad contemplada desde cierto ángulo. Es la totalidad parcial. Citaré unas palabras de Alain, que es el pensador que comprendió mejor que nadie la síntesis paradójica de lo

universal y de lo singular en la persona: “En cualquier cuerpo humano caben todas las pasiones, todos los errores..., aunque siempre, naturalmente, conforme a la fórmula inimitable de vida que cada uno se ha forjado. Hay tantos modos de ser malo y desgraciado cuantos hombres habitan en la tierra. Pero también tiene cada uno a su disposición un tipo de salvación característico suyo, de su mismo color, de su mismo pelaje.” Hemos de creer que todos los hombres tienen acceso a todos los valores, pero cada uno por su senda especial. En este sentido es en el que puede decirse que “cada cual” es “hombre”. Por eso nunca se percibe el carácter de una persona en sí mismo; de la misma manera que el origen de la percepción no es en sí mismo objeto de percepción. Yo no capto “mi” idea personal sobre la felicidad y el honor, sino “la” felicidad y “el” honor. “Mi” carácter está implicado en la humanidad de mi existencia singular como el origen cero de mí campo de motivación. Tampoco lo encuentro como un límite exterior, pues no es un destino que rijan mi vida desde fuera, sino el estilo inimitable con que yo ejerzo mi libertad de hombre. Yo sólo lo adivino y lo señalo de una forma alusiva en la sensación que tengo de la diferencia que me hace distinto de cualquier otro o, mejor dicho, distinto de mis semejantes, pues los otros son hombres semejantes y caracteres distintos. Por eso no podemos captar la singularidad de un carácter aparte de su humanidad universal, de la misma manera que no podemos desarticular el estrechamiento de un punto de vista perceptivo de su abertura sobre un panorama de objetos y, por encima de ellos, sobre un horizonte de perceptibilidad sin fin.

El carácter es el estrechamiento de esa “alma integral”, cuya abertura es la humanidad. El bloque conjunto de mi carácter y de mi humanidad hace de mi libertad una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida.

Esta idea de “parcialidad constituida” nos ayudará a dar el último paso: decía yo antes que el carácter no es un destino que nos gobierne o nos rijan desde fuera; y, sin embargo, en cierta manera es destino, y eso de dos maneras: primero, por su carácter inmutable, y luego, porque es algo que recibimos, que heredamos. Pero ¿cómo introducir estos dos aspectos “destinales” del carácter sin reducirlo de nuevo a la categoría de cosa? Una reflexión final sobre el tema de la perspectiva nos ayudará a hacerlo.

A fin de cuentas, la inmutabilidad del carácter no es más que el aspecto más radical, más originario, si vale la expresión, de la idea de origen perspectivista. El origen cero de la percepción, lo que llamamos nuestro punto de vista, no constituye por sí solo un verdadero origen de todos mis paisajes: es cuestión de movimiento. Pero así como yo puedo cambiar de sitio, no puedo cambiar de carácter: no existe ningún movimiento que me permita cambiar el origen, cero de mi campo total de motivación. Ni siquiera se da un movimiento espiritual que posea la virtud de cambiar el origen de mis valoraciones más fundamentales. Ni aun la conversión más radical puede constituir un cambio de carácter, so pena de convertirnos no sólo en “nueva criatura”, sino en individuos distintos: puede ocurrir que nuestra vida se oriente en dirección a una nueva constelación de estrellas fijas, es decir, tomando como guía y norma un nuevo núcleo de valores que se imponen a los valores mediatos y más corrientes de

la vida ordinaria: ahora podré ser generoso como antes era avaro, pero siempre se acusará la “misma mano y el mismo pelaje”, como decía Alain.

Así me formo la idea de un origen inmóvil, en sentido propio, de todos mis cambios de punto de vista, y de una perspectiva inmutable, en el sentido de que ni puedo “entrar” en ella ni “salir” de ella. En este sentido, mi carácter es el origen radicalmente no elegido de todas mis decisiones.

Para pasar del carácter inmutable al carácter heredado podemos servirnos de la siguiente consideración:

Supuesto que no puedo cambiar de carácter ni me es dado escoger ni repudiar su perspectiva, entonces hay que decir no sólo que el carácter es inmutable, sino que no hay forma de distinguirlo del hecho de mi existencia. ¿Qué quiero decir al considerar mi carácter como un hecho? Quiero decir lo siguiente: que por mucho que me remonte en los recuerdos de mi primera infancia, encuentro que para entonces ya era yo esa abertura finita hacia la condición humana universal. Esta situación no tiene principio consciente capaz de ser revisado por elección propia. Todos los puntos de vista, todas las, posiciones adoptadas por mí, arrancan ya de este origen, que yo no puse; en una palabra, mi carácter no nació de ninguna postura ni decisión que yo tomase.

Ahora bien, eso es ni más ni menos lo que quiero expresar cuando digo que yo nací. Mi nacimiento señala el hecho primordial de que mi propia existencia es un hecho. Para los otros, mi nacimiento fue un acontecimiento; para mí es el límite huidizo hacia el que se van acercando, sin llegar jamás mis recuerdos más remotos, es el comienzo siempre anterior, en el que se pierde la memoria balbuciente de mi primera infancia. Esto, que para los demás fue un acontecimiento, para mí me señala un estado de mi ser: el estado, el hecho de haber nacido ya. Así que mi nacimiento no es más que mi carácter. Al decir que yo nací, no hago más que indicar mi carácter como algo que yo encuentro ya. Mi nacimiento designa el “haber sido”, que es el indicio de un pasado inherente al estado de existir. Mi nacimiento representa el “ya está ahí” de mi carácter.

Basta que yo me represente este origen originario como algo distinto de mí, que lo enfoque como un objeto y que olvide, por consiguiente, su función de polo de perspectiva para que se me presente como una fatalidad exterior, como un decreto irrevocable que se impone a mi vida desde fuera. Así surge esa caricatura del carácter que yo llamé el “retrato” o la fórmula caracterológica. Pero fue necesario dar todo ese rodeo tan largo de la interpretación perspectivista del carácter para descubrir al mismo destino como una función de la existencia en primera persona.

Pero mi nacimiento me habla, además, de mi existencia como de algo recibido. No fue sólo algo que me encontré ahí, sino algo que me dieron otros. Yo he sido traído al mundo. Yo desciendo de mis padres; ellos constituyen mi ascendencia. Ahora bien, yo desconozco el significado de esta donación que me hace heredero de mi propia vida. Aquí es donde me amenaza más que en ninguna otra parte el vértigo de la objetivación. Cuando pienso, en mis

antepasados como fuera de mí, entonces mi nacimiento se me aparece de pronto como una combinación más, una de tantas. Situada así mi existencia dentro del campo de los encuentros objetivos, al principio me parece algo fortuito, arbitrario, fútil y hasta diría improbable. Pero un momento después, supuesta toda la serie de coincidencias concretas, me da la impresión de que yo no soy más que el resultado forzoso de todas esas convergencias, el portador de un capital hereditario que enajena totalmente mi libertad. Esa mezcla de contingencia en las coincidencias y de necesidad en el resultado es lo que constituye propiamente el destino de mi nacimiento.

Pero a esa “herencia”», que me advierte que yo era ya un ser dependiente en el origen mismo de todos mis proyectos de autonomía, debe aplicarse lo que decía yo hace un momento sobre mi carácter, a saber: que no me la debo representar fuera de mí ni enfrente de mí: mi herencia es mi mismo carácter en cuanto recibido de otros; y mi carácter es la orientación originaria de mi campo total de motivación; y este campo de motivación es mi abertura hacia la humanidad. Así se van abordando cada vez más de cerca los aspectos más “destinales” de la finitud en esa dialéctica de estrechamiento y disponibilidad, cuya clave encontramos en la perspectiva de percepción.

La comprensión filosófica no va de la herencia, conocida objetivamente, a la perspectiva, apercebida subjetivamente como en el trasfondo del espectáculo percibido, sino que avanza desde esta visión abierta que se le brinda hasta su origen perspectivista, y éste es el que se va enriqueciendo progresivamente con todos los aspectos afectivos y prácticos que culminan en las nociones de carácter, de naturaleza inmutable y heredada. Entonces es cuando nos revela su sentido el destino del carácter y de la herencia: es el estrechamiento dado, fáctico y real de mi libre abertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre.

## 2. YA FELICIDAD

La “desproporción” entre el sentido y la perspectiva, entre el querer-decir y el mirar, entre el verbo y el punto de vista es como la célula melódica de todas las variaciones y de todos los desarrollos que culminan en la «desproporción» entre la felicidad y el carácter. Recordará el lector que esa misma desproporción se acusaba ya en el simple hecho de la reflexión. Decía yo que la finitud del hombre tiene la particularidad de poderse conocer y expresar, pero que el hecho mismo de expresarse implica que la palabra desborda ya por sí misma el punto de vista y la perspectiva finita.

Pero esa desproporción entre la palabra y la perspectiva no representaba todavía más que el aspecto teórico de la desproporción humana. Lo que ahora nos proponemos expresar es el carácter global de la desproporción.

En este intento de totalización podemos tomar como pauta los pasos intermedios que nos condujeron a totalizar los aspectos de finitud del carácter.

En efecto, con el término “felicidad” no apuntamos a una forma particular de desbordamiento o de transcendencia humana, sino al panorama integral de

todos los aspectos del desbordamiento: “Todo arte, toda investigación, igual que toda acción y toda elección, tienden hacia algún bien, a lo que parece, dice Aristóteles. Por eso se ha dicho con razón que el Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas” (Eth. Nic., I, 1, 1094 a). Pero entonces debemos interrogar y examinar la obra del hombre en su indivisión y en su totalidad -**ρό Ipyov Tόv dCVAprfnou pag 84-** (ibíd., 1097 b, 24).

Pero esa “obra del hombre” no podemos captarla de una vez. Tenemos que ir la componiendo progresivamente partiendo del concepto teórico de “sentido”; de lo contrario, lo que yo designase bajo el nombre de “dicha” o “felicidad” no sería el soberano Bien, es decir, “aquello por causa de lo cual hacemos todo lo demás”, sino que sería, simplemente, el sueño vago de “algo grato de la vida que acompaña ininterrumpidamente a toda la existencia” -la expresión es de Kant, y tengo mis motivos para evocarla a partir de este momento-. En una palabra, la dicha, en ese caso, no sería totalidad, totalidad de sentido ni totalidad de contento, sino solamente una suma de placer o, como dice Kant, el principio material de la facultad de desear.

Se presenta, pues, al principio una primera idea ingenua de la felicidad, que hay que reducir para que aparezca su sentido plenario. Esa idea ingenua es la que nos formamos por el análisis inmediato de los actos humanos tomados aisladamente: esos actos tienden hacia la conciencia de resultado -satisfacción o supresión de la pena-, en donde la acción encuentra un descanso provisional. La imaginación volandera prolonga indefinidamente ese punto de reposo; en su afán de eternizarlo, lo estira y perpetúa- pero siempre se queda en la perspectiva indefinidamente finita del amor de sí.

La felicidad es cosa muy distinta. No es un término finito; debe ser con relación al conjunto de las aspiraciones humanas lo que el mundo es respecto al ámbito de la percepción. Así como el mundo es el horizonte de la cosa, la felicidad es el horizonte en todos los aspectos y a todos los efectos. El mundo no es horizonte a todos los efectos ni en todos los aspectos; no es más que la contrapartida de un género de finitud y de un tipo de actitud: de mi finitud y de mi actitud ante la cosa. La idea de mundo sólo es total en una dimensión; sólo es infinito en un plano, en el plano de la cosa; pero la “cosa” es una abstracción de la realidad integral. Por eso hay que rebasar la idea de mundo y remontarnos a una idea tal que no acertemos a concebirla más extensa ni más amplia de lo que la experimentamos, como decía Descartes, hablando de la voluntad.

Pero aquí termina en punta el análisis inmediato de la desiderabilidad humana que pretendiera ahorrarnos la etapa transcendental de la reflexión. Ese análisis no tiene modo de distinguir esa totalidad de realización a que apunta “el acto del hombre”, del sentimiento, imaginariamente prolongado, de haber alcanzado un éxito, desarrollado un programa, triunfado de una dificultad. Eso se ve claramente en el análisis aristotélico de la felicidad: el Estagirita se limita a discernir la dicha en la aspiración real del deseo humano: “En esta materia el principio es el hecho”, dice él. Pero la reflexión psicológica directa no puede distinguir entre la totalidad de realización y una simple suma de satisfacciones,

y así el “predilecto supremo”, “el único deseable”, permanece amasado en nuestro “bien-vivir”.

Por eso fue necesario que Kant comenzase por excluir la felicidad al investigar el “principio” de la moralidad, remitiéndola a la potencia desiderativa e identificándola con el amor propio: “La conciencia que posee un ser racional sobre el contento de la vida como compañero ininterrumpido de toda su existencia es la felicidad, y el principio de tomar la felicidad como principio supremo en la determinación de la libre elección es el principio del amor de sí” (Critique de la Raison Pratique, trad. fr, de Picavet, pp. 20-21). Y algo más adelante: “Ser feliz es lo que desea necesariamente todo ser racional finito” (p. 24).

Pero esa epojé de la felicidad, considerada como el contento duradero de la vida, renueva el problema auténtico de la felicidad considerada como totalidad de realización.

Efectivamente, lo que aquí habría que analizar no es esa “facultad de desear”, sino lo que Aristóteles llamó el **tpyov** humano, es decir, el proyecto existencial del hombre tomado como realidad indivisible. La investigación sobre el obrar humano y de su suprema y última aspiración nos revelaría que la felicidad es el coronamiento de un destino y no el término de una serie de deseos particulares. En este sentido podemos decir que la felicidad es un todo y no una suma; y sobre ese horizonte total se van destacando las aspiraciones parciales y el rosario de deseos desgranados de nuestra vida.

Pero ¿cómo pasar de la idea de suma a la de todo? No sería posible comprender la obra del hombre como distinta de sus intenciones parciales si yo no pudiera enlazar el movimiento de conjunto con el mismo proyecto de la razón, que es lo que en mí exige la totalidad. Esa razón o exigencia de totalidad -cfr. R. prat., p. 115- es la que me permite discernir la dicha como Bien soberano de la dicha como adición de deseos saturados. Y es que esa totalidad que “persigue” el acto humano. El *verlangen* kantiano -pedir, exigir, requerir- nos revela de una manera transcendental el sentido del **ÉYptsvBai pag 86** aristotélico -perseguir, tender, buscar-. Esta “exigencia”, dice Kant, se pierde en la ilusión; pero el resorte de esa misma ilusión es “una perspectiva -Aussicht- sobre un orden de cosas más elevado e inmutable en el cual nos encontramos ya ahora, y en el cual somos capaces de continuar nuestra existencia, siguiendo ciertos preceptos particulares, en conformidad con el destino supremo de la razón” (116). ¿No podemos decir que este texto denso y admirable -esta “vista que se expande”, este “orden en el que nos encontramos ya”, esta continuación de nuestra existencia en conformidad al destino que nos asigna la razón- representa esa totalidad de contento que buscamos bajo el nombre de felicidad, aunque filtrada de alguna manera por la exigencia de totalidad de sentido que es la razón?

Es cierto que Kant no la llega a llamar felicidad, sino “el objeto íntegro de la razón práctica pura” (117); pero ese “objeto íntegro” de la razón práctica exige la recuperación de la idea de felicidad.

Habiendo sido ésta excluida del principio de la moralidad, ha pasado ahora al dominio de la razón práctica pura, es decir, de la realización de la moralidad y de la escatología de la libertad. Es indudable que en el kantismo sólo se salva la idea de la felicidad como dicha merecida y no deseada. Sin desestimar la importancia de esta forma de moralizar la felicidad, ¿no podemos fijarnos más en la exigencia de la razón que presenta a la virtud sólo como desproporcionada a este “objeto íntegro” de la razón, más bien que acentuar la coloración moral que presta a la felicidad la virtud moral que llega a merecerla? El hecho de que la virtud merezca la felicidad tiene menos importancia que el hecho de que la razón exija la adjudicación de la felicidad a la virtud, para que el bien sea completo y perfecto: “Pues necesitar la felicidad, merecerla, y, sin embargo, no llegar a disfrutarla es algo que no puede compaginarse con el querer perfecto de un ser racional, dotado al mismo tiempo de omnipotencia, a poco que intentemos nada más que imaginarnos un ser así” (119).

Yo, siendo como soy perspectiva finita, predilección de mi cuerpo, hábito e inercia, carácter, sin embargo, soy capaz de concebir la idea de ese “querer perfecto de un ser racional, dotado al mismo tiempo de omnipotencia”, o, para repetir otra expresión kantiana evocada más arriba, yo soy portador del “destino supremo de la razón”, y conformándome con ella, puedo “continuar mi existencia”. Esta idea del querer perfecto y este destino de la razón abren en mi deseo una profundidad infinita, transformándolo de deseo de placer en anhelo de la felicidad.

Así, pues, la idea de totalidad no es sólo una directriz para el pensamiento retórico, sino que se instala en el querer humano, convirtiéndose con ello en el origen de la “desproporción” más extrema: que es la desproporción que anida en la actividad humana tensándola entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad. ¿Cómo se manifiesta esa “desproporción”?

Ya vimos que el “carácter” nunca es término de nuestras miradas; el carácter no es objeto, sino origen. Al abrirme a lo humano en su conjunto, lo hago a la medida finita de mi carácter. Conforme a la perspectiva finita de una fórmula de vida totalmente singular, encuentro accesible cuanto es humano -ideas, creencias, valores, signos, obras, útiles, instituciones-. Al asomarme así a los aspectos del hombre, no me fijo en mi carácter ni en mi singularidad, sino en la humanidad de esos aspectos. Mi carácter es el origen cero de mi consideración, y sólo llego a él por una especie de alusión reflexiva al estrechamiento del campo de mi consideración.

La forma en que mi experiencia me señala la felicidad ocurre de una manera diametralmente opuesta a la precedente. Igual que voy recogiendo indicios del estrechamiento de mi percepción -aunque sólo sea por la oposición a los demás-, así también voy archivando señales de mi destino a la felicidad. Se trata de experiencias privilegiadas, de esos momentos preciosos en que se me comunica la seguridad de que voy por el buen camino. De pronto se rasga el horizonte, se abren ante mis ojos posibilidades ilimitadas, y el sentimiento de la “inmensidad” responde entonces dialécticamente al sentimiento del “estrechamiento”.



Volvamos ahora a la noción de campo total de motivación, que fue la que nos ayudó a sugerir la idea de carácter. Esa noción designa tan sólo un corte instantáneo en lo que llamé hace poco “la obra del hombre” o su “proyecto existencial”. Entonces diremos que el campo total de motivación es un campo orientado; el carácter es el origen cero de esa orientación del campo y la felicidad su término infinito. Esta imagen nos hace comprender que la felicidad no se nos comunica en ninguna experiencia; únicamente se la designa en una conciencia de dirección. Ningún acto nos presenta ni nos brinda la felicidad; pero los contactos de nuestra vida que con más título merecen el apelativo de “acontecimientos” nos indican la dirección de la felicidad. “Todo acontecimiento encierra un sentido, nos recuerda Thévenaz; y precisamente por eso, por ser un sentido, y un sentido reconocido, pertenece a la categoría de los acontecimientos”<sup>5</sup>.

Los acontecimientos que nos hablan de la felicidad son los que disipan un nubarrón, los que nos descubren amplias perspectivas existenciales: la saturación de sentido, el exceso, el colmo, la inmensidad, tales son los indicadores de que vamos “dirigidos hacia” la dicha.

Pero yo no acertaría a discernir esas señales ni sabría descifrarlas como “anticipos trascendentes” de la dicha<sup>6</sup>, si la razón no constituye en mí la exigencia de la totalidad. La razón exige la totalidad, pero el instinto de felicidad, en su carácter de sentimiento que presagia la realización final, más bien que comunicarla, me garantiza que voy dirigido hacia esa dicha total que la razón exige. La razón nos abre la dimensión de la totalidad, pero la que nos asegura de esa razón no nos es extraña, que coincide con nuestro destino, que es interior a él y, por decirlo así, co-originario con él, es la conciencia de dirección.

5 P. THÉVENAZ, L'homme et sa raison, Neuchâtel, 1956, t. II, p. 136.

6 S. STRASSER, Das Gemüt, Utrecht y Friburgo, 1956, pp. 238 y ss.

### 3. EL RESPETO

¿Existe en alguna parte una síntesis de la felicidad y del carácter? Sin duda ninguna; y esa síntesis es la persona. La persona es el sí mismo que faltaba a la conciencia en general -correlato recíproco de la síntesis del objeto-, al “yo” del “yo pienso” kantiano., Pero sería un grave error considerar que esta síntesis se nos da, se nos comunica por sí misma en la inmediatez entre el yo y el yo. La persona es también una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea, de un ideal de la persona. El yo, más que algo que se vive, es algo que se contempla. Yo me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de sí para sí, sino sólo conciencia de sí en la representación del ideal del yo.

No existe experiencia de la persona en sí y para sí.

Por consiguiente, nos vemos en la precisión de proceder con la síntesis práctica como hicimos con la síntesis teórica. Ante todo, hemos de apoyarnos en ese objeto nuevo representado y proyectado que constituye la personalidad de la persona, igual que nos basamos antes en la constitución de la cosa, tal

como nosotros nos la proponemos a nosotros mismos. Sólo entonces podemos proceder reflexivamente a investigar las condiciones de esa personalidad de la persona.

En este movimiento reflexivo se nos va a revelar por segunda vez la fragilidad del hombre. Esta fragilidad se manifiesta en la disociación naciente del nuevo "intermediario" en el que se opera la síntesis práctica. Aquí se nos ofrece un análisis parecido al de la imaginación trascendental, ese "arte oculto en las profundidades de la naturaleza". Al terminar este análisis, la fenomenología de la fragilidad y labilidad habrá dado su segundo paso decisivo. Pero al mismo tiempo se verá que ese segundo paso no puede ser el último, ya que nuestra reflexión se mantendrá en el plano formal; pues si bien se liberó del formalismo trascendental, fue para entrar en un formalismo práctico, que es el formalismo de la idea de persona.

Ante todo, precisa establecer que la persona es, en primer lugar, una proyección que yo me represento y que me propongo como algo opuesto a mí, y que esa proyección de la persona es una síntesis realizada, al estilo de la cosa, pero de una manera absolutamente irreductible.

Esta proyección es lo que yo llamo humanidad, y no me refiero a la colectividad de todos los hombres, sino a la cualidad humana del hombre; no a la enumeración exhaustiva de los individuos humanos, sino a la significación comprensiva de lo humano, capaz de orientar y regular un catálogo de los humanos.

La humanidad es la personalidad de la persona, como la objetividad es la "coseidad" de la cosa. Es el modo de ser que ha de servir de pauta para comprobar toda manifestación empírica de lo que llamamos un ser humano, es la constitución ontológica de los "existentes" humanos en lenguaje heideggeriano.

¿En qué consiste esa constitución del ser-hombre? A decir verdad, ya lo sabemos, pues no hubiéramos podido elaborar las dos nociones antitéticas de carácter y de felicidad de no haber partido de la proyección del hombre y como una anticipación sobre esa proyección, de la misma manera que no pudimos elaborar las nociones de sentido y de perspectiva más que partiendo de la cosa y analizando la cosa, considerando sucesivamente que ella me afecta con sus manifestaciones unilaterales, por sus siluetas, y que yo la pienso en la unidad de su sentido supuesto, significado y expresado.

De la misma manera nos basamos en la idea de hombre para destacar lo que llamé perspectiva afectiva, perspectiva práctica y, finalmente, perspectiva singular del carácter: el carácter no es sino el estrechamiento de mi acceso a todos los valores de todos los hombres a través de todas las culturas. Así, pues, no pudimos reflexionar sobre el carácter más que partiendo de una idea, mal tematizada, la idea de un campo de motivación definido por esa accesibilidad a lo humano en su conjunto. Al decir con Alain que soy capaz de todos los vicios y de todas las virtudes, pero "conforme a la fórmula de vida inimitable que cada uno tiene", por el mismo hecho de poner la singularidad de cada uno,

presupongo al hombre. Si el carácter no debe ser una cosa, ni un retrato fijo, visto de fuera, es porque es una perspectiva sobre la humanidad. La semejanza humana está implicada en la alteridad mutua de los caracteres singulares.

En cambio, el polo opuesto al carácter, el polo de la felicidad, sólo lo puedo concebir como el término final de la obra del hombre. Yo no podría formarme la idea de la felicidad si no me formase la del destino, la de una meta asignada al hombre, que debía responder, como vimos, a la exigencia de totalidad; por lo mismo que el hombre exige la totalidad del sentido, por eso su deseo se ve dirigido hacia la felicidad, como totalidad del sentido y del contento.

Ahora bien, si no puedo concebir el carácter ni la felicidad sin basarme en la idea de hombre, ¿qué es lo que concibo al concebir al hombre?

Una forma simple, sin duda ninguna. Pero una forma que impone de golpe una "síntesis".

Y ¿qué síntesis es ésa? Se recordará que la objetividad no es más que la espera de una realidad capaz a la vez de manifestármese afectándome en mi receptividad y de ser traducida y precisada en una palabra articulada. En la forma de la persona me propongo una síntesis de distinto género: la síntesis de una finalidad de mi acción que fuese al mismo tiempo una existencia. Al decir finalidad o fin, se entiende, consiguientemente, un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios, o, mejor, un fin en sí mismo, es decir, que posee valor por sí mismo, sin subordinación a ningún otro. Y al mismo tiempo una existencia tangible, comprobable, o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de compañía.

Kant hace a este respecto unas observaciones sumamente instructivas, y tanto más significativas cuanto que el filósofo de Königsberg no meditó especialmente sobre la simetría existente entre la síntesis de la cosa y la síntesis de la persona, debido a la preocupación que tenía de reducir la persona a un simple "ejemplo" de la ley (más adelante verá el lector los motivos que me inducen a esforzarme por deslindar la constitución de la persona del campo de la moral). Pues bien, dice Kant: "Se llama personas a los seres racionales porque su naturaleza los marca ya como fines en sí..." (Fondements de la Métaphysique des Moeurs, ed. Delbos, p. 149). "El hombre y, en general, todo ser racional existe como un fin en sí, y no sólo como instrumento del que pueda usar a su capricho la voluntad de tal o cual" -p. 149-. Todavía tiene una expresión más llamativa, cuyo laconismo revela de modo sorprendente la constitución "sintética" de la persona: según esa definición, la persona es "una existencia que posee en sí misma un valor absoluto"; y también: "Un fin objetivo, es decir, una cosa cuya existencia es un fin en sí." Esta síntesis de la razón y de la existencia en la idea de "fin en sí" la enuncia Kant en la siguiente proposición, que es la más precisa de cuantas acabo de citar: "La naturaleza racional existe como fin en sí" (150).

Así, el yo, el yo - como persona, se comunica primeramente en una intención. Al erigir la persona en fin existente, la conciencia adquiere "conciencia de sí". Este "de sí" es todavía un yo proyectado, lo mismo que la cosa era la proyección de lo que llamábamos "conciencia". La conciencia de sí es, igual que la conciencia de cosa, una conciencia intencional. Con esta diferencia: que mientras la intención de cosa era una intención que permanecía en el plano teórico, la intención de la persona es de tipo práctico; no es todavía una plenitud experimentada, sino sólo "para-ser"; la persona es un "para-ser"; la única manera de abordarla es "hacerla ser". En lenguaje kantiano, la persona es una forma de tratar a los otros y de tratarse a sí mismo. Por eso, Kant formuló su imperativo en estos términos: "En todas tus actuaciones debes tratar a la humanidad, lo mismo en tu propia persona que en la persona de todos los demás, siempre y al mismo tiempo como fin, y jamás simplemente como medio." La humanidad es la manera de tratar a los hombres, lo mismo a ti que a mí. La humanidad no es ni tú ni yo, sino el ideal práctico de "sí mismo", tanto en ti como en mí.

Por consiguiente, si la persona es ante todo el ideal de la persona, y, más concretamente, la "síntesis" de la razón y de la existencia, del fin y de la presencia, tiene que haber algún medio de remontar desde esta idea a la vivencia real que es la que la constituye. Esta síntesis de la persona se constituye, se forja, en un sentimiento moral específico, que Kant llamó con el nombre de "respeto". Así aparece una analogía sorprendente entre la situación de respeto en la filosofía práctica de Kant y la situación de la imaginación trascendente en su filosofía teórica. De la imaginación trascendental convergen los dos polos del entendimiento y de la receptividad. Paralelamente, también del respeto procede la síntesis de la persona como objeto ético. Luego veremos cómo el respeto es la síntesis subjetiva frágil de una "desproporción".

Sigamos, pues, a Kant de la mano por un breve trayecto, reservándonos el derecho de ampliar a continuación la perspectiva cerradamente moral de su análisis del respeto<sup>7</sup>.

7 Me doy perfectamente cuenta de que aquí he desviado la dirección del análisis kantiano sobre el respeto. Para Kant el respeto es respeto a la ley, y el respeto a la persona no es más que una aplicación de ese concepto general; por tanto, reconozco que interpreto libremente el kantismo al establecer una relación directa entre la intencionalidad respeto y la persona. Pero con esta pequeña herejía contra la ortodoxia kantiana creo destacar la filosofía kantiana sobre la persona, esbozada en los Fundamentos, pero que luego quedó asfixiada en la Crítica de la Razón pura, en donde Kant se concentró totalmente en esclarecer la síntesis de la voluntad y de la ley en la autonomía. Los Fundamentos diseñan un desarrollo, que es difícil reducir a la simple investigación del fundamento de la autonomía, y que apunta a restituir cierta plenitud a la reflexión moral, en sentido inverso a la formalización necesaria en la elaboración del puro imperativo formal. Precisamente a esta búsqueda de plenitud responden las fórmulas sucesivas del imperativo categórico, que recurren sucesivamente a la idea de naturaleza, luego al concepto de persona, y, por fin, al de reino. El mismo Kant sugiere la idea de que en esto hay algo más que una simple ilustración de la regla formal, la contrapartida posible del

formalismo: “Todas las normas, dice, tienen: 1, una forma que consiste en la universalidad...; 2, una materia, es decir, un fin...; 3, una determinación completa de todas las normas en esa fórmula... Aquí se avanza en cierto modo en orden de categorías, yendo de la unidad de la forma de la voluntad (de su universalidad) a la pluralidad de la materia (de los objetos, es decir, de los fines) y de ésta a la totalidad o integridad del sistema” (1.64). Es ésta una indicación preciosa; y, aunque Kant la limita a continuación, afirmando que esa progresión sirve solamente para relacionar la razón con la intuición y a través de ésta con el sentimiento, sin embargo, nos invita a enfocar la filosofía de la persona, no ya como una ilustración, sino como el paso de la “forma” a la “materia”, siempre en marcha hacia la “determinación” de todas las normas, la cual determinación sólo se alcanza y se consume con la idea de un reinado de los fines.

Lo mismo que la imaginación trascendental era el tercer término, el cual era homogéneo simultáneamente a la sensibilidad y al entendimiento, así también el respeto es un “intermediario” paradójico, el cual pertenece a la vez a la sensibilidad -es decir, en este caso, a la facultad de desear- y a la razón -es decir, aquí a la potencia obligante, que procede de la razón práctica-. La imaginación era la condición de la síntesis en el objeto, el respeto es la condición de la síntesis en la persona.

Un intermediario paradójico, en efecto, pues podría decirse del respeto, con más razón aún que de la imaginación trascendental, “que yace como un arte oculto en las profundidades del alma humana...”. Aunque el objeto del respeto es una cosa clara, a saber: la humanidad de la persona, pero en sí mismo es esa cosa oscura que Kant llama móvil a priori, del que sólo podemos hablar cotejando términos opuestos, pero sin mostrar su verdadera unidad. Después de haber demostrado que la razón pura sólo es práctica a condición de eliminar la facultad de desear —“la razón pura es práctica por sí misma e impone al hombre una ley universal que llamamos la ley moral” (Critique de la Raison Pratique, p. 31); “no sólo puede ser práctica la razón pura, sino que únicamente ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de una manera incondicionada” (ibíd., p. 13)-; pues bien, después de haber demostrado eso, hay que establecer que la razón sólo puede ser práctica a base de “influir” en la facultad de desear.

Ya se ve por qué: si la razón fuera sólo “principio” y no “móvil”, nos permitiría juzgar, apreciar, condenar, pero sin determinarnos a la acción; y entonces no sería práctica, sino solamente crítica, en el sentido moral de la palabra. Por eso es preciso que la ley descienda hasta el mismo imperativo de la acción, hace falta que toque el corazón del libre albedrío, el cual no se deja convencer inmediatamente por la ley, sino que, según la expresión de los Fundamentos, “está situado en medio justo entre su propio a priori, que es formal, y su móvil a posteriori, que es material; y así se encuentra como en la bifurcación de dos caminos” (p. 99). El principio sólo será práctico cuando el deber ponga en conmoción al querer. Por eso es por lo que el “principio” debe transformarse en “móvil” -llamando “móvil” al “principio de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no está ya de por sí, en virtud de su naturaleza, conformada necesariamente a la ley objetiva” (Critique de la Raison Pratique, p. 75).

Así, pues, el enigma del respeto coincide plenamente con el de la síntesis práctica de la razón y de la finitud, y, por lo tanto, coincide también perfectamente con el del tercer término. Por una parte, la razón “influye” en la facultad desiderativa, y entonces es preciso forjar la idea de un sentimiento a priori, es decir, de un sentimiento despertado y producido por la razón, convirtiéndose ésta en “móvil para imponer como un imperativo esa misma ley” (ibíd., p. 81). Por otra parte, la sensibilidad se hace “accesible” a la razón. El que ese “acceso” se experimente como una coacción, como una herida, del deseo conculcado es cosa natural, dado el estado de degeneración que supone el moralista; el análisis kantiano subraya insistentemente los rasgos negativos de ese influjo; lo esencial es que, a través de la emoción producida por el deseo conculcado, se “eleve” la facultad desiderativa al plano de la razón, para que de esa manera surja la estima de “sí” en el seno de la finitud, elevada al nivel de la razón. Esta estima proclama que la ley “encuentra acceso al alma por sí misma” (p. 91).

La constitución paradójica del “respeto”, lo mismo que la de la imaginación trascendental, atestiguan que ese sentimiento sobre el cual descansa la síntesis práctica no puede exponerse a los rayos de la reflexión sin quebrarse. En el respeto yo soy un súbdito que obedece y juntamente un soberano que ordena; pero yo no puedo representarme esta situación más que como una pertenencia doble, en virtud de la cual “la persona, en cuanto perteneciente al mundo sensible, está sometida a su propia personalidad, en cuanto que ésta pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible” (p. 91). Esta doble pertenencia lleva marcada la posibilidad de un desacuerdo y como la “falla” existencial en que radica la fragilidad, la labilidad del hombre.

En este análisis de las vivencias de fragilidad, que constituyen la noción de persona, hemos seguido y aplicado los resortes de la moral kantiana. Las reservas que pueden hacerse contra el kantismo, en el punto concreto de la relación entre persona y ley, no alteran en lo sustancial el carácter ético de este análisis. Al contrario, lo que se le puede achacar a este análisis es que no se aviene bien del todo con una antropología de la labilidad, puesto que arranca de una antropología pesimista, dominada por la teoría del mal radical. El moralista kantiano empieza por presuponer y excluir de la esfera moral en su análisis del respeto una sensibilidad ya degenerada, caída. Por consiguiente, no hay forma de invocar en favor de una, antropología de la fragilidad una filosofía moral que se sitúa desde el principio en la órbita de la degeneración, sin incurrir en círculo vicioso. Haría falta incluso ir más lejos; es decir, tratándose del género de investigación que perseguimos aquí, debiéramos cerrar la entrada a toda antropología que se presentase vinculada a una visión ética del mundo: el moralista parte de una situación en la que se encuentra ya establecido el dualismo del bien y del mal, y en la que el hombre tiene ya elegida el bando del mal. Todos los problemas morales de la reconciliación, de la paz, de la unidad, se plantean a partir de esa situación de guerra intestina entre el hombre y el hombre, el hombre consigo mismo.

Esta objeción es fuerte, y no podemos contentarnos con responder que Kant no pone el mal en la sensibilidad en cuanto tal, sino en un imperativo de la

voluntad que invierte el orden de pre eminencia entre la ley y la sensibilidad; puesto que en una visión ética del mundo se supone ya cometida esa elección mala, y, consiguientemente, la sensibilidad, aun no siendo ella misma el principio del mal, se presenta ante el moralista con un aspecto alterado por las pasiones de la avidez, del poder y de la gloria. Desde ese momento el dualismo entre el logos y el pathos, que impone toda teoría de las pasiones, echa por tierra el análisis del respeto.

Tampoco satisface la contestación de que Kant no prescinde de la sensibilidad en cuanto mala, sino en cuanto empírica; y que si se la excluye, no es por un imperativo del rigorismo moral, sino por rigor crítico.

Esta forma puramente “metodológica” de interpretar esa exclusión de la facultad de desear del ámbito de la moralidad es, sin duda, muy valiosa, pero sólo vale para la primera fase de la Crítica de la Razón Práctica, en la que se establece el “principio” de la moralidad, es decir, del poder determinante que tiene la razón práctica sobre la voluntad en los seres racionales en general; pero no sirve en la investigación del “móvil”, el cual presupone no ya una razón en general, sino una razón finita, al mismo tiempo que se refiere a una sensibilidad rebelde. Esto se ve en el análisis que dedica Kant a los efectos de la ley sobre la facultad desiderativa: según los desarrolla Kant, los efectos negativos se imponen sobre los efectos positivos: la ley sólo “eleva” a la sensibilidad “aplastándola”. Indudablemente, presupone una sensibilidad ya “caída”. Así, pues, hay que tomar la objeción mencionada en toda su fuerza radical, como una objeción de principio, dirigida no sólo contra Kant, sino contra toda visión ética del mundo.

Lo único que puede contestarse es lo siguiente: nosotros no tenemos más vía de acceso a lo originario que elementos degenerados; e, inversamente, si esos elementos degenerados no nos dan ninguna indicación sobre el substrato original del cual degeneraron, entonces no es posible construir ninguna filosofía de lo originario, y ni siquiera puede decirse que el hombre haya degenerado; pues esa misma idea de degeneración implica la pérdida de un estado de inocencia, del que podemos comprender lo suficiente para darle un nombre y para designar la condición presente como una desviación, como una pérdida o como una caída. Yo no puedo comprender la traición como un mal sin referirla a la idea de confianza y de fidelidad, con relación a la cual la traición constituye un mal moral.

Por consiguiente, desde el punto de vista metodológico no es tan desesperada la situación; lo único que hace falta es tener siempre presente que existe un dualismo inherente a la visión ética del mundo como “decaído” y del hombre como dividido ya de hecho contra sí mismo, y que hemos de basarnos en ese dualismo para descifrar e interpretar la “desproporción” inicial que “subtiende y distiende” la existencia práctica del hombre.

Podríamos enunciar el problema en estos términos: encontrar, a través de un dualismo ético, pero sin llegar a condenar con él la sensibilidad, encontrar, digo, la estructura de labilidad que hizo posible ese dualismo. Podría llamarse esta regresión una reconquista de la dimensión “práctica” originaria sobre su

aspecto “ético” y dualista derivado. ¿Es posible esta exploración desde el dualismo “ético” hasta la desproporción “práctica”?

No sólo es posible ese movimiento exploratorio, sino necesario para la inteligibilidad del dualismo “ético”. En el mismo Kant encontramos la iniciación de esta exploración, que luego deberemos proseguir por nuestra cuenta.

Porque, efectivamente, ¿cómo puede la ley “aplastar” á la sensibilidad y “humillar” su presunción, si no tuviese “acceso” a ella? La raíz de -esta coacción, el origen de esta humillación, es una determinación pura que ejerce la razón sobre la sensibilidad, la toma de posesión que hace la racionalidad de la facultad desiderativa, elevándola por encima de la simple naturaleza. Aquí nos proporciona una “analogía” decisiva la afinidad del respeto con la admiración y lo sublime. Por más esfuerzos que haga Kant para distinguir el respeto de la admiración no cabe duda de que tienen un toque de admiración aquellas palabras en que prorrumpe al estilo de Rousseau: “¡Deber! ¡Nombre sublime y grandioso...! , etc.” (91). Así el respeto está enraizado en algo así como una predisposición del deseo por la racionalidad, como la generosidad cartesiana, que es acción y pasión a la vez, acción del libre albedrío y emoción en la profundidad corporal. Así es también el Eros platónico, el cual sufre y goza por su parentesco con el mundo metempírico. Es cierto que en la economía de la caída, coincidente con la de la ética, el respeto no puede reabsorber su aspecto negativo de coerción en su aspecto positivo de aspiración. Pero la coerción y la aspiración no pertenecen al mismo plano: la coerción es el revestimiento psicológico, la apariencia vivida, mientras que la aspiración es la raíz antropológica. Por esto la Metodología de la Razón Práctica, al situarse en el punto de vista del “acceso” de las leyes de la razón al Gemüt y de la influencia que ejercen esas leyes sobre los imperativos de ese espíritu, inicia un desbordamiento del dualismo ético en dirección a una antropología más radical, simbolizada por el término Gemüt. El Gemüt designa el punto en que la razón, la representación del deber, tiene una “fuerza” inmediata, es capaz de conquistar la “preferencia” por sí misma: “Si la naturaleza humana no estuviese constituida -geschaffen- de esa forma, ninguna representación de la ley, por muy elaborada y garantizada que se presentase, podría producir jamás la moralidad de la intención” (p. 161). Este modo de recurrir a la constitución de la naturaleza humana le conduce a poner de relieve la “propiedad de nuestro Gemüt”, es decir, esa capacidad para acoger -Empfändlichkeit- un interés moral puro” (p. 162). Esa capacidad para dejarse influir por móviles morales constituye precisamente la raíz que nosotros intentamos poner al descubierto. Pero en realidad lo que haría falta sería una teoría sobre el Gemüt, y no sólo una teoría sobre la razón infinita. Esa teoría es la que evoca Kant en aquel famoso apóstrofe de la Crítica: “Dos cosas llenan el corazón -Gemüt- de admiración y veneración, siempre nuevas y siempre crecientes, a medida que las contemplo, considero y medito: el cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral en mi corazón.” La admiración y la veneración están por encima -o por debajo- de una sensibilidad herida, de una presunción abatida, atestiguando en todo caso la afinidad que siente la sensibilidad por la racionalidad. Ahora bien, continúa Kant, “para encontrar esas dos cosas, no necesito andar buscando ni cavilando, como si estuvieran envueltas en tinieblas o situadas en regiones transcendentales fuera de mi horizonte y de mi



alcance: las tengo ahí, ante mis ojos, y yo las incorporo inmediatamente a la conciencia de mi existencia". Este Gemüt, al que ahora denomina "conciencia de mi existencia", no es más que la relación positiva existente entre el deseo y la ley moral que nosotros estamos buscando, y que Kant llama en otros pasajes "destino", determinación, asignación -Bestimmung- del hombre, la cual "eleva infinitamente mi valer"; ella es la raíz del respeto, el cual procede "del destino intencional asignado por la ley a mi existencia" (aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins; durch dieses Gesetz) (p. 174).

Pero aquí se detiene el kantismo: su Antropología no es en absoluto la exploración de lo originario, sino una descripción del hombre en la perspectiva de las "pasiones" del dualismo ético.

La única manera de continuar en la dirección de este Gemüt, que pudiera servir de cimiento "práctico" al dualismo "ético", consistiría en volver a colocar la dualidad íntima del respeto en la línea de la dualidad de la perspectiva y del verbo, que son completamente ajenos a la consideración de una sensibilidad degenerada y de un mal radical. En efecto, la objetividad que ha guiado en todo momento esta investigación reflexiva no es ni inocente ni culpable, sino neutra con respecto a la problemática del mal radical. A diferencia de la reflexión ética, dominada por el antagonismo entre el bien y el mal, entre el valor y el no-valor, y por la presentación de una humanidad qua ya había escogido mal su camino, la reflexión transcendental no presupone ninguna oposición contra la objetividad, ninguna resistencia de la sensibilidad contra la razón. En nuestro caso la objetividad no representa un valor, opuesto diametralmente a un no-valor, sino únicamente una "luz natural" en cuya claridad puede manifestarse y dejarse determinar alguna cosa. En una palabra, la reflexión transcendental se sitúa de golpe en el plano de lo originario, sin tener que atravesar una condición depravada para llegar a él. Por eso pudo servirnos de guía para explorar la desproporción "práctica", más originaria que el dualismo ético, y para destacar un principio de limitación que no fuese ya en su raíz un mal original.

Nuestra investigación anterior sobre el carácter y la felicidad respondía ya a esta exigencia: la polaridad "práctica" del carácter y de la felicidad constituye la raíz antropológica de todo dualismo "ético". Esta polaridad no presupone ninguna "caída" ni degeneración: en ella hemos reagrupado todos los aspectos de la finitud partiendo del tema de la perspectiva finita, así como recogimos todos los aspectos de infinitud basándonos en la idea de sentido y de verbo. Por consiguiente, estamos ya en condiciones de afirmar que el respeto es la síntesis frágil en que cristaliza y queda estructura la forma de la persona, igual que la imaginación transcendental era la síntesis latente en la que fraguaba y quedaba constituida la forma de la cosa.

Ahora nos falta prolongar esta estructuración del momento "práctico"» del respeto con la estructuración de su momento "afectivo", o, en otros términos, nos queda por descubrir la contextura del Gemüt, del sentimiento en cuanto tal.

## CAPITULO IV

### LA FRAGILIDAD AFECTIVA

El análisis reflexivo parte de la cosa que se ofrece ante nuestra vista y arranca de la persona concebida como ideal del yo; ¿qué le falta a este análisis reflexivo para igualar y agotar la comprensión del hombre, que se daba en los mitos y en la retórica de la “miseria”? Le falta la dimensión del sentimiento.

La comprensión de la “miseria”, que constituyó nuestro punto de partida, era efectivamente una comprensión patética. ¿Será posible recuperar esa misma patética e incorporarla a la filosofía? Primero nos fue preciso volverle la espalda, exorcizarla, reducirla: tal fue el cometido de la reflexión trascendental, la cual hubo de romper la envoltura patética, para fijar su atención reflexiva en la cosa y en la persona.

El mérito del formalismo consistió en convertir en problema filosófico lo que en un principio sólo constituía emoción inmensa y confusa. Pero lo que se adelantó en rigor intelectual se perdió en riqueza y en profundidad. ¿Será ahora posible recuperar esa plenitud partiendo de este rigor dialéctico? ¿Será posible volver a comprender el sentimiento partiendo de los mismos elementos que lo redujeron y excluyeron.

Tras esta cuestión metodológica se oculta otra, que afecta al fondo del problema: supuesto que sea posible una filosofía del sentimiento, ¿qué relación puede tener con la investigación sobre la labilidad humana? ¿Qué contiene de más el sentimiento del yo que no esté contenido en la proyección del objeto en donde se configura la conciencia en general, y en la proyección de la persona en donde se decide la conciencia del sí propio? Después de la conciencia, y después de la conciencia de sí mismo, ¿qué nuevo elemento o factor puede presentarse que nos revele un nuevo sentido de la desproporción humana?

Como vimos, para apreciar la desproporción hubimos de recurrir a la objetividad de la cosa y a la humanidad de la persona: ¿será que ahora, con el sentimiento, tenemos por fin el momento en que la desproporción se presenta “para sí”? Aquí nos sale al paso la magnífica idea de Platón sobre el **Avp.ós**, que ejerce una función medianera por excelencia en el alma humana. El **Oví,i.ós** es la transición viva del (**3í,os al kóyoc**; él separa y une simultáneamente la afectividad vital o deseo -¿na9vía- de la afectividad espiritual que denomina **lpws** en El Banquete. Dice Platón en la República: tan pronto combate el **8up.ós pag 99** a favor de la razón, suministrándole energía y valor, como a favor del deseo, al que comunica irritación, cólera y empuje para cualquier empresa. ¿Podrá coincidir una teoría moderna del sentimiento con esta intuición de Platón?

Si esto fuera posible, habría que decir que el tercer paso de una antropología de la labilidad nos lo proporciona el “corazón”, el “Gemüt”, el sentimiento, el “Feeling”. Avanzando gradualmente desde la conciencia en general a la conciencia de sí y al sentimiento -o, si se prefiere, de lo teórico a lo práctico y a lo afectivo-, la antropología filosófica iría progresando hacia un punto a la vez más íntimo y más frágil. Se recordará que el momento de fragilidad de la conciencia en general era la imaginación trascendental, que era al mismo tiempo intelectual y sensible. Pero la imaginación trascendental, punto ciego del conocimiento, se desbordaba intencionalmente en su enfrentamiento (con la cosa); así la síntesis de la palabra y de la apariencia se realiza en la cosa misma o, más bien, en la objetividad de la cosa.

El segundo momento de fragilidad fue el del respeto; correspondía a la proyección de sí de la persona; pero la constitución paradójica, desproporcionada, del respeto se desbordaba intencionalmente en la representación de la persona, que era todavía una especie de síntesis objetiva u objetal.

El “corazón” constituía el momento frágil por excelencia; el corazón inquieto; en él se encarnarían profundamente todas las desproporciones que culminaron, como vimos, en el desnivel entre la dicha y el carácter.

Pero ¿es posible una filosofía del “corazón” que no sea una pura repetición de la patética, sino que se remonte al nivel de la razón -en el sentido propio de la palabra nivel-, al nivel, digo, de esa razón que no se contenta con lo puro y lo radical, sino que exige lo total y lo concreto?

La misma trayectoria de la reflexión anterior nos indica el sentido en el que hemos de buscar la solución. Esta reflexión se formó a base de reducir lo patético; pero lo patético- no estaba totalmente vacío de contenido temático, ni era completamente extraño al mundo de la palabra; como que hasta tenía su lenguaje apropiado: el mito y la retórica. Por consiguiente, si ese “pathos” era ya mythos, es decir, palabra, tiene que poder ser incorporado al mundo del razonamiento y del lenguaje filosófico.

Ahora bien, aquel mythos nos hablaba de la crucifixión originaria, es decir, de la miseria del ser intermediario. Este tema no ha quedado plenamente revalorizado ni restaurado por la reflexión simplemente trascendental sobre la cosa, ni siquiera por la reflexión práctica sobre la persona. Sí es posible una filosofía del sentimiento, entonces correspondería al sentimiento expresar la fragilidad de este ser intermediario que constituimos nosotros. Dicho de otra manera, la piedra de toque de una filosofía del sentimiento consiste en esa distancia que media entre la exégesis puramente trascendental de la “desproporción” y la prueba experimental, vivencial, de la “miseria”.

Ambas cuestiones -la cuestión de método y la cuestión de fondo -están entrelazadas; es decir, la cuestión de la posibilidad de una filosofía del sentimiento y la cuestión de realizar plenamente la meditación sobre la desproporción en la dimensión del sentimiento. Se impone, pues, abordarlas y resolverlas de consuno.

## 1. INTENCIONALIDAD E INTIMIDAD DEL SENTIMIENTO

Una consideración sobre la función universal del sentir con relación al conocer basta para establecer la posibilidad de realizar y concluir la antropología mediante una filosofía del sentimiento.

Efectivamente, la significación del sentir aparece en la génesis recíproca del conocer y del sentir. Considerado aisladamente de esta génesis mutua, el sentimiento no es más que una palabra que encubre una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas, pasiones, etc. Situados dentro del movimiento de su promoción mutua, sentir y conocer “se explican” recíprocamente, el uno por el otro: por un lado, la facultad de conocer engendra realmente, al jerarquizarse, los grados del sentimiento, liberándolo de su confusión esencial; y por otro lado, el sentimiento engendra verdaderamente la intención del conocer en todos sus niveles. En esta génesis recíproca es en la que se constituye la unidad del sentir, del Fühlen, del feeling.

Esta reciprocidad entre el sentir y el conocer puede establecerse mediante un análisis intencional bastante sencillo. Prescindiendo de momento de la diferencia de nivel de los diferentes sentimientos mencionados, y considerando solamente la relación “horizontal” que establece el sentimiento entre el yo y el mundo, podemos preguntarnos lo que significa la relación entre el amor y lo amable, entre el odio y lo aborrecible. Esta relación, que yo llamo “horizontal”, ha de ser forzosamente muy abstracta, puesto que no tiene en cuenta la diferencia de nivel entre las mismas realidades designadas por el sentir y el conocer: el amor de las cosas, de las personas, de los valores, del ser, etc. Pero esa misma abstracción favorece la investigación previa sobre la estructura intencional que forja la unidad de todos los modos del sentir.

Lo notable es que este análisis desemboque en seguida en una “aporía”, en una especie de callejón sin salida. El sentimiento -el amor, el odio- es, sin duda ninguna, intencional: consiste en sentir “alguna cosa”: lo amable, lo odioso. Pero esa intencionalidad resulta sumamente extraña, pues, por una parte, designa ciertas cualidades sentidas sobre las cosas, personas, mundo; y por otra, manifiesta y revela la manera en que queda afectado íntimamente el yo. Esta paradoja resulta muy desconcertante: en la misma vivencia coincide una intención con una afección, una mirada transcendente con la revelación de una intimidad. Más aún, es curioso que el sentimiento manifieste al yo afectado mientras fija su mirada sobre cualidades sentidas en el mundo. El aspecto afectivo del sentimiento se desvanece en cuanto se esfuma su aspecto intencional o, cuando menos, se hunde en una oscuridad indecible. Sólo puede expresarse, decirse, comunicarse, elaborarse y formularse el sentimiento en una lengua cultural en virtud de su alcance, de su desbordamiento en algo sentido, en un “correlativo” afectivo. Nuestros “afectos” sólo pueden leerse sobre el mundo que ellos mismos desarrollan, y que refleja sus especies y matices.

De aquí se sigue que no se puede eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo. Y, sin embargo, por otra parte, vacilamos, y con razón, en llamar objetos esos correlativos del sentimiento. Aunque lo odioso, lo amable, se ven en las cosas, pero no tienen la subsistencia propia de los objetos que nunca ha terminado uno de observar del todo. Se trata únicamente de cualidades que deben tener su “fundamento” en los objetos percibidos y conocidos para poderse manifestar en el mundo. Lo característico de estos correlativos intencionales consiste en que no se pueden separar de los momentos representativos de la cosa. Son correlativos intencionales, pero sin autonomía propia. Lo que les proporciona un centro de significación, un polo de objetividad y el sustantivo de la realidad, si cabe expresarse así, es el objeto percibido y conocido. En sí mismos, lo amable y lo odioso no son más que epítetos flotantes. Ciertamente, no están en la conciencia, puesto que constituyen el objeto de la mirada y de la significación; pero, en cambio, tampoco les pertenece el momento de exterioridad, pues éste pertenece a lo percibido en cuanto tal. Lo percibido entraña la extensión fundamental en virtud de la cual las cosas se sitúan fuera de nosotros, y, en cierto modo, como fuera de ellas mismas, exhibidas, manifestadas por la exterioridad y por la exclusión mutua de sus partes. Por eso hace falta el apoyo de una cosa observada, de una persona presente, para sacar a la luz del mundo lo amable y lo odioso.

Pero más que el momento de exterioridad, lo que se echa de menos de una manera aún más fundamental en lo sentido en cuanto tal es el momento posicional, la creencia natural en la existencia:

lo típico de la percepción está en significar una cosa que es, algo “existente”, por medio de las cualidades sensoriales -color, sabor, sonido, etc.- El sentimiento, en cambio, no es posicional en este sentido; el sentimiento no implica creencia en la existencia del ser al que aspira; él no afirma ningún ser “existente”. Y por eso precisamente es por lo que manifiesta la manera en que yo me veo afectado, mi amor y mi odio, aunque de hecho sólo lo manifieste a través de lo amable y de lo odioso, enfocados en la cosa, en la persona, en el mundo.

Esa es la paradoja del sentimiento. ¿Cómo la misma vivencia puede designar un aspecto de cosa, y a través de ese aspecto de cosa manifestar, expresar, revelar, la intimidad de un yo?

Aquí es donde resulta sumamente luminosa la reciprocidad entre el sentir y el conocer. Por el mismo hecho de que el conocimiento exterioriza y proyecta su objeto en el “ser”, practica un corte fundamental entre el objeto y el sujeto, con lo que “desconecta” el objeto y lo “opone” al yo; en una palabra, el conocimiento establece el dualismo entre el sujeto y el objeto. En contraste con él, el sentimiento aparece como la manifestación de una relación con el mundo que restablece constantemente nuestra solidaridad, o diríamos «complicidad», nuestra vinculación, nuestra pertenencia, como factores más profundos que cualquier polaridad y que cualquier dualismo<sup>1</sup>.

1 W. STERN, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, La Haya, 1950, S. STRASSER, Das Gemüt, op. cit.

Esta relación con el mundo es irreductible a toda polaridad objetal: podemos denominarla, pero no captarla en sí misma. Podemos muy bien llamarla antepredicativa, prerreflexiva, preobjetiva, o también hiperpredicativa, hiperreflexiva, hiperobjetiva. Pero como vivimos en la atmósfera dualista entre el sujeto y el objeto, en la que se ha formado nuestro lenguaje, no podemos percibir esa relación más que indirectamente.

Podemos avanzar en -esta comprensión del sentimiento, concebido como la contrapartida de la objetivación, de la manera siguiente: el sentimiento es el vehículo privilegiado por el que se nos ha manifestado esta relación preobjetiva e hiperobjetiva; pero esta relación no es la única. Esta misma relación con el mundo abarca, además, lo que la psicología de la conducta llama tendencias, tensiones, pulsiones, aunque a éstas se las suele expresar en términos de acción o de reacción. Al comprender la relación entre el sentimiento y la tendencia, se comprende automáticamente la relación con el mundo, expresada en esos dos idiomas truncados, el de las conductas y el de las vivencias. Si llegamos a comprender que la dirección objetiva de una conducta y la aspiración de un sentimiento constituyen una misma cosa exactamente, que el sentimiento no es más que esa misma dirección de la conducta, en cuanto sentida, entonces comprenderíamos conjuntamente la tendencia y el sentimiento, y al comprender la una por el otro, y viceversa, avanzaríamos en la inteligencia de esta otra reciprocidad, que es aún más fundamental: la reciprocidad entre el sentir y el conocer.

Lo que el sentimiento manifiesta mediante las notas afectivas pulsadas sobre las cosas es la misma intencionalidad de las tendencias; lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es la misma realidad "hacia la cual" se aproxima nuestro deseo, "de la cual" se aleja, "contra la cual" lucha.

Esta tesis representa la piedra angular de toda nuestra reflexión. Vale, pues, la pena detenerse en ella. Esta función reveladora que atribuimos al sentimiento, en virtud de la cual nos manifiesta los impulsos de nuestro ser y sus conexiones preobjetivas e hiperobjetivas con los seres del mundo, encuentra dos tipos de resistencia: la de la psicología de las conductas y la de la psicología de profundidad.

La primera alegará que las "vivencias" no constituyen más que la zona consciente de la conducta, un segmento del comportamiento, y que el conjunto de la conducta es el que llega a tener sentido completo, y, por consiguiente, cada una de sus fases, lo mismo las silenciosas que las conscientes, sólo pueden tener un sentido parcial. A esto debemos responder que el sentimiento no es una parte en un todo, sino un momento significativo del todo. La vivencia afectiva es la que nos revela lo que significa necesitar, echar de menos, tender hacia, alcanzar, poseer y gozar. En efecto, la psicología de la conducta está condenada a manejar conceptos metafóricos, como equilibrio y desequilibrio, tensión y relajamiento. Estas metáforas tienen su utilidad, ya que provocan experiencias bien llevadas, recogen resultados

empíricos dentro de una visión coherente: en una palabra, que constituyen buenos instrumentos nocionales de trabajo. Pero ¿cuál es el significado real de esas metáforas tomadas de otra “región” diferente de la realidad, cual es la región de la cosa física? ¿Qué realidad simbolizan esas metáforas?

La psicología de la conducta puede permitirse la libertad de eludir esta cuestión, siempre que le importe menos aquilatar el tenor de sus conceptos que lograr un buen rendimiento experimental.

Pero desde que se plantea categóricamente la pregunta: ¿qué quiere decir eso de “pulsión”, “tensión”...?, no hay más remedio que recurrir a otro sistema de investigación, y advertir que las tensiones y pulsiones no tienen carácter psicológico, y que, por consiguiente, no difieren del modelo físico del que derivan su analogía más que por esa propiedad notable de anticipar su resolución de manera intencional. Una tensión física no contiene el equilibrio final en una forma de anticipación, ni en su comienzo ni en su desarrollo aparece intencionalmente el fin. Aquí es donde viene el análisis intencional a sustituir a la metáfora física y a salvar su sentido figurado. El psicólogo puede y debe seguir hablando de “pulsiones”, pero no sabe lo que dice, o, mejor dicho, lo sabe, pero es en virtud del análisis intencional implícito, que le recuerda vagamente que está empleando un lenguaje físico en un sentido puramente metafórico.

Así, pues, el sentimiento no es más que la manifestación de la intención implícita de las “tensiones” y “pulsiones”. Esta propiedad que tiene el sentimiento de manifestar la intención de las tensiones no sólo es lo único que puede salvar la aplicación de una metáfora del orden físico al mundo psíquico, sino que, además, es la única que puede justificar el papel “regulador” que atribuye al sentimiento la psicología de la conducta, porque, en efecto, al manifestar el alcance de las tendencias sobre ciertos predicados de las cosas, el sentimiento puede indicar a la acción las señales objetivas por las que puede guiarse. El sentimiento “sirve” a la tendencia “expresándola” sobre algo exterior, proyectando “valencias”, sobre la misma apariencia del mundo. Lo que nos aparece como cualidad allá en la cosa es la manifestación del momento, de la fase, del estado, de la tendencia: en esa manifestación la tendencia nos revela el estado en que se halla: estado de necesidad, de búsqueda, de satisfacción. De esta manera el análisis intencional, lejos de querer reemplazar la psicología de la conducta, viene a justificarla plenamente: todos los esfuerzos de la psicología para elaborar un concepto coherente de “motivación”, para formular una significación funcional y asignar un papel regulador al sentimiento con respecto a la acción encuentran en la reflexión sobre la significación intencional una aclaración y una base.

Pero objetará aquí la psicología de profundidad que el sentimiento vivido sólo nos da el sentido aparente de la vida, y que hace falta descifrar mediante una hermenéutica especial el sentido latente, que es precisamente el sentido real, con relación al cual el sentido obvio no es más que un síntoma. El sentimiento es el lugar natural de todos los camuflajes, de todos los disimulos y de todas las mistificaciones: ¿no nos lo habían dicho ya, antes que Freud, La Rochefoucauld y Nietzsche? Así es. Pero esta observación más bien viene a

confirmar que a debilitar la tesis de que el sentimiento manifiesta las tendencias, puesto que el mismo disimulo no es más que una peripecia de la manifestación. Así, pues, por mucho que podamos y debemos prevenirnos contra los disfraces del sentido aparente, lo cierto es que éste es el que introduce las pulsiones en el santuario de lo significativo: el sentimiento revela la intencionalidad; el que en esa revelación se oculte el disimulo es una complicación adicional que no quita nada al carácter fundamental de manifestación que conecta lo “hecho” con lo “sentido”. Por eso exactamente el esclarecimiento del sentido latente vendría a ser sólo una exégesis del sentido aparente, como la investigación de un sentido mejor; el mismo contrasentido y la insensatez pertenecen todavía a la línea del sentido, en la que se mueve el sentimiento. La hermenéutica del sentido se mueve siempre desde el significado menos significativo al más significativo; y el psicoterapeuta que se embarca en esta exégesis del sentido no tiene más ambición que la de imponer un nuevo sentido, que responda a unas vivencias más profundas y auténticas y que revele de una forma más verídica la realidad intencional de la vida.

Ahora ya podemos abarcar en toda su amplitud la dialéctica del sentir y del conocer. Mientras que por la representación situamos los objetos como contrapuestos a nosotros, el sentimiento atestigua nuestra coadaptación; nuestras armonías y desarmonías electivas, con relación a unas realidades cuya imagen afectiva llevamos en nosotros configurada sobre el molde de la “bueno” y de lo “malo”.

Los escolásticos tenían una palabra maravillosa para expresar esta coadaptación mutua del ser vivo respecto a los bienes que le convienen y a los males que le perjudican: así hablaban de un lazo de connaturalidad entre mi ser y los seres. Este lazo de connaturalidad lo practicamos y reforzamos de manera silenciosa en todas las tendencias de nuestra vida; lo sentimos de una manera consciente y sensible en todos nuestros afectos, pero reflejamente sólo lo comprendemos contrastándolo con el movimiento de objetivación del conocer. Por eso no se puede definir el sentimiento más que por ese mismo contraste existente entre un movimiento por el cual nosotros “desprendemos” de nosotros las cosas y los seres y los “proyectamos” como contrapuestos a nosotros, y un movimiento inverso, por el cual nos los “apropiamos” y en cierto modo los interiorizamos.

Así el sentimiento se entreteje en la trama del conocimiento y de la objetividad, y así se comprende por qué debe presentar a la reflexión la contextura paradójica intencional que he dicho, porque el sentimiento proyecta sus correlatos afectivos, sus cualidades sentidas sobre las cosas elaboradas por el trabajo de objetivación: así ocurre con las cualidades de amable y odioso, deseable y abominable, triste y gozoso; así parece como si estuviese desempeñando el papel del objeto. Pero como esas cualidades no son objetos situados frente a un sujeto, sino la expresión intencional de un lazo inseparable del mundo, el sentimiento aparece al mismo tiempo como un color del alma, como un afecto: mientras “ríe” el prado, el que lo goza soy yo; ese sentimiento de gozo expresa mi pertenencia a ese paisaje, el cual a su vez es el signo y la clave de mi intimidad. Ahora bien, como todo nuestro lenguaje se ha formado en el plano de la objetividad, en el que el sujeto y el objeto son distintos y



opuestos, el sentimiento no puede describirse más que en forma paradójica, como la unidad de una intención y de un afecto, de una intención hacia el mundo y de un afecto que “afecta” a mí yo. Pero esta paradoja no es más que la flecha que señala hacia el misterio del sentimiento, a saber: hacia el enlace indiviso de mi existencia con los seres, y con el ser, por el deseo y el amor.

En el momento en que nos dejamos engañar por el lenguaje de la objetividad, en el que estamos condenados a expresar esta unidad entre la intención y el afecto, la traicionamos automáticamente. Ahora bien, en esto podemos engañarnos de dos maneras.

Al no encontrar en el sentimiento el modo de objetividad de la cosa, lo calificamos de “subjetivo”; con ello dejamos de captar su dimensión intencional y falsificamos la relación existente entre la objetividad del conocimiento y la intencionalidad propia del sentimiento. Esta intencionalidad no puede reducirse a un movimiento centrípeta contrapuesto al movimiento centrífugo de la observación, del saber y del querer. También el sentimiento es centrífugo, en cuanto que manifiesta la realidad adonde apuntan los sentimientos; y solamente me manifiesta a mí mismo como afectado en cuanto que manifiesta esa realidad a la que apuntan los sentimientos. Únicamente teniendo en cuenta esas reservas expresas podemos considerar la profundidad como la dimensión propia del sentimiento. Esta profundidad no se opone a la intencionalidad, sino a la objetivación peculiar de la representación: la representación distancia, y hasta en el mismo tacto exploratorio “desprende” ciertas unidades o facetas significadas a las que refiere las impresiones del tacto, mientras que, en cambio, el sentimiento aproxima: a través del sentimiento nos tocan los objetos; los objetos imperfectamente objetivos están a flor de contacto; los sentimientos inauténticos quedan en la superficie; por el contrario, así como los objetos verdaderos se encuentran a distancia, así los sentimientos verdaderos se hallan en la profundidad; nos afectan, a veces hasta nos traspasan, como en la herida íntima, honda, que nos produce un gran amor.

Inversamente, con el afán de hacer justicia a la intencionalidad específica del sentimiento, fácilmente le atribuimos objetos o cuasiobjetos, que llamaremos valores. Es cierto que yo mismo me he aventurado a hablar anteriormente de “valencias”, siguiendo el ejemplo de ciertos psicólogos contemporáneos, y a calificar, como los escolásticos y Descartes, de “bueno” y de “malo” los correlativos intencionales del amor y del odio, de lo conveniente y de lo inconveniente, de lo apropiado y de lo extraño, de lo afín y de lo hostil, que rigen nuestra acción. En efecto, los sentimientos modulan sus tonalidades a base de la ausencia, distancia y presencia de esas “valencias”, de esos aspectos “buenos” y “malos”. El amor y el odio, el deseo, la esperanza, la desesperación, el temor y la audacia pueden contarse, dice Descartes, “a tenor de las diversas maneras como (los objetos que afectan nuestros sentidos) pueden dañarnos o aprovecharnos o, en general, sernos de importancia” (Traité des Passions, art. 52).

Nuestro análisis intencional nos autoriza a llegar a utilizar los epítetos bueno y malo, conveniente e inconveniente (e incluso hasta los epítetos sustantivados de valencia, importancia y perjuicio), pero no nos permite pasar de ahí. Al

introducir la noción de valor, ponemos en juego dos operaciones que desbordan nuestro análisis presente, y sobre las cuales no queremos dar aquí nuestra opinión: no podemos hablar de valor sino al concluir una “reducción” operada precisamente sobre lo “bueno” y lo “malo”, y, por consiguiente, sobre los bienes, valencias, perjuicios, en el sentido que acabo de explicar. Esta reducción, que bien pudiéramos llamar reducción “eidética”, consiste en prescindir y dejar al margen la valencia de la cosa, con la idea de hacer surgir ante el espíritu la esencia, que es el principio a priori de lo bueno y de lo malo aquí y ahora. Por otra parte, estas esencias sólo merecen el nombre de valores en cuanto que se las relaciona entre sí y se las encasilla según cierto orden de preferencia. Esta preferencia a priori es la que nos muestra las valencias como valores, atribuyéndoles un precio relativo. Con referencia a un ordo amoris, esta reducción a la esencia y esta intuición de preferencia constituyen las dos condiciones que nos autorizan a hablar de valores. Ahora bien, esas dos operaciones son actos del espíritu que, indudablemente, se reducen a un mismo único acto, una sola y única intuición, que es a la vez de esencia y de preferencia, que no debemos llamar “sentimiento”, sino intuición preferencial, si queremos respetar su naturaleza peculiar: lo agradable y lo desagradable, experimentados en las cosas, aún no constituyen valores; sólo adquieren la categoría de valores cuando se los reduce a su esencia y se los confronta con otros valores en una mirada preferencial. Antes de esa reducción y de esa visión preferencial, el sentimiento sólo apunta a “bienes” y a “males”; pero estos falsos sustantivos no designan más que los signos intencionales de nuestros afectos.

## 2. “HOMO SIMPLEX IN VITALITATE, DUPLEX IN HUMANITATE”

Si es cierto que el sentimiento manifiesta las aspiraciones de la vida y que nos revela la dirección de las tendencias que impulsan nuestra existencia hacia el mundo, entonces el sentimiento debe añadir una dimensión original a la comprensión simplemente transcendental de la realidad humana. E, inversamente, si es cierto que el sentimiento sólo manifiesta su sentido por contraste con la obra de objetivación del conocimiento, y que su función general consiste en interiorizar la realidad que proyectamos ante nosotros y frente a nosotros, entonces la aparición del sentimiento coincide exactamente en el tiempo con la del conocimiento. Así se comprende que la desproporción del conocer pueda a la vez reflejarse y consumarse en la del sentimiento.

Así, pues, la reflexión conjunta sobre el conocer y sobre el sentir debe situarnos ahora frente a frente del tema central de esta meditación, a saber: que el sentir se desdobra como el conocer, proporcionalmente al conocer, y, sin embargo, de forma distinta que el conocer, en un modo no objetivo, que es el modo del conflicto interior.

Efectivamente, la génesis del sentir y del conocer presenta un doble sentido. Por una parte, la teoría del objeto introduce un principio de diferenciación y de jerarquización en la confusión afectiva, disipando la indeterminación y la abstracción en la que quedaba envuelto el análisis anterior: así hemos podido reflexionar de hecho sobre las relaciones entre el amor y lo amable, sin precisar si se trata de cosas, de personas, de ideologías, de comunidades o de

Dios. Pero al interiorizarse en el sentimiento la relación para con el objeto, empieza a calificar las categorías de las tendencias y a diferenciar los sentimientos en el seno de su misma intimidad. Se ve, pues, que la primera ventaja que nos reporta la génesis mutua del sentimiento y del conocimiento consiste en que nos conduce desde el análisis horizontal entre el amor y lo amable en general al análisis vertical, en que apreciamos los grados del sentimiento de acuerdo con los grados de los objetos; y así aparece la amplitud del sentimiento y su desproporción íntima.

Inversamente, en el sentimiento es donde acabamos de adquirir la conciencia de esa desproporción que se perdía en el objeto; y, finalmente, en la vida del sentimiento es donde se refleja el “término” intermediario, cuya conciencia viva no nos fue posible sorprender en los registros “teórico” ni “práctica”. De esa manera, toda nuestra reflexión sobre la desproporción viene a concentrarse en un solo punto, que constituye en cierto modo el sitio y el nudo de la desproporción. Ese es el nudo afectivo que Platón denominó  $\Theta\nu:p.\acute{o}s$ , y que él intentó localizar entre la  $E>na\delta\upsilon\acute{o}\iota\alpha$ , que es el deseo sensible, y la razón, cuyo deseo específico por lo demás es el  $\epsilon\rho\omega\varsigma$ . En el  $\Theta\upsilon\acute{o}\iota\varsigma$ , pues, es donde se agudiza el conflicto íntimo inherente a la desiderabilidad humana; en este sentido, el  $\delta\upsilon\acute{o}\iota\varsigma$  pag 109 constituye el sentimiento humano por excelencia.

Tenemos, pues, trazada claramente nuestra órbita: recorreremos primero los extremos -la  $\acute{E}\nu\Lambda\Theta\upsilon\acute{o}\iota\alpha$  y, el  $\iota\pi\omega\varsigma$ -, a fin de comprender la amplitud del sentimientos a imagen de la amplitud de la razón; luego volveremos al término medio -al  $\delta\upsilon\acute{o}\iota\varsigma$ -, a fin de comprender la fragilidad del hombre entero a la luz de la fragilidad del sentimiento.

Esto quiere decir que la amplitud y la desproporción del sentimiento son, ante todo, una secuela de las del conocimiento. Ahora bien, toda nuestra reflexión sobre el objeto se estructuró en torno al tema de las dos visuales: la visual perspectivista y la visual de verdad; vimos al hombre como distendido entre la aprensión de esto-aquí-ahora, entre la certidumbre del presente vivo y la exigencia de consumir el saber captando la verdad del todo. Cualquiera que sea el nombre que demos a este dualismo originario -opinión y ciencia, intuición y entendimiento, certidumbre y verdad, presencia y sentido-, el hecho es que nos veda construir una filosofía de la percepción antes de haber elaborado una filosofía de la expresión, y que nos obliga a confeccionarlas conjuntamente, conectándolas y esclareciéndolas la una a la luz de la otra.

Ahora bien, la idea de una desproporción originaria del sentimiento, simultánea con la desproporción del conocer, choca abiertamente con un prejuicio que heredó la psicología afectiva de los antiguos tratados sobre las pasiones, desde los estoicos hasta Descartes, pasando por Tomás de Aquino. Esos tratados partían de la idea de que se pueden deducir todos los afectos siguiendo un orden progresivo, yendo del simple al complejo, arrancando de un reducido número de pasiones simples, elementales o principales. Por el contrario, toda nuestra reflexión precedente nos invita a renunciar a esa composición de los sentimientos complejos y a no partir de la simplicidad, sino de la dualidad; no de la elementalidad, sino de la polaridad.

Si no se acepta la desproporción originaria del deseo vital y del amor intelectual -o del gozo espiritual-, se pierde enteramente la cualidad específica de la afectividad humana. No podemos obtener la humanidad del hombre añadiendo un piso a la capa de las tendencias -y de los estados afectivos-, es decir, a ese estrato que se supone común al animal y al hombre. La humanidad de éste consiste en esa desnivelación, en esa polaridad inicial, en esa diferencia de tensión afectiva, entre cuyos extremos está situado el "corazón".

Tal es la hipótesis de trabajo. ¿Cómo someterla a prueba? La forma que yo propongo para ponerla a prueba consiste en analizar los afectos en que terminan o culminan los movimientos de necesidad, de amor y de deseo. Puede demostrarse, en efecto, que hay dos clases de terminaciones de los movimientos afectivos: una es la que concluye y perfecciona actos o procesos aislados, parciales, finitos: ésta es el placer. La otra es la que tiene como función llevar a término la obra total del hombre: tal sería la terminación de un destino, de una vocación, de un proyecto existencial: ésta sería la felicidad, no ya esa idea vacía de dicha, que hemos estado oponiendo al carácter en los análisis anteriores, sino la plenitud de la felicidad, la bienaventuranza. Pues bien, esa desarmonía íntima entre esas dos terminaciones, entre esas dos realizaciones, entre esas dos perfecciones, es lo que mejor idea puede darnos de la polaridad de la [E~nLevja.la](#) y del [ivpws](#). Y la razón es que ese dualismo de los "fines" es el que inspira y regula el dualismo de los movimientos, de los apetitos, y el que escinde interiormente el deseo humano.

Podemos someter el placer a la misma crítica que aplicábamos anteriormente a la perspectiva finita, al demostrar que la perspectiva sólo se reconoce como tal perspectiva en la intención de verdad que la desborda. Lo mismo ocurre con el placer, el cual se nos revela como tal, como simple placer, gracias a la visual afectiva. Eso se aprecia ya en el poder de redoblar el sentimiento, en virtud del cual puedo sufrir gozando y gozar sufriendo. Estos sentimientos de segundo grado que jerarquizan la afectividad manifiestan ya el poder que tiene el sentimiento para referirse al placer y de conducirse de una u otra manera con respecto a él. Este redoblamiento afectivo anuncia e inicia una especie de crítica inmanente del principio de la felicidad; aunque esa misma crítica más bien se la siente que se la piensa, es como un descontento que experimentamos en el simple placer, que no parece ser signo precisamente, ni promesa ni garantía de felicidad.

Ahora bien, esa crítica afectiva es sumamente difícil de distinguir de la crítica moral o moralizadora que rechaza el placer como algo malo. Es ésta una trampa en la que es difícil no caer. Con todo, lo que importa es intentar reconstruir una crítica propiamente afectiva, que no tenga por objeto más que manifestar cómo la felicidad desborda y rebasa el placer. Para encontrar la clave de esta crítica hay que situarse no frente a la maldad, sino frente a la bondad, frente a la perfección del placer, tal como Aristóteles la celebró en su *Ética*. En efecto, lo que trasciende la felicidad no es la malicia, sino la perfección misma del placer. Sólo así puede manifestarse la finitud del placer, la cual es más originaria que cualquier maldad adventicia.

Aquí, pues, es donde Aristóteles puede servirnos perfectamente de guía. Él, en efecto, rechazó enérgicamente toda la tradición anterior que veía en el placer una “génesis”, un “proceso”, una aventura “ilimitada”, y, finalmente, el manantial de una especie de angustia existencial. El placer es perfecto porque perfecciona, opina Aristóteles; y no está en camino: pues “es un todo, y en ningún momento se puede percibir un, placer que por su prolongación en el tiempo conduzca la forma a su perfección” (Eth. d Nic., X, 1179 a, 16-17).

Pero su perfección es finita, precaria, perecedera; sólo florece un instante, como los mismos bienes que nos hace poseer por la fruición. Por consiguiente, esta perfección del placer es una perfección parcial, que brilla sobre el horizonte de todo el destino humano; y la inocencia original del placer está amenazada de raíz. El principio de esa amenaza reside en la estructura horizonte-acto: el obrar humano apunta al mismo tiempo a una totalidad autosuficiente, que nos daría o que sería nuestra felicidad, la fruición de la dicha integral, y a una realización finita en actos esporádicos, en ciertos “resultados”, sancionados por la conciencia de éxito o de placer. Si nos estacionamos en el placer, corremos peligro de paralizar sobre la marcha la dinámica de la actividad y de perder de vista el horizonte de la verdadera dicha.

La perfección del placer es también finita en otro sentido. El placer pone el sello de su perfección sobre la vida corporal, como se ve en el mismo ejemplo que eligió Aristóteles para construir su teoría del placer-perfección -el ejemplo de la sensación agradable, más concretamente, del placer de ver-. Este ejemplo demuestra que el placer acentúa y sanciona mi incrustación orgánica en el mundo; realza la predilección con que amo la vida que me penetra y este centro de perspectiva que soy yo. Es, pues, la perfección misma del placer la que me aferra a la vida, pues me revela que el vivir no es una actividad de tantas, sino la condición existencial de todas las demás actividades: Con su alegre lema, “vivere prius” -lo primero es vivir-, el placer nos está sugiriendo constantemente que aplacemos para otro día el filosofar —“postea philosophari”-. Y, sin embargo, el placer es total, como la felicidad; representa la felicidad en el momento; pero precisamente ese contraer la felicidad a un instante es lo que amenaza paralizar el dinamismo del obrar en la celebración del vivir.

La equivocación de todas las filosofías que quisieron ver en el placer como tal un mal estuvo en confundir ese apogeo espontáneo y tendencial al vivir con una degeneración real, efectiva y previa.

Esta perfección finita -en su doble sentido temporal y funcional- lo único que tiene es que amenaza cerrar, obturar, el horizonte afectivo; mientras que la maldad requiere un acto específico de preferencia. La “falta de dominio y la intemperancia”, de que habla el Estagirita bajo el título de “vicios”, no constituyen ninguna “pasión” (=0o9), sino acción (Tepálls); una acción cometida “muy a gusto”, en el primer caso, y con toda deliberación en el segundo. Para que el placer llegue a ser un (3los pag 112, un “género de vida”, es preciso que el hombre malo “lo prefiera por encima de todo”; y entonces sí se ve llevado y arrastrado, pero él fue el que se entregó de grado; esa ceguera que le impide ver el horizonte de la felicidad y esas ataduras que impiden el

libre vuelo de su voluntad son obra suya. Correlativamente con esta decadencia voluntaria, se comprende lo que podría ser un gozo original que, lejos de convertirse en la tumba del alma, fuese la perfección instantánea de la vida.

La finitud del placer tiene tan poco de maldad originaria que la crítica afectiva, que nos señala la felicidad como su objetivo final, no sólo no viene a negar el placer, sino que lo recoge y reafirma. Es sorprendente que Aristóteles dudase entre dos “lugares” donde incluir su disquisición sobre el placer y que lo tratase sucesivamente, primero, como prolusión psicológica a la exégesis de una pareja específica de virtudes y vicios, a saber: el dominio de sí y la intemperancia -en el libro VII-, y después, como el grado ínfimo de la felicidad -en el libro X-. El placer es una espada de dos filos que lo mismo puede detenerse y detenernos en el plano del simple vivir como dialectizarse de acuerdo con todos los grados de la actividad humana, hasta confundirse y fundirse con la felicidad, la cual sería entonces el placer perfecto.

Esta dialéctica interna del placer mismo, en virtud de la cual éste no queda relegado a las tinieblas del querer-vivir y del egoísmo vital, puede representarse mediante la dialéctica entre el adjetivo y el sustantivo: entre **TjSú** y **~Sov~**. Las lenguas románicas han perdido la clave de esta matización al traducir **ljSú** por “agradable” o “placentero” y **TjSovrj** por “placer”. Lo placentero es el mismo placer, “lo que place”, jalonando la dialéctica propia del obrar. Bajo la forma de lo agradable se jerarquiza el placer, lo mismo que el obrar; vemos también que se “estetiza” en la percepción de las obras de arte, que se interioriza en el recuerdo del pasado, se “moviliza” en el gusto de jugar y gastar, se dinamiza en la satisfacción de aprender y de realizar esfuerzos, y que se abre hacia el prójimo en las delicias de la amistad. Existe, además, el placer de agrandar y de dar gusto; y hasta el placer de renunciar al placer, que es el placer del sacrificio. No hay razón para no considerar como “placeres” todas estas variaciones del placer. La regla de oro que propone Aristóteles, según la cual el placer es la culminación perfecta de la actividad, libre de obstáculos, sirve para establecer la unidad entre todos los grados del placer: “El placer viene a coronar las actividades y, por consiguiente, la vida a que aspiramos” (Ética a Nic., X, 1175 a, 15).

Pero lo agradable, que es pura culminación, se sustantiva en el placer, reduciéndose a su modelo sensible y corporal: entonces la estática del placer tiende a embotar la dinámica de la actividad y, en consecuencia, la de lo agradable. Esta estática procede sutilmente del efecto dinamizante, activante, del placer, que consiste en el poder que posee de reanimar y vigorizar una actividad a impulsos de lo agradable. Ya observó Aristóteles que el placer que experimentamos en una actividad nos hace reacios o menos dispuestos para otras: “El placer de escuchar la flauta destruye en los aficionados a ella el que les procuraría un discurso” (X, 1175 b, 23). Así, reduciendo el campo de la disponibilidad, “destruye” las otras actividades (ibíd., 23). Se ve, pues, que mientras lo agradable sigue las actividades y tiende a abrir el juego y a ampliar el panorama, el placer, en cambio, da la primacía a una actividad y tiende a cerrar el juego. Así los placeres reaccionan sobre las actividades, de las que

son una manifestación, y la exclusión de los placeres repercute en la reducción de las actividades.

Debido a este proceso, en que lo agradable se sustantiva en el placer y en que la conciencia de la felicidad se confina a la conciencia del resultado, es necesario restablecer la problemática de la felicidad a costa de suspender un tanto el placer. Podríamos descubrir la felicidad prolongando ilimitadamente el placer adjetivado, lo agradable; pero hay que romper el encerramiento del placer sustantivado. Por eso, Aristóteles no construye directamente la idea de felicidad sobre la del placer, ni siquiera de lo agradable, sino que se remonta al principio mismo de la actividad y de su dinámica. Así define la felicidad como “lo deseable en sí”, y no “con relación a otra cosa” (X, 1176 b, 4). Así aparece grabada la intencionalidad final de la felicidad en la misma actividad, y no en su concomitante agradable. Por eso es necesario “suspender” un tanto el placer para que pueda manifestarse la significación radical de la dicha y se pueda reafirmar el mismo placer.

Ya Platón, en su célebre debate con Calicles en el Gorgias, practicó esta suspensión del placer con el fin de restablecer la dinámica y la jerarquía del obrar humano y de encontrar, finalmente, lo supremamente agradable. Basta que Calicles le haya concedido la posibilidad de distinguir entre placeres “mejores” y placeres “peores” (499 b) para hacer posible y poner en marcha una crítica del placer. Introduce implícitamente un fin, un “ἔλος de todos nuestros actos” -el cual es el bien-, en calidad de medida de valor o, al menos, de principio, de fundamento o de exigencia de una medida concreta; como sería una pauta o un género de vida (βίος) o el estilo de una “obra humana” (500 c). Así el desdoblamiento entre lo bueno y lo agradable se convierte en el instrumento de diferenciación dentro de la misma línea de lo agradable. Lo agradable, en cuanto tal, no tiene un orden claro. Las “excelencias” o virtudes, las **&pEtiaí**, se jerarquizan bajo la categoría de lo “bueno”, sí es cierto que la virtud, la **ix,psT~**, de cada cosa consiste en la “ordenación y disposición feliz resultante del orden”, y que “lo que hace buena una cosa con su presencia es cierta belleza en su disposición adaptada a la naturaleza de cada cosa” (506 d, e). Así la idea de un “alma ordenada” (506 e) se convierte en el hilo conductor de una dialéctica afectiva.

La doctrina griega sobre la “virtud” no se propone otro fin que el de restablecer la amplitud original de lo agradable mediante la “suspensión” del placer, y de esa manera hacer coincidir lo agradable, o el placer adjetivado, con la misma felicidad. Esa página admirable del Gorgias en la que va Platón construyendo progresivamente las nociones de “bueno”, de “excelencia” y de “orden”, para descubrir á continuación, a través de la idea de lo “conveniente”, el encadenamiento de las virtudes clásicas de la **7caLSeí** a griega -templanza, prudencia, justicia, piedad, valor-, inicia toda la serie de tratados sobre las virtudes que se han escrito hasta nuestros días.

Tomada en su sentido original de “excelencia”, la virtud es el concepto crítico que mantiene la mirada intencional de la actividad en su conjunto. Al enunciar, designar y distinguir las excelencias de la acción, múltiples y comunitarias, las “virtudes” reorientan la actividad hacia su totalidad duradera y definitiva; en

particular, la templanza, que afecta directamente al buen uso del placer, devuelve a la actividad su disponibilidad y su abertura; ella constituye la **knoxA** “práctica” del placer, gracias a la cual vuelve a ponerse en marcha la dinámica de la preferencia, Quien sabe dominar sus placeres, es libre de sus actos y se mantiene abierto a la felicidad. Tal es el sentido de esta proposición que la predicación moral ha hecho tan vulgar: “La felicidad es una actividad conforme a la virtud” (Et. a Nic., X, 1177 a, 11).

Y, efectivamente, atendiendo a su intención más radical, podemos decir que la crítica del placer es, a fin de cuentas, un largo rodeo para justificar la felicidad como placer superior o supremo: “Es absolutamente forzoso, oh Calicles, que el hombre sabio y prudente, a fuer de justo, piadoso y animoso, como hemos demostrado que debe serlo, sea también hombre perfectamente bueno; que, a fuer de bueno, haga en todo lo que es bueno y hermoso; y que obrando así, haya de alcanzar por fuerza el éxito y la felicidad, mientras que el hombre malo, al obrar mal, se condena a la miseria” (Gorgias, 507 c).

Ahora bien, esa felicidad, reconstruida así a base de reflexionar sobre las “excelencias” del hombre “bueno”, constituye, finalmente, la forma suprema de lo agradable. La jerarquía de lo bueno es una jerarquía del mismo factor agradable que corona su plena realización. Lo agradable es a lo bueno lo que el placer es a la función vital cumplida: la sensación de una plena realización, sentida como el placer por antonomasia. Finalmente, el placer que encontramos en el término de la **InoxTI**, o “suspensión” del placer sustantivado, es la felicidad como culminación del placer adjetivado, es decir, de lo agradable (Et. a Nic., 1177 a, 23).

He aquí lo que yo comprendo antes de reflexionar sobre el mal, sobre la hostilidad de la sensibilidad contra la ley y sobre la coerción del deber. Más aún, yo no puedo comprender el placer como algo “patológico” en sentido kantiano más que partiendo del destino original del placer, de su función de culminación de lo bueno en toda la escala de la actividad humana. Y si bien es cierto que llego a comprender la amplitud, -afectiva de lo agradable a través d- un rodeo reflexivo sobre las “virtudes”, también es cierto que esas mismas virtudes las comprendo anteriormente a toda idea de caída, como la floración, la plena realización de las facultades o funciones del hombre; en una palabra, como una afirmación plena y maciza, y no como una coacción ni una negación. El deber es una función del mal; en cambio, la virtud es una forma diferenciada del “destino” -Bestimmung-, de la “obra” (**Ypyov pag 115**) del hombre. La virtud es la esencia afirmativa del hombre, anterior a toda degeneración y a toda obligación, que viene a prohibir, a constreñir y entristecer.

A1 fin de esta dialéctica afectiva, en que la felicidad nos ha servido de tema crítico con respecto al placer, se ve que la idea de felicidad, elaborada en el cuadro estrecho de la dialéctica de la felicidad y del carácter, no era más que una idea, una exigencia de totalidad, en contraposición a la singularidad de una perspectiva existencial. Esta idea se ha ido enriqueciendo con un sentido afectivo inmenso. En adelante ella constituye la forma más excelente del mismo placer. Al jerarquizar el placer, la idea de felicidad encuentra en esa



misma crítica la plenitud afectiva que le faltaba: como que ella es el placer supremo.

Esta amplitud de la vida sentimental, que descubrieron los griegos meditando sobre la felicidad y el placer, la encuentra la psicología contemporánea por otros derroteros. Por una parte, la psicología de los sentimientos vitales se la enriquecido con las aportaciones debidas a las investigaciones realizadas sobre las regulaciones afectivas de carácter fundamental. Por otra parte, la filosofía de los sentimientos espirituales se ha enriquecido también con las aportaciones debidas a todas las meditaciones sobre los sentimientos que pudiéramos llamar “ontológicos”. Nosotros no debemos sacrificar unas aportaciones en beneficio de las otras, sino que más bien debemos aprovechar esta doble invitación del pensamiento contemporáneo para renovar la antigua dialéctica del placer y de la felicidad.

Hoy día llamamos “función reguladora” a la “perfección” del placer que “colma” la acción realizada sin obstáculos. Todos los esfuerzos de los pensadores contemporáneos por establecer una distinción entre la función útil de señalización inherente al sentimiento y el desorden emocional y todas las demás formas de desviación no hacen más que prolongar la lucha de Aristóteles contra las depreciaciones moralizadoras y patológicas del placer.

Por lo mismo, resulta mucho más impresionante que la rehabilitación del sentimiento como regulador provoque las mismas perplejidades que la justificación aristotélica del placer y de su perfección momentánea, ya que no cabe justificar el sentimiento de una manera funcional más que dentro de una perspectiva de adaptación al medio biológico y cultural. El sentimiento nos indica el punto preciso en que nos encontramos en el camino de la resolución de las tensiones; el sentimiento de sus modalidades y de sus matices jalona las fases de la acción desencadenadas por un desequilibrio cualquiera o por el afán de un equilibrio nuevo. De esta manera el sentimiento realiza la función de restaurar el equilibrio del ser viviente; comprender el papel que desempeña en este proceso es comprenderlo a fondo.

Las dificultades empiezan a aparecer en cuanto reconocemos este papel funcional y regulador del sentimiento. Lo que está sobre el tapete es la presuposición más general de esta normatividad, que es la misma idea de adaptación a un medio que se supone dado. Esta duda referente a la idea de adaptación domina todas las demás cuestiones: ¿qué validez tienen en la psicología humana todas esas nociones de tensión, resolución, equilibrio, readaptación? Esta cuestión no es una repetición de la que propuse más arriba referente al valor de esas metáforas en sí mismas; aquí se trata de si hay derecho a extrapolar a la antropología la adaptación de un esquema que originariamente sólo tiene valor para la psicología animal. Esta extensión exige una crítica. Pues bien, precisamente encuentro yo el principio de esa crítica en la dialéctica griega sobre el placer y la felicidad.

Esta extensión no es ciertamente ilegítima. Sería incomprensible su valor heurístico y explicativo si estos conceptos de estilo adaptativo no describiesen una situación humana real; sólo que la situación que describen exactamente

presenta como característica el olvido y el disimulo del destino ontológico del deseo humano; en una situación humana reducida y simplificada hasta el punto de copiar lo vital en lenguaje cultural. Porque hay que tener en cuenta que sólo las funciones vitales de recurrencia periódica pueden justificar, en rigor, un criterio de adaptación, porque admiten una resolución finita de sus tensiones; pero nosotros nos volvemos a situar de múltiples maneras dentro de situaciones análogas; ciertas actividades personales sólo nos exigen la aplicación de una parte aislada de nuestra personalidad, que nosotros empeñamos en cierta manera para la realización de un trabajo. En este horizonte, limitado por una tarea precisa, todavía puede ser finita y medida la adaptación conforme a ciertas normas de eficiencia. Gracias a esta abstracción, en el sentido fuerte de la palabra, el hombre se encuentra colocado en una situación equivalente a la que presentan las funciones vitales de terminación limitada. Pero esta equivalencia es provisional, ya que el hombre puede traspasar los límites de esa abstracción: eso es lo que ocurre desde el momento en que pone su vida por encima de la ejecución de cualquier tarea finita, considerando su trabajo como un medio de ganarse la existencia; entonces su deseo rebasa su campo de trabajo, poniendo su vista en lo que puede obtener por medio de él; y entonces su tarea ya no es a sus ojos más que el coste social de su subsistencia, de su ocio, de su vida.

Con mucha más razón se presta la idea de la adaptación a determinaciones cada vez menos precisas y a criterios cada vez menos exactos, a medida que los, "papeles" sociales que debemos desempeñar implican tareas menos precisas y menos susceptibles de una medida concreta; y entonces ya no podemos sentir de manera equívoca la saturación de nuestra tarea como un logro. El sentimiento de ocupar uno su puesto en la sociedad pone en juego cosas tan complejas como el nivel de vida, y, sobre todo, el género de vida que nos impone o permite tal o cual profesión; todos los aspectos de la personalidad están más o menos implicados en esta valoración. En efecto, los oficios se presentan como carreras más o menos "abiertas" o "cerradas", en las que podemos elevar el nivel de nuestras pretensiones; y nos constituimos nosotros mismos en origen de ciertos desequilibrios, que no vienen determinados de manera unívoca por la tarea social. Así no es el solo medio ambiente el que decide de las condiciones de nuestra adaptación, sino en parte también las exigencias que crea toda nuestra personalidad, la cual se manifiesta en el mismo nivel de nuestras pretensiones. Al pasar así de la idea de tarea definida por ciertas normas al concepto de nivel de pretensiones, determinado conjuntamente por la sociedad y por la personalidad del sujeto, hemos introducido en el mismo corazón de las ideas de equilibrio, de adaptación, de ajuste, un factor de inexactitud que tiende a hacerlas inservibles.

Pero la mayoría de las veces nos tratamos a nosotros mismos como objetos. El trabajo y la vida social nos imponen esta "objetivación"; nuestra misma libertad se apoya en estos convencionalismos sociales que encasillan nuestra existencia en hábitos rutinarios. Así creamos nosotros mismos y en nosotros mismos las condiciones en que fundan su validez los conceptos de la psicología moderna: esos conceptos están adaptados a un hombre que se adapta.

Pero, prescindiendo ahora de la “reificación”, de que hablaré más adelante, esta existencia adjetivada no agota la posibilidad fundamental del hombre. Tomando nuevamente por guía la amplitud del conocimiento, siempre podemos descubrir en el sentimiento una amplitud correspondiente y rechazar en principio la identificación del sentimiento con una reglamentación afectiva, que es a lo que tiende la psicología de la adaptación.

Podría definirse al hombre en términos de adaptación de una manera total y radical, si se pudiera afirmar que su vida, su trabajo y hasta su inteligencia consisten en resolver problemas. Pero hay en el hombre algo más fundamental aún que el resolver problemas, y es el privilegio de plantearlos: el hombre esencialmente suscita problemas y abre interrogantes -aunque sólo fuera el poner en tela de juicio los fundamentos mismos de esta sociedad que le invita a adaptarse a su régimen de trabajo, de propiedad, de derecho, de ocio y de cultura, sin dar lugar a la crítica.

Este poder corrosivo de la interrogación es el que activa y alimenta el fuego de toda crítica dispuesta a analizar el mismo plan de adaptación limitada y de ajuste cerrado.

Aquí es donde se presenta de pronto la psicología de la motivación, saliendo al encuentro de la filosofía y de la dialéctica del placer y de la felicidad. En efecto, así como la noción contemporánea de reglamentación afectiva prolonga la teoría antigua sobre el placer, el cual, conforme a Aristóteles, corona la actividad en su grado de perfección, así también la meditación sobre los sentimientos que pudiéramos llamar espirituales y ontológicos prolongan por su parte la “erótica” platónica, la cual no es más que un aspecto del “eudemonismo” socrático; pues, por encima de cualesquiera diferencias que puedan adoptarse sobre la concepción del Bien y del Ser dentro del movimiento socrático, siempre se destaca, como meta e ideal de todas las tendencias socráticas, la figura del hombre feliz.

Pero la psicología del sentimiento va a ciegas si no la alumbró la filosofía de la razón. La razón es la que, dentro de la confusión afectiva, enseña a distinguir entre el ámbito y las miras de la felicidad y el ámbito y las miras del placer; la razón, en el sentido kantiano, la razón en cuanto exigencia de la totalidad. La felicidad tiene la misma amplitud que la razón; nosotros somos capaces de felicidad porque la razón “exige la totalidad absoluta de las condiciones para una situación dada” (Dialéctica de la Razón Práctica, al principio). Yo “exijo” por mi razón lo que “persigo” con mi acción y a lo que “aspiro” por el sentimiento. Así, el sentido, la palabra y el verbo, cuyo alcance analizamos en el capítulo primero, y la razón práctica, que en el capítulo segundo nos aparecía ya bajo la idea vacía, abstracta, de la felicidad, presagiaban ya un momento correspondiente del sentimiento que representaría como una abertura afectiva en el estrechamiento y tendencia a cerrarse de la preocupación.

Recordará el lector aquel hermoso texto en que Kant -el filósofo que empezó por excluir la felicidad como principio de la moralidad- encuentra en la raíz de toda dialéctica y de toda ilusión transcendental “una perspectiva (Aussicht) sobre un orden de cosas más elevado y más inmutable, en que nos

encontramos ya situados actualmente, y en el que somos capaces de continuar nuestra existencia en conformidad con la determinación suprema de la razón, siguiendo ciertos preceptos concretos". Este texto arroja mucha luz sobre lo que puede significar una génesis recíproca de la razón y del sentimiento.

Por una parte, es la razón la que, en su calidad de abertura sobre la totalidad, engendra el sentimiento, en cuanto abertura sobre la felicidad. A su vez, es el sentimiento el que interioriza la razón y el que me revela que esa razón es mía, ya que me la apropio gracias a él. Dicho en lenguaje platónico: nosotros somos de la raza de las Ideas; el Eros, por su parte, al tender hacia el Ser, recuerda que el Ser es su Fuente Manantial. Ahora, expresado en lenguaje kantiano: la razón es mi "determinación" y mi "destino" -mi Bestimmung-, la intención que me permite "continuar mi existencia". En una palabra, el sentimiento nos revela la identidad de la existencia y de la razón; el sentimiento personifica a la razón.

Pero todavía hemos de decir bastante más, si no queremos incurrir en un simple formalismo y perder de vista lo esencial de esa revelación del sentimiento. En el mismo texto de Kant, que evoqué anteriormente, se hablaba de "este orden en el cual nos encontramos ya actualmente y en el cual somos capaces de continuar nuestra existencia". Es decir, que lo que constituye esa plenitud integral del sentimiento en sí mismo es esa conciencia de estar ya en..., ese inesse original. El sentimiento es algo más que la identidad entre la existencia y la razón: es la pertenencia misma de la existencia al ser, cuyo pensamiento es la razón.

Aquí es donde se manifiesta plenamente, aunque en una anticipación confusa, lo que llamé más arriba la identificación de la intención y del afecto en el sentimiento, donde pudimos apreciar también la contrapartida del dualismo sujeto-objeto. Sin el sentimiento, la razón se quedaría en el dualismo, en la distancia; el sentimiento nos asegura que, sea lo que sea el ser, nosotros le pertenecemos: él no es el "Cualquier-Otro", sino el medio, el espacio originario en el cual continuamos nuestra existencia.

Este sentimiento fundamental, este Eros por el cual estamos en el ser, se especifica en una variedad de sentimientos de pertenencia que en cierto modo constituyen su cuadro esquemático. Estos sentimientos, llamados "espirituales", no admiten ya ninguna satisfacción finita, pues constituyen el polo de infinitud de toda nuestra vida afectiva. Esta esquematización se realiza en dos direcciones: una orientada a la participación interhumana en el "Nosotros" y la otra dirigida hacia la participación en las tareas, en las obras suprapersonales que son "Ideas". Siguiendo la primera dirección, el sentimiento fundamental se esquematiza en todas las modalidades de la philia. El inesse toma la forma de un coesse; la infinitud del sentimiento se manifiesta en el hecho de que ninguna comunidad histórica organizada, ninguna economía, ninguna política, ninguna cultura humana, pudieron ni pueden agotar esta exigencia de una totalización de las personas, de un Reino, en el cual, sin embargo, nos encontramos, y que es el único espacio vital "en el que podemos continuar nuestra existencia". Este mismo esquema interhumano del ser se ramifica en las formas de acogida prestada al forastero y de afinidad sentida hacia el prójimo. Pero yo ya no puedo separar al forastero, al "lejano" del "prójimo" o "próximo", de la misma

manera y por la misma razón que no puedo separar la amistad hacia las personas de la fidelidad a las Ideas. Englobando este esquema está esa misma dialéctica de las figuras de la philia dentro de la línea de las relaciones interpersonales, a que corresponden dos aspectos del prójimo y la dialéctica más amplia de las dos pertenencias, la pertenencia a un “Nosotros” y la pertenencia a unas “Ideas”, que manifiestan nuestra integración en el ser en su conjunto. Esa participación interhumana es imposible sin tener conciencia de que formamos parte de un tema creador que da su tónica y su sentido a la comunidad, confiriéndole así una vinculación y un objetivo: siempre es alguna Idea la que abre un horizonte de sentido al incremento de un “Nosotros” y de una “amistad”. Esta participación amorosa de las Ideas es la que constituye por excelencia el sentimiento noético o espiritual. Aquí es donde sentimos con más evidencia que en cualquier otra parte que la razón no es una extraña, sino algo íntimo nuestro y algo a lo que nosotros pertenecemos.

Siguiendo este breve esquema del sentimiento ontológico llegamos a lo que podríamos llamar la polaridad del corazón y de la inquietud. El corazón es a la vez el órgano y el símbolo de lo que acabo de llamar los “esquemas” del sentimiento ontológico: en él encontramos lo mismo los esquemas interpersonales del ser-con que los esquemas suprapersonales del ser-para y la aspiración fundamental del ser-en. En estos esquemas siempre aparece el corazón como el polo opuesto de la inquietud. Su disponibilidad, radical, fundamental, se opone constantemente a la avaricia del cuerpo y de la vida. El sacrificio es la forma dramática que reviste su transcendencia en circunstancias trágicas. Ahora bien, el sacrificio llevado al borde de la vida demuestra que es lo mismo dar la vida por los amigos que morir por una Idea. El sacrificio pone de relieve la unidad fundamental de los dos esquemas de pertenencia, el esquema de la amistad y el esquema de la lealtad. La amistad es respecto a los demás lo que la lealtad es respecto a la idea: las dos juntas constituyen esa perspectiva -Aussicht- “sobre un orden, único en el que podemos continuar existiendo”.

Esta idea de “esquematisar” el sentimiento ontológico acaso nos permita resolver no pocas dificultades inherentes al mismo concepto de sentimiento ontológico. En primer lugar, si tenemos en cuenta que aquí el sentimiento es más bien una promesa que una posesión, pierde su fuerza concluyente contra la idea misma de sentimiento ontológico la multiplicidad de sentimientos de intención o pretensión ontológica: lo que nos ofrece el sentimiento es más bien un anticipo que un donativo en firme. De esa manera todos los sentimientos espirituales son sentimientos de marcha hacia la felicidad. Como dije más arriba, la felicidad sólo se nos manifiesta por sus “signos”, y estos signos a su vez sólo se revelan desde el punto de vista del carácter: así se ve que no hay nada de contradictorio en una tipología de la felicidad, pues el individuo puede sentirse orientado hacia su plena realización de muchas maneras: unos se detendrán más en los signos y gozarán con ello; otros se sentirán impulsados a acrecentar su poder de existir, encontrando en ello su satisfacción; aquél saborea exultante su triunfo por anticipado; éste se siente colmado graciosamente y rebosa gratitud; el de más allá se siente aliviado del peso de la existencia, aligerado, al abrigo de toda amenaza, y disfruta de una despreocupación de alta calidad, de una serenidad y de una paz inalterables.

La felicidad sería todo eso junto, a la vez y para siempre. Lo que antes se nos presentaba como una tipología regulada por la diferencia de caracteres, ahora se nos revela como una esquematización trazada según la diversidad de las situaciones iniciales en que percibimos ese orden, en el que podemos continuar existiendo: unas situaciones subrayan los lazos interhumanos y exigen que atendamos más a las personas que a las ideas; otras acentúan la vinculación con la idea y presentan el sentimiento como la capacidad de sufrir por una Causa.

Esta misma idea de los “esquemas” sentimentales posiblemente nos permite también explicar ciertos sentimientos de alcance ontológico, pero que no se incluyen en la categoría de la pertenencia a las “Ideas” ni de la pertenencia a un “Nosotros”. Son estos sentimientos propiamente informes, difusos, como tonalidades, o *Stimmungen*, o, como también se los ha llamado, sentimientos atmosféricos. Hace poco enumeré algunos, al hablar de la tipología de la felicidad: disfrute, gozo, exultación, serenidad... Tal vez pueda traslucirse su significado profundo en relación con los sentimientos esquematizados: podemos decir que forman como la contrapartida de esos esquemas. Por su mismo carácter amorfo denotan ese sentimiento fundamental, que es el que esquematizan los sentimientos concretos, y que consiste en la misma apertura del hombre hacia el ser. Es cierto que no todos los sentimientos atmosféricos tienen ese alcance ontológico: se los encuentra en todos los niveles de la existencia, particularmente en el plano vital (sentimientos de bienestar, de desazón o malestar, de buen o mal humor, de pesadez, de alivio, de viveza, de fatiga, etc.). Todo sentimiento es susceptible de tomar forma concreta o de volverse amorfo; esto es una consecuencia de la estructura intencional del sentimiento en general: sucesivamente va tomando forma, de acuerdo con los objetos de conocimiento a los que aplica sus epítetos sentidos, o bien se torna difuso y amorfo, siguiendo la ley de la interiorización, volviendo a sumirse, a zambullirse en el fondo de la vida de donde emergen los actos intencionales. Por eso no todo lo informe es ontológico, sino que se jerarquiza también según los planos de actividad por los que circula la existencia humana. Pero si no todos los sentimientos atmosféricos son ontológicos, se comprende que lo ontológico se manifieste en “tonalidades” afectivas amorfas. Podría decirse que lo incondicionado -que podemos concebir, pero no conocer mediante determinaciones objetivas- se percibe en una modalidad igualmente amorfa del sentimiento. Si damos por supuesto que el ser está “por encima de la esencia”, que el ser abarca todo el horizonte, entonces se comprende que los sentimientos que interiorizan de la manera más radical la aspiración suprema de la razón desborden también la forma. Únicamente ciertas “tonalidades” pueden manifestar la coincidencia de lo trascendente -según ciertas determinaciones intelectuales- con lo íntimo -según el orden del movimiento existencial-. El colmo del sentimiento de que pertenecemos al ser ha de encontrarse en aquel sentimiento en el cual el elemento más “desafecto” o “despegado” de nuestro fondo vital -es decir, el elemento absoluto, en el sentido fuerte de la palabra- se convierte en el corazón de nuestro corazón; pero entonces no hay nombre con que denominarlo; sólo cabe llamarlo lo “Incondicionado”, cuya existencia exige la razón y cuya interioridad pone de manifiesto el sentimiento.

Se objetará en última instancia que el mismo sentimiento ontológico se autoelimina al bifurcarse en negativo y positivo, y que el antagonismo existente entre la Angustia y la Felicidad parece poner en tela de juicio la idea misma de sentimiento ontológico... Acaso ese antagonismo sólo denote la distinción existente entre la vía negativa y la vía analógica en la especulación sobre el ser. Si el ser es lo que no son los seres, entonces la angustia es el sentimiento por antonomasia de esa diferencia ontológica. Pero ahí está el gozo para testificar que nosotros estamos envueltos y formamos parte de esa misma ausencia del ser en los seres: he ahí por qué la alegría espiritual, el amor intelectual, la felicidad de que hablan Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, designan, bajo nombres distintos y en contextos filosóficos diferentes, la única "tonalidad" afectiva que merece el nombre de "ontológica"; la angustia es sólo su reverso, la cara de la ausencia y de la distancia.

El hecho de que el hombre sea capaz de gozo, de gozo en la angustia y a través de la angustia, es lo que constituye el principio radical de toda "desproporción" en la dimensión del sentimiento, a la vez que la fuente de la fragilidad afectiva del hombre.

### 3. EL BUPT.6S: TENER, PODER, VALER

La desproporción entre el principio del placer y el principio de la felicidad es la que descubre el significado propiamente humano del conflicto. Efectivamente, sólo el sentimiento puede revelar la fragilidad como conflicto; su función de interiorización, inversa a la función de objetivación que tiene el conocimiento, explica el hecho de que el mismo dualismo humano que se proyecta en la síntesis del objeto se resuelva en conflicto en un movimiento de reflexión. Se recordará que en un análisis simplemente trascendental, el tercer término, el término de la síntesis, que Kant denomina imaginación trascendental, no es más que la posibilidad de la síntesis en el objeto; no es en absoluto una vivencia ni una experiencia dramatizable; la misma conciencia que ella despierte, como su resorte íntimo, no es del todo conciencia de sí, sino unidad formal del objeto, proyección del mundo. Cosa muy distinta ocurre con el sentimiento; al interiorizar el dualismo entrañado en nuestra humanidad, lo dramatiza en forma de conflicto; con él el dualismo polémico de la subjetividad viene a responder a la síntesis sólida de la objetividad.

Una investigación sobre la dinámica afectiva, guiada por la antinomia entre la resolución finita del placer y la resolución infinita de la felicidad, puede garantizar y acreditar lo que hasta ahora no es más que una hipótesis de trabajo, una clave cifrada. Esta investigación habría de desarrollar más ampliamente las breves anotaciones que dedica al 9upíes el libro IV de La República. Se recordará que Platón veía en él el punto de contacto de la contradicción humana: tan pronto, dice, se pone del lado del deseo, formando su punta agresiva, en forma de irritación y de cólera, como de parte de la razón, convirtiéndose en su poder de indignación y en su ánimo emprendedor. Esta es la pista que hay que seguir, si queremos encontrar un tercer término que no sea ya puramente intencional, perdido en el objeto, como la imaginación trascendental, sino algo que hable al corazón; pues, en efecto, el 8vptós se identifica propiamente con el corazón humano, con la humanidad del corazón.

Podemos incluir bajo el signo de este **Aví,íós pag 123**, ambiguo y frágil, toda la zona intermedia de la vida afectiva, situada entre los afectos vitales y los sentimientos espirituales, es decir, toda la afectividad que hace de puente entre el vivir y el pensar, entre el βίος y el λόγος. Es notable que precisamente en esta zona intermedia se constituya un “yo”, distinto de los seres naturales y de las demás personas. El vivir y el pensar -cuyos afectos específicos hemos explorado bajo el signo de **nLev[iía** y de **lpws-** se mueven sucesivamente a una y otra orilla del “yo”; sólo mediante el **6vpLós pag 124** adquiere el deseo ese carácter diferencial y subjetivo que lo convierte en “yo”; e, inversamente, el “yo” se desborda en el sentimiento de pertenecer a una comunidad o a una idea. En este sentido, el “yo” es también un intermediario, un puente. Ahora bien, esa diferencia específica del “yo” debemos sorprenderla anteriormente a toda preferencia de sí mismo que lo contamine de hostilidad y malicia. La autopreferencia de sí mismo, que constituye la culpa, o un aspecto de la culpa, encuentra precisamente en esta constitución diferencial la estructura de labilidad que hace posible la culpa sin hacerla inevitable. Hace falta, pues, ahondar, sondear, en el fondo de las “pasiones”, que en la vida histórica y cultural del hombre suelen camuflar la inocencia de la “diferencia” bajo la capa de la “preferencia” orgullosa y fatal.

No es esta tarea fácil; los antiguos “Tratados sobre las pasiones” desconocieron por completo este problema. Esos tratados, de tipo tomista o cartesiano, se mantienen deliberadamente en la dimensión de los deseos de ámbito finito, y sólo ocasionalmente rozan la confrontación de las dos clases de afectividad, como cuando distinguen, por ejemplo, entre placer sensible y gozo espiritual, o cuando indican sus incompatibilidades mutuas o las repercusiones de lo espiritual en lo sensible. Como no tenían por objetivo principal la dialéctica afectiva, se les pasó por alto el problema del intermediario, del **9vp,ós pag 125**.

A este respecto resulta revelador el análisis que hace Tomas de Aquino del apetito “irascible”. La pasión “irascible” no constituye un caso original de la vida afectiva, sino sólo una complicación, una peripecia del ciclo concupiscible: éste empieza con el amor -amor-, culmina en el deseo -desiderium- y se cierra en el placer -delectatio, gaudium, laetitia-. Paralelamente, el odio -odium- termina en el dolor -dolor, tristitia-, pasando por la huida -fuga-. Estas “pasiones” se distinguen por su objeto respectivo: éste puede ser “amable”, que consiste en el bien sentido como connatural, apropiado, conveniente; “deseable”, que es ese mismo bien sentido como ausente y distante, y “agradable”, que es el bien poseído. Lo mismo en la complacencia que en la ausencia y en la presencia actúa la misma “intención” del “bien” y del “mal” sensibles, sólo que variando la tonalidad en cada una de ellas; por otra parte, lo que da sentido a esa intención es el “reposo” específico del placer, de la fruición (si bien se ha impuesto como nombre de todo el ciclo el término más sensible, de “deseo”). Esta observación es importante, pues todas las pasiones se ordenan a la fruición, que es el último eslabón en la cadena de la ejecución, pero que en el orden de la intención es el primero.



Lo irascible no llega a romper de hecho este ciclo; lo único que hace es complicarlo. Y, en efecto, Santo Tomás injerta en el deseo las nuevas pasiones que toman su título genérico de una de ellas, que es la "ira" o la cólera; y, efectivamente, su objeto no es más que un aspecto del bien y del mal: es el mismo bien o mal presentados como algo arduo, difícil de obtener o de superar: esa provocación de la dificultad es la que despierta la pasión hacia el enfrentamiento y el combate: la esperanza que considera los obstáculos como proporcionados a nuestras fuerzas y el bien como asequible; la desesperación que nos pinta el bien como inaccesible a nuestros esfuerzos; el temor que siente el mal como superior a nuestros recursos y como inevitable; la audacia que se siente capaz de vencer las dificultades, y, finalmente, la cólera que en presencia de un mal ya actual no halla más salida que la rebelión y las represalias contra el ofensor.

No cabe duda que este descubrimiento de lo irascible es sumamente valioso, pero dentro de los límites de una psicología de la adaptación y del ajuste finito. Dentro de ese radio de acción, toda esta teoría tiene el mérito de distinguir el momento de la agresividad como el gran rodeo de la fruición, y es de lamentar que Descartes suprimiese esta aportación tomista, integrando en una sola pasión, que él denominó "deseo", el desiderium escolástico, su contrario o la fuga, y todo el grupo de pasiones de lo irascible: esperanza, desesperación, temor, audacia y cólera.

Pero esa reducción cartesiana de todo apetito "irascible" al deseo tiene su razón de ser: la de hacer ver que la irascibilidad no constituye realmente un plano afectivo original, sino, simplemente, una prolongación o apéndice del ciclo finito -amor, deseo, placer; odio, fuga, dolor-. Ni la dificultad, superable o insuperable, del bien, ni la dificultad, vencible o invencible, del mal, cambian fundamentalmente su sentido de bien o de mal sensible; por eso las pasiones de lo irascible siguen estando ordenadas a las valencias de lo concupiscible; y esas alternativas de accessus y de recessus que provocan no son más que movimientos episódicos en la marcha hacia la consumación, anticipada en la "complacencia" del amor y orientada por la intentio quiescens de la fruición.

Y, sin embargo, la descripción finita viene a negar ese carácter "intercalado" de las pasiones irascibles; en varias ocasiones falla el postulado de esta psicología concentrada en los bienes de consumo consumación; el hecho de incluir la persona de un prójimo entre los bienes de consumo en los que se ceba el apetito sensible constituye una aventura más peculiar y decisiva que el hecho de intercalar la dificultad, el riesgo y el obstáculo entre el deseo y la fruición o entre la fuga y el dolor -sobre todo que los obstáculos y peligros más importantes de la vida proceden de la realidad intersubjetiva-. Ahora bien, la "complacencia" y la "unión", que sirven de base y pauta al tratado tomista y al cartesiano igualmente, se refieren a los bienes-cosas. Fuerza es reconocer incluso que, hablando con todo rigor, la descripción del ciclo amor-deseo-placer sólo tiene aplicación en el caso de la unión alimenticia. El amor sexual ya no es deseo de unión en el mismo sentido. Los requisitos y exigencias que entraña su desarrollo, y de los que volveré a hablar más adelante, y en particular la exigencia de reciprocidad, se oponen a que se reduzca el amor sexual -si no es por falta de madurez o por regresión- a una simple necesidad de orgasmo, en

el que el otro no desempeñaría el papel de participante esencial, sino de mero instrumento accidental. La misma estructura biológica del instinto sexual implica esencialmente la referencia a ciertos signos externos que lo vinculan a un semejante de la misma especie, el cual es fundamentalmente irreductible a un objeto de consumo.

Con mucha más razón hemos de decir que el amor de amistad es de orden distinto que el amor de concupiscencia. Claro que esto lo sabían Santo Tomás y Descartes tan bien como nosotros; y de hecho distinguían el papel del “otro” en muchas otras pasiones distintas del amor, como en las pasiones fundamentales del odio y de la cólera, lo mismo que en otras varias pasiones “derivadas”<sup>2</sup> -como la envidia, los celos, etc.-. Pero no dedujeron de ello ninguna consecuencia teórica; continuaban describiendo el placer, en términos generales, como la consumación de una actividad no obstaculizada, sin distinguir en esta perfección superderogatoria entre el tipo de consumación característico del placer alimenticio y la unión recíproca de la amistad -y en términos más generales, los modos de “satisfacción” de otras exigencias en las que interviene el “otro”, el prójimo, como participante, o como ocasión-. Siguen usando la palabra “bien” en sentido neutro, genérico, indiferente a la distinción entre cosas y personas. Y cuando llegan a darse cuenta de la diferencia entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad, entre el odio como repulsión y el odio como voluntad de hacer daño, entre la cólera como irritación contra un obstáculo y la cólera como venganza contra un prójimo, terminan por reducirla a una distinción accidental dentro de la categoría de “bien” o de “mal” sensibles. Y, sin embargo, precisamente el encuentro con el “otro” es el que viene a romper el diagrama cíclico y finito del apetito sensible.

2 Así, Santo Tomás distingue entre el amor de amistad y el amor de concupiscencia. A primera vista parece una diferencia de simple trasposición del acento o del énfasis: el amor de amistad se orienta hacia aquel a quien se quiere bien; el segundo, el de concupiscencia, hacia el bien que se desea a alguien. Pero, en realidad, al amigo lo amamos por él mismo, “mientras que lo que constituye el bien de otro sólo tiene una bondad relativa. Por consiguiente, el amor con que queremos a una persona cuando le deseamos bienes, constituye el amor puro, simple y directo; en cambio, el amor que experimentamos hacia una cosa deseando que constituya el bien de otro es un amor relativo” (Summa Theologica, Prima Secundae, qu. 26 [sobre el amor], art. 4, concl.). Como resultado de esta doctrina se deduce que el amor de concupiscencia sólo es un amor sano mientras permanece subordinado al amor de amistad, como la componente narcisista del amor (véase lo que dice a este propósito un comentarista de Santo Tomás, M. Corvez, en su traducción francesa de la Summa. Desclée, I, p. 218).

No se puede realizar mejor la conmovición que introduce el amor de una persona en la descripción del amor de una cosa. Por lo mismo, es mucho más sorprendente que aparezca vestigio de ella en la teoría del placer en que culmina la del amor. Pero es más notable aún el caso de la cólera; ya se la describió como una insurrección contra el mal ya dominante; pero examinada más de cerca nos descubre dos objetos: la venganza que desea y que constituye un bien, y el adversario del que se venga, que constituye un mal (qu. 46). Paralelamente, el odio, con el que se la suele comparar, aparece también

radicalmente intersubjetivo, en cuanto que traduce la voluntad de hacer mal a otro; desde este punto de vista su malicia es incluso mayor que la de la cólera, ya que ésta, en su afán de venganza, apunta cierto anhelo de retribución, y, por consiguiente, cierto deseo de justicia punitiva. Esta observación obliga a revisar a fondo el esquema inicial del odio. Dentro del cuadro de la psicología de lo concupiscible, el odio figuraba sólo como una estridencia del apetito al choque de “lo que se percibe como hostil y dañino” (qu. 29, art. 1, concl.). Esta definición general no deja entrever que la referencia al otro constituya un elemento esencial del odio.

Por consiguiente, el esclarecimiento del **8up,ós pag 127** hemos de buscarlo en el plano de las pasiones esencialmente interhumanas, sociales y culturales, y no sólo accidentalmente tales. En este aspecto, la Antropología de Kant va más lejos que los tratados tradicionales sobre las pasiones. La trilogía de las pasiones de posesión -Habsucht-, de dominación -Herrschaft- y de honor -Ehrensucht- constituye decididamente una trilogía de pasiones humanas; decididamente requiere situaciones típicas de un medio cultural y de historia humana; y decididamente también pone en tela de juicio la validez de un esquema genérico de afectividad, aplicable indistintamente a los animales y a los seres humanos.

Sólo que estas pasiones de la Antropología kantiana plantean la dificultad inversa que los tratados tomista y cartesiano: éstos soslayaban la moralidad ipso facto al reducir la afectividad humana a su raíz animal; con ello ponían las pasiones elementales en el haber del empeño liberador y purificador de la psicología aristotélica del placer; y así es como, lo mismo Santo Tomás que Descartes, pudieron elaborar una “física”, en vez de una “ética”, de los afectos primitivos.

Kant, por el contrario, partiendo de pasiones específicamente humanas, se sitúa de buenas a primeras frente a formas “degeneradas” de la afectividad humana: el Sucht que domina cada una de ellas expresa esa tonalidad de aberración, de delirio, de deformación, con que se presentan en la historia, Tratándose de una antropología construida desde un “punto de vista pragmático”, está perfectamente justificado ese procedimiento, y se explica que puedan considerarse las pasiones desde un principio como ya degeneradas. Pero en una antropología de carácter filosófico hemos de ser más exigentes. En ella hemos de proceder a reconstruir el esquema original, anterior al estado de “caída”. Igual que Aristóteles describe la perfección del placer por encima de toda “intemperancia”, también debemos encontrar nosotros por detrás de ese triple Sucht, un Suchen auténtico; y por detrás de la “persecución” pasional, la “exigencia” de lo humano, no ya la búsqueda alocada y servil, sino la busca constitutiva de la praxis humana y del “yo” humano. Así es como debemos proceder necesariamente: porque, si bien es cierto que nosotros no conocemos empíricamente esas exigencias fundamentales más que a través de su máscara deforme y repelente, bajo la forma de avaricia, de ambición, de vanidad, sólo podemos comprender en su esencia esas pasiones como perversiones de... Incluso debemos decir que lo que comprendemos ante todo son las modalidades primordiales del deseo humano, las modalidades constitutivas de la humanidad del hombre; luego ya, en segundo término, sólo

comprendemos las pasiones como una aberración, una desviación, una degeneración de esas exigencias originarias.

Claro que para comprender primero la forma primitiva y sólo después las formas desviadas, partiendo de sus esencias originarias y contrastándolas con ellas, hace falta, indudablemente, una especie de imaginación, la imaginación de la inocencia, la imaginación de un "reino" en el que esas exigencias, o demandas de tener, de poder y de valer, habrían de ser distintas de lo que son de hecho. Pero esa imaginación no es ningún sueño fantástico, sino una "variación imaginativa", para emplear la expresión de Husserl, la cual acierta a descubrir el meollo, la esencia, rompiendo la caparazón de los hechos. Al imaginar otros hechos, otro régimen, otro reino, percibo las posibilidades, y a través de ellas, las esencias, lo esencial. Para poder comprender una pasión como mala, hace falta comprender la pasión en su estado primordial; y para ello hay que imaginar otra modalidad empírica, hay que crear imaginativamente un reino de inocencia.

¿Quiere esto decir que carecemos totalmente de flechas indicadoras en este camino hacia la imaginación de los elementos esenciales afectivos? De ninguna manera. Podemos comprender lo que sería una exigencia no pasional de poseer, de poder y de valer, ajustando esas fases afectivas sucesivas a las dimensiones correspondientes objetivas. Si nuestra teoría sobre el sentimiento es acertada, entonces los sentimientos que gravitan en torno al poder, al poseer y al valer deben corresponder a una constitución de la objetividad en un nivel distinto del de las cosas simplemente percibidas; o, hablando con más precisión, deben manifestar nuestro apego a cosas y a aspectos de las cosas que no pertenecen ya al orden natural, sino al plano cultural. La teoría sobre el objeto no se limita de ninguna manera a una teoría sobre la representación; la cosa no es simplemente algo que contemplan otros; cualquier reflexión que limitase la constitución de la cosa al estadio de la reciprocidad de las miradas se quedaría en el mundo de la abstracción: a la objetividad hay que añadir las dimensiones económicas, políticas y culturales; al reencarnar la naturaleza escueta hacen de ella un mundo humano. De aquí se deduce que hay que jalonar la investigación de la afectividad propiamente humana con los hitos que marcan el progreso de la objetividad. Si el sentimiento pone de manifiesto que yo pertenezco como algo íntimo, inherente, a ciertos aspectos del mundo que no proyecto como objetos distintos 'de mí, es preciso hacer ver cuáles son los aspectos nuevos de la objetividad que se interiorizan en los sentimientos de poseer, de poder y de valer.

Al mismo tiempo que las exigencias propiamente humanas establecen nuevas relaciones con las cosas, fundan también nuevas relaciones con los demás. A decir verdad, el intercambio recíproco de miradas constituye una relación intersubjetiva bien pobre; la "diferencia" del "yo" sólo se establece en conexión con ciertas cosas que se han integrado ya en las dimensiones económicas, políticas y culturales; por eso se impone el especificar y articular la relación entre un "yo" y otro "yo" mediante la objetividad construida sobre los temas del poseer, del poder y del valer.

Esta última observación nos suministra de rechazo un principio de orden. Vamos a partir de la exigencia de tener, inherente a las pasiones de posesión: aquí es donde las relaciones con las cosas se imponen de una manera más clara sobre las relaciones con las personas. En cambio, al pasar del instinto de tener al de poder, vemos que las relaciones para con los demás se imponen a las relaciones para con las cosas, hasta el punto de que a veces el camino austero hacia la dominación puede exigir el sacrificio de la posesión; y, finalmente, el afán por la estima de los demás destaca como valor prevalente en la constitución del “yo” una apreciación, una “opinión” cuasi inmaterial. Pero no por eso desaparece la relación con las cosas: aunque no aparece tan visible como en el caso del poseer, con todo, la objetividad del nivel político y cultural continúa jalonando la emergencia, la aparición de los sentimientos humanos correspondientes. Lo que ocurre es que esta objetividad cada vez se hace más difícil de distinguir de la misma relación interhumana, cuya aparición eventual consolida ella, convirtiéndola en institución.

Por consiguiente, lo primero que tengo que hacer es intentar comprender las pasiones de tener -la avidez, la avaricia, la envidia, etcétera-, confrontándolas con un instinto de poseer que hubiera podido ser inocente. Este instinto es un instinto de humanidad en el sentido de que en él se construye el “yo” apoyándose en algo “mío”. Por lo mismo que es cierto que la apropiación ha ocasionado algunas de las mayores alienaciones de la historia, por lo mismo esta verdad secundaria presupone necesariamente la verdad primaria de que existió o pudo existir una apropiación de carácter constitutivo sin la contraindicación de subefectos de alienación.

La nueva dimensión del objeto que debe servirnos aquí de guía es la dimensión propiamente económica. Efectivamente, la psicología humana seguirá siendo tributaria de una especulación sobre las necesidades animales, mientras no se decida a buscar en el objeto el principio de su especificación. No podemos esperar que la reflexión directa sobre las necesidades pueda suministrarnos la clave de lo económico, sino al contrario, lo que puede diferenciar las necesidades propiamente humanas de las necesidades animales es la constitución previa del objeto económico. Nosotros no sabemos lo que necesita un hombre antes de saber lo que es un “bien” económico: el poder desiderativo del hombre es demasiado elástico e indefinido para poder proporcionar a la economía política una estructura sólida; esa fuerza apetitiva se hace precisamente humana al hacerse económica, es decir, al referirse a cosas “disponibles”, capaces de ser adquiridas, apropiadas, y de entrar así en la relación entre lo “mío” y el “yo”.

Esta relación específica con el objeto económico connota una significación que no connotaban ni la concupiscible ni siquiera la irascible en su calidad de tendencias animales destinadas a poner en contacto a un ser vivo con su ambiente natural; el objeto económico no es simplemente una fuente de fruición ni un obstáculo que hay que superar, sino que es un bien disponible.

Esta transformación radical, en virtud de la cual el “medio” animal se convierte en “mundo” humano, empalma evidentemente con el hecho fundamental del trabajo. Las cosas que deseamos o tememos en un ambiente natural no son

obra de los seres vivientes. En cambio, el hombre es un viviente que trabaja por lo mismo que produce su subsistencia; y precisamente porque trabaja, establece una nueva relación para con las cosas: la relación económica; mientras que el animal no hace sino conservarse y vegetar, el hombre subsiste y se instala entre las cosas, tratándolas como posesiones suyas.

Refluyendo así desde el objeto, en su aspecto económico, hacia la afectividad correspondiente, es como podemos hacer que se manifieste la novedad de los “sentimientos” relacionados con el poseer; mientras que la mera necesidad no es más que una indigencia “orientada”, el deseo del objeto económico indica que ese objeto está a mi disposición; lo que pone en marcha todo el ciclo de los sentimientos relativos a la adquisición, a la apropiación, a la posesión y a la conservación es el carácter de disponibilidad de la cosa; pero lo que aquí constituye propiamente el sentimiento es la interiorización de esa relación hacia la cosa económica, esa resonancia que produce el poseer en el yo, bajo la forma de lo “mío”; entonces el yo se ve afectado por la posesión, que se aferra al yo, así como el yo a su vez se aferra a ella. Este sentimiento me hace experimentar simultáneamente mi dominio sobre la posesión, al poder disponer de ella, y mi dependencia de algo que es distinto de mí y de lo cual yo me hago tributario; mi poder de disposición está en función de mi dependencia del objeto; y esta mi dependencia está colgada de algo que puede escapárseme de las manos, que puede estropearse, perderse, ser robado: la tendencia a disponer de... está marcada esencialmente por la eventualidad de perder su posesión. La “alteridad” de lo mío -que es la falla entre lo mío y el yo- está hecha de esa amenaza de perder lo que tengo -y que tengo mientras que lo retengo-; así podemos decir que la posesión es el conjunto de fuerzas que resisten a la pérdida.

Esta forma de interiorizar la relación para con la cosa en sentimientos específicos y concretos coincide a la vez con ciertas modalidades específicas de la relación para con los demás. Al excluirse recíprocamente lo mío y lo tuyo, diferencian el yo y el tú a base de sus esferas de pertenencia. Hablando en términos absolutos, la multiplicidad de los sujetos no implica una multiplicidad numérica. En todo yo queda un margen de indiferenciación espiritual que posibilita la comunicación y que hace del otro mi semejante. Pero la exclusión recíproca que empieza por la especialidad recortada y ocupada por el cuerpo continúa con la expropiación mutua; el apego al cuerpo cambia de carácter por la interferencia del apego a lo mío. Si yo me aferro a mi casa por causa de mi cuerpo, esa relación para con mi cuerpo se hace a su vez tributaria de la relación económica hacia las cosas que lo nutren, visten y protegen: la instalación viene a coronar el proceso de encarnación, transformándolo de parte a parte. Más aún, la relación de apropiación acaba por invadir palmo a palmo la zona del espíritu: yo puedo establecer con mis pensamientos una relación de apropiación -yo tengo mis ideas sobre este punto, digo yo-; de rechazo, también la expropiación mutua pasa desde el cuerpo al espíritu, acabando por desgajar el yo del tú hasta en sus raíces más íntimas.

¿Quiere esto decir que es imposible de concebir cualquier tipo de inocencia en el poseer, que el tener es culpable ya en su misma raíz y que la comunión humana sólo es posible a costa de la des apropiación absoluta? Es indudable

que ciertas formas históricas de apropiación son incompatibles con la reconciliación total; a este propósito, fue altamente significativa la crítica socialista del siglo XIX. No obstante, yo no veo la forma de imaginar una desapropiación tan radical que quitase al yo todo punto de apoyo en lo mío. Si admitimos la posibilidad de la bondad del hombre, aunque sólo sea a título de utopía pretérita o futurible, esa bondad implica la inocencia de cierta posesión. Es necesario que pueda trazarse una línea divisoria que pase no entre el ser y el poseer, sino entre una posesión injusta y una posesión justa, con que pudiesen distinguirse los hombres, sin excluirse mutuamente. Y aun en el caso en que fuese incompatible cualquier tipo de inocencia con la apropiación privada, todavía se reafirmaría la relación entre el hombre y el poseer, si bien entonces en el plano del “nosotros”; luego, a través de “nosotros” y de lo “nuestro”, el “yo” terminaría por adjudicarse lo suyo, o, como él diría, lo “mío”.

Vemos, pues, que las variaciones imaginativas encuentran un tope, que es la prueba palmaria de que se trata de algo esencial: yo no puedo imaginarme el yo sin lo mío ni el hombre sin posesión. En cambio, puedo imaginar una relación inocente entre el hombre y su posesión dentro de una utopía de apropiación personal y comunitaria: Mito paradisiaco en que el hombre no posee más que lo que cultiva, ni tiene más que lo que crea, utopía futurista que dramatiza la relación original entre el hombre y su posesión, la cual de hecho aparece siempre en la historia con caracteres de degeneración. Nunca podré yo deducir de esa relación originaria las pasiones de posesión, por muchas y fantásticas génesis que imagine; las formas de estas pasiones brotan de otras formas históricas, y eso en cadena sin fin; jamás podrá la psicología señalar con el dedo el nacimiento de lo impuro. La imaginación de una posesión inocente no tiene por objeto revelarnos el origen histórico del mal, sino establecer el significado “malo” del afán de tener, proporcionándole como fondo la exigencia humana de poseer y calificando el Habsucht como la “perversión” de ese sentimiento original.

La segunda raíz de la afirmación del yo -la que degenera en el Herrschucht- está vinculada a una nueva situación del hombre, a su existencia dentro de unas relaciones de poderío.

Esta relación entre el hombre y el poder no puede reducirse a la anterior, por más que en parte esté implicada en ella. Hasta podemos decir que el poder del hombre sobre el hombre está implicado doblemente en la relación entre el hombre y la posesión: primero, en sentido tecnológico, y después, en sentido económico y social. Es preciso tener presente la diferencia de principio entre esas dos formas de estar implicado el poderío en la posesión para comprender la diferencia de los problemas que plantea el poder político y ese otro poder derivado, implicado en las relaciones laborales y en las relaciones de posesión.

El trabajo pone en juego ciertas relaciones de poder del hombre sobre el hombre con ocasión de las relaciones de fuerza entre el hombre y la naturaleza. Efectivamente, el trabajo confiere a la existencia humana el aspecto de una empresa racionalmente organizada, de lucha contra la naturaleza, en que ésta aparece como un bloque de fuerzas que hay que superar y domar. El trabajo es el que presenta la dificultad como un aspecto fundamental de la realidad. Así,

el mismo hecho de instalarse el hombre entre las cosas es un fenómeno de dominación, en virtud del cual el hombre surge como una fuerza que somete a su mando otras fuerzas. Ahora bien, la misma fuerza de trabajo del hombre figura entre las fuerzas que hay que someter. De esta manera, la organización racional de la lucha contra la naturaleza implica también una organización de los esfuerzos humanos, con sus proyectos, planes y programas; y así el hombre entra a formar parte de las mismas resistencias que el hombre debe vencer; su trabajo es una fuerza productiva que hay que organizar; de esta manera, por su trabajo, entra el hombre en relaciones de subordinación.

Pero esta relación de subordinación, considerada en su aspecto de simple exigencia tecnológica, representa sólo una faceta de la organización racional de la lucha contra la naturaleza; en ella se subordinan las operaciones, las actividades, las eficiencias, pero aún no las personas; o, mejor dicho, esa subordinación de las operaciones sólo se convierten en relación de mando y de obediencia, dentro del mismo trabajo, a través del sistema económico y social y del conjunto institucional que define el régimen del trabajo y no solamente su tecnología. En su origen, la jerarquización humana que exige el trabajo en cuanto tal procede de la misma tarea emprendida contra las fuerzas naturales. Esa tarea es la que desarrolla una jerarquía de ejecución, sirviéndose principalmente, como instrumento, de diversas articulaciones entre la palabra que proyecta, planifica y ordena imperativamente la ejecución y las diversas modalidades del gesto humano.

De esta manera las relaciones de mando, de orden puramente tecnológico, remiten a ciertas relaciones de dominación, derivadas del régimen económico-social. Es cosa bien clara que las relaciones que surgen en los humanos con ocasión de la posesión son las que introducen las relaciones de poder entre los hombres dentro del mismo trabajo. En efecto, la persona que posee jurídicamente los medios de producción -individuo, grupo o Estado-, e incluso simplemente el individuo o grupo que dispone de ellos como gerente de hecho o de derecho, ejerce poder sobre el trabajador. La concepción capitalista, según la cual el empresario ejerce el dominio sobre la fuerza laboral por el mero hecho de ser propietario de la empresa, es la expresión más espectacular de esa superposición del dominio económico y del mando tecnológico. Bajo otras formas jurídicas de la propiedad de la empresa adopta formas distintas esa relación entre el dominio económico del trabajo y el mando tecnológico del mismo, pero sin desaparecer: sea quien sea el titular de la propiedad, siempre hay un hombre o un grupo de hombres que dispone de la fuerza de trabajo, considerándola, además, como un medio de producción.

En el mejor de los casos, es decir, en el caso en que el mismo grupo dispusiese económicamente de fuerza laboral y ejecutase un trabajo ordenado por él mismo, puede ser que la coincidencia de ambas funciones -la del dominio social del trabajo y la del mando tecnológico dentro del mismo grupo de propietarios-colaboradores- pusiese fin al carácter de alienación del trabajo, pero no eliminaría la diferencia de las dos relaciones de subordinación, de la tecnológica por una parte y de la social por otra.



Pero, a su vez, las relaciones de dominio, derivadas del régimen de apropiación de los medios de producción -de apropiación lo mismo privada que colectiva o estatal-, sólo se mantienen gracias a que las reconocen y garantizan ciertas instituciones, que cuentan con el refrendo de una autoridad que a fin de cuentas es política. Es esto tan cierto que no hay forma de cambiar las relaciones de dominio de orden económico-social si no es transformando la estructura propiamente política del poder que pone el sello de la institución en todas las formas tecnológicas, económicas y sociales del poder del hombre sobre el hombre.

Lo político afecta a la teoría sobre las pasiones debido al fenómeno del poder que le es esencialmente inherente. Y tanta importancia tiene el excluir de una interpretación puramente "pasional" el poder como el poseer. La autoridad en sí misma no es mala. El mando constituye una "diferenciación" necesaria entre los hombres, exigida por la misma esencia de lo político. Como dijo Eric Weil: "El Estado es la organización de una comunidad histórica. La comunidad organizada en Estado, tiene atribuciones para adoptar decisiones" (*Philosophie politique*, p. 131). Semejante definición -puramente formal- de lo político pone en marcha el poder del hombre sobre el hombre, además de todo un complejo orgánico de instituciones.

Podrá asignarse al Estado y a su racionalidad propia toda una serie de orígenes distintos: la "naturaleza" indivisible y autárquica de la "ciudad", según Aristóteles; pacto individual o pacto colectivo, según Hobbes y Rousseau; espíritu objetivo en la historia, según Hegel... Pero en cualquier teoría sobre el origen de la autoridad estatal, su poder de organización y de decisión pasa por las manos y el poder de un hombre, o de varios hombres, o, en último término, y llegados al límite, por las manos de todos los ciudadanos. La soberanía pasa por el Soberano; el Estado, por el Gobierno; lo político, por la política; el Estado, por el poder. Considerado como poder, el Estado es el organismo que tiene en sus manos el monopolio de la coacción física legítima; bajo este aspecto, representa el poder que ejercen algunos ciudadanos sobre todos los demás, poder físico de coacción. En un Estado constituido jurídicamente, ese poder físico coercitivo coincide o coincidiría con el poder moral de imponer ciertas exigencias; pero, aun entonces, seguiría siendo poder del hombre, poder instituido ciertamente, pero poder ejercido.

Esta objetivación del poder del hombre sobre el hombre en una institución constituye el nuevo objeto que puede servirnos de guía en un mundo inmenso de sentimientos, en los cuales resuenan afectivamente las diversas modalidades que presenta el poder humano según la forma en que se ejerce o se impugna, se aspira a él o se lo sufre. Todas las actividades sociales que puede ejercitar un hombre engendran determinadas situaciones, que luego consolida la institución política objetivándolas, mientras que la afectividad las interioriza en forma de sentimientos intersubjetivos que varían indefinidamente sobre el leit-motiv general de "mandar-obedecer". Salta a la vista que ninguna investigación directa sobre las necesidades, tensiones, tendencias -aunque haya que llamarlas "psicogenéticas" para distinguirlas de las necesidades "órgano-genéticas"<sup>3</sup>-, puede encontrar el hilo conductor en este dédalo afectivo. Siempre fue una labor interminable la de encajar y ordenar la infinita gama de

sentimientos que giran en torno al ejercicio del poder en todas sus modalidades de influencia, control, dirección, organización, coacción. Sería cosa de nunca acabar tratar de desgranar toda la serie psicológica. Por consiguiente, el principio ordenador sólo puede suministrarlo el “objeto”, el cual en este caso no es más que la forma en que se realiza la relación interhumana del poder.

3 Henry A. MURRAY, *Exploration de la Personnalité*, 1933, trad. fr., París, 1953.

Las sentimientos llamados “psicogenéticos” no hacen más que interiorizar la relación entre el yo y una nueva serie de objetos que pudiéramos denominar culturales en un sentido amplio. Y aquí es donde encuentra un nuevo campo de aplicación nuestra teoría del sentimiento, como inversamente correlativa al proceso de objetivación: la afectividad, es decir, el mismo sentimiento en cuanto que se experimente como modificación pasiva del yo, se humaniza al simultanearse con los objetos de alta categoría en los que cristalizan las relaciones humanas. Aquí hablo del poder y de las instituciones en que se objetiva, o toma forma como de objeto, en el mismo sentido en que habla Hegel del espíritu objetivo. Este objeto político, a su vez, lo vivimos en los sentimientos del poder, según el tipo de intencionalidad afectiva propia del sentimiento. El psicólogo sólo descubre una constelación informe de sentimientos “psicogenéticos”, sin posibilidad de establecer su originalidad con respecto a los sentimientos órgano-genéticos por análisis directo, faltándole como le falta un guía objetivo.

Por otra parte, tampoco el psicólogo puede discernir estos sentimientos fundamentales de las pasiones del poder que examina Kant en su *Antropología* desde un punto de vista pragmático, pues no compete a la psicología la distinción de principio entre la figura pasional y el sentimiento en que se funda la relación entre el hombre y el poder. También aquí ha de intervenir la reflexión sobre el objeto, sobre el poder en su carácter de realidad instituida, para poner de manifiesto esa distinción de principio entre el “destino para el bien” propio del poder y su “inclinación al mal”, para emplear las expresiones de Kant en su *Ensayo sobre el mal radical*. Precisamente en el objeto es donde puedo imaginar el “destino” del poder en la entraña misma de sus manifestaciones más o menos perversas. No puede negarse que de hecho el poder político aparece maridado con el mal: en primer lugar, porque no sabe poner remedio a las pasiones más que recurriendo a la violencia correctiva, como acertaron a verlo todas las filosofías pesimistas desde Platón a Kant, Rousseau y Hegel, y en segundo lugar, porque ese mismo poder acusa ya señales de su degeneración en su misma naturaleza violenta.

Pero subsiste el hecho de que no podríamos comprender el poder como mal, si no pudiéramos imaginar un destino inocente del poder, del cual vino a degenerar. Podemos concebir una autoridad que se propusiese educar a los individuos en el ejercicio de su libertad, en la cual tendríamos el poder sin la violencia; en una palabra, podemos representarnos la diferencia entre el poder y la violencia. La utopía de un Reino de Dios, de una Ciudad Celeste, de un Imperio de los espíritus, de un Reinado sin fin, presupone que tenemos idea de la posibilidad de un poder sin abuso de fuerza; esa idea nos da la esencia del

poder, y esa esencia regula todos los esfuerzos por transformar efectivamente el poder en instrumento de educación para la libertad; y mediante esa labor, preñada de sentido, “conferimos prácticamente” un sentido a la historia. Con esa imaginación y esa concepción utópica descubrimos que el poder es algo inherente al ser-humano en su mismo origen. Al alejarse de ese sentido, al hacerse extraño y ajeno a ese significado de un poder no marcado por la violencia, el hombre termina por alejarse de sí mismo.

Si ahora tomamos esa distinción entre el poder y la violencia que hemos formado sobre el objeto y la referimos a la afectividad correlativa de la objetividad política, podemos llegar a imaginar también los sentimientos de los cuales derivan inmediatamente las pasiones del poder, y que son la fuente de las pasiones que los desordenan. Esos sentimientos puros, implicados en la relación mandar-obedecer, constituyen al hombre como animal político.

En el fondo de la tercera pasión -de las que enumera la antropología kantiana-, es decir, la pasión del “honor”, de la gloria, se oculta una exigencia más primitiva que ella, un instinto de estima y aprecio en la opinión de los demás.

En ninguna otra cosa resulta tan difícil distinguir entre las formas pervertidas y la intención constitutiva, entre la pasión desbocada y el sentimiento constitutivo: la vanidad y la pretensión parecen condensar toda la esencia mentirosa de esa existencia fantasmagórica del yo en la opinión de los demás. Y, sin embargo, en ningún punto es más necesario que aquí establecer la distinción neta entre las modalidades alienadas y la esencia originaria. Pues precisamente aquí es donde se afirma el yo, en el límite de lo económico y de lo político y en los confines de estos sentimientos de pertenecer a un “nosotros” y de mantenernos fieles a una idea, en la que vislumbrábamos antes una especie de esquematización afectiva del eros filosófico. En el instinto de estima late un afán de existir no ya en la afirmación vital de sí mismo, sino en el reconocimiento gracioso del vecino. Entre este instinto de estima y la posición egoísta y solipsista de la vida hay toda la distancia que media entre el simple deseo y lo que la Fenomenología del espíritu llama el deseo del deseo.

Esta exigencia de reciprocidad, que no se explica por ninguna forma de querer-vivir, constituye el verdadero paso de la conciencia simple a la conciencia de sí. Ahora bien, esta exigencia no se satisface con las relaciones interhumanas surgidas con ocasión de la posesión, pues son relaciones de exclusión mutua, ni con las relaciones procedentes del poder, pues son relaciones asimétricas, jerárquicas, y por lo mismo, no recíprocas. Por eso el “yo” se constituye allende la esfera de lo económico y de lo político, en la región de las relaciones interpersonales. Aquí es donde yo persigo el propósito de ser estimado, aprobado y reconocido. Aun para mí mismo, mi propia existencia depende de esta afirmación en la opinión de los demás: me atrevería a decir que mi “yo” me lo da hecho y consagrado la opinión de los demás; de esa manera la afirmación y constitución de los individuos es obra de la opinión mutua.

Pero la fragilidad de esta existencia, basada en el reconocimiento ajeno, radica en que la “estima” que la consagra no pasa de ser “opinión” -es decir, que la **tiLpL pag 137** no es más que **SóJa**-; con ello corre el peligro de reducirse a una

existencia de reflejos, casi de espejismos, y cuasi fantasmagórica. Esa posibilidad de no ser más que una frase en boca de un tercero, esa dependencia de la frágil opinión, es lo que da precisamente ocasión a las pasiones de la gloria que articulan su vanidad sobre la fragilidad de la estima-opinión. Este carácter opinativo de la estima mantiene el que se busque el reconocimiento en la zona intermedia de la afectividad, por encima de la voluntad de vivir, y hasta por encima de los sentimientos suscitados en torno al poseer y al poder, pero por debajo de la esfera del eros, el cual, como decía Platón, engendra en la belleza, tanto en el orden corporal como en el espiritual: “Ya sabes -dijo Diotimo- que la idea de creación (noírícLs) es una noción amplísima: pues, efectivamente, siempre que se da, en cualquier orden de cosas, movimiento del no ser al ser, la causa de ese movimiento es siempre un acto de creación” (205 b). La afirmación y constitución mutua de los hombres en su estima recíproca, mientras se mantiene en estado de opinión, se realiza en un nivel inferior a ese alumbramiento; por eso pertenece todavía al 8v[ió]s y no al epos pag 138; pero el mismo Platón afirma que el 8u1aós combate a veces con la razón: ¿no es cierto que en esa estima mutua es donde encuentra el 1pws su mejor aliado? ¿No es cierto que llega a encarnarse en ella cuando se esquematiza en una obra común, inspirada por una Idea, y que llega a crear un “nosotros” en el que los individuos trascienden de sí mismos? E, inversamente, si el evltós puede hacer causa común con la razón y “luchar de su parte”, ¿no es cierto que eso le ocurra cuando se supera a sí mismo en esa búsqueda ardiente del reconocimiento y de la estima de los demás?

Pero si resulta complicado encajar esta exigencia de estima entre lo vital y lo espiritual y dentro de los sentimientos “tímicos”, que hacen de intermediarios entre la vida y el espíritu, más complicado resulta todavía reflexionar sobre su constitución propia. Hasta aquí hemos adoptado la norma de dejarnos guiar por la constitución de la objetividad, que tiene como contrapartida la interiorización por el sentimiento. ¿Qué objetividad es aquí la que sigue a la de los bienes económicos en la exigencia del poseer y a la de las instituciones políticas en la exigencia del poder? Parece incuestionable que aquí no interviene la mejor objetividad.

Con todo, es significativo que ese instinto de estima, por mucho que dependa de la opinión, se llame “reconocimiento”. Yo no me contento únicamente con dominar para existir, sino que, además, quiero que se me reconozca, que se aprecien mis méritos, mi valer. ¿Es que es una casualidad el que el “reconocimiento” derive de “conocimiento”? Sólo los seres que conocen son capaces de reconocer. ¿Pero en qué objetos constituidos se apoya el reconocimiento como sentimiento?

Creo que aquí podemos afirmar dos cosas: la estima incluye una especie de objetividad -aunque de orden totalmente formal, es cierto- y que puede sostenerse mediante una reflexión de estilo kantiano: el quid de la estima -es decir; eso que yo aprecio en el otro y que espero que el otro reconozca en mí- es lo que pudiéramos llamar nuestra existencia-valor, o nuestro valor existente. En ese sentido dijo Kant: “Llamamos personas a los seres racionales porque su misma naturaleza los marca ya como fines en sí”; y también: “La naturaleza racional existe como fin en sí: el hombre se representa necesariamente de esa

forma su propia existencia” (Fondements de la métaphysique des moeurs, pp. 149-50).

Así, pues, la estima implica, indudablemente, una representación, la representación de un fin, que no es tan sólo “un, objetivo que hay que realizar”, sino “un fin existente por sí mismo”. No es otra cosa la persona en cuanto representada. Ahora bien, esta representación tiene categoría de objetividad en cuanto que el valor de ese fin tiene consistencia en sí propio, y no sólo para nosotros. La misma oposición entre la representación de un fin en sí y la representación de un medio para nosotros constituye por sí misma una dimensión de objetividad. El hecho de no poder disponer de la persona del otro demuestra que he descubierto la objetividad como límite de mi arbitrariedad. Consiste la objetividad en que yo no puedo emplear a otro simplemente como instrumento, ni disponer de las personas como si fueran cosas: “No se trata de fines meramente subjetivos, cuya existencia -efecto de una acción nuestra- tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia constituye un fin en sí misma, e incluso un fin de tal naturaleza que no es posible sustituirlo por ningún otro, y al que debieran ordenarse los fines objetivos como simples medios. Sin eso, en efecto, jamás podría encontrar nada que tuviese un valor absoluto” (150). Kant da el nombre de “humanidad” a esta objetividad; el objeto propio de la estima es la idea del hombre en nuestra persona y en la persona del prójimo.

Lo que yo espero de mi vecino es que me ofrezca la imagen de mi humanidad, que me demuestre su estima proclamando mi humanidad. Este frágil reflejo de mí mismo en la opinión de los otros tiene la consistencia de un objeto y entraña la objetividad de un fin existente que limita cualquier pretensión de disponer por las buenas de sí mismo: ésta es la objetividad en la cual y por la cual puedo yo ser reconocido.

¿Hará falta aclarar aún más este punto y añadir a esta objetividad totalmente «formal» de la idea de humanidad la objetividad “material” de las obras culturales que pregonan esa humanidad? Así como lo económico se objetiva en bienes y en formas de posesión y lo político en instituciones y en todas las formas del poder, así la humanidad hiper-económica e hiper-política se proclama en monumentos que testimonian ese afán de reconocimiento: las “obras” de arte y de literatura y, en general, las obras del ingenio en cuanto tales no sólo reflejan un medio y una época, sino que sondan y traslucen las posibilidades del hombre, constituyendo los verdaderos “objetos” que manifiestan en su universalidad concreta la universalidad abstracta de la idea de humanidad.

Así avanza la objetividad, sin solución de continuidad, desde el poseer al poder y desde el poder al valer. La objetividad de la posesión sigue adherida a la de las cosas: por razón de su carácter de “disponibilidad”, los bienes económicos están dentro del mundo de las cosas; en cambio, la objetividad del poder entraña ya una relación humana, objetivada institucionalmente, pero vinculada aún a las cosas por el poder físico coercitivo, el cual encarna el poder moral de exigir; finalmente, la objetividad cultural representa la relación misma entre hombre y hombre, reflejada en la idea de humanidad; únicamente los

testimonios culturales vienen a darle la densidad de las cosas en forma de monumentos concretos existentes en el mundo, pero esas cosas son "obras". Esta doble objetividad, material y formal, de la idea del hombre es la que engendra una afectividad hecha a su medida: el ciclo de los sentimientos de estima.

En vista de esto, ¿cuál es el "momento", el significado y alcance de la estima de sí? Si el análisis que acabo de hacer sobre la objetividad correspondiente es exacto, la estima de mí mismo que yo busco en el aprecio de mi vecino es de la misma naturaleza que la estima que yo tengo de él. Si lo que yo estimo en mí prójimo y en mí mismo es la humanidad, yo me estimo a mí mismo como un "tú" frente al "yo" del otro; así yo me estimo en segunda persona; y entonces el amor propio no se diferencia de la simpatía en su contextura esencial, lo cual quiere decir que los sentimientos reflejos no son diferentes de los sentimientos intencionales: yo me amo como a otro; esa "alteridad", esa "otredad", unida al sentimiento de valorización, marca la diferencia entre la estima propia y el apego a la vida, tal como se presenta en las situaciones catastróficas que ponen en peligro mi existencia. Ese apego a la vida, ese egoísmo "vital", es una relación próxima e inmediata entre el yo y el yo. La estima propia, el egoísmo "tímico" y apreciativo, es, en cambio, una relación indirecta y mediata del yo al yo, ya que ha de pasar por la mirada apreciativa del otro. Y porque la relación a sí es una relación a otro, interiorizada, por eso su alma es la opinión y la creencia, la fe; el valor no es algo que se ve ni se sabe, sino algo que se cree. Yo creo que valgo a los ojos del otro que valora mi existencia; en el límite, ese otro soy yo mismo. Esta creencia -esta fe, este "crédito"- constituye el sentimiento mismo de mi valer, en la medida en que me afecta. Este afecto apreciativo, este aprecio afectivo, representa el punto más alto a que puede elevarse la conciencia del yo en el [Avpids pag 140](#).

Esta constitución del sentimiento basada en el objeto puede servirnos a su vez de guía en el dédalo de la psicología de los sentimientos que gravitan en torno al valor del yo, y que se traslucen solamente a través de modalidades pasionales más o menos desorbitadas; pero el sentimiento más expuesto al error es el de la estima vivida a base de una creencia: precisamente por fundarse en la creencia, el valor del yo puede ser fingido, alegado, pretendido, así como también puede ser menospreciado, negado y denunciado; y hasta despreciado, rebajado, vilipendiado, humillado; y cuando se lo menosprecia, con razón o sin ella, entonces, para compensar la falta de aprecio, se puede recurrir al medio fácil de sobreestimarse a sí mismo o de subestimar los valores de los demás y a ellos mismos: y así la agresividad, las represalias, el resentimiento, la venganza, constituyen otras tantas respuestas al menosprecio o "desconocimiento", que sólo comprendo por mi afán de "reconocimiento". Así podemos intentar establecer la filiación de las diferentes significaciones afectivas partiendo del núcleo de creencias que sostienen el sentimiento del valer personal; precisamente a esta génesis del sentido afectivo recurrimos implícitamente cuando tratamos de comprender a los otros o a nosotros mismos; en efecto, lo que comprendemos no es al otro ni a nosotros mismos, sino el contenido de la creencia, el "noema" del sentimiento de valor en que se forja el yo y el otro.

Así se ve cómo está grabada en la misma naturaleza de la estima como opinión la posibilidad de una patología de la estima. No hay cosa más frágil, nada más vulnerable que una existencia que está a merced de una creencia; así se comprende que haya podido servir de hilo conductor en la génesis de las neurosis el “sentimiento de inferioridad”. Prescindiendo de la importancia que pueda tener ese sentimiento en la etiología de las neurosis, es preciso proclamar bien alto que no se pueden comprender las formas patológicas de la estima propia sino partiendo de sus formas no patológicas y propiamente constitutivas.

Otro tanto hay que decir sobre las perversiones propiamente morales de este sentimiento. Su carácter de creencia hace posibles esas aberraciones: lo que se cree, se presume; y la presunción de lo que se presume puede convertirse en presunción del que presume, es decir, del “presuntuoso”. Pero el objeto de la estima es anterior a la “nada” de la gloria. Entre la estima propia y la vanagloria media un abismo tan grande como el que separa la posibilidad del mal de su ocurrencia efectiva: hace falta estar ciego para que la vanidad llegue a malear la creencia y para que el deseo de “reconocimiento” se transforme en pasión del honor. Esa ceguera procede de otras fuentes; no es una ceguera constitutiva, sino espúrea. Así, pues, no hay que buscar en el amor patológico de sí -en el sentido que da Kant a la patología- la explicación del sentimiento, sino a la inversa, es decir, que el sentimiento originario es el que hace posible la patología en toda la extensión de esta palabra.

#### 4. LA FRAGILIDAD AFECTIVA

La “fragilidad” es el nombre que toma en el orden afectivo la “desproporción”, cuya exégesis vamos trazando a través del conocer, del obrar y del sentir. La fragilidad es el dualismo humano del sentimiento. Yo busqué un primer indicio de esta fragilidad en la diferenciación entre el placer y la felicidad que terminan y coronan el deseo vital y el deseo intelectual; esta primera forma de abordar la idea de fragilidad afectiva indica ya el camino que debe seguir nuestras reflexiones. Si vemos que se desdoblán la  $\acute{E}nLOvpL\sim a$  y el  $\acute{E}pws$  como dos estilos diferentes de realización, ahora hemos de buscar e investigar ese desnivel entre el placer y la felicidad en el modo peculiar de terminarse y consumarse las exigencias “tímicas” -de poseer, poder y valer-. ¿Tienen esas exigencias un estilo propio en la forma de terminarse y consumarse? Y ¿de qué manera expresa ese estilo el dualismo existente entre el placer y la felicidad?

En consecuencia, el modo en que se realiza el  $\theta\upsilon\pi\tau\acute{o}s$  es el que pone de manifiesto su posición inestable entre lo vital y lo espiritual. Porque, efectivamente, ¿dónde terminan de hecho las exigencias de posesión, de dominación y de opinión?

Es digno de notarse que el yo nunca se siente asegurado: esa triple exigencia en la que se busca a sí mismo nunca llega a completa granazón, pues mientras que el placer goza de una especie de reposo provisional, como lo dejó tan categóricamente asentado Aristóteles, y mientras que la felicidad sería por excelencia un reposo permanente, el  $\theta\upsilon\pi\tau\acute{o}s$  pag 142 se mueve en la inquietud. En la medida en que podemos identificar el “corazón” con el  $\theta\upsilon\pi\tau\acute{o}s$  podemos

decir que el corazón es esa brújula constantemente inquieta dentro de mí. ¿Cuándo consideraré que poseo ya de sobra?, ¿cuándo pensaré que mi autoridad está suficientemente establecida?, ¿cuándo creeré que se me aprecia y reconoce lo bastante? ¿Cuándo se llega en todo esto al punto de “suficiencia”, ya que no de “saturación”? Entre la finitud del placer que cierra el ciclo de un acto bien limitado, sellándolo con su reposo frutitivo, y la infinitud de la felicidad, el **Oup,ós** interpone una serie indefinida, y con ella la amenaza de una búsqueda sin fin.

Toda acción humana lleva la marca de ese indefinido; el **8uptós** trastorna la estructura de los actos de la esfera vital, caracterizados por un ciclo de necesidad o de fuga, de dolor, de puesta en marcha, de realización, de placer o de dolor; ya no pueden aplicarse los criterios de “saciedad”, únicos que permitirían dar un sentido estricto a la idea de una regulación afectiva; sólo se lograría la “saciedad” cuando pudieran saturarse plenamente todas las tensiones. Dado que la acción se desarrolla bajo el signo de las tres exigencias fundamentales del ser-yo, esa acción constituye por principio un movimiento continuo; ya no puede utilizarse la descripción tomista y cartesiana del ciclo amor-deseo-fruición o placer; ni siquiera basta con prolongar ese ciclo ni introducir en él ciertas subdivisiones; es preciso abrir el ciclo; no queda una sola acción terminal: todas las acciones resultan extrañamente intermediarias.

Así se aprecia nuevamente lo insuficiente que resulta cualquier complicación del esquema cíclico intercalando en él los conceptos de “arduo”, “difícil”, «obstáculo». Y la razón es que el obstáculo no es más que una peripecia más de unos actos de terminación finita. El obstáculo encaja en una de las modalidades de la relación medio fin, en concreto en la modalidad “acceso”; a diferencia del instrumento, que constituye también una modalidad de la relación medio-fin, el acceso presenta la doble valencia de lo deseable y de lo temible; pero esa ambivalencia no basta para crear una situación humana radicalmente diferente del medio animal; la noción de objetivo finito sigue caracterizando la relación entre el obstáculo y el término cuyo acceso obstaculiza. Y en términos más generales todavía, las mediaciones “técnicas” no hacen más que prolongar los itinerarios del deseo intercalando intermedios preparatorios; pero, a fin de cuentas, esas mediaciones técnicas apuntan también a fines determinados.

La novedad que presentan los deseos de poseer, de poder y de valer consiste en que apuntan a un término indeterminado; el deseo del deseo forma una cadena sin fin. En cuanto un deseo cualquiera se ve penetrado por ese deseo del deseo, surge una situación propiamente humana; entonces el logro, el éxito, tienen un valor parcial, correspondiente a determinadas “tareas” que se destacan sobre un fondo de desiderabilidad no saturada; pero tenemos cuerda para seguir más lejos. Hasta llegar a producirse este fenómeno extraño: que cuanto más ganan en precisión los medios con que contamos, más se esfuman los contornos de los fines que nos proponemos, al cargarse de aspiraciones interhumanas. Ese contraste entre la técnica de los medios y la indeterminación de los fines contribuye a reforzar ese sentimiento de inseguridad de que adolecen las acciones que carecen de un término asignable. Esta desiderabilidad residual llega a cambiar el carácter del placer y del dolor, los



cuales se transforman de términos en principios de reacciones ante el fracaso y el éxito; de esta manera la acción humana rebota y se nutre de sí propia, impulsada siempre hacia adelante por sus exigencias insaciables.

Así es como adquiere su carácter de *Streben*, de esfuerzo. Para el “conatus” humano, el placer y el dolor sólo representan un alto en el camino. Entonces los sentimientos surgidos ante el obstáculo, la esperanza y el temor, la timidez y la osadía, quedan enrolados al servicio del sentimiento específico de la acción indefinida, es decir, del valor, que es la reacción segunda ante el éxito o el fracaso. Ahora bien, el valor no es más que un sinónimo del **Oup,ós**, del corazón.

De esta manera, la fragilidad del sentimiento, que se nos reveló primeramente en el desnivel entre el placer y la felicidad, se resume ahora en el término intermediario, es decir, en la imprecisión del **Avl.i,ós pag 143**. Pero todavía hay que dar un paso más: no sólo está situado el **Avp,ós** “entre” lo vital y lo espiritual, sino que respecto a ellos es el “mixto”.

Así, pues, la fragilidad afectiva se expresará en varios intercambios: por una parte, en los intercambios entre las exigencias indefinidas del yo y las tensiones cíclicas, finitas, de nivel vital; y por otra parte, entre esas mismas exigencias tímicas y el deseo de la felicidad: en esas complejas endósmosis es donde actúa la “mediación” del **9vp.ds pag 144**, del “corazón”.

Empecemos por analizar las conexiones entre lo vital y lo humano: todo lo que en nosotros puede llamarse “instinto” en sentido impropio, debido al parentesco del animal con el hombre, se ve sometido a un proceso de refundición y transformación, en virtud del cual queda elevado a un nivel de humanidad mediante la triple exigencia que nos hace hombres. En este aspecto, el caso más notable es el de la sexualidad. La sexualidad adquiere el carácter de humana en la medida en que la penetra, la invade y la impregna la exigencia propiamente humana; por eso siempre se puede apreciar en ella cierta nota de posesión, cierto matiz de dominio, y también un afán de estima y reconocimiento mutuo. Precisamente esta última connotación de la sexualidad humana es la que introduce la reciprocidad en una relación que por sus raíces biológicas es fundamentalmente asimétrica, y que el deseo de posesión y de dominio empieza a humanizar, si bien a costa de la igualdad. Ahí, en ese juego tan complejo y tan dispar de lo vital y de lo humano, es donde se encuentra toda la riqueza de la sexualidad. De aquí se deduce que la satisfacción sexual no puede reducirse al simple placer físico: a través del placer, por encima del placer, y a veces por el sacrificio del placer, el ser humano busca satisfacer otras exigencias que vienen a recargar el “instinto”: así entra en él lo indefinido y así se va humanizando simultáneamente; el instinto va perdiendo su carácter cíclico y abriéndose sin fin; de aquí arranca todo el mito de Don Juan.

Como contrapartida de esta reintegración y transformación de lo vital en lo humano, la **E>TCL0vp,L'a** a su vez se carga de **8up.ós**; que es lo que quiso sugerir Platón al decir que el **Avpiós** combatía a favor del deseo. Creo que se podría reinterpretar la noción freudiana sobre la libido tomando como base esta idea de Platón. La libido es al mismo tiempo **é-na6vptla** y **6upós**, deseo y

“corazón”. Al afirmar Freud que la libido es sexual, sin ser específicamente genital, sitúa acertadamente toda su investigación antropológica en esta zona indefinida en que la cópula es a la vez emparejamiento -unión de “una pareja”-, y el deseo del sexo contrario es deseo de “un semejante”; lo que Freud llamó “principio del placer” es ya esa mezcla de lo vital y de lo humano, pero con predominio de lo vital; la diferenciación de las funciones sexuales es esencial a la libido, pero a través de esas funciones fluye un deseo ¡limitado de afecto, que persigue sus propios sueños. La fragilidad de estos sentimientos deriva de esta doble situación: por una parte, el deseo genital se sublima transformándose en ternura, que desborda la zona sexual, mientras que por otra el deseo de aprecio y reconocimiento se encarna en la ternura, adquiriendo matices eróticos. Esto explica por qué la sexualidad ocupa un puesto tan excepcional en la antropología: porque es la sede de la ternura, una ternura que es profundamente humana, a la vez que está hondamente arraigada en el instinto; en ella se consume en toda su plenitud el deseo del deseo del otro, en una función indivisa de la **nL9vp.L'a** con el **8up,ós**.

Pero al mismo tiempo que el **8up,ós** se siente atraído por lo vital, se ve también atraído por lo espiritual; así se perfila una nueva mezcla, un nuevo “mixto”, en el que podemos reconocer con razón la trama afectiva de las grandes pasiones.

Por algo se han formulado juicios tan dispares y hasta incompatibles sobre las pasiones. En la “pasividad” existen múltiples modalidades; todo sentimiento, todo afecto, por el mero hecho de afectar al yo, es ya una “passio”, un padecer. Atendiendo precisamente a esa “pasividad” del afecto, los antiguos tratados sobre las pasiones abarcaban bajo ese título todo el ámbito de lo que nosotros denominamos aquí sentimiento. Nosotros no hablamos de la pasión en ese sentido, sino que reservamos esa denominación para designar una; clase de sentimientos que no pueden explicarse por simple derivación de los sentimientos vitales, ni por cristalización de la emoción, ni, en general, dentro del horizonte del placer. Al hablar de la pasión, pensamos más bien en esas grandes peripecias que constituyen la dramaturgia de la existencia humana: los celos de Otelo, la ambición de Rastignac. Es evidentísimo que las pasiones así entendidas no son formas más o menos complicadas de esas “pasiones” fundamentales a las que tradicionalmente se ha dado el nombre de amor, odio, esperanza, temor, audacia, timidez; late en ellas una intención transcendente que sólo puede proceder de la atracción infinita de la felicidad. Sólo un objeto capaz de simbolizar la totalidad de la felicidad puede extraer tantas energías, elevar al hombre por encima de sus capacidades ordinarias e infundirle el valor de sacrificar su placer y de condenarse a una vida de dolor.

Pero tampoco basta a explicar las grandes pasiones -mejor dicho, la grandeza de la pasión- el fácil recurso a un principio de “trastorno mental”, de “ilusión”, de vanidad, en que se traduciría de una manera inmediata un principio de malignidad. Ni siquiera la suma de un principio de placer y de un principio de ilusión puede producir la pasión. Escribió Hegel: “Jamás se hizo ni pudiera hacerse nada grande sin las pasiones. El moralismo que condena la pasión por el mero hecho de ser pasión es un moralismo muerto, y hasta muchísimas veces hipócrita” (Filosofía del espíritu, Observación sobre el párrafo 474). Lo desmesurado supone la grandeza: la esclavitud de las pasiones es la

modalidad degenerada de la vida pasional; sería incomprendible esa passio de fascinación, de servidumbre, de cautiverio, de dolor, si la alienación pasional no coincidiese con una grandeza original, con un impulso, con un movimiento de transcendencia, del que pueden surgir “ídolos” de la felicidad. Ni la pasión-afecto ni la pasión-locura dan razón de ese movimiento de transcendencia de las “grandes” pasiones.

Por consiguiente, sólo podemos entroncar las pasiones con el deseo de felicidad, y no con el deseo de vivir. Efectivamente, en la pasión el hombre pone toda su energía y todo su corazón, porque un tema de deseo ha llegado a serlo todo para él; y ese “todo” es la marca del deseo de felicidad: la vida no aspira a todo; la palabra “todo” no tiene sentido para la vida, sino para el espíritu: el que anhela el “todo”, el que piensa en el “todo”, el que sólo puede descansar en el “todo”, es el espíritu.

Pero la pasión no es tampoco una vaga esperanza de la felicidad, una exigencia en sentido kantiano. Yo veo en la pasión la mezcla, el “mixto”, entre el deseo ilimitado que he llamado **Avia.ós pag 146** y el deseo de la felicidad. El hombre apasionado que quiere el “todo” pone su “todo” en uno de esos objetos que vimos formarse en relación con el yo' de la posesión, de la dominación y de la estimación. Por eso voy a permitirme hablar de la esquematización de la felicidad en el impulso y en los objetos del **8upLós**. De pronto uno de esos objetos condensa y simboliza la totalidad de lo deseable en una especie de relámpago afectivo; se diría que lo infinito de la dicha desciende a lo indefinido de la inquietud; el deseo del deseo, alma del **0up,ós**, ofrece sus objetos de referencia como imagen, como símbolo ostensivo a la aspiración sin objeto de la felicidad. Ahí está el origen y la ocasión de todas las aberraciones y de todas las ilusiones. Pero esas aberraciones, esas ilusiones, presuponen algo más primitivo y primordial, que yo llamo la simbolización afectiva de la felicidad en el **8up,ós**.

De esa simbolización afectiva de la felicidad en el **8up,ds** es de donde saca la pasión toda su fuerza organizadora, toda su acción dinámica y magnetizante; pues, por una parte, la pasión extrae del **Épws** toda su potencia de entrega, todo su “abandono”; y por otra, la pasión extrae del **0up,ós** toda su inquietud. Ese abandono y esa inquietud indefinida son anteriores al malo infinito de la locura pasional, y están unidos en un grado de profundidad que presupone esa locura. Ya conocemos el “momento” del abandono: sabemos que procede de la participación en una idea, en un “nosotros”, en que reconocimos la esencia del deseo espiritual. Una vida pasional es una vida dedicada, consagrada a su tema. Esta “pasividad” es más originaria que la esclavitud y que el sufrimiento pasional; sobre esta passio, sobre este “padecer” primordial, vienen a incrustarse todas las otras modalidades pasivas de la pasión. Por otra parte, ese abandono, en el que se trasluce el genio del eros, se combina con la inquietud propia de la temática del **8vpos**: el apasionado se juega toda su capacidad de dicha sobre los “objetos” en que se forja el “yo”. Ese gesto de colocar la totalidad sobre los “objetos” del ciclo de la posesión, del dominio y de la estimación constituye lo que yo he llamado la esquematización de la felicidad en los temas del **0via,ós**.

Esta esquematización prolonga en cierto modo la esquematización de la imaginación trascendental en el sentimiento y constituye el presupuesto original de todo delirio pasional. Únicamente el ser que quiere el todo y que lo esquematiza en los objetos del deseo humano puede engañarse, tomando su tema por lo Absoluto, y olvidar el carácter simbólico del lazo que une la felicidad con un tema de deseo: ese olvido convierte al símbolo en ídolo; y la vida apasionada se transforma en existencia pasional. Ese olvido, ese alumbramiento del ídolo, de la esclavitud y del sufrimiento pasional caen dentro de una hermenéutica de las pasiones que haremos en otro lugar; pero era necesario mostrar el punto de impacto de las pasiones en un afecto primordial que constituye la sede misma de la labilidad. La entrega total, inquieta, del apasionado es como la inocencia primordial de lo pasional y, al mismo tiempo, la fragilidad esencial de donde ha emanado. Esta relación entre el apasionado y lo pasional es el hecho que más luz arroja para comprender que las estructuras de labilidad son el terreno abonado para la germinación de la culpa.

La función universal del sentimiento consiste en unir; el sentimiento une lo que el conocimiento separa; el sentimiento me une a las cosas, a los seres, al ser. Mientras todo el movimiento de objetivación tiende a oponer el mundo al yo, el sentimiento une la intencionalidad que me saca fuera de mí con el afecto que me hace sentirme existiendo; y así siempre se mueve por encima o por debajo del dualismo sujeto-objeto.

Pero al interiorizar todas las vinculaciones del yo con el mundo, el sentimiento suscita una nueva escisión, la escisión entre el yo y el yo, al hacer sensible el dualismo entre la razón y la sensibilidad que encontraba en el objeto un punto de reposo. El sentimiento disloca el yo entre dos aspiraciones, entre dos tensiones afectivas fundamentales: -la aspiración de la vida orgánica, que se consume en la perfección momentánea de la fruición, y la de la vida espiritual, que anhela la totalidad, la perfección de la felicidad.

Esta desproporción del sentimiento provoca una nueva mediación, la del **8vjtós**, la del "corazón". En el plano del sentimiento, esta mediación corresponde a la mediación silenciosa de la imaginación trascendental en el orden del conocimiento; pero con una diferencia, y es que, mientras la imaginación trascendental se reduce totalmente a la síntesis intencional, a la proyección del objeto enfrente de nosotros, esta otra mediación se refleja en sí misma en una exigencia afectiva indefinida, en la que se acusa la fragilidad del ser humano.

Entonces se ve que el conflicto radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre; el objeto es síntesis; el yo, conflicto. El dualismo humano se desborda intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad. Aun dando por cierto que los conflictos reales que jalonan la historia afectiva son accidentes en el sentido propio de esta palabra, hechos de coincidencia, de convergencia entre nuestros esfuerzos, nuestro poder de afirmación y las fuerzas de la naturaleza, del medio ambiente familiar, social y cultural, siempre quedará en pie el hecho de que ninguno de esos conflictos externos podría interiorizarse, si no existiese previamente un conflicto latente en nuestro interior entre nosotros y nosotros,

conflicto íntimo que es el que hace eco a esos otros externos y el que les confiere la nota de interioridad, que es su característica propia desde el primer momento. No podría calar en nosotros ningún conflicto entre nuestro yo y cualquier circunstancia capaz de comunicarnos una personalidad prestada si previamente no llevásemos ya entrañada en nosotros esa desproporción entre el (ilos y el kóyos pag 148, cuya lucha intestina original hace sangrar nuestro “corazón”.

## **CONCLUSION**

### **EL CONCEPTO DE LABILIDAD**

¿Qué queremos decir al afirmar que el hombre es “lábil”? Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral. Esta contestación pide una doble aclaración: en efecto, por una parte se puede preguntar en qué rasgos de la constitución originaria del hombre radica más particularmente esa posibilidad de “caer”; y por otra parte se puede poner sobre el tapete la naturaleza de esa misma posibilidad. Examinemos sucesivamente estos dos aspectos del problema.

#### **1. LIMITACIÓN Y LABILIDAD**

Una larga tradición filosófica, que alcanzó su más alta expresión y su más perfecta formulación en Leibnitz, sostuvo que la limitación de las criaturas constituía la ocasión del mal moral; bajo este aspecto de ocasión del mal moral, esa limitación merecería incluso el nombre de mal metafísico. Todo nuestro análisis precedente está orientado a rectificar esa proposición antigua en un sentido preciso: la idea de limitación, tomada en sí misma, es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral. No cualquier limitación es de por sí posibilidad de “caer”, sino precisamente esta limitación específica, que consiste, dentro de la realidad humana, en no coincidir uno consigo mismo. Tampoco sirve de nada el definir la limitación como una participación en la nada o en el no-ser: se recordará que antes de aclarar la relación entre la voluntad y el entendimiento, Descartes elaboró una breve ontología de la realidad humana, consistente en combinar la idea de ser o de perfecto con “cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que dista infinitamente de toda clase de perfección”. Así pudo decir: “Yo soy como un medio entre Dios y la nada.”

Pero no toda composición de ser y de nada es de por sí ocasión de “caída”, ya que toda realidad que no se identifica con el ser en cuanto tal constituye, en un sentido muy general, un “medio entre Dios y la nada”. Se comprende que Descartes se contentase con ese breve diseño, pues no se proponía construir una ontología de la realidad humana; lo único que pretendía era eliminar la hipótesis de que el hombre estuviese dotado de un poder positivo de errar, que constituiría una acusación contra la perfección divina. Al mostrar que el hombre está compuesto de ser y de nada, sólo dejaba margen para la idea de un defecto o carencia de ser, relegando al mal uso de la voluntad el aspecto de privación añadido a esa simple carencia. De esta manera, una breve ontología de la criatura en general bastaba para salvar la inocencia de Dios, así como una filosofía de las facultades bastaba para echar la culpa al hombre. En esto,

Descartes seguía un plan puramente apologético., sin pretender de ninguna manera determinar el grado o el modo de ser propio del hombre. Pero si alguien intenta elaborar semejante ontología, sepa que la idea de limitación, en cuanto tal, no puede dar razón de la idea de labilidad. Lo que aquí necesitamos es un concepto de la limitación humana que no sea un caso particular de la limitación de cualquier cosa en general. Como demostró Kant, a propósito de las categorías de la cualidad, en la idea de limitación no hay más que la síntesis de la afirmación y de la negación de alguna cosa. Ahora bien, lo que nosotros necesitamos es un concepto de limitación específicamente humano.

Me pareció que la idea de “desproporción” satisfacía esa exigencia de una ontología directa de la realidad humana, que acierte a desarrollar sus categorías propias sobre el fondo de una ontología formal de cualquier cosa en general. El concepto general de limitación pertenece a semejante ontología general; pero no se puede pasar de la limitación de las cosas a la limitación del hombre por simple especificación, sino que hay que añadir las categorías propias de la realidad humana.

Esas categorías características de la limitación humana han de extraerse directamente de la relación de desproporción entre la finitud y la infinitud. Esa relación es la que constituye el “lugar” ontológico “entre” el ser y la nada, o, si se prefiere, el “grado de ser”, la “cantidad de ser” del hombre. Esta relación es la que convierte la limitación humana en sinónima de “labilidad”.

Intentemos elucidar estas categorías específicas de la limitación humana recurriendo a una especie de “deducción trascendental”, es decir, a una justificación de los conceptos, basada en su poder de hacer posible cierto campo de objetividad. Si pudiésemos demostrar que estas categorías constituyen la condición para poder elaborar una antropología, esas categorías quedarían legitimadas.

Coronaremos, pues, nuestra reflexión sobre la patética de la miseria aclarando esas condiciones que harían posible una antropología.

Por lo demás, el mito de la mezcla y la retórica de la miseria encierran una comprensión implícita de esas mismas categorías sobre el modo de la “opinión recta”. Esas nociones de “mezcla” y de “intermediario”, características de la gran retórica sobre la condición humana, constituyen ya categorías existenciales, sólo que presentadas sobre el tono patético. Pero ¿podemos volverlas a concebir como categorías mediante el trabajo depurador de la reflexión? El mismo Platón nos garantiza que sí, al pasar del mito de la “mezcla” a la idea del **p£Talú pag 151** y del “mixto”. La misma continuidad etimológica que vincula el tema retórico de la “mezcla” con la noción dialéctica del “mixto” nos asegura que contamos con el favor del lenguaje en esta empresa.

En este propósito de deducir las categorías de la labilidad, tomaré como guía la tríada kantiana de las categorías de la cualidad: realidad, negación, limitación. Y ¿por qué esta preferencia por la tríada de la cualidad sobre las de la cantidad, la relación y la modalidad? Porque en ningún otro campo desborda

la deducción trascendental de manera tan clara la reflexión estrictamente epistemológica, que se concentra en la constitución a priori del objeto físico, hasta llevarnos a las puertas de una fenomenología trascendental, centrada en la manifestación o aparición del objeto en general. Lo que dice Kant sobre los esquemas de la cualidad sugiere por sí mismo la forma un tanto libre en que pensamos emplear las categorías correspondientes: “En el concepto puro del entendimiento -dice Kant-, la realidad es lo que corresponde a una sensación en general, y, por consiguiente, aquello cuya existencia [ein Sein] (en el tiempo) designa el mismo concepto. La negación es aquello de lo cual representa el concepto una no-existencia [ein Nichtsein] (en el tiempo). La oposición entre estas dos cosas se resuelve en la diferencia que presenta un mismo tiempo, concebido como tiempo lleno o como tiempo vacío.” Así nace el esquema del grado o quantum de realidad, el cual no: es sino “la cantidad de una cosa en cuanto que esa cosa llena el tiempo” (A 143). Como no me preocupa la ortodoxia kantiana, no pienso construir sobre esta tríada una ciencia sobre los grados de sensación<sup>1</sup>; me contentaré más bien con aplicarla al plano de una antropología filosófica, a fin de sistematizar el razonamiento desarrollado a lo largo de este libro.

1 J. VUILLEMIN, *Physique et Métaphysique kantienne*, París, 1955.

Al transportar la tríada realidad, negación, limitación, desde la axiomática de la física a la antropología filosófica, podemos expresarla en los tres términos siguientes: afirmación originaria, diferencia existencial, mediación humana. Este ensayo mío reproduce el desarrollo progresivo de esta tríada a través del conocimiento, de la acción y del sentimiento. El lema de esta dialéctica consiste en determinar cada vez con mayor precisión y concreción el tercer término, que es el que representa verdaderamente la humanidad del hombre. En vez de resumir esta dialéctica concreta, tal como la he desarrollado, prefiero destacar sus conceptos básicos y sus líneas directrices, para hacer ver cómo hacen posible la construcción de una antropología digna de ser llamada “filosófica”<sup>2</sup>.

2 Sobre todo esto, véase: “Négativité et affirmation originaire”, en *Aspects de la Dialectique*, Desclée de Brouwer, 1956.

Ya a primera vista se ve que el primer concepto orientador de semejante antropología no es ni puede ser el concepto de finitud, pues en esta dialéctica la finitud es un resultado y no una causa original. En este sentido hay que darle la razón a Kant por empezar poniendo ante todo la idea de un ser racional en general, para restringir luego esa idea mediante la diferencia de la sensibilidad, hasta terminar destacando la noción de ser racional finito. Por eso la primera línea cumbre dentro de mi propio análisis es la línea que pasa por los tres puntos de la afirmación originaria, que son: el verbo, la totalidad práctica o la idea de la felicidad, y el eros, o la felicidad accesible al “corazón”. A medida que va avanzando por esos puntos, desde el primero hasta el tercero, pasando por el segundo, se va enriqueciendo e interiorizándose la afirmación originaria: al principio no es más que la vehemencia del “sí”, que tiene como correlato el “es” significado -o, mejor, sobresignificado- por el verbo: éste es el momento “trascendental” de la afirmación original; momento necesario, pero no suficiente; es necesario para transportar el poder de existir desde la tonalidad del “vivir” a

la del “pensar”; pero es insuficiente para asegurarnos que ese “pensar” lo somos nosotros. Luego nos afirmamos a nosotros mismos en la idea práctica de una totalidad a la que llegamos mediante la comprensión, siempre comenzada y jamás acabada, de todos los designios de todos los hombres, y sobre la cual se destaca la cerrazón de nuestro carácter.

Esta abertura de principio, esta accesibilidad al 'Épyov, a la “obra” o al “proyecto” del hombre en cuanto tal, es la que funda la persona, brindándole un horizonte de humanidad que no es ni el “yo” ni el “tú”, sino el imperativo de tratar a la persona, lo mismo en mí que en ti, como un fin y no como un medio. No podemos descifrar el contenido de la persona directamente, sino a la luz de la idea de humanidad, que señala una tarea, un imperativo, a la persona. En este sentido podemos decir que la humanidad, entendida como totalidad que hay que hacer-ser, representa la condición de posibilidad de la persona. Pero, si bien es verdad que la idea de humanidad es capaz de conducirnos desde el plano transcendental hasta el nivel práctico, aún no sabe decirnos que esa humanidad del pensar somos nosotros. Es el **Epws pag 153**, el amor, el que viene a descubrirnos este punto de mira, inmanente a la obra del hombre, como felicidad anticipada en una conciencia de dirección y de pertenencia. El sentimiento es el único que puede asegurarme, gracias a su polo de infinitud, que yo puedo continuar mi existencia en la abertura del pensar y del obrar; así sentimos la afirmación originaria como gozo de “existir en” aquello precisamente que me permite pensar y obrar; entonces la razón no es ya “otro”, no es un extraño: la razón soy yo, la razón eres tú, porque somos de ella.

Pero para que esa afirmación originaria se convierta en hombre, debe atravesar antes por esa negación existencial que denominé perspectiva, carácter, sentimiento vital. Eso de que el hombre sólo nos resulte inteligible a través de su participación “en cierta idea negativa de la nada” lo sabíamos antes de que lo dijese Descartes, por el mito platónico de Poros y Penia; que el hombre sea esa misma negación es cosa que hemos aprendido desde Hegel a Sartre. Pero en el curso de esa marcha triunfal de la negación se ha perdido una cosa, y es su relación con el poder de afirmación que nos constituye; el “para sí” del hombre no se resuelve en modo alguno en su oposición al “en sí” de las cosas; semejante oposición entre un “para sí” anonadador y un “en sí” “deificado” deja todavía ambos términos en estado de exterioridad recíproca, y más que a una dialéctica, a lo que tiende es a una dicotomía entre un “ser” consistente y una “nada” que se desgaja y se aísla. La descripción de los “actos anonadantes” -desde la ausencia a la fuga, a la duda y a la angustia- explica perfectamente la promoción del hombre como no-cosa; pero el ser de la cosa que el hombre anonada, aniquila, no es todo el ser; e incluso cuando el “en sí” simboliza mi propio pasado muerto, mi haber-devenido, el “haber sido” (gewesen) de mí existencia, petrificado en esencia (Wesen), aun entonces sigo enfrentándome con el ser exterior. Si la filosofía contemporánea ha encarecido hasta tal punto el valor de esa nada de ruptura y aislamiento, ha sido- por desconocer la afirmación originaria, o, como dijo Spinoza, el esfuerzo por existir, identificado con la esencia actual, la cual es el poder de poner (ponere) y no de quitar (tollere). Este es el ser a que se refiere el ser del hombre. Aquí el ser es afirmación, sí, gozo. Yo no abduco de este ser como de algo pretérito y muerto, sino que lo abrazo como algo que soy y a lo que pertenezco.



Esta afirmación es la que niega la negación existencial; no hay negación más íntima al ser que ésta; ya no se trata de una retirada aniquiladora fuera del “haber sido”, sino de la manifestación del verbo en una perspectiva que lo niega, de la totalidad de los fines en un carácter que los niega, del amor en un apego al vivir que lo niega. Si seguimos la trayectoria que recorre esta negación existencial desde el exterior hacia el interior, veremos que al principio aparece como diferencia entre yo y el otro, después como diferencia entre el yo y el yo, para interiorizarse en la tristeza de lo finito. La más elemental reflexión sobre la perspectiva contiene en resumen todo este proceso mental; en efecto, sólo conocemos la perspectiva en cuanto tal en la medida en que la rebasa la intención de verdad; ahora bien, sólo podemos comprobar ese desbordamiento a la luz de la oposición entre las otras perspectivas y la mía; las “varias” conciencias no denotan simplemente una mera pluralidad aritmética; esa “alteridad”, esa “otredad” de las conciencias corresponde a una identidad y a una unidad primordiales, que son las que hacen posible la comprensión del lenguaje, la comunicación de la cultura y la comunión y comunicación de las personas. En virtud de esto, el “otro” no es sólo alguien distinto de mí, sino mi semejante. E inversamente, esa unidad fundamental del **MYos pag 154** corresponde a la diferencia del **kÉYeGV**; esta diferencia significa que únicamente se realiza la unidad de la humanidad en el movimiento de la comunicación. De esta manera resulta que ni es absoluta la diferencia -como si la multiplicidad de las conciencias fuera puramente numérica y su coexistencia puramente contingente- ni es tampoco absoluta la unidad del ser-hombre - como si la segregación de las conciencias fuera obra exclusiva de la causalidad impura de la conciencia perversa-. El hombre constituye esa unidad plural y colegial, comunitaria, en la que se explican y completan mutuamente la unidad de destino y la diferencia de destinos.

Al interiorizarse esa diferencia entre el yo y el otro, se convierte en diferencia íntima entre el yo y el yo; ya no se trata aquí de una diferencia entre las exigencias del yo y su propia contingencia dentro de un mismo destino particular. En lenguaje kantiano, la exigencia denota la totalidad que “requiere” -verlangen- la razón; y en lenguaje aristotélico significa también la felicidad que “persigue” (**?yecBav**) el hombre con su acción. Esta exigencia se traduce en la contingencia de un carácter; y esta conciencia de contingencia es más íntima a la afirmación originaria que la conciencia de la diferencia que me distingue del “otro”; ésta todavía descansaba en el sentimiento de que la cantidad de realidad que soy yo deja fuera de mí posibilidades inmensas de humanidad que realizan los otros y no yo; el sentimiento de diferencia dejaba la “alteridad” fuera de mí: el sentimiento de contingencia la interioriza; en el sentimiento la exigencia se invierte en su contrario; lo que yo tengo que-ser encuentra su propia negación en el sentimiento de que no había necesidad de que yo fuese tal o cual, y ni siquiera de que fuese, y de que fue posible que yo hubiera sido otro e incluso que no hubiera sido nadie. No es posible enunciar este sentimiento sin incurrir en lo absurdo, debido a que la imaginación de que yo sea otro se destaca sobre el fondo de la presencia irrefutable de este cuerpo y de esta vida, que excluyen automáticamente toda otra posibilidad; pero precisamente ese hecho bruto de existir tal como soy, aquí y en este momento dado, al compararlo con la exigencia de totalidad, se manifiesta como una

existencia que ni produzco ni “pongo” yo; así se descubre la existencia como pura existencia, como carencia de ser por sí; la imaginación que concibe la posibilidad de haber podido no ser viene a revelarnos esa carencia de “ser por sí”; yo no elegí la existencia; ésta fue algo que se me dio y con que me encontré: he ahí lo que nos comunica el lenguaje en esa clave racional de la no-necesidad o contingencia; aquí estoy yo, pero no hubo necesidad de que estuviese; un ser contingente que medita y refleja su existencia dentro de las categorías de la modalidad debe concebirla como no necesaria; y esa in-necesidad revela el lado negativo que encierran todos los sentimientos de precariedad, de dependencia, de falta de “subsistencia”, y de vértigo existencial, que suscita la meditación sobre el nacimiento y sobre la muerte. Así se produce una especie de fusión entre esta experiencia de vértigo y el lenguaje de la modalidad: yo soy la in-necesidad viviente de existir.

Esta in-necesidad de existir es la que vivimos en la tonalidad afectiva de la tristeza. “Entiendo por tristeza -dice el autor de la *Ética*- una pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor.” Aparte de la tristeza que refleja las intermitencias de mi esfuerzo por la existencia, existe un fondo de tristeza que pudiéramos llamar la tristeza de lo finito. Esta tristeza se nutre de todas las experiencias primitivas que incluyen la negación en su propia afirmación: falta, pérdida, temor, pesar, decepción, dispersión, irrevocabilidad de la duración; todos estos sentimientos llevan tan claramente incrustada la negación que bien podemos considerar esta experiencia de finitud como una de las raíces de la negación<sup>3</sup>. Hay que admitir como un hecho primigenio que ciertos sentimientos manifiestan especial afinidad por la negación en el lenguaje precisamente porque ellos mismos son negativos; el lenguaje negativo, tal como se ha formado en la esfera objetiva, sobre todo mediante la operación de discriminación y de distinción que separa al mismo del otro, se presta a expresar esas tonalidades experienciales: así expresamos la necesidad con un “no tengo”; el pesar con un “ya no...”; el deseo impaciente con un “¿todavía no...?”. Ahora bien, esas expresiones negativas no serían apropiadas para traducir los sentimientos correspondientes, si no fuera porque contienen ya en lo más hondo un elemento negativo anterior a todo lenguaje, elemento negativo que yo he condensado, con Spinoza, en la hermosa palabra “tristeza”. Esa disminución de existencia que afecta al esfuerzo mismo que el alma realiza en el afán de perseverar en su ser puede perfectamente ser considerada como un afecto primitivo. Todas las modalidades del sufrimiento vienen a realzar ese momento negativo latente en múltiples afectos; al sufrir la conciencia, se disgrega, se concentra y se siente negada.

3 Yo no digo que la negación de finitud sea la única raíz de la negación: no cabe duda de que hemos de renunciar a unificar el origen de la negación. La alteridad -tal como la elaboró su primer elucubrador, Platón- está vinculada a la operación de “distinguir”, la cual compete al pensamiento objetivamente: la constitución de la cosa percibida, de la individualidad viviente, de la psique particular, supone la distinción entre alguna cosa y otra cosa; así, la distinción objetiva es una raíz de la negación tan primitiva como puedan serlo los afectos negativos que componen la tristeza de lo finito. Volveremos a ello en el libro III.

Si admitimos semejante dialéctica entre la afirmación y la diferencia existencial, se comprende fácilmente que la tercera categoría de la cualidad establecida por Kant, a saber: la "limitación", sea inmediatamente sinónima de fragilidad humana. Esta limitación es el mismo hombre. Nosotros no concebimos directamente al hombre, sino por composición, como el "mixto" de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es el gozo del "sí" en la tristeza de lo finito.

Este "mixto" se nos presentó como la manifestación progresiva de la falla que hace que el hombre -mediador de la realidad exterior a él- resulte un mediador frágil para consigo mismo.

La síntesis del objeto es la síntesis silenciosa entre el decir y el aparecer, pero dentro de la cosa misma, en el objeto; suponiendo que esta síntesis pueda llamarse conciencia, desde luego no es conciencia de sí; la imaginación trascendental, que es la que la hace posible, guarda su arte secreto, oculto, en las profundidades de la naturaleza. La síntesis de la persona da al mixto un sentido práctico, y ya no sólo teórico, pero ese mixto sigue siendo una "tarea"; hay que buscar la mediación a través de las variedades de "mediedad" (:i.t,eQÓTr~s pag 156), que elabora Aristóteles en la Ética a Nicómaco, y que denotan, no tanto el justo medio de la virtud cuanto el arduo camino de la conciliación práctica, camino que avanza entre simas opuestas, representadas por las diversas formas disociadas del obrar; incluso podemos decir que el hombre sigue proyectando esas "mediaciones" fuera de sí; así las proyecta en obras -obras de artesanía, obras de arte, obras de legislación, obras de educación-. Estos monumentos, estas instituciones, no hacen sino prolongar la síntesis de las cosas; la cosa estaba comprendida en la unidad entre el decir y el ver; la obra está hecha en la unidad entre el sentido y la materia, entre el valor y el trabajo; el hombre, el artista, el artesano, el legislador, el educador, se ha encarnado para sí mismo, puesto que la Idea se ha materializado en sí misma; en particular, si dura la obra de arte es porque los elementos duros, resistentes, del cosmos salvaron del olvido la Idea que ella encarna. Pero esta disciplina de lo finito, tan del gusto de Goethe, no puede operar la síntesis entre la exigencia y la contingencia más que en un nuevo enfrentamiento del hombre, que es precisamente la obra. En sí mismo y para sí mismo el hombre sigue siendo desgarramiento.

Esta grieta secreta, esta falta de coincidencia entre el yo, es lo que viene a revelarnos el sentimiento. El sentimiento es conflicto, y nos muestra al hombre como conflicto primigenio. El sentimiento nos manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, visualizada en una cosa o en una obra, y que el hombre sufre desgarraduras dentro de sí mismo. Pero ese desacuerdo que vive y padece el hombre sólo alcanza la verdad del lenguaje al cabo de una dialéctica concreta, en que se revela la síntesis frágil del hombre como el devenir de una oposición: la oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial.

## 2. LABILIDAD Y POSIBILIDAD DE LA CULPA

Si damos por supuesto que el poder “caer” radica en la fragilidad de la mediación que opera el hombre en el objeto, en su idea sobre la humanidad y en su propio corazón, entonces se plantea la cuestión de saber en qué sentido es esa fragilidad poder de “caer”. ¿Qué poder es ése?

La debilidad hace posible el mal en muchos sentidos, que podemos clasificar, en orden creciente de complejidad, desde la ocasión hasta el origen, y desde el origen hasta la capacidad.

Ateniéndonos al primer sentido, diríamos que la limitación específica del hombre únicamente hace posible el mal; entonces designamos con el nombre de labilidad la ocasión, es decir, el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar en el hombre; y en este caso la mediación frágil sólo aparece en el campo de manifestación del mal. El hombre que es centro de la realidad, el hombre que es conexión de los polos extremos de lo real, el hombre que es microcosmos, es también articulación floja de la realidad. Pero desde la simple posibilidad del mal al hecho real de cometerlo hay un abismo, que sólo puede salvarse con un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa. En el lenguaje de la escolástica, que todavía siguió empleando Descartes, no hay camino ni puente tendido entre la “carencia” y la “privación”. En el lenguaje que emplea Kant en su Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitud negativa, el mal es “una nada de privación”, la cual implica oposición real y repugnancia efectiva, que no puede explicarse por la sola idea de fragilidad.

Este abismo entre la posibilidad y la realidad se refleja también en un distanciamiento parecido entre la simple descripción antropológica de la labilidad y la ética; la primera se mueve al margen del mal, la segunda descubre la oposición real entre el bien y el mal. Toda ética, en efecto, empieza presuponiendo como el más fundamental de sus axiomas que existe ya una ruptura radical entre lo aceptable y lo inaceptable, y que el hombre desde un principio es capaz de cualquiera de esos extremos: ruptura entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, entre la belleza y la fealdad; hasta la misma objetividad, que en la perspectiva transcendental sólo designaba la unidad entre el sentido y la presencia, dentro de la perspectiva ética se convierte en una tarea, en un objetivo, que puede lograrse o no; así, la objetividad, que es por excelencia síntesis, se bifurca, desde el punto de vista de valor de verdad, entre lo aceptable y lo inaceptable. Lo mismo ocurre en la acción. Vimos que el hombre, por su destino, es mediación entre la exigencia de la felicidad y la contingencia del carácter y de la muerte; en cambio, para la ética, esa mediación es una tarea, la tarea de realizar el término medio, la “mediedad”, que dice Aristóteles, entre los extremos -viciosos. El mismo gusto, en el orden estético, supone también un “mal gusto”, opuesto al buen gusto, aunque se pueda formar la idea de gusto sin aludir a su contrario, algo así como hace la Crítica del juicio, tan sólo considerando el libre juego de las representaciones y del “placer sin concepto”.

De esta manera la ética, tomada en el sentido más amplio de esta palabra, que abarca todo el campo de la normatividad, presupone siempre que el hombre ha fallado ya al intentar la síntesis del objeto, la síntesis de la humanidad dentro de sí y la síntesis de su propia finitud e infinitud. Por eso la ética se propone

“educarle” a base de una metodología científica, de una pedagogía moral y de una estética del gusto; “educarle”, lo cual quiere decir, según la fuerza etimológica del verbo latino, sacarle fuera del dominio en el que ya se malogró lo esencial. Así la filosofía, enfocada éticamente, presupone no sólo la polaridad abstracta de lo admisible e inadmisible, sino el axioma de que el hombre concreto falló ya la puntería. Ese es el hombre que encuentra la filosofía en el comienzo de su itinerario: ése es el hombre al que remolca Parménides en su viaje más allá de las puertas del día y de la noche, el hombre al que saca Platón de la caverna para escalar el camino escarpado del Sol, el hombre al que Descartes libera de las garras del prejuicio y conduce a la verdad por el camino de la duda hiperbólica. En una palabra, el hombre, tal como lo coge la filosofía al emprender su viaje intelectual, es ya un hombre extraviado y perdido; un hombre que olvidó su origen.

Entonces el enigma lo constituye el “salto” de la posibilidad- de caer a la caída ya efectiva; en nuestra reflexión antropológica nos quedamos al borde de acá de ese salto; la ética, en cambio, llega demasiado tarde. Para sorprender el momento mismo del salto, es preciso emprender una nueva ruta, aplicar una reflexión de nuevo estilo, concentrándonos en la confesión con que la conciencia reconoce el salto y en los símbolos del mal mediante los cuales expresa esa confesión. De esta manera, esa grieta metodológica existente entre la fenomenología de la labilidad y la simbólica del mal viene a expresar precisamente el hiato que separa dentro del mismo hombre la labilidad de la culpa, la posibilidad de caer de la caída. La simbólica del mal ha de dar entonces un gran rodeo, al final del cual acaso pueda reanudar el razonamiento interrumpido, y reintegrar las enseñanzas de esta simbólica en una antropología verdaderamente filosófica. Así, pues, en este primer sentido la labilidad no es más que la posibilidad del mal: sólo designa esa zona y esa estructura de la realidad que, debido a su menor resistencia, ofrecen un punto vulnerable al mal.

Pero en este primer sentido permanecen exteriores una a otra la posibilidad del mal y su realidad fáctica. Ahora bien, hasta cierto punto podemos comprender el mismo hecho del “salto” y la misma “postura” o comisión del mal partiendo de la labilidad.

Esta palabra tiene otro sentido posible, en virtud del cual diríamos que la posibilidad del mal es la desproporción del hombre: en el sentido de que toda falla humana se mantiene en la línea de su perfección y en el sentido de que toda claudicación supone la constitución del hombre, y toda degeneración se funde en una “generación a la existencia” -en una y [ÉvE6Ls a1s oucr%av pag 159](#)-, para emplear la expresión del Filebo de Platón. El hombre sólo puede inventar desórdenes y males humanos. Por eso son posibles los males de la charlatanería, de la mentira, de la adulación, dado que el hombre está destinado a hablar; yo no puedo imaginarme al sofista sino como una caricatura del filósofo; Platón lo llamaba “fabricante de imágenes”; lo mismo que Baal no puede ser más que el “ídolo” de Yahwé. Así, pues, lo originario es el original, el patrón, el paradigma, sobre el cual puedo desencadenar todos los males por una especie de génesis en pseudo (en el sentido en que la patología aplica a los trastornos los prefijos de hiper-, hipo- y para-); el hombre sólo

puede ser malo dentro de las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y de su destino.

Sin duda objetará alguno, siguiendo el estilo de la crítica bergsoniana de lo posible, que el mal sólo es posible porque es real, y que el concepto de labilidad marca solamente el culatazo, el golpe de rechazo de la confesión del mal, ya existente, sobre la descripción de la limitación humana. Esto es cierto; la misma culpa es la que recorta su propia posibilidad retrospectivamente sobre el horizonte del pasado, proyectándola como su propia sombra sobre la limitación originaria del hombre, con lo que la hace aparecer frágil.

No puede negarse que sólo podemos entrever una condición humana anterior a toda malicia a través de la condición actual mala del corazón humano: sólo a través del odio y de la hostilidad podemos percibir la estructura intersubjetiva del respeto que constituye la diferenciación de las conciencias; sólo a través de la incompreensión y de la mentira puede revelarnos la estructura original de la palabra la identidad y la "alteridad" de las conciencias; y lo mismo puede decirse de la triple exigencia del poseer, del poder y del valer, que descubrimos a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria. En una palabra, siempre se trasluce lo originario al trasluz de lo degenerado.

Pero ¿qué quiere decir "a través", "al trasluz"? Esa transparencia de lo originario a través de lo degenerado significa que la avaricia, la tiranía y la vanagloria, que son las primeras en el orden en que las descubrimos, connotan por sí mismas la anterioridad en el orden de la existencia de la posesión, del dominio y de la estima; y que esas "pasiones", al manifestar las «exigencias» de donde arrancan, reciben a su vez de ellas lo que podríamos llamar su índice de degeneración. De esta manera el mal de culpa nos remite intencionalmente a lo originario; pero, a su vez, esa misma referencia a lo originario constituye el mal como culpa, es decir, como aberración, como desviación. No podemos pensar el mal como mal sino constrictándolo con el modelo del cual se ha apartado, es decir, a partir de ese modelo. Por consiguiente, ese "a través de" y ese "a partir de" son términos recíprocos; y ese "a partir de" es precisamente lo que nos autoriza a decir que la labilidad es la condición del mal, por más que el mal sea, a su vez, el signo indicador de la labilidad.

Esto supuesto, ¿podemos aislar esta representación de lo originario de la descripción del mal a través del cual percibimos lo originario? Sí, pero solamente en un plano imaginario: la imaginación de la inocencia no es más que la representación de una vida humana, en la que el hombre realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin desviarse lo más mínimo de su destino originario a lo largo de su manifestación y trayectoria histórica. Entonces la inocencia designaría la labilidad sin la culpa efectiva, y, consiguientemente, esa labilidad sólo denotaría fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degeneración. Poco importa que no podamos representarnos ese estado de inocencia más que recurriendo al mito, más que imaginando una situación que se realizó en "cierto lugar", en "cierta ocasión", en sitios y en tiempos que no tienen cabida en la geografía ni en la historia del hombre racional. Lo esencial del mito de la inocencia consiste en proporcionarnos un símbolo de lo originario, que se trasluce en la degeneración, al mismo tiempo

que la denuncia como tal degeneración; nuestra inocencia es nuestra constitución originaria proyectada en una historia fantástica. Semejante imaginación no contiene nada escandaloso a los ojos de la filosofía. La imaginación es un instrumento indispensable en la investigación de lo posible. Podríamos decir, siguiendo el estilo de la “eidética” husserliana, que la inocencia es la variación imaginativa que hace brotar la esencia de la constitución originaria, haciéndola aparecer sobre el fondo de otra modalidad existencial. Entonces la labilidad aparece como posibilidad pura, sin la condición degenerada a través de la cual se nos muestra de ordinario. Eso supuesto, decir que el hombre es tan malo que es imposible saber ya lo que sería su bondad equivale propiamente a no decir nada en absoluto; puesto que si no comprendo la “bondad” no puedo comprender tampoco la “maldad”; necesitamos comprender a una, como en imágenes superpuestas, el destino originario de la bondad y su manifestación histórica en la maldad; por muy originaria que supongamos la maldad, siempre lo será más la bondad. Por ahí se verá que sólo es posible un mito de caída en el contexto de un mito de creación y de inocencia. Si se hubiese comprendido bien esto, no se le hubiese ocurrido preguntar a nadie si se puede perder la “imagen de Dios”, como si el hombre dejase de ser hombre por hacerse malo; ni se habría acusado a Rousseau de inconsecuencia porque propugnaba tercamente, por una parte, la bondad natural del hombre, y por otra, su perversidad histórica y cultural.

Pero el concepto de labilidad encierra la posibilidad del mal en un sentido más positivo todavía. Me explico: la “desproporción” del hombre denota el poder de caer, en el sentido de que dicha desproporción hace al hombre capaz de caer. Decía Descartes: “Si yo me considero en tanto que participo de alguna manera de la nada y del no-ser, es decir, en cuanto que yo mismo no soy el ser-soberano, desde ese momento me hallo expuesto a una infinidad de fallas, por lo que no debo extrañarme de mis equivocaciones” (Meditación IV). Me hallo expuesto a una infinidad de fallas... ¿Qué quiere decir esto? ¿No nos fuerza esto a afirmar el “paso”, la “transición” de la labilidad a la culpa efectiva, a la vez que afirmamos “transición” “salto” y la “postura” o comisión del mal?

Como se verá, los mitos de la caída que más énfasis han puesto en el carácter de ruptura, de “postura” abrupta del mal, nos cuentan simultáneamente la forma sutil y oscura con que la inocencia se fue deslizándose y cediendo al mal, como si no pudiésemos imaginar que el mal surgiese de golpe, en un instante, sin representárnoslo al mismo tiempo filtrándose y avanzando en la corriente de la duración. El mal “se pone” y procede. No cabe duda que desde el punto de vista del mal como “postura” es de donde descubrimos el aspecto contrario del mal como realización de la debilidad. Pero ese movimiento de la debilidad que cede, simboliza en el mito bíblico en la figura de Eva, es coextensivo con el acto determinante del mal; se da una especie de vértigo que nos lleva de la debilidad a la tentación y de la tentación a la caída; de esta manera parece como si el mal brotase en el mismo momento en que “confieso” haberlo cometido, brotase, digo, de la limitación misma del hombre en virtud de la transición ininterrumpida del vértigo. Esta transición, este paso de la inocencia a la culpa, que descubrimos en el hecho mismo de “poner” el mal, es la que da al concepto de labilidad toda su equívoca profundidad; la fragilidad no es ya sólo “el lugar”, el punto de inserción del mal, ni siquiera tan sólo el “origen” del

que arrancan las caídas del hombre, sino que además es la “capacidad” del mal. Decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal. Y, sin embargo, el mal no procede de esa debilidad sino porque él “se pone”. Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal.



**LIBRO SEGUNDO**

**LA SIMBOLICA DEL MAL**

## PRIMERA PARTE

### LOS SIMBOLOS PRIMARIOS: MANCHA, PECADO, CULPABILIDAD

#### INTRODUCCION FENOMENOLOGIA DE LA “CONFESION”

##### I. ESPECULACIÓN, MITO Y SÍMBOLO

¿Cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la labilidad a la culpa efectiva?

Vamos a intentar sorprender ese “paso” in actu: reproduciendo en nosotros, «repitiendo», el acto de confesión con que lo reconoce la conciencia religiosa.

Indudablemente que esa reproducción por vía de imaginación y de simpatía no puede sustituir el papel de una filosofía de la culpa: aún quedará por averiguar cómo lo ve el filósofo, es decir, cómo lo incorpora a la antropología que hemos visto iniciarse bajo el signo de la dialéctica de lo finito y de lo infinito. Esta última aventura constituirá el tema del tercer libro de esta obra. De momento, no podemos pronosticar el sesgo que tomará, pues aún desconocemos la nueva situación que habrá de servir de base para las decisiones y el rumbo que haya de tomar la filosofía<sup>1</sup>.

1 Véase la Conclusión con que cerramos este volumen: “El símbolo da que pensar.”
--

Pero el hecho de que esta reproducción, esta “repetición”, del mea culpa con que la conciencia religiosa confiesa el mal humano no pueda sustituir el papel de la filosofía no quita que esa confesión caiga ya dentro de su centro de interés, ya que esa confesión es palabra, una palabra que el hombre pronuncia sobre sí mismo; ahora bien, toda palabra puede y debe ser objeto del análisis filosófico. En seguida explicaré cuál es, por decirlo así, el lugar filosófico que corresponde a esta “reproducción” que ha dejado de ser vivencia religiosa y que aún no ha empezado a ser filosofía. De momento vamos a aclarar más bien lo que dice esa palabra que he llamado “la confesión del mal humano por la conciencia religiosa”.

A primera vista se sentiría uno tentado a empezar por analizar las fórmulas más elaboradas y más racionalizadas de esa confesión, en la confianza de que dichas fórmulas serán las que ofrezcan mayor afinidad con el lenguaje filosófico, en virtud precisamente de su carácter “explicativo”. En consecuencia, uno se sentirá inclinado a pensar que con lo que la filosofía tendrá que enfrentarse será con las construcciones tardías, de época agustiniana, sobre el pecado original. Y, en efecto, abundan las filosofías clásicas y modernas que toman ese supuesto concepto como un “dato” religioso, teológico, y reducen el problema filosófico de la culpa a una crítica sobre la idea de pecado original.

No hay concepto más inaccesible a una confrontación directa con la filosofía que el concepto de pecado original, por lo mismo que no hay cosa más engañosa que su aparente racionalidad. Por eso debe seguir la filosofía el camino contrario y buscar el acceso a esta problemática a través de las expresiones más elementales y menos elaboradas, a través de los primeros balbuceos de esa "confesión". Hay que emprender, pues, una marcha regresiva, rehaciendo el curso de la corriente desde las fórmulas "especulativas" hasta llegar a las expresiones "espontáneas". Sobre todo, es preciso convencerse desde este momento de que el concepto de pecado original no se formó en el comienzo, sino al final de un ciclo de experiencias vivas: las experiencias cristianas relativas al pecado. Por otra parte, la forma en que el concepto de pecado original interpreta esas experiencias no es más que una de tantas maneras posibles de racionalizar el mal radical dentro de la concepción cristiana. Finalmente, y esto es lo principal, hay que tener en cuenta que esa racionalización, mantenida por la tradición y convertida por ella en piedra angular de la antropología cristiana, pertenece a un período del pensamiento de ambiente y tendencias gnósticas, que pretendían "conocer" los misterios de Dios y los secretos del destino humano: No quiero decir con esto que el pecado original sea un concepto gnóstico: precisamente es todo lo contrario, es un concepto anti-gnóstico; sólo pretendo indicar que pertenece a la época de 1a gnosis en el sentido de que intenta racionalizar las experiencias cristianas sobre el mal radical, al modo como la gnosis probó a erigir en «conocimiento» su interpretación pseudofilosófica del dualismo originario, de la caída de Sofía y de todas las demás entidades anteriores al hombre. En este sentido, pues, podemos considerar la noción de pecado original como contaminada por la pseudofilosofía; y éste es, en último término, el motivo que nos impide empezar nuestra investigación por las fórmulas más racionalizadas de la confesión.

¿A qué nos remite la especulación?, ¿a la experiencia viva? De momento, no. Por debajo de la especulación, y por debajo de la gnosis y de las construcciones anti-gnósticas, hallamos los mitos. Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo.

Para nosotros, que vivimos los tiempos modernos, el mito no es más que mito, por la sencilla razón de que hoy día no podemos empalmar esos tiempos legendarios con los tiempos históricos, tal como concebimos actualmente la historia según el método crítico; así como tampoco podemos encajar los lugares del mito dentro de las coordenadas de nuestro mundo geográfico. Por eso el mito ya no tiene para nosotros valor explicativo; por eso toda demitologización necesaria tiende a eliminar el sentido etiológico del mito.

Pero al perder sus pretensiones explicativas es cuando el mito nos revela su alcance y su valor de exploración y de comprensión, que es lo que luego denominaré su "función simbólica", es decir, el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado. Por

paradójico que pueda parecer, el hecho es que el mito, precisamente al quedar desmitologizado al conjuro de la historia científica y elevada a la dignidad de símbolo, se ha convertido en una dimensión del pensamiento moderno.

Pero ¿qué es lo que se explora, lo que se descubre, lo que se revela? En este libro no pretendo desarrollar una teoría completa sobre el mito: me limitaré estrictamente a los mitos relacionados con el principio y con el fin del mal. Espero que este propósito de limitar en principio mi investigación nos reportará la ventaja de llegar a comprender más a fondo la función del mito con respecto a lo que acabo de llamar, en términos deliberadamente vagos, “el lazo entre el hombre y lo sagrado”, o digamos “entre el hombre y su sagrado”. El mal-mancha o pecado- representa el punto neurálgico, el punto “crítico” de ese lazo que el mito explica a su manera; al limitar nuestro estudio a los mitos relativos al origen y al fin del mal, tenemos más probabilidades de ganar en intensidad de comprensión del mito lo que perdemos en extensión. Y, en efecto, precisamente porque el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, por eso el peligro, la amenaza de que se rompa ese lazo que une al hombre con su “sagrado” hace sentir con la máxima intensidad la dependencia y sujeción del hombre a las fuerzas de su “sagrado”. Por eso el mito de la “crisis” se convierte automáticamente en el mito de la “totalidad”: al contarnos cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito integra la experiencia del hombre en un todo, al que el relato presta orientación y sentido. Así, a través del mito, logramos una comprensión de la realidad humana en su totalidad, mediante una reminiscencia y una expectación <sup>2</sup>.

2 Sobre la teoría del mito véase la Introducción de la Segunda Parte.
---

¿Comenzaremos entonces por elaborar una interpretación de los mitos sobre el origen y el fin del mal? De momento, todavía no. El estrato de los mitos, al que nos remite la especulación pseudorracional, nos dirige a su vez hacia una experiencia sedimentada por debajo de todo relato y de toda gnosis; así, el relato de la caída referido en la Biblia, aun concediendo que proceda de tradiciones anteriores a la predicación de los profetas de Israel, sólo deriva su sentido de una experiencia del pecado, nacida de la piedad judía. La “confesión de los pecados” dentro del culto y las proclamas proféticas en favor de la “justicia y del derecho” son las que dan una base y un sentido al mito.

Así la especulación sobre el pecado original nos conduce al mito de la caída; éste a su vez nos lleva a la confesión de los pecados. Tan lejos está el mito de la caída de constituir la piedra angular de la concepción judío-cristiana sobre el pecado, que la misma figura de Adán, que el mito sitúa en el origen de la historia del mal del mundo, pasó prácticamente inadvertida para la casi totalidad de los escritores del Antiguo Testamento. Así vemos que Abraham, el padre de los creyentes, el patriarca fundador del pueblo escogido, y Noé, el padre de humanidad posdiluviana, encontraron más eco en la teología bíblica de la historia que la figura de Adán, la cual quedó postergada, en cierto modo, hasta que San Pablo vino a darle nueva vida, estableciendo el paralelismo con Jesucristo, el segundo Adán. De rechazo, el “acontecimiento” de Cristo tuvo el efecto retroactivo de convertir en “acontecimiento” similar la caída de Adán; de esa manera, y también de rechazo, la historicidad del segundo Adán confería al

primer Adán una historicidad y, ante todo, una individualidad parecidas a las de Cristo. Esta misma acción retroactiva operada por la cristología paulina sobre el símbolo adámico ha contribuido a acelerar y a hacer más urgente la desmitologización del relato de la caída.

Ahora bien, para recuperar las dimensiones originales de este símbolo es absolutamente preciso “re-producir” la experiencia latente bajo el relato del mito. Debemos, pues, a todo trance intentar abrírnos paso hasta esa “reproducción”.

Pero ¿es posible semejante reproducción? ¿No parece que esa misma función mediadora que reconocimos en la especulación y en el mito condena al fracaso por adelantado este empeño por restablecer el fondo premítico y preespeculativo? En efecto, ésta sería una aventura desesperada si por debajo de la gnosis y por debajo del mito no quedase otro lenguaje. Ahora bien, no es éste el caso: tenemos el lenguaje de la confesión, del cual el lenguaje del mito y el de la especulación son versiones de segundo y de tercer grado. Este lenguaje de la confesión representa la contrapartida de las tres características que distinguen la experiencia que esa misma confesión nos revela, y que son: ceguera, equivocidad y escándalo.

En primer lugar, esa experiencia que confiesa el penitente es una experiencia ciega: es una experiencia que queda enterrada entre la ganga de la emoción, del terror y de la angustia; y precisamente esta nota emocional es la que provoca la objetivación en el lenguaje: la confesión da salida y expresión a la emoción, proyectándola fuera de sí, evitando así que se encierre sobre sí misma, como una impresión del alma. El lenguaje es la luz de la emoción. La confesión coloca la conciencia de culpabilidad bajo los rayos luminosos de la palabra. Por la confesión el hombre se hace palabra hasta en la experiencia de su absurdidad, de su sufrimiento y de su angustia.

En segundo lugar, esta experiencia es compleja: uno esperaría descubrir bajo la confesión una experiencia simple; en vez de eso, la confesión de los pecados nos revela varios estratos de esa experiencia. La sensación de «culpabilidad», en su sentido preciso de sentir la indignidad del núcleo personal, no es más que la punta de lanza de toda una experiencia radicalmente individualizada e interiorizada. Ese sentimiento de culpabilidad nos retrotrae a una experiencia más fundamental, la experiencia del “pecado”, que engloba a todos los hombres y que marca la situación real del hombre ante Dios, lo reconozca el hombre o no lo reconozca.

Pues bien, el mito de la caída viene a contarnos precisamente la forma en que ese pecado entró en el mundo; luego, la especulación entre el pecado original vino a erigir en doctrina ese mito. Pero el pecado viene a su vez a corregir y hasta a revolucionar una concepción de la culpa aún más arcaica, que es la noción de “mancha” concebida como algo que nos infecta desde fuera. De esta manera la culpabilidad, el pecado y la mancha constituyen diversos aspectos primitivos de la experiencia; por consiguiente, tenemos que el sentimiento no sólo es ciego, en virtud de su constitución emocional, sino que, además, es equívoco y está preñado de múltiples significados; por eso precisa que acuda

nuevamente el lenguaje a aclarar las crisis subterráneas de la conciencia de culpabilidad.

Finalmente, esa experiencia que el creyente, en la confesión de los pecados, reconoce haber tenido, suscita un lenguaje por su mismo carácter extraño. Esa experiencia, en que el yo se siente yo y al mismo tiempo alienado de sí, se traduce inmediatamente en un giro interrogativo dentro del lenguaje. En ese aspecto de alienación de sí mismo, el pecado constituye una experiencia acaso más sorprendente, desconcertante y escandalosa que el mismo espectáculo de la naturaleza: es quizá el más rico manantial del pensar interrogativo. En los psalmos babilónicos más antiguos pregunta el creyente: “¿Hasta cuándo, señor?, ¿contra qué dios he pecado yo?, (¿qué pecado he cometido yo?” El pecado me hace incomprendible a mis propios ojos; Dios se eclipsa; el mismo curso de las cosas pierde su sentido. Dentro de esta misma línea de interrogantes, y para contestar y conjurar la amenaza de esas cuestiones sin sentido, surge el mito para contarnos “cómo empezó la cosa”, mientras la gnosis elabora la famosa pregunta: **TcóOEV tiá xaxá pag 172**; -“¿de dónde emana el mal?”- y moviliza toda su maquinaria explicativa.

Tal vez constituye el pecado la ocasión más importante de plantear interrogantes; pero también lo es de múltiples respuestas aberrantes, a fuer de prematuras. Pero, así como la ilusión transcendental atestigua, a juicio de Kant, por su misma perplejidad, que la razón es la facultad de lo incondicionado, de la misma manera las soluciones intempestivas de la gnosis y de los mitos etiológicos demuestran que la experiencia más emocionante del hombre, que es la de sentirse perdido en la tiniebla de su pecado, conecta con la necesidad de comprender y provoca la toma de conciencia por su mismo carácter de escándalo.

Por esta triple vía, la experiencia viva de culpabilidad crea su propio lenguaje: un lenguaje que la traduce, a pesar de su carácter ciego; un lenguaje que esclarece sus contradicciones y sus revoluciones íntimas; y, finalmente, un lenguaje que acusa la sorpresa, la extrañeza de la experiencia de la alienación.

Ahora bien, las literaturas hebrea y helénica reflejan claramente una invención lingüística que jalona las erupciones existenciales de esta conciencia de culpabilidad. Si volvemos a captar las motivaciones que originaron esas invenciones lingüísticas, habremos reproducido con ello el paso de la noción de mancha a la de pecado y de culpabilidad: así se ve que las palabras hebreas y griegas que expresan la culpa encierran una especie de sabiduría peculiar que debemos sacar a la luz y tomar como guía en el laberinto de la experiencia viva. Así, pues, nuestro intento por sondear los fondos del mito del mal no nos conduce a lo inefable, sino a un nuevo lenguaje; desembocamos, pues, otra vez en la palabra.

Hay más todavía; y es que la comprensión que podemos alcanzar sobre el vocabulario de la culpa, aunque basada totalmente en la semántica, nos sirve de ejercicio preparatorio para la hermenéutica de los mitos; y hasta podemos decir que constituye ya por sí misma una hermenéutica, ya que el lenguaje, incluso el más primitivo y menos mítico, es ya un lenguaje simbólico: la mácula

se expresa en el símbolo de la mancha; el pecado, con el del objetivo malogrado, del camino tortuoso, del traspaso del límite, etc. En una palabra, que el lenguaje privilegiado de la culpa tiene marcada preferencia por la expresión indirecta y figurada.

En esto descubrimos una cosa no poco sorprendente: parece que la conciencia del yo se forma en su profundidad a base del simbolismo, y que sólo en segunda instancia elabora su lenguaje abstracto mediante la hermenéutica espontánea de sus símbolos primarios. Ya veremos más adelante las consecuencias importantes que se derivan de esta observación. De momento nos basta con haber dejado asentado que la “reproducción” por vía de imaginación y de simpatía se mueve siempre dentro del elemento lingüístico, en esa marcha retrospectiva en que la reflexión se remonta de la gnosis al mito y del mito a toda la floración de expresiones simbólicas primarias brotadas al calor de la confesión de la culpa. Esta referencia a los símbolos primarios nos autoriza para considerar los mitos y la gnosis desde este momento como símbolos secundarios y terciarios, respectivamente, cuya interpretación está en función de la de los símbolos primarios.

Debemos, pues, tomar globalmente, como un todo, el lenguaje elemental de la confesión, el lenguaje desarrollado del mito y el lenguaje elaborado de la gnosis y de la contra-gnosis. La especulación no puede presumir de autónoma ni autosuficiente, y hasta el mismo mito es un subproducto; pero, en cambio, tampoco la conciencia inmediata de la culpa puede hacer tabla rasa de las elaboraciones de segundo y tercer grado. No hay más remedio que tomar en bloque todo el círculo formado por la confesión, el mito y la especulación.

En consecuencia, aunque empecemos por la interpretación de la experiencia viva, no debemos olvidar que esta experiencia es abstracta, a pesar de su apariencia vivencial; y es abstracta por estar desprendida de la totalidad de su sentido, de la cual ha habido que desgajarla por razones didácticas. Tampoco debemos echar en olvido que esta experiencia nunca es inmediata: sólo se la puede decir y expresar a la sombra de los simbolismos primarios que suministran los elementos a las reelaboraciones que el mito y la especulación harán de ella <sup>3</sup>.

3 En este segundo tomo no llevo la reflexión más allá del -mito; la elaboración de los símbolos especulativos constituirá el tema del tercer volumen de esta obra. En efecto, al parecer, la gnosis está en pugna abierta e inmediata con la filosofía; por consiguiente, debemos analizarla dentro del cuadro de una filosofía de la culpa.

## 2. CRITERIOLOGÍA DEL SÍMBOLO

Hemos dicho que la confesión se desarrolla siempre dentro del elemento del lenguaje. Ahora bien, ese lenguaje es en lo esencial simbólico. Lo cual implica que cualquier filosofía que pretenda integrar la confesión en la conciencia del yo no puede eludir la tarea de elaborar, siquiera a grandes rasgos, una criteriólogía del símbolo.

Antes de proceder a un análisis intencional directo del símbolo, debemos marcar la amplitud y la variedad de las zonas en que emerge. En efecto, por poner un ejemplo, el examen de conciencia de los penitentes de Babilonia o de Israel nos demuestra que no podemos comprender el empleo reflexivo del simbolismo si no es remontado el cauce hasta sus formas ingenuas, en las que el privilegio de la conciencia reflexiva está subordinado al aspecto cósmico de las hierofanías, o al aspecto nocturno de las producciones oníricas, o, finalmente, a la creatividad del verbo poético. Estas tres dimensiones -cósmica, onírica y poética- se encuentran presentes en todo símbolo auténtico; sólo en conexión con estas tres funciones del símbolo podremos comprender el aspecto reflexivo de los símbolos, que examinaremos más adelante -mancha, desviación, extravío, destierro, peso de la culpa, etc.-.

El hombre empieza viendo el sello de lo sagrado en primer lugar en el mundo, en elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación. Así, el simbolismo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, en las que lo sagrado hace su aparición en un fragmento del cosmos, el cual, a su vez, pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, integrando y unificando el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica<sup>4</sup>. En consecuencia, los primeros símbolos que aparecen son el sol, la luna, las aguas, es decir, todas ellas realidades cósmicas. ¿Habría que decir, en vista de esto, que el símbolo, dada su connotación cósmica, es anterior e incluso ajeno al lenguaje? De ninguna manera: el simbolizar esas realidades equivale a reunir en un ramillete de presencia una masa de intenciones significativas, las cuales dan que hablar antes de dar que pensar. La manifestación simbólica, como cosa, es la matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras: jamás se ha terminado de hablar del cielo, de traducirlo en palabras -por aludir al primer ejemplo, al que aplica Eliade su fenomenología comparativa-. Lo mismo es decir que el cielo manifiesta lo sagrado que decir que el cielo significa lo alto, lo elevado, lo inmenso, poderoso, ordenado, clarividente, sabio, soberano e inmutable. La manifestación hecha a través de la cosa es como la condensación de un razonamiento infinito; manifestación y significación son estrictamente coetáneas y recíprocas. La concreción en la cosa es la contraparte de la superdeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y en lo político. De esta manera el símbolo-cosa es, en potencia, un sin número de símbolos hablados, los cuales cristalizan a su vez compactamente en una manifestación del cosmos.

4 ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, París, 1949, g. 385.

Nosotros, que sólo alcanzaremos a conocer símbolos hablados, y aun esos únicamente dentro del simbolismo del yo, no debemos olvidar jamás que esos símbolos, que nos parecerán primarios en comparación de las formaciones elaboradas e intelectualizadas de la conciencia del yo, están ya en vías de escindirse y desprenderse de las raíces cósmicas del simbolismo. La marcha que vamos a seguir desde el simbolismo de la mácula al simbolismo del pecado, y desde éste al de la culpabilidad propiamente dicha, nos aleja paralelamente cada vez más del fondo cósmico del simbolismo. El simbolismo de la mácula rezuma todavía sentido cósmico; acaso sean imborrables las



equivalencias y correspondencias subterráneas entre lo manchado, lo consagrado y lo sagrado. Las hierofanías, en su calidad de esfera de realidad, son las que primero engendran el “régimen ontológico” característico de lo manchado<sup>5</sup>. Más adelante la mancha pasará a simbolizar el peligro del alma, pero este peligro se refiere al principio a la presencia de ciertas cosas que están veladas a la experiencia profana, y a las que no se puede uno acercar impunemente sin la debida preparación ritual. Eso es precisamente el tabú: esa condición que poseen ciertos objetos, acciones o personas “separadas” o “vedadas” por el peligro que supone su contacto (ibíd.). Justamente por eso es por lo que resulta imposible a la larga agotar o desarraigar ese simbolismo de la mancha: porque ese simbolismo ha tendido la exuberante red de sus tentáculos por todas las “sacralizaciones” cósmicas, aferrándose a ellas fuertemente; y porque la mancha se extiende a todo lo insólito, a todo cuanto en el mundo hay de terrorífico, que a la vez atrae y repele. Ya veremos cómo el simbolismo del pecado y de la culpabilidad, de tipo más histórico y menos cósmico, adolece de una pobreza y de una abstracción en sus imágenes que sólo puede compensar a fuerza de una serie de refundiciones, reminiscencias y transposiciones del simbolismo de la mácula, más arcaico, pero también más superdeterminado. Esa riqueza que encierra el simbolismo de la mácula, incluso después de haberse interiorizado plenamente, sigue siendo el corolario de su enraizamiento cósmico.

5 ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, op. cit.

Esas resonancias cósmicas que percibimos incluso en la conciencia reflexiva resultan menos sorprendentes cuando se considera la segunda dimensión del símbolo, es decir, la dimensión onírica. Precisamente en los sueños es donde podemos observar el paso de la función “cósmica” a la función “psíquica” de los simbolismos más fundamentales y más constantes y persistentes de la humanidad. No podríamos comprender que el símbolo pueda significar el lazo que une el ser del hombre con el ser total, si hubiésemos de establecer una oposición entre las hierofanías interpretadas por la fenomenología religiosa y las producciones oníricas interpretadas por el análisis de Freud o de Jung -por lo menos las que, como reconoce el mismo Freud, desbordan las proyecciones de la historia individual para hundir sus raíces, por debajo de los estratos de la arqueología privada individual, en las representaciones básicas comunes de toda una cultura, e incluso en el folklore de toda la humanidad-. Es lo mismo manifestar lo sagrado en el cosmos que revelarlo dentro de la “psique”.

Hasta es posible que haya que negarse a escoger entre la interpretación que ve en estos símbolos la expresión camuflada de la parte infantil e instintiva del psiquismo y la interpretación que quiere leer en ellos la anticipación de nuestras posibilidades de evolución y de maduración. Más adelante habremos de explorar cierta interpretación, según la cual la “regresión” no es más que el rodeo que sigue la “progresión” y la exploración de nuestras potencialidades<sup>6</sup>. Para ello hay que rebasar la metapsicología freudiana del “yo, eso, superego” y la metapsicología jungiana (energetismo y arquetipos) y observar y aprender directamente de la terapéutica freudiana y de la terapéutica jungiana, que no cabe duda se dirigen a tipos distintos de enfermos. Esa reinmersión en “nuestro” arcaísmo es el camino tortuoso por símbolos, tal como se expresa en

las hierofanías descritas por la fenomenología de la religión. El cosmos y la psique son los dos polos de una misma “expresividad”; el que nos sumimos en el arcaísmo de la humanidad; y esa doble “regresión” representa a su vez la posible pista hacia el descubrimiento, hacia la prospección profética de nosotros mismos.

6 Heinz HARTMANN, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, 1939, en David RAPAPORT, *Organization and Pathology of Thought*, Columbia Univ. Press, 1951.

Esta función que desempeña el símbolo como jalón y como guía del “llegar a ser sí-mismo” debe empalmarse, y no oponerse, a la función cósmica de los símbolos, tal como se expresa en las hierofanías descritas por la fenomenología de la religión. El cosmos y la psique son los dos polos de una misma “expresividad”; yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia “sacralidad” al intentar descifrar la del mundo.

Ahora bien, esa doble “expresividad” -cósmica y psíquica tiene su complemento en una tercera modalidad del símbolo: la imaginación poética. Pero para comprenderla como es debido hace falta distinguir taxativamente la imaginación de la imagen; entiendo por imagen la función de la ausencia, la reabsorción de lo real en un irreal figurado. Esta imagen-representativa, calcada sobre el modelo del retrato de lo ausente, todavía permanece demasiado vinculada a la cosa que “irrealiza”; continúa siendo un procedimiento para hacerse presentes (para re-presentarse) las cosas del mundo.

La imagen poética tiene mucha más afinidad con el verbo que con el retrato. Como dice con insuperable acierto Bachelard, la imagen poética “nos transporta al manantial del ser parlante”, “se convierte en un ser nuevo de nuestro lenguaje y nos expresa haciéndonos ser lo mismo que ella expresa”. A diferencia de las otras dos modalidades del símbolo -la hierofanía y la onírica-, el símbolo poético nos presenta la expresividad en su estado naciente. La poesía sorprende el símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante “en que pone el lenguaje en estado de emergencia”, de alumbramiento<sup>7</sup>, lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito y del mito, como ocurre en la historia de las religiones, o de ponerse a descifrarlo intentando interpretar los rebrotes de una infancia abolida.

7 G. BACHELARD, *La poétique de l'Espace*, París, 1957.

Es preciso comprender que no existen tres formas de símbolos estancas e incomunicables entre sí. La estructura de la imagen poética coincide con la del sueño, cuando éste transforma cuatro jirones de nuestro pasado en una predicción profética de nuestro devenir; y coincide también con la de las hierofanías, que nos manifiestan lo sagrado en el cielo y en las aguas, en la vegetación y en las piedras.

Cabe preguntar: ¿Podemos descubrir y comprender esa estructura única mediante un análisis eidético directo, que acierte a explicar satisfactoriamente esa notable convergencia del simbolismo religioso, del simbolismo onírico y del simbolismo poético? Hasta cierto punto considero posible descubrir y poner de manifiesto el principio unificador de los simbolismos que acabo de enumerar, a base de un análisis intencional. Pero con este análisis intencional ocurre lo que con toda reflexión eidética, a saber: que dicho análisis consiste solamente en distinguir el símbolo de lo que no lo es, y de esa manera orientar la vista y la especulación hacia la captación más o menos intuitiva de un núcleo significativo idéntico y común.

Esto supuesto, procederemos a penetrar hasta la esencia misma del símbolo en una serie de abordajes cada vez más cerrados.

1. Es cierto que los símbolos son signos; es decir, que son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje; ese sentido se declara en un propósito significativo transmitido por la palabra. Incluso en el caso en que los símbolos estén tomados de elementos del universo -como el cielo, el agua, la luna- o de las cosas -como un árbol, una piedra erigida-, aun entonces toman esas realidades en el lenguaje una dimensión simbólica -como palabras de consagración, de invocación, de mito-. Dumézil acertó a decirlo perfectamente: "Hoy día la investigación se coloca bajo el signo del 'logos' y no bajo el del 'mana'", refiriéndose a la investigación dentro de la historia de las regiones <sup>8</sup>.

8 ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, op. cit., "Préface".

Lo mismo puede decirse de los sueños. A pesar de realizarse en el contrabando nocturno, tienen afinidad radical con la palabra, ya que pueden contarse y comunicarse. Y, por fin, por lo que respecta a la misma imagen poética, ya vimos que ésta es esencialmente verbo.

2. Pero con esta afirmación de que el símbolo es un signo no hemos hecho sino trazar un círculo amplísimo, que ahora debemos ir cerrando. Todo signo apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y sustituye. Pero no todo signo es símbolo. Aquí hay que añadir que el símbolo oculta en su visual una doble intencionalidad. Tomemos, por ejemplo, las palabras "manchado", "impuro": esta expresión significativa presenta una primera intencionalidad, o intencionalidad literal, la cual, al igual que toda expresión significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural. Así, el sentido literal de mácula es mancha. Pero ese sentido literal es ya un signo convencional: las palabras "manchado", "sucio", etc., no guardan parecido ninguno con la cosa significada.

Luego, sobre esa intencionalidad primera, literal, se levanta una segunda intencionalidad, la cual, a través de la "suciedad" física, apunta a una situación análoga del hombre en la categoría de lo sagrado, que es precisamente la que hace al hombre un ser "manchado" e "impuro". Así, pues, el sentido literal y obvio señala por encima de su plano de significación original a algo que es como una mancha. Así se aprecia el contraste entre los símbolos y signos técnicos perfectamente transparentes -que no dicen más que lo que quieren

decir al exponer lo significado- v los signos simbólicos, que son opacos, porque el mismo sentido literal, original, patente, está apuntando a otro sentido analógico, que no se nos comunica más que a través de él. (Ya volveremos sobre esto al tratar de distinguir el símbolo de la alegoría.) Esta opacidad constituye la profundidad misma del símbolo, que, como veremos, es inagotable.

3. Pero intentemos comprender debidamente ese lazo analógico que une el sentido literal con el sentido simbólico. Mientras la analogía es un razonamiento inconcluyente que procede por cuarta proporcional -A es a B como C es a D-, en el símbolo no podemos objetivar la reacción analógica que empalma el sentido segundo con el primero; el sentido primero nos arrastra más allá de sí mismo, mientras nos estamos moviendo en el sentido primero: el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía proporcionando el análogo. Decía Maurice Blondel: “Las analogías no se fundan tanto en semejanzas nocionales -similitudines- cuanto en una estimulación interior, en una sugerencia asimiladora -intentio ad assimilationem-<sup>9</sup>”. Efectivamente, a diferencia de las comparaciones que consideramos desde fuera, el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente, y así nos asimila a lo simbolizado, sin que nosotros podamos llegar a dominar intelectualmente la similitud. En este sentido podemos decir que el símbolo tiene por función dar, comunicar, precisamente porque es una intencionalidad primaria que nos “da” analógicamente el segundo sentido.

4. La distinción entre el símbolo y la alegoría viene a prolongar nuestras observaciones sobre la analogía operada por el propio sentido literal. M. Pépin<sup>10</sup> ha esclarecido este problema: en la alegoría el sentido primario, es decir, el sentido literal, es contingente, y, por otra parte, el significado segundo, es decir, el sentido simbólico mismo, es directamente accesible, por ser suficientemente exterior. Esto supuesto, se establece entre los dos sentidos una relación de traducción; una vez hecha la traducción, se puede prescindir de la analogía como de cosa ya inútil. En cambio, el símbolo ha tenido que conquistar a la alegoría su carácter específico palmo a palmo, por un proceso lento y laborioso. Desde un punto de vista histórico, la alegoría, más que un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos, ha sido una manera de tratar los mitos como alegorías. Así se ve en la forma en que los estoicos interpretaban los mitos de Homero y de Hesíodo, viendo en ellos una especie de filosofía disfrazada. Entonces el interpretar se reduce a quitar el disfraz, con lo que éste pierde automáticamente su razón de ser. Dicho de otra manera: la alegoría ha sido mucho más una modalidad de la hermenéutica que una creación espontánea de signos. En vista de esto, sería más conveniente hablar de “interpretación alegorizante” que de “alegoría”. El símbolo y la alegoría no se mueven, pues, en el mismo plano: el símbolo es anterior a la hermenéutica; la alegoría es ya de por sí hermenéutica; y la razón es que el símbolo nos comunica su sentido por transparencia, por caminos muy distintos que la “traducción”; o se diría más bien que lo evoca, que lo sugiere en el sentido del [a1vl-rTF-vOat pag 180](#) griego (de donde deriva la palabra “enigma”). Es decir, que el símbolo nos transmite el sentido en la transparencia opaca del enigma, y no por vía de traducción. En consecuencia, yo

contrapondré la comunicación del sentido por transparencia, propia del símbolo, con la interpretación por vía de traducción, característica de la alegoría.

9 Maurice BLONDEL, L'Être et les êtres, pp. 225-226, citado en LALANDE, Vocabulaire philosophique, art. Analogie.

10 Mythe et allégorie, París, 1958.

5. Ni que decir tiene que el símbolo de que tratamos aquí no tiene nada que ver con el sentido que la lógica simbólica atribuye a este término. Precisamente son el polo opuesto. Pero no basta con decirlo; hay que saber por qué. Para la lógica simbólica, el simbolismo es el colmo del formalismo: ya la lógica formal, al desarrollar la teoría del silogismo, empezó por sustituir los “términos” por signos sin valor ninguno concreto, o bien aplicables a cualquier cosa; pero sin llegar a desvincular del lenguaje ordinario las expresiones “todo”, “algo”, “es”, “implica”. Pero la lógica simbólica avanza más, sustituyendo estas mismas expresiones por letras o signos escritos, que no hace falta pronunciar y que pueden servir de base al cálculo, sin necesidad de preguntar cómo se pueden incorporar en una deontología del razonamiento <sup>11</sup>. En este caso ni siquiera son abreviaturas de expresiones verbales conocidas, sino “caracteres” en el sentido leibniziano de la palabra, es decir, elementos de cálculo.

11 R. BLANCHÉ, Introduction à la logique contemporaine, París, 1957. D. DURBALE, Initiation à la Logique, París, 1957.

Es evidente que el símbolo de que aquí nos ocupamos es todo lo contrario de un carácter: primero, porque pertenece a un pensamiento vinculado a sus contenidos, y, por consiguiente, no formalizado; y, segundo y principal, porque el lazo íntimo que conecta su intención primaria con su intención segunda y su incapacidad para comunicar el sentido simbólico sino mediante la operación misma de la analogía, convierten el lenguaje simbólico en un lenguaje ligado, articulado a su contenido, y, a través de su contenido primario, a su contenido segundo. En este sentido es el contrario absoluto del formalismo absoluto.

Esto supuesto, parecerá extraño que el símbolo pueda emplearse en dos sentidos tan diametralmente opuestos. Acaso haya que buscar la razón de esta particularidad en la estructura de la significación, que es a la vez función de ausencia y función de presencia; función de ausencia porque se significa en “vacío”, es decir, se designan las cosas sin las cosas, mediante signos sucedáneos; y función de presencia, porque se significa siempre “algo”, y en último término el mundo<sup>12</sup>. Por su misma estructura, la significación hace posible simultáneamente, por una parte, la formalización integral, es decir, la reducción del signo a “carácter”, y, en último término, a elemento de cálculo, y por otra parte, la reinstauración de un lenguaje lleno, pletórico de intencionalidades latentes y de referencias analógicas a otra cosa, que nos transmite en enigma.

12 Sobre la relación existente, dentro de la significación, entre la “designación” vacía del sentido y la “relación a un objeto” del cual se dice alguna cosa, cfr.

6. Último criterio: ¿cómo distinguir el mito del símbolo? Resulta relativamente fácil establecer la oposición entre el mito y la alegoría. Lo que ya no es tan sencillo, ni con mucho, es distinguir claramente entre símbolo y mito. A veces parece como si el símbolo fuese una forma de tomar los mitos de manera no alegórica; el símbolo y la alegoría constituirían así actitudes o disposiciones intencionales de la hermenéutica. Según eso, la interpretación simbólica y la interpretación alegórica representarían dos direcciones de la interpretación, convergentes sobre el mismo contenido de los mitos.

En contraposición a esta teoría, yo entenderé siempre por símbolo, remontándome a un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido; así, por ejemplo, la mancha como análoga de la suciedad, el pecado como análogo de la desviación, la culpabilidad como análoga de la carga o peso. Estos símbolos están en la misma línea, pongo por caso, que el simbolismo del agua, como amenaza y como renovación en el diluvio y en el bautismo, respectivamente; y, finalmente, en la misma línea que las hierofanías más primitivas. En este sentido, el símbolo es más radical que el mito. Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas. Así, por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la historia en que se narra la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es una leyenda mítica de segundo grado, en que se ponen en escena personajes, lugares, épicas y episodios fabulosos. El destierro es un símbolo primario y no un mito, por ser un acontecimiento histórico que ha pasado por analogía a significar la alienación humana. Pero esa misma alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén, la cual, en tanto que suceso acaecido in illo tempore, es ya mito. Como se verá, esa densidad del relato es esencial al mito; eso sin contar los tanteos de explicación que en los mitos etiológicos acentúan aún más su carácter secundario. Al empezar la segunda parte de esta Simbólica del mal, volveré sobre este problema.

### 3. LA "REPRODUCCIÓN" FILOSÓFICA DE LA CONFESIÓN

¿Qué representa para la filosofía esta reproducción de la confesión en toda la extensión y niveles de su simbolización? ¿Qué puesto ocupa dentro de la filosofía (para reanudar la cuestión que dejé interrumpida anteriormente)?

De momento, no buscamos la filosofía de la culpa; sólo se trata de una propedéutica; aunque el mito es ya logos, es preciso reelaborarlo dentro del lenguaje filosófico. Esta propedéutica se mantiene en el plano de una fenomenología puramente descriptiva, en la que se deja hablar al alma creyente, cuyas motivaciones e intenciones adopta el filósofo a título provisional. Claro que el filósofo no llega a "sentirlas" en su ingenuidad primigenia; únicamente las "reproduce" en modo neutralizado, en el modo menor del "como si".

En este sentido decimos que la fenomenología es una reproducción por vía de imaginación y de simpatía. Sólo que esta fenomenología se queda en las afueras de la reflexión a fondo, tal como la desarrollé en la primera parte hasta abordar el concepto de labilidad. Por consiguiente, subsiste el problema: ¿cómo incorporar a la reflexión esta reproducción imaginativa y simpatizante? ¿Cómo volver a encauzar la reflexión por los cauces de una simbólica de la libertad esclava?

Aún no estamos en condiciones de responder a esta interrogante, cuya solución la dará el desarrollo mismo de nuestra temática a lo largo de la tercera parte de este trabajo. Con todo, me detendré a exponer el principio de esta solución al finalizar este volumen, bajo el signo de aquella hermosa máxima: el símbolo da que pensar. Entonces explicaré por qué hay que renunciar a la quimera de una filosofía sin presupuestos y por qué es preciso partir del lenguaje en su plenitud. Pero me siento en la obligación de declarar desde este momento, en espíritu de veracidad, la principal servidumbre metodológica.

Partir de un simbolismo ya preexistente implica darnos que pensar; pero al mismo tiempo equivale a introducir una contingencia radical en el razonamiento. La cosa empieza por el hecho de que hay símbolos; nosotros los hallamos, los encontramos; son como las ideas innatas de la filosofía antigua. ¿Por qué es lo que son? Y, además, ¿por qué son? Representan la contingencia de las culturas introducidas en el modo de razonar. Para colmo, nosotros no los conocemos todos, nuestro campo de investigación es un campo orientado y, por lo mismo, limitado. Y ¿qué factores han intervenido en su orientación? No sólo nuestra situación peculiar dentro del mundo de los símbolos, sino, paradójicamente, el origen histórico, geográfico y cultural de la cuestión filosófica misma.

Nuestra filosofía es oriunda de Grecia. Su intención y su pretensión a la universalidad están localizados. El filósofo no habla como un ente apátrida, sin lugar en el mundo, sino que habla desde el fondo de su memoria griega, de donde estalla la pregunta: **-rí tió pag 183**: ¿qué es el ser? Esta interrogante, con sus armónicos nativamente helénicos, contiene en embrión todas las cuestiones ulteriores, incluso las pertinentes a la existencia y a la razón, y, por consiguiente, incluidas también las referentes a la finitud y a la culpa. Esta situación inicial de la problemática griega orienta el espacio humano religioso abierto a la investigación filosófica.

Con esto no se quiere decir que se excluya por principio ninguna cultura, sino que dentro de este campo, orientado por la cuestión de origen griego, se producen relaciones de proximidad y de distanciamiento, que derivan inevitablemente de la estructura de nuestra memoria y herencia cultural. De ahí esa afinidad privilegiada entre las culturas helénica y judía. Estas dos culturas, que no tendrían nada de excepcional para un espectador apátrida, constituyen el primer estrato de nuestra memoria filosófica. Y, concretando aún más, diremos que el encuentro, la confluencia del manantial judío con la corriente helénica, marca el punto de intersección fundamental y básico de nuestra cultura. La fuente judía constituye el primer "otro" de la filosofía, su "otro" más

próximo. El hecho, teóricamente contingente, de esa fusión es la clave del destino mismo de nuestra cultura occidental. Y, dado que nosotros existimos por obra y gracia de ese encuentro, entonces ese encuentro es algo necesario, en el sentido de que él es el presupuesto de nuestra irrecusable realidad. Por eso la historia de la conciencia de culpabilidad en Grecia y en Israel constituirán el centro de referencia en todo el transcurso de nuestro ensayo: porque constituyen nuestro origen más cercano en esta economía espiritual de la distancia. Lo demás fluye de este doble privilegio de Atenas y Jerusalén: todo lo que, paso a paso, ha contribuido cada vez más de cerca a nuestra génesis espiritual será objeto de nuestra investigación, pero siguiendo las líneas de motivación que expresan la “cercanía” y la “lejanía”.

¿Qué quiere decir entonces eso de “cada vez más de cerca”? Con ello nos referimos a varios tipos de relaciones de orientación: relaciones “en profundidad”, “relaciones” por “línea lateral”, relaciones “retrospectivas” o “retroactivas”.

En primer lugar, “relaciones en profundidad”: existen temas en la conciencia religiosa que se nos aparecen en la actualidad como en la espesura y en la transparencia de nuestras motivaciones presentes. El mejor ejemplo de esto lo tenemos en el concepto de culpa imaginada como una mancha; esta imagen se transparenta a través de todos los documentos griegos y hebreos que poseemos. No puede subestimarse la importancia que reviste para la conciencia de culpa esta estructura en estratos: ya veremos cómo el psicoanálisis intentó acoplar un arcaísmo lógico con esa “lejanía” cultural.

Para esclarecer estas sedimentaciones de nuestra memoria cultural podemos recurrir a documentos referentes a civilizaciones ajenas a esta memoria o herencia nuestra -como las civilizaciones de África, Australia, Asia, etc.-, las cuales muchísimas veces son civilizaciones contemporáneas. Pero la semejanza objetiva que descubre la etnología entre ellas y nuestro propio pasado nos autoriza a utilizar el conocimiento que tenemos de esas civilizaciones para diagnosticar nuestro propio pasado ya extinto o relegado al olvido. Solamente por el valor que puedan tener para ayudarnos a diagnosticar nuestro pretérito, nos permitiremos aducir el testimonio de la etnología sobre la conducta humana y sobre la conciencia de culpabilidad.

Pero no es posible esclarecer esas relaciones en “profundidad” en el seno de nuestra memoria sin hacer soltar al mismo tiempo otras relaciones “laterales”. Por ejemplo, hoy día es imposible comprender las fuentes judías sin situar sus creencias y sus instituciones dentro del cuadro de la cultura del Oriente Medio antiguo: muchos de sus temas fundamentales se repiten (unas veces, por calco directo; otras, por derivación de fuentes comunes, y otras, en virtud del paralelismo de las condiciones materiales y culturales de esos pueblos), y, sobre todo, Israel modificó profundamente el sentido de varios otros temas. La inteligencia de estas semejanzas y desemejanzas compete ya a la comprensión propia de las fuentes hebreas de nuestra memoria, de modo que la cultura del antiguo Oriente Medio pertenece también a nuestra memoria, si bien sólo marginalmente.



Pero a su vez las relaciones “retrospectivas” vienen a dar sus retoques a esas relaciones “en profundidad” y en “extensión”. En efecto, nuestra memoria cultural está siendo constantemente renovada retroactivamente por los nuevos descubrimientos, por la recurrencia a las fuentes, por las reformas y los “renacimientos”, los cuales son algo más que simples reviviscencias del pasado, y que van forjando a lo largo de nuestro camino lo que podríamos llamar un “neo-pasado”. De aquí resulta que nuestro helenismo no coincide exactamente con el alejandrino, ni con el de los Padres de la Iglesia, ni con el de la Escolástica, ni con el del Renacimiento, ni con el de la Aufklärung. (Para convencerse, basta fijarse en el redescubrimiento moderno de la tragedia.) Así, bajo el golpe retroactivo de los sucesivos “ahora”, nuestro pasado va adquiriendo nuevas formas y cambiando constantemente de sentido: por el hecho de apropiarnos día a día nuestro pasado, vamos modificando precisamente aquello de lo que procedemos.

El neo-pasado presenta dos modalidades que merecen especial atención: la restauración de los intermediarios perdidos y la supresión tardía de la distancia.

El que hayamos perdido u olvidado muchos de los eslabones de nuestra cadena cultural es natural, dada la condición de nuestra memoria. Pero llega un momento en que de pronto los recuperamos y con esas nuevas rememoraciones nos comprendemos a nosotros mismos a una nueva luz, a la luz que arroja ese pasado lleno de lagunas. Así, por ejemplo, el descubrimiento de los manuscritos del desierto de Judá restablece un eslabón importantísimo del pasado judío-cristiano. Ahora bien, hasta una fecha bien reciente, el desconocimiento de ese eslabón formaba parte de la motivación de nuestra conciencia. Los actuales descubrimientos reestructuran esa tradición ya formada, esclarecen antiguas motivaciones oscuras, y con ello renuevan nuestra memoria y nuestra herencia.

Otra fuente de neo-formaciones o renovaciones de nuestra memoria proviene de las modificaciones tardías de la “distancia” entre nuestros focos de conciencia. Así la ciencia de las religiones “acerca” unas culturas que no se habían cruzado en la historia. Sólo que esos “acercamientos” quedan en el plano de lo teórico, de lo arbitrario, mientras no se establecen contactos de los que surjan obras grandes que vengan a renovar nuestro patrimonio, como ocurrió en el cruce entre las culturas judía y griega, cuyo encuentro fue decisivo para la constitución de nuestro fondo rememorativo. Pero hay otras culturas que sólo se han aproximado en las elucubraciones de los sabios y eruditos, pero que en la realidad nunca llegaron a encontrarse de una manera eficaz como para transformar radicalmente nuestra tradición; tal es el caso de las civilizaciones del Extremo Oriente.

Esto basta a explicar el porqué una fenomenología orientada por la problemática filosófica griega no pueda dar cabida proporcionalmente justa a esas grandes experiencias de la India y de China. Y aquí es donde salta a la vista no sólo la contingencia de nuestra tradición, sino sus limitaciones. Hay un momento en que el principio de orientación se convierte en principio de limitación. Alguien dirá, y con razón, que las civilizaciones extremo-orientales “no desmerecen en nada” de las civilizaciones griega y judía y que “valen tanto”

como ella. Pero de momento no tenemos aún un punto de vista neutral que nos permita apreciar el valor equivalente de estas culturas, ni llegaremos a tenerlo mientras no surja una cultura humana universal que haya asimilado y totalizado todas las culturas. Hasta entonces no hay historia de las religiones ni filosofía capaces de formar una concreción universal en que quede englobada toda la experiencia humana. Por un lado, la objetividad de la ciencia carece de punto de mira y de situación; y al nivelar las culturas, lo que hace es neutralizar sus valores; es incapaz de pensar las razones positivas de la equivalencia del valor de esas culturas. Por otro lado, la filosofía que heredamos de los griegos, y que perpetuamos y desarrollamos en Occidente, nunca resultará adecuada a ese universal concreto mientras no se verifique un encuentro serio y un esclarecimiento mutuo verdaderamente radical, que incorpore esas civilizaciones al campo de nuestras experiencias, eliminando con ello su limitación. Pero ese encuentro y ese esclarecimiento mutuo aún no han tenido lugar, por decirlo así. Algunos hombres y algunos grupos particulares han realizado esa fusión, que ha constituido para ellos la gran aventura y la magna labor de su vida; pero respecto al conjunto de nuestra cultura, estos casos sólo han tenido un valor episódico y esporádico; por lo mismo, esos contactos no han tenido hasta el presente el alcance de una fundación de nueva planta - como la que surgió del cruce entre el pensamiento griego y la religión judía- ni de una renovación -como las que tuvieron lugar en el seno de la cultura occidental en forma de “renacimientos” y de vuelta a las fuentes-; precisamente su rasgo fenomenológico característico consiste en su carácter episódico. Por consiguiente, aún subsiste la “lejanía” en las relaciones entre nuestra civilización y las culturas extreme-orientales.

Indudablemente, nos acercamos al momento de los contactos fundacionales de una cultura y de la refundición de una memoria basada en la oposición entre la “cercanía” y la “lejanía”; todavía no estamos en situación de poder imaginar lo que esto podrá significar para las categorías de nuestra ontología, para nuestra lectura de los autores presocráticos, de la tragedia griega y de la Biblia. Pero un cosa podemos dar ya por cierta, y es que al entrar en este gran debate de cada cultura con todas las demás, habremos de hacerlo con el único bagaje que tenemos, el de nuestra herencia y memoria; al disminuir la distancia entre nuestra civilización y las que llamamos hoy día civilizaciones “lejanas”, no se eliminará la estructuración de nuestra memoria, sino que se complicará. Nada podrá borrar el hecho histórico de que nosotros somos hijos de la filosofía griega y de que en el terreno filosófico nos encontramos con los judíos antes de haber conocido a los hindúes y a los chinos.

¿Habremos de extrañarnos ni escandalizarnos por esta constitución contingente de nuestra memoria cultural? Porque la contingencia no consiste solamente en esa debilidad inevitable del diálogo entre esta filosofía y las “otras”, sino que anida en la historia misma de la filosofía; rompe el encadenamiento que forma esa historia consigo misma; no puede preverse la floración que pueda surgir de pensadores y de obras creadas por ellos; pero, en todo caso, las secuencias racionales habremos de buscarlas necesariamente a través de la contingencia. Si, en un afán de escapar a esa contingencia de los contactos históricos, pretendiéramos situarnos al margen de las corrientes de la historia a título de “pensadores objetivos”, desligados de

toda situación, llegaríamos a conocerlo todo, pero sin comprender nada; en realidad, nada buscaríamos, pues no nos sentiríamos impulsados por el estímulo ni la preocupación de ningún problema.

## CAPITULO I

### LA MANCHA

#### 1. IMPUREZA

En el fondo de todos nuestros sentimientos y de toda nuestra mentalidad y conducta con relación a la culpa laten el miedo a lo impuro y los ritos de purificación. Ahora bien, ¿qué es lo que puede comprender la filosofía sobre esos sentimientos y sobre esas conductas?

El filósofo se sentiría tentado a contestar: nada. Aparte de que la mancha apenas si llega a ser una representación en el orden mental, esa misma representación se encuentra asfixiada por un miedo específico que cierra el paso a una reflexión serena. Con la mancha penetramos en el reino del terror; y, naturalmente, el filósofo evoca entonces el *nec spe nec metu* de Spinoza: no esperar nada, para así no temer nada; al mismo tiempo que el psicoanalista viene a informarle sobre la afinidad entre esos miedos y las neurosis obsesivas. Por su parte, los ritos purificatorios intentan borrar los estragos de la mancha mediante ciertas intervenciones específicas; pero hoy día nosotros no podemos encajar esas intervenciones rituales en ninguno de los tipos de acción accesibles a nuestras teorías modernas -como son las acciones de orden físico, los influjos psicológicos y la toma de conciencia refleja de nosotros mismos-. Finalmente, la misma representación de la mancha, atenazada por ese miedo y vinculada a esa acción, pertenece a una modalidad de pensamiento que, al parecer, somos incapaces de “reproducir” hoy día, ni siquiera “por vía de imaginación y simpatía”. ¿Qué ideas cruzan por nuestro cerebro ante una definición de la mancha como ésta, trazada por la pluma de Pettazzoni: “Es un acto que desencadena un mal, una impureza, un fluido, un quid misterioso y dañino, que actúa dinámicamente, es decir, por vía de magia”?<sup>1</sup>.

1 PETTAZZONI, *La confession des péchés*, Bolonia, 3 vols., 1929-1936; trad. franc., t. I, 1931, p. 184.

Aquí hay algo que se resiste a la reflexión, y es la idea de cierta cosa cuasi material que infecta como un foco de suciedad, que daña en virtud de ciertas propiedades invisibles y que, con todo, opera al estilo de una fuerza en el campo de nuestra existencia, que es una unidad indivisa psíquico-corporal. Nosotros no estamos ya en condiciones de comprender qué podría ser semejante sustancia-fuerza del mal, ni en qué puede consistir la eficacia de ese “algo” que convierte a la misma pureza en no-mácula y a la purificación en anulación-de-la-mácula.

¿Es posible “reproducir” todo este sentido de la mancha? Su carácter irracional sólo permite un abordaje indirecto. En un primer paso, utilizaremos la ciencia etnológica, sin preocuparnos por apropiarnos su contenido; entonces se nos

presentará la mancha como un accidente pretérito y superado de la conciencia; así podemos comprender por contraste los sentimientos y los comportamientos que abandonamos hace tiempo. Pero esta visión fronteriza del mundo de la mancha puede prepararnos para comprender más de cerca en el segundo tiempo de nuestro abordaje ciertos aspectos de la mancha que la dispusieron para esa superación; aquí haremos valer la riqueza simbólica de esta experiencia de la culpa, pues a ese su poder de simbolización indefinida se debe el que nosotros nos encontremos aún vinculados a ella; de este modo nos habremos acercado todo lo posible a una experiencia, que en parte ha sido dejada atrás, pero que en parte se ha conservado, y que acaso oculte elementos no-superables, que son la causa de su supervivencia a través de miles de cambios.

Desde un doble punto de vista, nos aparece la mancha como un momento superado de la conciencia de culpabilidad: desde un punto de vista objetivo y desde un punto de vista subjetivo.

En primer lugar, nuestra conciencia no quiere saber nada de todo ese repertorio de la mancha: aquello que constituye impureza para las conciencias que viven bajo ese régimen de mancha no coincide ya con lo que nosotros entendemos por mal. Las variaciones que se observan en ese inventario indican un desplazamiento de la motivación misma; en efecto, el hecho de que nosotros no veamos ya en ellas ningún carácter de malignidad se debe precisamente a que no podemos descubrir en estas pretendidas acciones impuras ninguna ofensa contra un dios moral, ni ninguna lesión de la justicia que debemos a los demás, ni ningún atentado contra nuestra dignidad personal.

De esta manera el repertorio de la mancha nos parece unas veces demasiado extenso, otras demasiado reducido o también desequilibrado. Así, por ejemplo, nos sorprende ver que se consideran como impuras ciertas acciones humanas involuntarias o inconscientes, ciertos comportamientos de los animales y hasta simples acontecimientos materiales; así, *verbi gratia*, una rana que salta al fuego o una hiena que hace sus deposiciones cerca de una tienda. Y ¿por qué nos extrañamos? Por la sencilla razón de que nosotros no hallamos en esos actos ni en esos episodios la menor base para formular, una imputación personal, o humana simplemente; tendríamos que poder ponernos en el lugar de una conciencia que no mide la impureza por la imputación de un agente responsable, sino por la violación objetiva de algo que está vedado.

En cambio, el inventario de la mancha nos sorprende por las lagunas que presenta: no es raro encontrar que un mismo sistema de prohibiciones se explaya en mil prescripciones minuciosas sobre puntos que para nosotros carecen de valor ético y son de materia indiferente desde el punto de vista moral, y que, en cambio, no consideran impuros otros actos que los códigos semíticos y las legislaciones griegas nos enseñaron a calificar como malos: como el robo, la mentira y, a veces, hasta el homicidio. Estos actos sólo se consideran malos dentro de otro sistema de referencia distinto del de los contactos infecciosos, es decir, en conexión con la confesión de la santidad divina, con el respecto de los lazos interhumanos y con la estima propia.

Así resulta que el inventario de las culpas, dentro del régimen de la impureza, tiene más extensión en el ámbito de los acontecimientos del mundo y una reducción proporcional en el ámbito de las intenciones del agente.

Esa amplitud y esa limitación acusan una fase de desarrollo en la que aún no se ha disociado el mal de la desgracia y en la que no se ha trazado la línea divisoria entre el orden ético de la mala acción y el orden cósmico-biológico del mal-físico: sufrimientos, enfermedades, fracasos, muerte. En seguida vamos a ver cómo la anticipación del castigo, en el corazón mismo del miedo a lo impuro, viene a reforzar esos lazos entre el mal y la desgracia: los castigos recaen sobre el hombre que es sujeto de un mal físico, y convierten todo sufrimiento, todas las enfermedades, todas las muertes y todos los fracasos en signos de mancha y de impureza. Así, el mundo de la mancha engloba en su esfera de impureza las consecuencias de los actos y de los acontecimientos impuros; paso a paso, llega un momento en que no queda nada que no pueda catalogarse como puro o impuro; desde ese momento, la línea divisoria entre lo puro y lo impuro hace caso omiso de la distinción entre lo físico y lo ético, y se ajusta a la división entre profano y sagrado, que a nosotros nos resulta irracional.

Finalmente, hay todavía otros factores (además de los cambios referentes a la extensión, añadiduras y supresiones en la lista de las cosas malas) que nos revelan el carácter arcaico y trasnochado del repertorio de la culpa, como son las variaciones en intensidad, los cambios que afectan al énfasis y a la gravedad atribuidos a tal o cual transgresión contra lo vedado.

Así, sorprende la importancia y la gravedad que se concede a la violación de las prohibiciones de carácter sexual en la economía de la mancha. La prohibición del incesto, de la sodomía, del aborto, de las relaciones sexuales, en tiempos -y a veces hasta en sitios prohibidos adquiere una importancia tan fundamental que la inflación y desorbitación de lo sexual es característica del sistema de la impureza, hasta el punto de que parece haberse establecido desde tiempo inmemorial una complicidad indisoluble entre sexualidad e impureza. Este predominio de las prohibiciones de tipo sexual resulta extrañísima cuando se la contrasta con las otras dos características, descritas anteriormente, a saber: la ampliación de la condenación a acciones moralmente indiferentes y el silencio que guardan esos mismos códigos sobre la mentira, el hurto y, a veces, el homicidio. Esta convergencia de rasgos revela que la mancha de la sexualidad en cuanto tal es un tema extraño a la ética que emana de la confesión de la santidad divina, lo mismo que a la moral construida en torno al tema de la justicia y de la integridad de la persona moral. La impureza de la sexualidad es una creencia de carácter preético, aunque puede convertirse en ética, lo mismo que la mancha del homicidio, al transformarse en una ofensa contra la reciprocidad de las vinculaciones humanas; pero, en realidad, es anterior a toda ética relativa a la segunda persona y está enraizada en la creencia arcaica en las virtudes malélicas de la sangre vertida.

Esa comparación entre la sexualidad y el homicidio se encuentra respaldada por un mismo juego de imágenes: en ambos casos vemos que la impureza está

relacionada con “algo” material que se transmite por contacto y contagio. Más adelante explicaré detenidamente cómo hay algo que se opone en la conciencia de mancha a una interpretación literal, realista y hasta materialista de los contactos impuros. Si no suponemos que la mancha constituía ya desde el principio una impureza simbólica, no hay forma de comprender que se hayan rectificado y refundido las ideas sobre mancha y sobre pureza hasta incorporarlas en una ética interpersonal que se fija más que nada en los aspectos adquisitivos u oblativos de la sexualidad, es decir, en la calidad de sus relaciones para con el otro.

Esto no quita que existan muchos rasgos en la sexualidad que se prestan al equívoco y que pueden inducir a interpretar la mancha en un sentido cuasi material. En el límite tenemos al niño que nace impuro, contaminado en su origen por el semen paterno, por la impureza de las zonas genitales de la madre y por la impureza adicional del parto. No puede asegurarse que semejantes creencias no continúen royendo la conciencia del hombre moderno y que no desempeñasen un papel decisivo en las especulaciones sobre el pecado original; por una parte, en efecto, esta noción deriva más o menos de la imaginería general del contacto y del contagio, que sirve para expresar la transmisión de la tara original; y, por otra, está como imantada por el tema de la mancha sexual, considerada como la impureza por excelencia<sup>2</sup>.

2 PETTAZZONI, <i>La confession des péchés</i> , pp. 163-64, 169.
--

Esta interpretación-límite que se inclina a considerar la impureza sexual como una mancha material se ve reforzada, además, por toda la serie de ritos de purificación que, en este caso como en todos, tienen la significación negativa de un eximir de la mancha. Así, por ejemplo, los ritos del matrimonio, entre otros, ¿no parece que tienden a conjurar la impureza universal de la sexualidad al delimitar un recinto dentro del cual la sexualidad deja de ser algo impuro, si bien subsiste el peligro de que pueda volver a serlo desde el momento en que se descuide el fiel cumplimiento de las prescripciones que regulan el tiempo, los lugares y hasta los mismos actos sexuales?

Al término de esta trayectoria, en la que acabamos de encontrar el tema de la mancha primordial de la sexualidad, aparece la identidad entre pureza y virginidad: lo virgen es incontaminado, como lo sexual es lo inficionado. Esta doble correspondencia o equivalencia late en el fondo de toda nuestra ética, constituyendo el arcaísmo que más se resiste a la crítica. Es esto tan cierto, que si queremos afinar la conciencia de la culpabilidad, no podremos hacerlo meditando sobre la sexualidad, sino reflexionando sobre la esfera no sexual de la existencia, como es el campo de las relaciones humanas creadas por el trabajo, la apropiación y la política: en ellas se formará una ética de las interrelaciones humanas, una ética de la justicia y del amor, que acabará por reverter sobre la sexualidad, revalorizándola y transvalorizándola.

## 2. EL TERROR ÉTICO

Hasta ahora hemos considerado la mancha como un acontecimiento objetivo; la hemos definido como algo que infecta por contacto. Ahora debemos añadir

que ese contacto infectante lo vive el hombre subjetivamente a través de un sentimiento específico que pertenece a la esfera del “miedo”. Así vemos que el hombre entra en el mundo ético no a impulsos del amor, sino por el acicate del temor.

Este segundo rasgo viene a confirmar la impresión de que la conciencia de lo impuro parece, desde luego, constituir un reducto inaccesible a todo intento de “reproducción” ni por vía de imaginación ni por vía de simpatía, y que representa un momento abolido por el mismo proceso y desarrollo de la conciencia moral. Y, sin embargo, ese temor contiene en germen todos los momentos y experiencias ulteriores, debido a que oculta el secreto mismo de su propia superación; pues, en efecto, ese miedo es ya un miedo ético, y no sólo temor físico, miedo a un peligro que pertenece también al orden ético, el cual, una vez sublimado a un nivel superior de la conciencia moral, representará el peligro de perder para siempre la capacidad de amar, el peligro de convertirse en un cadáver en la ciudad de los fines.

Por eso considero de suma importancia que analicemos ese miedo primitivo, viendo en él los primeros gérmenes de nuestra memoria.

Este temor tiene sus raíces en la vinculación primordial de la vindicta a mancha. Esta «síntesis» es anterior a toda elucubración o justificación; constituye el presupuesto básico de todo castigo concebido como expiación vindicativa; con el tiempo podrá transformarse, extrapolarse, espiritualizarse; pero siempre, en todas y cada una de esas mutaciones y sublimaciones, esa síntesis es anterior a sí misma. En primer término, se venga la impureza; esa represalia podrá reabsorberse en la idea del “orden” y hasta en la de la salvación, pasando por la “pasión” de un justo doliente; pero aun ahí subsiste la intuición inicial de una conciencia de mancha: el sufrimiento es el precio que hay que pagar por la violación del orden, el sufrimiento debe “satisfacer”, dar satisfacción a la vindicta de la pureza.

Considerada en su origen, es decir, entre la ganga y las impurezas del terror, esa intuición inicial es la intuición de la fatalidad primordial; la cadena irrompible que traba la venganza a la mancha es anterior a toda institución, a toda intención, a todo decreto; es ésa una trabazón tan primitiva que es incluso anterior a la misma representación de un dios vengador. El automatismo en la sanción, que teme y adora la conciencia primitiva, expresa esa síntesis a priori de la cólera vengadora; como si la culpa hiriese la potencia misma de lo vedado, y como si esa misma lesión desencadenase la reacción de manera fatal, ineludible.

Ese carácter ineludible de la vindicta lo reconoció el hombre mucho antes de llegar a proclamar la regularidad del orden natural. Cuando quiso expresar por primera vez el orden del mundo, recurrió en primera instancia al mismo lenguaje de la retribución. Así reza el famoso fragmento de Anaximandro: “El origen de donde emanan los seres es también el término hacia el cual avanza su destrucción a impulsos de la fatalidad (o necesidad); porque así se ofrecen recíprocamente castigo y expiación por su injusticia según el orden del tiempo” (Diels, Fragmento B, 1).

Ahora bien, esta cólera anónima, esta violencia embozada de la retribución, ha puesto su marca de fuego y dolor en el mundo de los humanos. La venganza engendra sufrimiento. De esta manera, bajo la acción y el signo de la retribución, todo el mundo físico quedó incorporado al mundo ético; el mal del sufrimiento quedó englobado sintéticamente en el mal de culpa; el mismo equívoco inherente a la palabra “mal” es un equívoco que tiene su fundamento en la ley de retribución tal como la descubre, con temor y temblor, la conciencia de mancha. Ese mal de “pasión” y sufrimiento está en función y deriva del mal de «acción», igual que el castigo procede inexorablemente de la mancha.

Así tenemos nuevamente que el mundo de la mancha es un mundo anterior a la separación entre el ético y lo físico. La ética empapaba la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento, a su vez, se carga de significado ético.

La venganza contraída por la violación de lo vedado recae sobre el hombre que sufre, y, en su virtud, el sufrimiento puede alcanzar el valor y el papel de síntoma: así, si un hombre tiene mala suerte en la pesca o en la caza, es porque su mujer mantiene relaciones adúlteras. Por esa misma razón, la inmunización contra la mancha operada por los ritos purificatorios adquiere el valor de inmunización contra el sufrimiento; así, si se quiere evitar un parto doloroso o funesto, si uno quiere protegerse contra alguna calamidad -contra una tormenta, un eclipse, un terremoto- o evitar el fracaso en alguna empresa extraordinaria o peligrosa -como un viaje, la superación de un obstáculo, caza o pesca-, no tiene más que someterse a las prácticas que conjuran o eliminan la mancha.

Esta conexión entre la mancha y el sufrimiento, vivida en un estado de “temor y temblor”, pudo mantenerse con tanta mayor tenacidad cuanto que suministró por mucho tiempo un esquema de racionalización, un primer esbozo de causalidad: si sufres, si fracasas, si enfermas, si te mueres, es porque has pecado. Así, el valor sintomático que posee el sufrimiento para detectar la mancha se convierte de rechazo en valor explicativo y etiológico del mal moral. Más aún, ya no sólo la razón, sino la piedad, se aferrará desesperadamente a esta explicación del sufrimiento: si es cierto que los sufrimientos del hombre se deben a su impureza, a su mancha, entonces Dios es inocente. Y de esta manera, el mundo del terror ético ha sido el depositario de una de las “racionalizaciones” más pertinaces del “mal” del sufrimiento.

Así se explica que hiciese falta nada menos que poner en duda la legitimidad de esa primera racionalización y provocar la crisis que encarnaron maravillosamente el Job babilónico y el Job hebreo, para disociar el mundo ético del pecado y el mundo físico del sufrimiento. Esa disociación constituyó uno de los más caudalosos manantiales de angustia de la conciencia humana, porque hizo falta llegar al extremo de incurrir en sufrimientos absurdos y escandalosos para que el pecado llegase a adquirir su significado propiamente espiritual. Ese fue el precio terrible que hubo que pagar para que el terror inherente a la mancha-castigo se transformase en miedo de no amar lo bastante y se disociase del temor al sufrimiento y al fracaso; en una palabra,



para que el temor de la muerte espiritual se desvinculase del temor de la muerte física.

Fue ésta una conquista bien costosa. Hubo que pagar como precio la pérdida de aquella primera racionalización, de aquella primera explicación del sufrimiento. Fue preciso llegar al colmo de sufrimientos escandalosos de puro inexplicables para que el mal de la mancha se convirtiese al fin en mal de culpa<sup>3</sup>. La figura del “justo paciente”, imagen fantástica y ejemplar del sufrimiento injusto, constituyó la piedra de escándalo contra la cual vinieron a estrellarse las racionalizaciones prematuras del dolor: desde entonces ya no sería posible integrar en una explicación inmediata la mala acción y la mala “pasión”.

3 V. JANBELEVITCH, *Le Mal*, París, 1947.

Así, pues, cuando el miedo a lo impuro dominó a los hombres por su régimen de terror y de angustia fue en la época anterior a esa crisis de la primera racionalización, a esa delimitación entre la desgracia, por una parte -enfermedad, muerte, fracaso-, y la culpa, por otra. La inmunización contra la mancha estaba preñada de espanto y dolor; antes de que nadie le acuse directamente, el hombre se siente vagamente acusado como culpable del dolor del mundo; ésa es la imagen que presenta el hombre en el origen de su experiencia ética: la imagen de un reo acusado falsamente.

Esta confusión entre el sufrimiento y el castigo explica de rechazo ciertas características propias de lo vedado; aunque la prohibición es anterior a la sanción, en la conciencia de lo vedado figura, anticipadamente, la idea de retribución. Una prohibición es algo más, mucho más que un juicio de valor negativo, más que un simple “eso no debe ser”, “esto no se debe hacer”; es incluso más que un imperativo “tú no debes...”, pronunciado en tono amenazador; es que sobre ese “vedado” se proyecta la sombra de la venganza, dispuesta a hacer pagar cara la transgresión; el “tú no debes” se carga de gravedad y transcendencia porque lleva implícito un “de lo contrario, morirás”. Así, la prohibición anticipa el sufrimiento, y la coacción moral de lo vedado lleva implícita la efigie afectiva del castigo. Eso es el tabú: el presentimiento anticipado del castigo en la misma prohibición; en ese terror anticipado, preventivo, el poder de lo vedado es un poder mortal.

Remontándonos aún más arriba, vemos que esa sombra proyectada por el castigo se extiende sobre toda la zona, hasta cubrir la fuente misma de las prohibiciones, y la experiencia de lo sagrado. Visto a través de la venganza y de los sufrimientos anticipados en la prohibición, lo sagrado aparece como una fuerza sobrehumana aniquiladora del hombre; la muerte del hombre va inscrita en la pureza original. Consiguientemente, al temer el hombre la mancha, teme en ella la negatividad de lo transcendente; lo transcendente surge a sus ojos, como algo ante lo cual el hombre no puede subsistir; nadie puede ver a dios -al menos al dios de los tabúes y de las prohibiciones- sin quedar muerto ipso jacto. A esto precisamente, a esa cólera y a ese terror, a esa fuerza mortífera de la sanción, debe lo sagrado su carácter de cosa “separada”, de algo que no

se puede tocar; porque el tocarlo o, lo que es lo mismo, el violarlo, desencadena la muerte.

### 3. EL SIMBOLISMO DE LA MANCHA

Estos son los dos rasgos arcaicos (objetivo y subjetivo) de la impureza: un “algo” que infecta, que contagia, y un terror que presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo vedado. Dos rasgos que ya no podemos comprender actualmente, sino como frases trasnochadas de la representación del mal.

Ahora lo sorprendente es que esos dos rasgos jamás serán eliminados ni desarraigados propiamente, sino que subsistirán transformados en aspectos y valores nuevos. Entre los griegos<sup>4</sup>, los poetas trágicos y los oradores áticos fueron testigos elocuentes de una reviviscencia de las representaciones y de las prácticas catárticas relacionadas con la mancha. Si sólo se tratase de una restauración tardía de creencias superadas ya por la corriente general de la vida, no plantearían realmente ningún problema; pero es que el mundo de la mancha no perdura solamente como una supervivencia, sino que llega a suministrar el molde imaginativo en el cual van a forjarse las ideas fundamentales de la purificación filosófica. ¿Cómo fue posible en principio semejante “transposición” de la impureza ritual?

4 Kurt LATTE, “Schund und Sünde in griechischen Religion”, Arch. fr. Relwisst (20), 1920-21, pp. 254-298. MOULINER, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote, París, 1952. E: R. DODDS, The Greeks and the Irrational, Univ. of California Press, 1956.

El judaísmo ofrece un ejemplo más impresionante aún<sup>5</sup>. Podría objetarse, efectivamente, que el hombre de la Hélade nunca experimentó la sensación de pecado en calidad de tal y con la intensidad con que sólo supo vivirla el pueblo de Israel; y que por eso no tenía otra alternativa sino hacer una “transposición filosófica” del motivo de la mancha. Pero aun así, hace falta mostrar por qué se ha podido prestar á semejante transposición precisamente el tema de lo puro y de lo impuro. La experiencia de Israel hace más pungente aún esta cuestión: no es ya tan sólo la legislación ritual la que mantiene la creencia de la mancha en Israel, sino la misma experiencia del pecado -más adelante haremos ver la originalidad profunda de esa experiencia de pecado con relación a la de mancha, a pesar de expresarse en el lenguaje tradicional de la mancha. Así, por ejemplo, con motivo de la visión que tuvo en el Templo, exclamó el profeta Isaías: “¡Desdichado de mí! ¡Estoy perdido! - Pues soy un hombre de labios impuros - y mis ojos han visto al Rey, al Yahvé de los ejércitos.” Y luego, después de que el serafín le tocó los labios con la brasa del altar: “Mira ahora: esto ha tocado tus labios; - queda borrado tu pecado, - queda expiada tu iniquidad” (Isaías, 6, 5 y 7).

5 EICHRODT, Theologie des alten Testaments, Leipzig, 1933-1939, III, párrafo 23. Sven HERNER, Sühne und Vergebung in Israel, Lund, 1942. G. VON RAD, Theologie des alten Testaments, t. I, Munich, 1957, pp. 157-65, 249-79.

En época más reciente, en la confesión atribuida tardíamente a David, que yo mismo aduciré más por extenso dentro del cuadro, no ya sólo de la conciencia de pecado, sino del sentimiento de culpabilidad; pues bien, en esa confesión suplica así al salmista: “¡Ten piedad de mí, oh Dios; en tu bondad, - borra mi pecado en tu inmensa ternura, - lávame de toda mi maldad, - purifícame de mi culpa... - ¡Oh Dios, crea en mí un corazón puro!” (Salmo 51). Como se ve, tuvo que ser muy fuerte y muy rico de contenido el tema de la mancha para sobrevivir de esta manera a la concepción mágica y ritual en que había encarnado en un principio.

¿Cómo hubiera podido sobrevivir la imagen de la mancha si no fuese porque, ya desde un principio, había tenido la fuerza expresiva del símbolo?

La verdad es que la mácula nunca fue una mancha en el sentido literal de la palabra; jamás lo impuro equivalió literalmente a lo sucio. También es cierto que la impureza no llega al nivel abstracto de la indignidad; de lo contrario, se desvanecería la magia del contacto y del contagio. La representación de la mancha se mantiene en el claroscuro de una infección cuasi física que apunta hacia una indignidad cuasi moral. Este equívoco no llega a expresarse conceptualmente, pero se vive intencionalmente en ese carácter -medio físico, medio ético- que acompaña a la representación de lo impuro.

Pero si la estructura simbólica de la mancha no aparece reflejada ni representada, por lo menos se la ve “en acción”; y, en efecto, podemos sorprenderla en las prácticas purificadoras y remontarnos desde la acción que elimina a la “cosa” delimitada. Por consiguiente, el rito es el que nos muestra el simbolismo de la mancha<sup>6</sup>; así como el rito elimina de una manera simbólica, así también la mancha contagia de una manera simbólica.

Y la prueba está en que la misma ablución no se reduce jamás a un simple lavatorio; la ablución misma es ya un gesto parcial y convencional. Y precisamente por eso, porque la ablución tiene ya un sentido de lavado simbólico, por eso la eliminación significada ; por ella puede realizarse en toda una serie de gestos equivalentes, que se simbolizan recíprocamente, al tiempo que todos juntos simbolizan una misma acción, que en el fondo es la misma y única; y como esa eliminación de la mancha no se produce por ninguna acción total y directa, viene siempre significada en signos parciales, sucedáneos y abreviados, como quemar, alejar, expulsar, lanzar, escupir, cubrir, enterrar. Cada uno de estos actos delimita un espacio ceremonial, dentro del cual ninguno de ellos agota su significado en la utilidad inmediata y literal, si cabe la expresión: son una serie de gestos que equivalen a una acción total, la cual se dirige a la persona concebida como un todo indiviso.

Desde ese momento, la mancha, en su papel de “objeto” de esa limpieza ritual, se convierte automáticamente en símbolo del mal: la mácula es a la mancha lo que la ilustración es al lavatorio; la mácula no es una mancha, sino una “como mancha”, es decir, una mancha simbólica. De esta manera el simbolismo de los ritos purificatorios es el que revela prácticamente el simbolismo implícito contenido en la representación de la infección.

Pero no es eso lo más importante: si bien es verdad que el rito purificador o eliminatorio, en virtud de sus gestos simbólicos, incorpora aquello que elimina al universo simbólico que nos esboza, también es cierto que el rito, considerado como gesto, permanece mudo. Ahora bien, la mácula, la impureza, entra en el universo de los hombres a través de la palabra; su angustia se comunica por la palabra; y antes de comunicarse, ya ha sido determinada y definida por la palabra; la oposición entre lo puro y lo impuro está dicha, expresada; y la palabra con que se expresa forja por sí misma la oposición. Una mancha es una mancha porque está ahí, muda; lo impuro se enseña mediante la palabra institucional del tabú.

Desde este punto de vista, el homicidio nos ofrece un caso impresionante<sup>7</sup>: ya indiqué antes que el derramamiento de sangre o, mejor, la sangre derramada proporcionó cierta base a la interpretación literal de la impureza. En ninguna otra manifestación, fuera de la sexualidad, aparece mayor la dificultad de distinguir entre impureza y mancha; al parecer, se tiene allí el modelo y como el caso límite de todos los contactos impuros. Y, sin embargo, la impureza de la sangre vertida no se suprime lavándola. Más aún: la fuerza maléfica que lleva en sí el asesino no es una tara en estado absoluto, sin referencia a un campo de presencia humana y a una palabra que exprese la impureza; el hombre ha quedado manchado a los ojos y bajo la palabra de ciertos hombres. Sólo está manchado lo que se tiene por manchado: se necesita una ley que lo diga; y así la prohibición es ya en sí misma una palabra que define.

6 J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, París, 1958, pp. 37-154. 7 MOULINIER, *Op Cit.*, pp. 176 ss.

Asimismo, hay que decir lo que hay que hacer para purificar lo impuro; no hay rito sin palabras que confieran un sentido al gesto y consagren su eficacia; nunca permanece mudo el rito; y si llega a realizarse sin ninguna palabra concomitante, hubo anteriormente alguna palabra que lo estableció.

Esta “educación” que ejerce la palabra sobre el sentimiento de lo impuro, definiendo y legislando, reviste una importancia capital; no es ya sólo que confiera carácter simbólico al gesto y al rito; es que incluso lo puro y lo impuro se forjan en el plano de la representación un lenguaje simbólico capaz de transmitir la emoción de lo sagrado. De esta manera, la formación de un vocabulario de lo puro y de lo impuro, en el que se explotan todos los recursos del simbolismo de la mancha, viene a constituir la primera base lingüística y semántica del “sentimiento de culpabilidad” y, ante todo, de la “confesión de los pecados”.

Ese vocabulario de lo puro y de lo impuro lo debemos los hombres de Occidente a la Grecia clásica<sup>8</sup>. Pero hay en esto una cosa notable, y es que la formación de ese lenguaje de la impureza es fruto en gran parte de una experiencia imaginaria y vinculada a ejemplos fantásticos: ello representa una verdadera creación cultural, aunque relativamente tardía, llamada a reinterpretar un pasado fabuloso y a dar al hombre helénico una memoria ética.

Y, en efecto, se ha observado que de pronto se produjo una gran abundancia de testimonios relativos a la impureza y a las prácticas catárticas y purificadoras, siendo así que antes del siglo V habían sido más bien raros: los oradores, empezando por Demóstenes, comentan la ley de Dracón referente al destierro y a la excomunión pública con que se protegía a los ciudadanos contra el contagio y contacto de los criminales que la misma ley declaraba criminales “involuntarios”, distinguiéndolos expresamente de los criminales “voluntarios”. Tucídides, por su parte, nos cuenta cómo un sacrilegio -consistente en un asesinato cometido en el lugar sagrado de la Acrópolis- hizo **ÉvaYEis pag 200** a los miembros de la familia de los Alcmeónidas y atrajo sobre ellos el peso de la expiación.

8 MOULINIER, op. cit., pp. 149 SS.

Finalmente, la tragedia nos presenta a Orestes y a Edipo víctimas de la impureza.

Desde un punto de vista simplemente semántico, el drama desempeñó un papel importantísimo en esa formación del lenguaje simbólico. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que las palabras **yaapa, xri?,ís, p.úcros y yaavew pag 201** se emplean poquísimas veces en prosa cuando se habla de un asesinato; sólo se las usa para exponer una doctrina o para referir una leyenda<sup>9</sup>. A fuerza de imaginar impurezas monstruosas en ciertos criminales fabulosos, los poetas abrieron el camino a la simbólica de lo impuro.

Fijándonos ahora en la palabra misma que domina todo el vocabulario de la mancha **-xa0apds-**, encontramos que expresa exactamente el equívoco de la pureza, que oscila entre lo físico y lo ético. Su propósito fundamental consiste en expresar la exclusión, la exención de lo impuro: la no-mezcla, la no-suciedad, la no-oscuridad, la no-confusión; y esa carencia se extiende a todos los registros del sentido literal y del figurado.

El mismo término **xá0apa-as** puede significar, en primer lugar, la limpieza física; luego, en sentido médico, la evacuación y purga de malos humores; pero esta purga puede significar y simbolizar a su vez la purificación ritual y, por último, la pureza plenamente moral. De esta manera, el grupo **xa0apds-xá0apaLs** llega a denotar la limpidez intelectual, la claridad de estilo, la pulcritud y nitidez del orden, la no-ambigüedad de los oráculos, y, finalmente, la tersura e integridad moral.

Así está listo el término para un cambio de sentido, en que se exprese la purificación esencial, la de la sabiduría y la de la filosofía. Es cierto que para ella hará falta la intervención de algún mito nuevo que presente al alma, desterrada en este cuerpo, como el prototipo del ser originariamente puro condenado a la “mezcla”; pero esta aventura griega de la “purificación” presupone que la experiencia de lo puro y de lo impuro contenía ya en sí desde su origen todos esos armónicos, y que, por lo mismo, se encontraba “lista” y dispuesta para todas esas transposiciones.

Esto supuesto, y dado que lo único que nos interesa aquí es la constitución del simbolismo, nos importa poco saber si esas impurezas que los autores clásicos retrotraen hasta la época fabulosa de los héroes fueron conocidas efectivamente por los hombres de aquellas edades arcaicas. El historiador puro tiene sus buenas razones para dudar. El silencio que guarda Homero sobre este aspecto del problema parece indicar que este viejo poeta fue totalmente ajeno a la *guilt-culture* de los siglos VI y V antes de Cristo<sup>10</sup>. Como observa igualmente Moulinier, los héroes de Homero gustan del aseo y se bañan mucho; pero sus purificaciones son de orden totalmente material; lo que les repugna es la suciedad -la sangre, el sudor, el polvo, el barro y la grasa- porque la suciedad afrenta *-aaaxxuvEw-*. Los héroes de Homero no incurrían en impureza por matar; ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea* “se encuentra un solo caso de mancha de los que luego serían los más típicos en la época clásica” (p. 30), como el homicidio, el nacimiento, la muerte y los sacrilegios. Pero hay que tener en cuenta, por una parte, que “ni la *Ilíada* ni la *Odisea* son novelas de costumbres, y que, al reproducir la vida, lo hacen sublimándola y embelleciéndola” (p. 33); y que, por consiguiente, ni el silencio ni las afirmaciones de Homero prueban nada a este respecto. Por otra parte, no debe olvidarse que aquí no nos interesan tanto las creencias que tuvieron en la realidad los hombres del siglo VI cuanto el fenómeno cultural que representa la expresión literaria que dieron al tema de la impureza y de la mancha los oradores, los historiadores y los poetas de la época clásica; la forma en que los griegos se representaron su propio pasado y en que formularon sus creencias constituye la contribución excepcional aportada por Grecia a la temática del mal. Ahí tenemos toda una literatura marcada por el tema de la mancha, una literatura de la que procedemos nosotros por línea genealógica; y ahí tenemos un logos afectado por el mismo tema; y ese logos es nuestro logos.

9 MOULINIER, op. cit., Pp. 180.

10 E.-R. DODDS, op. cit., cap. II: “From shame-culture to guilt-culture.”

Pero tampoco es esto lo más importante. Esa versión griega de la impureza ha hecho algo más que educar el sentimiento, confeccionándole una expresión literaria; y es que ha llegado a constituir una de las fuentes no filosóficas de la filosofía. La filosofía griega se fue elaborando al contacto de unos mitos, los cuales a su vez eran interpretaciones, exégesis explicativas de creencias y ritos referentes a la mancha. A través de esos mitos, que discute o rechaza de plano la filosofía griega -el mito trágico y el mito órfico-, nuestra filosofía se debate no sólo con la culpabilidad ni sólo con el pecado, sino con la mancha. Esa conexión entre impureza, purificación y filosofía, tan fundamental para la historia de nuestra cultura, nos obliga a prestar la mayor atención al potencial espiritual de este tema; dada su conexión con la filosofía, esta temática no puede considerarse como una simple supervivencia, como una especie de fósil, sino como una matriz preñada de significado.

Así, pues, cuando al leer esos testimonios de los historiadores, oradores y dramaturgos, se los interpreta desde un punto de vista solamente sociológico, no queriendo ver en ellos más que la resistencia que oponía el derecho arcaico de la familia al nuevo derecho de la ciudad, es que no se comprende en absoluto el sentido que encierran esos testimonios. La interpretación

sociológica es correcta dentro de su género<sup>11</sup>. Pero no excluye otro tipo de “comprensión” que se concentra en el poder de simbolización y de transposición indefinida que poseen los temas de la mancha, de la pureza y de la purificación. Precisamente esta conexión entre la mancha y la palabra definidora es la que revela el carácter originariamente simbólico de la representación de lo puro y de lo impuro. Así, el “entredicho”, que excluye al inculpado de todos los lugares sagrados y públicos -sagrados también por el hecho de ser públicos- significa la exclusión de lo manchado de todo espacio sagrado. Después del juicio, todavía descargan sobre el criminal entredichos, prohibiciones, aún más graves, que vienen a anularle a él con su mancha, por decirlo así; el destierro y la muerte constituyen otros tantos procedimientos para anular así al manchado con su mancha.

Ni que decir tiene que aquí no se trata de negar la incompatibilidad de las dos representaciones del homicida; la representación, más bien jurídica, que califica su mancha como “involuntaria” y que se mueve ya en el plano de la culpabilidad en el sentido preciso que damos hoy día a esta palabra, y la representación, más bien religiosa, que le coloca bajo el signo de lo “impuro”; pero ese contraste real se atenúa un tanto si se considera la elasticidad equívoca de la noción de mancha. Al desterrado no se le excluye tan sólo de cierta área material de contacto, sino que se le expulsa de un ambiente humano reglamentado también por la ley. En adelante el exiliado no rondará el espacio humano de la patria; donde termina la patria, allí se detiene también su mancha; por eso matar a un asesino en territorio perteneciente a la patria ateniense equivale a purificar su suelo sagrado; matarle fuera de ese territorio es asesinar a un ateniense. Luego podrán surgir nuevos ritos de asilo y de refugio, los cuales bajo otras consideraciones y aspectos y dentro del contexto de otra legislación, podrán conferirle una nueva pureza<sup>12</sup>.

Esta referencia a una palabra definidora y a un ambiente humano, que tan claras resultan en los escritos griegos, aparecen incluso en las formas más primitivas de la prohibición de la impureza, estudiadas por Frazer y Pettazzoni: las acciones involuntarias o inconscientes, los procesos materiales, los accidentes que provocan la emoción de lo impuro y exigen una disciplina y práctica purificadoras, no constituyen episodios corrientes, sino que siempre denotan, siempre califican un ambiente humano; el fuego sobre el cual salta la rana, la tienda junto a la cual ha depositado la hiena sus excrementos, forman parte de un espacio humano, de un espacio marcado por la presencia y por los actos del hombre.

Vemos, pues, que la mancha se convierte en impureza siempre bajo la mirada de otro, que da vergüenza, y bajo la palabra, que expresa lo puro y lo impuro.

11 G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.

12 MOULINIER, *Op. Cit.*, pp. HI-HS.

#### 4. LA SUBLIMACIÓN DEL TEMOR

Hemos visto que la representación “objetiva” de la mancha se presta por su misma estructura simbólica a todas las transposiciones, hasta convertirla en un símbolo estable del mal de culpa. Pues bien, lo mismo ocurre con el temor, que representa la contrapartida “subjetiva” y afectiva de esa noción de lo puro y de lo impuro: también el miedo, a la par que la representación objetiva de la mancha, se presta, indudablemente, desde su origen a las correspondientes transposiciones emocionales. Como veremos, el temor no queda eliminado, sino que va evolucionando y cambiando de sentido a medida que entra en la esfera del pecado. La “vivencia” sigue en esto las alternativas del “objeto”.

Efectivamente, así como la impureza no es propiamente una mancha material, así tampoco el miedo de lo impuro es puro temor físico. El miedo de lo impuro es como un temor, pero un temor que presiente ya la amenaza de algo peor que el sufrimiento y que la muerte, la amenaza, por encima de éstas, de una merma existencial, de la pérdida de su propio núcleo personal.

También aquí vemos que el temor alcanza su calidad ética a través de la palabra. Acabamos de observar que la palabra era el instrumento de “definición” de lo puro y de lo impuro, Pues bien, ahora la sorprendemos aquí deslizándose en la misma vivencia como catalizadora de la toma de conciencia del yo manchado, impuro. La impureza penetra en el mundo de la palabra no sólo a través de la prohibición, sino a través de la confesión. Abrumada la conciencia por el entredicho y por el miedo al entredicho, se abre a otros y a sí misma; con ello, además de entrar en comunicación, descubre la perspectiva ¡limitada de la interrogación sobre sí, del examen propio. En efecto, el hombre se pregunta: ¿qué pecado he cometido para que me ocurran estos contratiempos, estos fracasos, estas enfermedades, estos males? Así surge la sospecha; se pone en tela de juicio el valor aparente de las acciones; se abre un proceso de veracidad; en el corazón de la más humilde “confesión de los pecados” se trasluce ya el propósito de una confesión total, plenamente reveladora del sentido oculto de la conducta, ya que aún no de las intenciones secretas.

Por supuesto, no puede negarse que esas palabras de la confesión conservan todavía un parentesco, un aire de familia, con los ritos mágicos de los conjuros y procedimientos eliminatorios <sup>13</sup>; se piensa que la confesión opera de una manera mágica, automática, es decir, no en virtud del desahogo producido por el hecho de comunicar a otro o a sí mismo un sentido comprendido, sino por un poder, una eficacia comparable al acto de lustrarse, de escupir, de enterrar, de desterrar. Esto es indudable. Pero, aparte de que la palabra prolonga y acentúa el aspecto simbólico de esas prácticas, además añade un elemento nuevo relativo a la expresión y expulsión verbal del mal, que es lo que constituye propiamente la confesión. Es un principio de apropiación, al mismo tiempo que de esclarecimiento del temor mediante el elemento de la palabra. Por el mero hecho de expresarse el temor, deja de ser grito para convertirse en confesión. En una palabra, precisamente al refractarse el miedo en la palabra, manifiesta que posee un sentido, un alcance, una intención más bien éticas que físicas.



13 Abundando en el mismo sentido que Frazer, escribe PETTAZZONI: “La confesión primitiva es una declaración de los pecados con el fin de eliminar sus efectos perniciosos por el hecho mismo de evocarlos”, op. cit., p. 183.

Ese sentido o alcance del temor presenta, a mi parecer, tres grados sucesivos, como tres referencias intencionales escalonadas en profundidad.

En primer lugar, el temor de la venganza no es un simple terror pasivo, sino que encierra ya una exigencia, la exigencia de un castigo justo. Esta exigencia encuentra su primera expresión y su aproximación provisional en la ley de la sanción. Ya dije anteriormente que esa ley se siente al principio como una fatalidad aplastante; es el estallido de una cólera elemental excitada por la insolencia de la violación; pero esa misma fatalidad en que se incurre connota una legalidad exigida, la legalidad de una justicia que retribuye con equidad; así como el hombre es castigado porque peca, así debe ser castigado en la medida y en el modo en que peca. Ese deber ser, que se trasluce a través del “temor y temblor”, es el principio de todas nuestras elucubraciones y reflexiones sobre el castigo.

Esta reflexión empezó extraviándose hasta meterse en un callejón sin salida, es decir, hasta forjarse la creencia de que todo sufrimiento concreto viene infligido expresamente por esa retribución; de esta manera se llegó a confundir la exigencia de un castigo justo con la explicación del sufrimiento que hace sentir su presencia. Pero ese empleo “etiológico” de la exigencia de un castigo justo cubría tan poco el ámbito de la ley de retribución, que ésta sobrevivió a la crisis de la conciencia religiosa, que acabó por sacudir hasta sus cimientos y echar por tierra la explicación del sufrimiento como castigo de un pecado correspondiente. Y no sólo sobrevivió, sino que, gracias a esa crisis, se manifestó en su verdadero carácter de exigencia, por encima de todo afán de explicación.

Ahora la conciencia, al no encontrar ya en el sufrimiento real la manifestación de la ley de la retribución, buscó su satisfacción en otras direcciones: unas veces, en un Juicio final en el último capítulo de la historia; otras, en un acontecimiento excepcional, como el sacrificio de una víctima ofrecida por los pecados del mundo, o mediante un código penal, elaborado por la sociedad en un esfuerzo por proporcionar la pena a la gravedad del delito, o a través de una tribulación totalmente interior, aceptada como penitencia. No quiero discutir aquí la legitimidad y compatibilidad de estas múltiples expresiones de la ley de la retribución: Juicio final, sacrificio expiatorio, penalidad jurídica, penitencia interior; su simple enumeración basta para demostrar de sobra que la exigencia, implícita en la ley de la retribución, abarca algo más que la preocupación arcaica por explicar todos los males humanos como efecto de culpas correspondientes.

Pero ese llamamiento a un castigo justo no expresa aún plenamente todo lo que está implícito en la angustia primitiva. El castigo, aun infligido justamente, sigue siendo sufrimiento; todo castigo es una pena; toda pena es aflictiva, si no en el sentido técnico en que nuestros códigos emplean esta palabra, por lo menos en su sentido afectivo: el castigo aflige; el castigo pertenece al plano de

la tristeza. Al exigir que los sufrimientos que padece el hombre sean justos, esperamos que esa tristeza no sólo tenga su medida, sino también su sentido, es decir, su finalidad. Dijimos más arriba que en la fase arcaica de la conciencia religiosa lo sagrado es algo que se opone a la subsistencia misma del hombre hasta terminar con su vida y hacerlo morir. Y, sin embargo, esta negación no es una negación cerrada sobre sí misma. La misma idea de venganza oculta algo más; la venganza no implica sólo la destrucción a secas, sino el restablecimiento (implícito en la destrucción) de un orden. A través de ese miedo al castigo y a la aniquilación se trasluce el movimiento, mediante el cual se restablece el orden -cualquiera que sea ese orden-. Así se reconstruye lo que se había construido en un principio y se destruyó después. Así se reafirma el orden por la misma negación.

De esta manera, a través del momento negativo del castigo, se anticipa la afirmación soberana de la integridad originaria. Correlativamente, el miedo al castigo vengador es sólo la envoltura negativa de una admiración más fundamental aún: de la admiración del orden, sea el que sea, aunque sólo sea provisional, y aunque esté llamado a ser abolido. Acaso no exista ningún tabú que no encierre en sí cierta reverencia, cierta veneración por el orden. Precisamente ese mismo sentimiento confuso e implícito del orden es el que animaba ya el terror de la conciencia, doblegada bajo la fatalidad del sufrimiento vengador.

Platón señaló la dirección de esa espera: el verdadero castigo es el que devuelve la felicidad, con la restauración del orden; el verdadero castigo pertenece al ámbito de la felicidad. Tal es el sentido de las famosas paradojas del Gorgias: “El hombre injusto no es feliz” (471 d); “es peor escapar al castigo que sufrirlo” (474 b); el único medio de ser feliz consiste en sufrir el castigo y cumplir la pena incurrida por nuestra culpa.

Esto supuesto, el castigo dejaría de ser la muerte del hombre en presencia de lo sagrado, para convertirse en penitencia con miras a restablecer el orden y en tristeza con miras a lograr la felicidad.

Estimo que esta segunda anticipación, implícita en el miedo arcaico, se impone a la primera: en efecto, ¿qué sentido podría tener el exigir una pena proporcionada, si no servía para nada, si no tenía alguna finalidad? Sin la finalidad de la pena, no tiene ningún sentido su medida y proporción. Dicho de otra manera, a lo que se apunta en la venganza es a la expiación, es decir, a un castigo que borra la impureza; pero a lo que se apunta en esa acción negativa de borrar la mancha es a reafirmar el orden. Ahora bien, el orden no puede restablecerse fuera del culpable, sin restaurarse también dentro del culpable; y entonces a lo que se apunta en realidad, a través de la venganza y de la expiación, es a la enmienda misma, es decir, a la rehabilitación del valor personal del culpable a través del castigo justo.

Considero que esta segunda intención, implícita en la angustia ética, oculta un tercer momento y un tercer elemento: si suponemos que la exigencia de un castigo justo incluye la espera de una sanción que tenga sentido con relación al

orden, entonces esa espera incluye al esperanza de que llegue a desaparecer de la vida de la conciencia el temor, al término de su sublimación.

Toda la filosofía de Spinoza representa un esfuerzo por eliminar los elementos negativos -el miedo y la tristeza- de un plan de vida dirigido por la razón: el sabio no obra por miedo al castigo ni medita sobre la tristeza. La, sabiduría es la afirmación pura de Dios, de la naturaleza y de sí mismo. Ya antes de que lo formulara Spinoza, lo había proclamado el Evangelio: "El amor perfecto elimina el temor."

Pero ¿es posible una existencia humana totalmente inmunizada contra los sentimientos negativos? A mi juicio, la abolición del temor sólo constituye la aspiración más lejana de la conciencia ética. Ese cambio de régimen, en el que pasamos del miedo del castigo y la venganza al amor del orden, y cuyo episodio principal estudiaremos en seguida al tratar de la noción judía de la Alianza, no suprime totalmente el temor, sino que lo recoge, transformándolo en un nuevo registro afectivo.

Lo que constituye el alma de toda verdadera educación no es la abolición inmediata del miedo, sino su sublimación mediata, con vistas a su eliminación final. El temor sigue siendo un elemento indispensable en todas las formas de la educación -familiar, escolar, cívica-, lo mismo que en la defensa social contra las infracciones de los ciudadanos. Un plan de educación que hiciese tabla rasa de la prohibición y del castigo y, por consiguiente, del temor, no sólo sería quimérico, sino probablemente nefasto; el temor y la obediencia nos enseñan mucho y, ante todo, nos dan a conocer esa libertad que no conoce lo que es el miedo; hay pasos intermedios que no se pueden saltar impunemente.

Es posible incluso que ciertas formas de relaciones humanas, como las relaciones propiamente cívicas, no puedan siquiera rebasar la fase del miedo. Podremos imaginar sanciones que causen cada vez menos dolor y que cada vez produzcan mayor y mejor enmienda; pero posiblemente no podremos imaginarnos un Estado que pueda dispensarse de la necesidad de imponer el respeto a la ley con la amenaza de determinadas sanciones, ni que pueda despertar las conciencias dormidas aún a la noción de lo que está permitido y de lo que está prohibido, si prescinde del estímulo amenazador del castigo. En una palabra, es posible que toda una parte de la existencia humana -la de la vida pública- no pueda elevarse por encima del miedo del castigo, y que este miedo constituye el trampolín providencial desde el cual pueda el hombre saltar a otro orden, en cierto modo hiperético, en el que el temor se fundiría plenamente con el amor.

En esas condiciones, la eliminación del temor no sería más que el horizonte o, si se me permite la expresión, el porvenir escatológico de la moralidad humana. Antes de desterrar el temor, el amor lo transforma y lo transporta. La conciencia del hombre que aún no ha llegado al estado triunfante y que se debate con las durezas de la vida militante descubre constantemente nuevos temores, cada vez más penetrantes. El miedo a no amar lo bastante constituye el género de temor más puro y más torturante. Ese es el temor que caracteriza a los santos, el temor que engendra el mismo amor. Ahora bien, como el hombre nunca llega

a amar lo bastante, no es posible eliminar el miedo a no merecer ser amado a su vez plenamente. Sólo el amor perfecto elimina el temor.

Este es el porvenir que espera al temor, a ese miedo arcaico, que presiente la venganza en la interdicción. Precisamente porque ese porvenir le pertenece por derecho propio, potencialmente, por eso jamás en la historia de las conciencias podrá ser abolido ese miedo “primitivo” a la impureza como un simple “momento” suyo, sino que reaparecerá en otras formas del mismo sentimiento en nuevas formas que habrán empezado por negarlo.

Si se pregunta entonces cuál es el núcleo que permanece inmutable a través de todas las transformaciones por las que pasa la simbolización de la impureza, habría que responder que su sentido sólo se manifestará en el proceso mismo de la, conciencia que la espera, al mismo tiempo que la retiene. Intentaré demostrarlo una vez que hayamos recorrido todo el ciclo de los símbolos primarios del mal. Entretanto, me contentaré con citar aquel juego de palabras de Sócrates en el Cratilo (404 e-406 a): “Apolo significa el dios que “lava” - &lsokoJ-wv pag 209- y, al mismo tiempo, el dios que dice la verdad “simple” áirkouv-. Es decir, que si la sinceridad puede ser una purificación simbólica, todo mal es simbólicamente una mancha: la mancha es el “esquema” primordial del mal.

## CAPITULO II EL PECADO

Es preciso medir y apreciar con exactitud la diferencia de sentido que separa la noción de mácula de la de pecado: esa distancia es de orden “fenomenológico” más que “histórico”. Dentro de las sociedades estudiadas por la historia de las religiones se advierte constantemente el paso de una de estas formas de falta a la otra. Entre los griegos se forman afinidades o equivalencias de sentido entre xa9após, por una parte -en el sentido de exento de impureza o mancha-, y toda una serie de nociones mal deslindadas, tales como: á.yvós, consagrado, casto, inocente; áyaos, venerable, augusto, que designa ya la majestad de los dioses; i;aaos, grato a los dioses, piadoso, en el sentido de una justicia sagrada, de una meticulosidad santa<sup>1</sup>. Así se pasa fácilmente de la pureza a la piedad, y de aquí a la santidad, y, por otra parte, también a la justicia. Se ve, pues, que la alusión a los dioses, esencial a la idea de piedad -recuérdese el Eutrifón de Platón-, pentra sin solución de continuidad en el mundo de la mácula.

Si descendiésemos aún más hondo, siguiendo el sentido de esa profundidad arcaica que evoqué en la Introducción, encontraríamos constantemente, al menos en forma rudimentaria, cómo se pasa de la mancha al pecado mediante la referencia a un ser divino más o menos personalizado: el hecho de que se haya podido vincular en otros tiempos la impureza con el miedo a los demonios y, por tanto, con el escalofrío sentido en presencia de poderes transcendentales, con peligro de confundir las intenciones y nociones específicas de la impureza y del pecado<sup>2</sup>, indica, por lo menos, que esa confusión está entrañada en la misma realidad de las afecciones y de las representaciones. Desde el punto de vista de los tipos fenomenológicos, el ejemplo más notable de “transición” del concepto de mancha al de pecado nos lo proporciona la confesión babilónica

de los pecados <sup>3</sup>: por el de “atadura”, el cual, aunque simboliza todavía algo exterior, expresa más bien la ocupación, la posesión y la reducción a la esclavitud que el contagio o la contaminación: “¡Ojalá que el mal que está en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones se marche hoy mismo!”, suplica el penitente; pero no sólo se incorpora el esquema de la mancha al de la posesión, sino que se sobreañaden al mismo tiempo las nociones de transgresión y de iniquidad: “Desátame de este hechizo..., porque hay en mi cuerpo un encantamiento maligno, y una enfermedad impura, y la transgresión y la iniquidad y el pecado, y porque se ha adherido a mí un espectro malo.”

1 Véase el índice “Verborum et rerum”, en MOULINIER, op. cit., pp. 431 ss., donde encontrará el lector todas las referencias aprovechables relativas al vocabulario griego de lo puro e impuro.

2 Véase más arriba, cap. I, 1: “La impureza”.

3 Charles Fr. JEAN, *Le péché chez les Babyloniens et les Mésopotamiens*, París, 1925. Ed. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945, pp. 229-30, 239, 247, 250. Del mismo autor: *La Littérature babylonienne et assyrienne*, París, 1937, cap. VI: “La Littérature lyrique”, pp. 73-84. Los textos principales de la literatura penitencial acadiana pueden verse en S. LANGDON, *Babylonian Penitential Psalms*, Oxford, París, 1927.

Aquí tenemos ya la relación personal para con un Dios que circunscribe el espacio espiritual en el que el pecado se distingue de la mancha. El penitente experimenta el asalto de los demonios como contrapartida del alejamiento del dios: “El anatema malo ha degollado a este hombre, como un cordero; su dios salió de su cuerpo; su diosa se mantuvo a distancia.”

En posición diametralmente opuesta al dios, ante cuya presencia se encuentra, el penitente tiene conciencia de su pecado como de una dimensión de su existencia, y no tan sólo como de una realidad que le ronda: ahí están ya a la vista el examen de conciencia y los interrogantes que éste despierta: el penitente se remonta desde los hechos hasta los actos y a su trasfondo oscuro: “¿Habrás lastimado a un dios?, ¿habrás menospreciado a una diosa? ¿Ha pecado contra un dios?, ¿ha delinquido contra una diosa? ¿Habrás menospreciado el nombre de su dios al hacer una ofrenda? ¿Habrás retenido lo que iba a consagrar?” La pregunta se abre camino entre el dédalo de la angustia y del desamparo: “¿Llamar? No oyen. Y esto me abrumba. ¿Gritar? No responden. Esto me oprime.” Y ese sentimiento de desamparo se refleja en la confesión, que se hunde en las profundidades de los pecados olvidados o desconocidos, cometidos contra algún dios o alguna diosa ignotos: “Las culpas que he cometido, yo no las conozco... Los pecados que he cometido, yo no los conozco... ¡Oh dios conocido o desconocido, anula mis pecados! , ¡oh diosa conocida o desconocida, anula mis pecados!” Y la confesión vuelve a preguntar: “¿Hasta cuándo me harás esto, oh dios? Se me trata como a uno que no tema a dios ni a diosa.”

Sin sobreestimar el espíritu de finura que manifiesta esta confesión, ni olvidar el contexto cultural y ritual a que pertenece, ni pasar por alto su conexión con el temor, podemos percibir aquí todos los valores que presagian y muestran ya en

estado naciente las futuras experiencias judías del pecado. Otro pasaje, la lamentación “ante un dios cualquiera”, contiene ya los elementos esenciales de la confesión hebrea, en forma de letanía:

Señor, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves.

¡Dios mío!, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves. Oh Diosa, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves.

Dios, a quien conozco, a quien no conozco, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves.

¡Que tu corazón se apacigüe, como el corazón de la madre que me dio a luz!

¡Como la madre que me parió, como el padre que me engendró, que se apacigüe! <sup>4</sup>.

La escuela de Nippur llegó incluso muy lejos en el sentido de una teología de un pecado “natural” e “inherente”, que S. Langdon ve en el trasfondo de todos los himnos de penitencia y plegarias expiatorias de Babilonia y de Asiria<sup>5</sup>. Al mismo tiempo que contribuía a profundizar la conciencia de pecado, esta teología del pecado ayudaba a comprender toda clase de sufrimientos y a retardar la “crisis” que hubo de afrontar la “sabiduría” babilónica antes que Israel, y que cristalizaría en torno al tema del sufrimiento de los inocentes <sup>6</sup>. Por lo demás, la contraprueba es concluyente: las culturas que más avanzaron en la meditación del pecado considerado como magnitud religiosa “ante Dios” -y más que ninguna la cultura hebrea-, no olvidaron jamás la representación de la mancha.

4 Ed. DHORME, op. cit., pp. 81-82. PRITCHARD, Ancien near eastern texts relating to the Old Testament, Princeton, 2.ª ed., 1955, pp. 391-92.

5 S. LANGDON, Babylonian Wisdom, Londres, 1923, p. 19. Más adelante veremos el contexto mítico en que quedó intercalada esta confesión (Parte II, cap. I).

6 J. J. STAMM, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, Zurich, 1948. Sobre este punto, cfr., más adelante, segunda parte, cap. V, párrafo 2: “La reafirmación de lo trágico.”

Así lo atestiguan suficientemente las prescripciones levíticas, conservadas por el canon hebreo y cristiano de la Biblia; aunque, como yo creo, contengan intenciones diferentes y aun opuestas, con todo, coexisten y a veces se contagian recíprocamente, hasta el punto de hacerse indiscernibles. Al fin de este memorial sobre la conciencia religiosa de la culpa me ocuparé de dar cuenta de esas contaminaciones. Pero no nos interesa comenzar por ahí: lo mismo que tomamos la idea de mancha o impureza sin hacer referencia ninguna a los demonios ni a los dioses, es decir, a poderes ante los cuales lo impuro es impuro, así también tomaremos el pecado en su fórmula más pura. Vuelvo a repetirlo, nuestra “reproducción” no es de orden histórico; es una fenomenología de carácter filosófico que elabora “tipos” y que, por consiguiente, empieza distinguiendo antes de integrar y sintetizar.

## 1. LA CATEGORÍA DEL “ANTE DIOS”: LA ALIANZA

La categoría predominante en la noción del pecado es la categoría del “ante Dios”<sup>7</sup>. Pero si es cierto que esta categoría delimita todo uso estricto de la noción del “pecado”, con todo al principio no conviene reducirla indebidamente.

Ante Dios no quiere decir ante el “totalmente Otro”, como comenzó a interpretarlo el análisis hegeliano de la conciencia desdichada. Ese análisis es desorientador en el sentido propio de la palabra: el momento inicial no es esa escisión entre la existencia y su sentido, esa vacuidad e inanidad de la conciencia humana que se vacía de su propia sustancia en aras de un Absoluto que se convierte en su vampiro; el momento inicial no es la nada del hombre puesta ante el ser y el todo de Dios. El momento inicial no es la “conciencia desdichada”, sino la Alianza, el Berit de los judíos. Sólo suponiendo una dimensión previa de encuentro y de diálogo se explica que pueda aparecer algo así como la ausencia y el silencio de Dios, correspondientes a la existencia vana y huera del hombre. Así, pues, lo que cuenta en la conciencia de pecado es la constitución previa de ese vínculo de la Alianza; esa constitución es la que hace del pecado una falta de lesa Alianza.

¿Habremos de decir que el pecado supone una perspectiva “teísta”? La afirmativa me parece más justa, pero con una doble condición: primera, que se entienda la tesis “teísta” en un sentido amplio que abarque por igual las representaciones monoteístas y politeístas; y, segunda, que se tome el “teísmo” al margen de toda teología elaborada, como la situación fundamental de un hombre que se encontrase implicado en la iniciativa de otro que a su vez estuviese esencialmente vuelto hacia él: un dios, si se quiere, hecho a la imagen del hombre, pero, sobre todo, un dios que se ocupa y se preocupa del hombre; un dios que es antropotro antes que antropomorfo.

7 Sobre la relación general entre la idea de pecado y la de alianza, véase el tratado magistral de EICHRODT, *Theologie des alten Testaments*, 3 vols., 1933-39. Remito al lector particularmente al tomo III, párrafo 23: “Sünde und Vergebung.” Véase también la magnífica síntesis que hace Ed. JACOS, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, pp. 75-82, 81-94, 170-77 y 226-40.

Esta situación inicial, es decir, esta iniciativa desconcertante que llama y elige, que se presenta y se calla, resulta tan extraña al lenguaje y razonamiento filosófico -por lo menos tal como lo presenta una razón que se define por la universalidad y la intemporalidad-, como vimos que lo eran la impureza, el entredicho y la venganza. Pero lo mismo que la impureza penetraba en la meditación filosófica por su carácter de palabra -palabra de prohibición y de rito y palabra de confesión-, así también hace su entrada la Alianza en estos mismos dominios de la reflexión, como palabra. La ruah -el soplo- de Yavé, de que habla el Antiguo Testamento, y que nosotros traducimos por “Espíritu” a falta de un término más apropiado, designa el aspecto irracional de la Alianza. Pero esa ruah es también dabar, es decir, palabra <sup>8</sup>. Por algo el único equivalente apropiado para traducir el dabar hebreo que fue el kóyos griego. Esta traducción, a pesar de ser sólo aproximada e impropia, constituyó por sí sola un acontecimiento cultural importante. En primer lugar, expresa la

convicción de que cada lengua puede traducirse a todas las demás, y, por consiguiente, que todas las culturas pertenecen a una sola humanidad; y, en segundo lugar, de que el equivalente menos inapropiado de la llamada que hace Dios al hombre debe buscarse en el kóyos, en el que los griegos supieron reconocer la fusión de la ratio con la oratio.

8 A. NÉHER, L'Essence du Prophétisme, París, 1955, pp. 85-116.

La proyección del dabar hebreo sobre el kóyos griego -proyección preñada de equívocos en cierto sentido- señalaba, ante todo, el reconocimiento de este hecho: la situación inicial del hombre, presa de Dios, por decirlo así, puede entrar en el mundo del lenguaje y del razonamiento, porque se autoanaliza a base de lo que dice Dios y de lo que dice el hombre, a base de esa reciprocidad de vocación e invocación. De esa manera esta situación inicial, sumergida en la fuerza tenebrosa y huracanada del Espíritu, emerge también luminosa al fulgor de la Palabra.

Toda la experiencia del pecado se desarrolla dentro de este intercambio entre la vocación y la invocación.

Otra forma de limitar el alcance de la fórmula "ante Dios" consistiría en reducir prematuramente esa expresión a un mandamiento moral, que remitiría a Dios y a los dioses como a legisladores o jueces. Una ley promulgada por - un Legislador y sancionada por un juez significa mucho menos que esa palabra total en que se transmite la Alianza. El carácter ético de la palabra convertida en mandamiento es ya producto de una abstracción. Sólo aparece la noción de ley cuando la palabra preceptiva está a punto de separarse del campo de la interpelación, del terreno del diálogo. Entonces se convierte en un mandamiento cuyo carácter imperativo podría ser entendido como un "debes", que en realidad nadie habría pronunciado, y que sólo en segunda instancia podría ser atribuido a un Legislador supremo. No ha lugar a atribuir a Alguien en segunda instancia el mandamiento, por la sencilla razón de que no existe en un principio un precepto que posea sentido propio al estilo de una "idea-valor", con fuerza exigitiva intrínseca. En efecto, no es la esencia lo que 'existe en primera instancia, sino la presencia; y el mandamiento es una modalidad de la presencia, a saber: la expresión de una voluntad santa. Así el pecado es una magnitud religiosa antes que ética: no es la transgresión de una norma abstracta -de un valor-, sino la lesión de un lazo personal. Por eso, para profundizar en el sentido del pecado habremos de profundizar simultáneamente en esa relación, en ese enlace primordial, hecho de Espíritu y Palabra. Mientras el dios en cuestión es aún uno entre otros y mientras la vinculación con ese dios es todavía una solidaridad de "compañeros de armas", en el campo de batalla, donde el pueblo y su dios comparten victorias y derrotas, las faltas contra ese vínculo entre el pueblo y su dios valen lo que valga ese dios y ese vínculo; el pecado, pues, constituye desde el principio hasta el fin una magnitud de orden religioso y no moral.

Esta subordinación del imperativo a una palabra que lo engloba y que le imprime el acento dramático de una interpelación, de un conjurar, se refleja en los documentos explorados por la historia de las religiones y que recoge y



analiza nuestra fenomenología. No son los “códigos” los únicos documentos que hemos de examinar -ni siquiera los más importantes-. Al igual que los demás pueblos semitas, los judíos confeccionaron una serie de códigos: códigos rituales, penales, civiles, políticos, con que regular las actividades correspondientes. Pero, si queremos descubrir la verdadera experiencia judía del pecado, no hemos de fijarnos tanto en la letra de esos códigos cuanto en su vida y en la dirección que siguen sus transformaciones. Ahora bien, esa vida, ese dinamismo, que constituyen las fuerzas vivas, motoras de los códigos, se manifiestan en documentos distintos de ellos, a saber: en las “crónicas”, en que se nos cuentan historias de pecado y de muerte, como las crónicas relativas a Saúl y a David; en los “himnos”, donde se siente vibrar la angustia, la confesión, la imploración; en los “oráculos”, de que se sirven los profetas para denunciar, prevenir, amenazar; y, finalmente, en las “sentencias” o “proverbios”, que transforman en reflexión sapiencial los imperativos del código, el lamento de los salmos y el rugido de los oráculos. Es toda la gama del “conocimiento” del pecado; y corresponde a la amplitud de la palabra en que va a promulgarse la Alianza<sup>9</sup>.

Esta palabra desborda todos los imperativos, igual que desborda también la “especulación”. En efecto, el conocimiento de Dios y del hombre no es un “pensamiento” en el sentido de la filosofía griega, como observó Calvino al principio de su Institución cristiana; ni siquiera en el sentido de las teologías rabínicas, islámica y cristiana, las cuales presuponen la especulación filosófica. Ese conocimiento no se parece en nada a un estudio metódico ni a un intento de definición. Los profetas, que son los portavoces de esa palabra -y aquí hago extensiva la denominación de profetas a personajes como Abraham y Moisés-, no fueron “pensadores” en el sentido helénico de la palabra; eran seres que clamaban, amenazaban, ordenaban, gemían o exultaban; sus “oráculos”, que arrastraban en su corriente crónicas, códigos, himnos y sentencias, poseían la amplitud y la profundidad de la palabra original, primordial, que constituye la situación de diálogo en cuyo seno estalla el pecado.

La fenomenología filosófica que se propone “reproducir” esa situación “ante Dios”, esencial al pecado, debe preproducir una forma de “palabra” totalmente extraña a la palabra de la especulación griega, de la que emanó la filosofía, a saber: el “oráculo profético”. Es una palabra extraña al kóyos griego, pero que, sin embargo, se transmitió a los gentiles en la traducción griega del **lóyos**.

9 En su *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París, 1950, sigue A. LODS un hilo conductor histórico y literario sumamente valioso. G. von RAD es autor de *Theologie des alten Testaments* (t. I, *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*, Munich, 1957): en esta obra se aparta mucho más aún que A. Lods de la interpretación de las “fuentes” propuestas por Wellhausen y sitúa en una época mucho más remota el origen de los documentos cuya fecha de redacción había fijado la escuela de Wellhausen en tiempos más recientes, es decir, después del profetismo. Su sistema de estudiar la teología en función de los conjuntos documentales más bien que siguiendo ciertos temas predominantes, como hizo Eichrodt, confiere un valor particular a esta obra monumental.

## 2. LA EXIGENCIA INFINITA Y EL MANDAMIENTO FINITO

Los profetas no “reflexionaban” sobre el pecado, sino que “profetizaban” contra él.

El oráculo hablado no constituye por sí mismo un fenómeno propiamente judío; los demás cultos poseían también sus videntes y adivinos <sup>10</sup>. Lo que resulta absolutamente nuevo y desconcertante no es la forma profética del oráculo, sino su contenido. Hay dos rasgos que apuntan principalmente al descubrimiento del pecado.

1) Primero el profeta Amós, y luego Oseas e Isaías, anuncian la destrucción de su pueblo, por obra de Yavé; es, pues, bajo el signo de una amenaza total, de una especie de agresión por parte de Dios contra su pueblo, como el hombre se encuentra a sí mismo, se revela a sí mismo. Es preciso no atenuar la fuerza de ese “anuncio” desconcertante; hay que tomarlo en su furor inicial: vais a ser destruidos, deportados, arrasados. Difícilmente podemos imaginarnos la especie de traumatismo religioso que debió causar esta predicción: el Dios que amenaza en esos términos al hombre no es un dios desconocido ni un dios lejano, sino el Dios que forjó a su pueblo como un alfarero, el que lo engendró como un padre; ése es el Dios que ahora se revela como Enemigo: ser pecador equivale a verse ante esa cólera, objeto de esa enemistad: “El día de Yavé será tinieblas, no luz.”

2) Pero esa amenaza espantosa va envuelta en un tono de indignación y de acusación, que es el que le imprime su carácter propiamente ético:

“Por el triple crimen y hasta por el cuádruple crimen de Damasco... Por el triple crimen y hasta por el cuádruple crimen de Gaza... Por el triple crimen y hasta por el cuádruple crimen de Tiro...”

Así resulta la profecía, para una meditación sobre el pecado, esa mezcla de amenaza y de indignación, de terror inminente y de acusación ética; y así se muestra el pecado en la confluencia de la cólera con la indignación.

10 A. NÉHER, L'Essence du Prophétisme, op. cit., pp. 17-85.
---

Siguiendo el orden didáctico que adoptamos en el estudio de la impureza, pasaremos del polo “objetivo” al polo “subjetivo”; por lo tanto, iremos derechos al momento ético del pecado que sigue a la representación de la impureza; luego intentaremos comprender la nueva calidad del temor, inherente al pecado, por el contenido mismo de la profecía; y, finalmente, probaremos a destacar la simbólica propia de ese momento específico de la experiencia de la culpa.

¿En qué consiste el momento “ético” de la profecía? Sería adulterar de una manera simplista y burda el sentido de este segundo momento de la conciencia religiosa del mal el pretender reducirlo al triunfo de la ley moral sobre la ley ritual. Más propio sería decir, en expresión bergsoniana, que se llega a la ley moral precisamente porque la exigencia profética apunta todavía más alto: la ética es más bien la trayectoria descendente de un impulso que era

fundamentalmente hiperético. El momento de la profecía en la conciencia del mal es la revelación de la medida infinita de las exigencias que Dios impone al hombre. Esa exigencia infinita es la que abre un abismo, un distanciamiento y una angustia insondables entre el hombre y Dios. Pero, como esa exigencia infinita no se proclama sobre una especie de vacío previo, sino que recae sobre un material preexistente, el de los antiguos “códigos” semíticos<sup>11</sup>, desencadena una tensión que es característica de toda la ética hebrea, a saber: la tensión entre una exigencia infinita y unos mandamientos finitos. Es preciso respetar esa polaridad; es preciso ahora comprender, sin romperla, esa dialéctica de la indignación ilimitada, por una parte, y de las prescripciones detalladas, por otra.

Amós, el pastor, fue el primero que pregonó el “derecho y la justicia” por encima del culto y de sus ritos (5, 7 y 21; 6, 12)<sup>12</sup>. Pero no se trata de comparar esas nociones ni todas las demás, corrientes en él -bien, mal, vida, iniquidad-, con las que los sofistas y Sócrates intentaron elaborar en su estilo reflexivo-docente. Amós proclama la justicia y el derecho dentro del movimiento de la indignación y de la acusación. Esas palabras “derecho y justicia” señalan la dirección de una exigencia más radical que todos los catálogos de culpas. Todos los ejemplos que enumera -crueldad de los capitanes en las guerras, lujo de los ricos, tráfico de esclavos, dureza con los inferiores- no son más que destellos sueltos, aunque convergentes, de un foco central, único, del mal, que el profeta llama “iniquidad”. Con eso apunta el profeta al corazón perverso de donde emana; ciertas expresiones, como “vivir”, “morir”, designan esa raíz indivisa de la existencia de que se trata en la justicia y en la iniquidad. El carácter ilimitado de la exigencia manifiesta lo profundamente arraigado que está el mal humano. Al mismo tiempo, el profeta enfrenta al hombre, a quien interpela, con alguien, con un prójimo, con quien no termina nunca de debatirse, en contraste con las exigencias limitadas de los códigos rituales.

11 La Biblia conserva las huellas de una legislación, en la que aún no había soplado el afán, la exigencia de lo infinito. El Yavé anterior a los profetas, el Dios de las batallas, el Dios de la tribu, no era todavía aquel Dios de la santidad que la justicia requería: su lucha contra los Baales era una lucha en favor de la monolatría, pero sin la intención específicamente moral; no obedecía tanto a un anhelo de pureza de corazón cuanto al exclusivismo celoso de un culto -que se atribuía un valor de testimonio. Por eso, como observa A. Lods, op. cit., sección 3.\*, Le Droit, las exigencias que servían de escala para medir los pecados distaban todavía de las exigencias radicales de los profetas. Así vemos que el predecálogo que figura en Exodo 34, 14-26, que a veces se ha llamado “el segundo decálogo”, todavía pone en el primer plano la guarda de los días festivos, las obligaciones del culto y la prohibición, de carácter totalmente ritual, de las imágenes de metales preciosos. Más interesante aún es el “Libro de la Alianza” (Exodo 20, 24-23, 19): mirando al conjunto de sus prescripciones culturales, criminales, civiles y morales, se ve que este documento se parece a los otros códigos del antiguo Oriente Medio. Este parentesco se advierte en todo el derecho oriental (A. Lods, pp. 210-11) es interesante para nuestro propósito: ese aire de familia nos debe servir de aviso para que no busquemos lo «específico» del mensaje bíblico en esa elaboración de los códigos; ni siquiera hemos de considerar como característicamente propios de la Biblia esos otros aspectos más humanos -como las ordenaciones referentes al trato

del extranjero, de la viuda, del huérfano, a la restitución de las fianzas, a la equidad, etc.-. A. Lods llega incluso a decir que en muchos extremos el “Libro de la Alianza” representa una fase más arcaica dentro de la evolución de las legislaciones orientales que, por ejemplo, el código babilónico, a pesar de que éste es diez siglos más antiguo que aquél. Esto quiere decir que el descubrimiento bíblico del pecado no reside en la medida de las faltas a tenor de un determinado código. Estos puntos de vista de A. Lods pueden completarse con las interpretaciones mucho menos evolucionistas de G. von Ren, op. cit., pp. 192 ss.

12 Sobre esta contribución de los profetas bíblicos al tema del pecado puede verse A. NÉHER, op. cit., pp. 213 ss., y A. Lons, op. cit., período II.

De esta manera la exigencia es ilimitada por parte de su origen transcendente, por parte de su raíz existencial, y por parte del prójimo, de esos “pequeños” que encarnan la voz, la llamada, del “derecho y de la justicia”. Ese es el abismo ético que abre la indignación en el seno mismo de la Alianza. Cada cargo, cada acusación, al apuntar hacia el manantial de la iniquidad, está llamando a una conversión total, superior a cualquier enmienda parcial: “Buscad al Eterno y viviréis.” Buscar y vivir: estos dos verbos indican el nivel radical de la conversión: radical, como corresponde a un mal también radical.

Es cierto que Oseas introduce en la conciencia de pecado una nota de ternura derivada de la metáfora a que recurre de las relaciones conyugales. Oseas sustituye el pacto del rito por el del afecto, con su reciprocidad y su abandono correlativos: “No comprendieron que yo les llevaba la curación; que intentaba atraerlos por los lazos de la bondad, con las cadenas del amor...” Pero este afecto no es menos exigente que la justicia de Amós; el Dios de la ternura es un marido que siente celos de los amantes a quienes dedica sus preferencias esa mujer adúltera. El profeta llega a representar al vivo, hasta recurriendo a la misma acción sexual, la parábola del adulterio, de la acusación y del divorcio. Así el adulterio, esa preferencia criminal otorgada a otro amante, se convierte en la metáfora simbolizadora del pecado, mientras que Dios aparece como el dueño y señor que repudia. Este símbolo del repudio es escalofriante: con él se significa que el hombre queda abandonado porque el mismo Dios se ausenta, se retira de él; esta ausencia de Dios, tal como la describe Oseas, equivale ya al desamparo de los modernos, es decir, a esa inseguridad y a esa angustia, que son peores que el sufrimiento. Ahora, desde el fondo de esa desolación en que ha quedado la esposa repudiada, intenta Oseas despertar el movimiento de retorno: “Ya es hora..., volved a mí.”

Pero he aquí que en la fulgurante visión del Templo descubre Isaías (6, 1-13) una nueva dimensión de Dios, y con ella una dimensión nueva del pecado: después del Dios de justicia, después del Dios del vínculo matrimonial violado, aparece el Dios soberano, el Dios de la majestad, el Dios Santo; medido a su escala, el hombre parece “manchado en sus labios y en su corazón”. En adelante se representa el pecado bajo la imagen de una soberanía violada; el pecado es orgullo, arrogancia, mentida grandeza. Isaías deduce de aquí una política que presagia ya el derrotismo de jeremías durante el sitio de Jerusalén. Si el pecado es la mentida grandeza de un dominio puramente humano,

entonces Judá peca al poner su confianza en sus propias fuerzas y al solicitar la ayuda de cualquier aliado. Si Judá se hubiese abandonado a una obediencia inerte, sin confiar en sí ni buscarse defensas ni alianzas, se hubiera salvado. Al parecer, fue Isaías el primero que llamó “fe” a esa obediencia desarmada, verdadera antípoda del pecado. De esta manera va progresando ilimitadamente la conciencia del pecado a medida que aumenta la inseguridad histórica, a medida que el signo de la devastación suplanta en el pueblo escogido el signo de la victoria, y a medida que el hundimiento del poder se convierte en el sacramento de la majestad santa. El mismo que amenaza infinitamente es el que exige también infinitamente.

¿Habría que decir que esa medida infinita, mejor dicho, que esa desmesurada perfección, que esa inconmensurabilidad ética producen una verdadera “impotencia” humana, una “miseria” que enajena al hombre frente a ese Otro que se sitúa en una posición absolutamente inaccesible? ¿No es cierto que el pecado convierte a Dios en el absolutamente distinto, en el absolutamente Otro?

Esta cuestión debe tratarse encuadrada sobre el fondo de la Alianza, que es la que engloba las relaciones bíblicas entre el hombre y Dios; la cuestión toma entonces esta forma concreta: ¿cómo engloba el vínculo de la Alianza esa “distancia ética” entre el Dios santo de la Alianza esa “distancia ética” entre el Dios santo de la visión del Templo y el hombre de labios y corazón impuros? ¿Cómo implica la Alianza esa distancia y esa indignación? Aquí es donde se manifiesta la dialéctica ya mencionada de la exigencia ilimitada y del imperativo ilimitado.

No es posible comprender el pecado bíblico si se piensa sólo en una conciencia abrumada bajo el peso de un imperativo extraño. Así suele hablarse, a la ligera, de la “moral del Sinaí”. Pero tampoco es posible comprenderlo limitándose a oponer la “moral de los profetas” a la moral ritualista, legalista y particularista de los sacerdotes y levitas, es decir, contraponiendo aquélla a ésta como una moral abierta a una moral cerrada y estanca. La estructura ética fundamental de la Alianza es la dialéctica del código y de la exigencia ilimitada.

Ya aludí a los códigos que precedieron a la actuación de los profetas de Israel, y que emparentan al Pueblo escogido con sus vecinos del Próximo Oriente. El profetismo vino a introducir una tensión entre la desmesura de la perfección y la medida del imperativo. La conciencia de pecado refleja esa tensión: por un lado, se hunde, por debajo de las culpas, hacia un mal radical, que afecta a la disposición indivisible del corazón; mientras que por otro se dispersa en múltiples infracciones denunciadas por un mandamiento concreto. Así se establece esa doble corriente, en que el profetismo nos impulsa a subir constantemente de las infracciones al pecado, mientras que el legalismo nos obliga a bajar sin descanso del pecado a las infracciones; y, sin embargo, ambos, profetismo y formalismo, forman una totalidad indivisible.

El testigo número 1 de esta dialéctica es el decálogo, contenido en Exodo, 20. Aunque hoy día no estemos ya tan seguros como lo estaba la generación crítica precedente de que el Decálogo acusa la influencia y la penetración de la predicación profética en los medios sacerdotales, es cierto que acusa una

tensión que indudablemente remonta a fuentes muy anteriores a los profetas bíblicos, pues se observa que los antiguos códigos semíticos fueron recogidos y refundidos con un espíritu muy afín al de los profetas; lo específico del Decálogo no reside tanto en la materialidad de sus artículos cuanto en el sentido de esa sublimación a que elevó el nivel de los antiguos códigos. A pesar del carácter negativo de sus prohibiciones, a pesar de la fragmentación que introduce en la “voluntad de Dios”, a pesar de la aparente indiferencia que muestra en sus enunciados con respecto a la intención, a pesar de todo ello, se aprecia en él claramente el ritmo del profetismo y del legalismo; se aprecia en la prohibición de los “ídolos”, inseparable de la predicación profética del Dios de la justicia, de la bondad y de la fidelidad, e inseparable igualmente de aquella alusión al “Dios que te libertó de Egipto, de la casa de la esclavitud”. De esta manera el código se convierte en la Carta Magna de un pueblo liberado. También se advierte dicho ritmo en la designación de la “codicia”, que aparece en el artículo 10, como una disposición torcida de carácter interior en mayor grado que los actos vedados: la “codicia” connota la exigencia ilimitada derivada de la santidad divina, que hace del prójimo y de cuanto le pertenece algo infinitamente digno de respeto.

Hubo un tiempo en que la crítica bíblica pareció desconocer esta alternancia entre el profetismo y el legalismo, esencial en la concepción hebrea del pecado. Además, dio pruebas de un menosprecio exagerado del legalismo, el cual, se decía, reflejaba el carácter negativo de las prohibiciones antiguas, prescindía de la intención y, finalmente, fragmentaba y “atomizaba” la “voluntad de Dios”.

Esta tensión entre la exigencia absoluta, aunque amorfa, y la ley finita, que desmenuza la exigencia, es esencial a la conciencia de pecado: no nos podemos sentir culpables de una manera vaga y general. La ley es un “pedagogo” que ayuda al penitente a ver claro su estado de pecador: es pecador por sus actos de idolatría, por su falta de respeto filial, etc. Es cierto que recaería en el moralismo si dejase de ver en su pecado algo más que la simple enumeración de sus culpas; pero también lo es que el impacto del profetismo hubiese sido totalmente infecundo si no hubiera logrado continuar y prolongar aquel movimiento ya antiguo que venía de los códigos primitivos, volviendo a poner en marcha el ritmo, la alternancia entre la exigencia indeterminada y el mandamiento determinado. Así, pues, resulta infundado concebir la ley como algo que conceden los medios proféticos a la religión arcaica de los sacerdotes: el profetismo presupone la ley y remite a ella. La Alianza vive de esa alternancia entre el profeta y el levita. ¿Cómo se indignaría el profeta contra la injusticia, si no pudiese plasmar su indignación en reproches y en cargos concretos, como la explotación de los pobres, la crueldad contra los enemigos, la insolencia del lujo...?

Se concederá fácilmente que esa renovación de los antiguos códigos constituirá al mismo tiempo una trampa, un lazo, y que la tensión podía irse amortiguando hasta convertirse en compromiso.

Y, en efecto, así lo confirma la historia: la reforma de Josías, relacionada con el “descubrimiento” más o menos fortuito del libro en el que la crítica actual reconoce generalmente el Deuteronomio, volvió a poner en primer plano la

supresión de los “altos lugares”, la concentración exclusiva del culto en Jerusalén, la destrucción de los ídolos y de los baales. Esta reforma venía a prolongar, en cierto sentido, el primer mandamiento del Decálogo; pero al mismo tiempo fijaba los escrúpulos religiosos en el rito <sup>13</sup>.

Ese viraje en la preocupación de la Ley tuvo su réplica en el nuevo estilo que adoptó la historiografía. Mientras las crónicas más antiguas referentes a Saúl y a David, a Acab y a Jehú, llevaban la marcha rusiente del espíritu profético y desarrollaban la tragedia viva surgida por el enfrentamiento entre el rey culpable y el profeta acusador, la nueva historia de los reyes gira rutinariamente en torno a los “pecados” denunciados por Josías: el culto en los “altos lugares”, fuera del Templo, y el sincretismo religioso con los baales y demás ídolos: tales son los pecados que los libros de los Reyes denominan “pecado de Ocab”, “pecado de Jeroboam” <sup>14</sup>.

13 A. Lons, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París, 1950, pp. 371 a 374. Este autor ve en el Deuteronomio el origen y nacimiento del judaísmo, en el sentido estricto de la palabra, o sea, como doctrina fundada sobre la palabra escrita: “El Deuteronomio es además la Carta fundacional de la Tôrâ, en el sentido judío de la palabra, como fórmula escrita y definitiva de la voluntad de Dios. Al mismo tiempo, constituyó el primer núcleo de la Biblia, concebida como norma divina de vida, lo cual le confiere un alcance histórico más vasto aun” (p. 374).

14 A. Lons, op. cit., pp. 375 ss.

Y, sin embargo, ese mismo Deuteronomio <sup>15</sup> precisamente, ritualista y legalista, tiene partes parenéticas, en las que vibra con los acentos más vigorosos la exigencia ilimitada de la fe y del amor, y en las que, consiguientemente, se interioriza el pecado en la forma más radical. En el momento en que se supone que promulga Moisés la Carta moral y cultural, con la que quedará sancionada la instalación inminente del pueblo en la Tierra Prometida, en ese momento apela a la obediencia íntima del corazón (Deut., 6; 11; 29, 30). Así vemos que el Deuteronomio repite la alternancia entre la exigencia infinita y el mandamiento concreto, aunque en un nivel nuevo que presagia el judaísmo y la religión de la Tôrâ. Por algo Jesús, que enseñaba simultáneamente a observar la ley y a superarla, tomó su Compendio de la Ley no de ningún libro profético, sino precisamente del Deuteronomio: “Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Graba en tu corazón para siempre estas palabras que te dicto en este día” (Deuteronomio, 6, 4-6). Lo mismo el “temor” de Dios que la “codicia”, mencionados en el Decálogo, proceden de esa punta sutil de la existencia que los profetas habían afilado en el pedernal de la amenaza y de la indignación.

15 G. von RAD, *Deuteronomiumstudien*, 1948, y *Theologie des alten Testaments*, pp. 218-30. En estas obras el autor, empleando un método parecido al de la escuela de la Formgeschichte, replantea el problema de la estructura del Deuteronomio y de su equilibrio entre exhortación y mandamientos, entre bendición y maldición, intentando buscar en ese dédalo el hilo conductor y unificador de un desarrollo litúrgico. La palabra Tôrâ -que

traducimos por Ley, a falta de un término más apropiado- es la que preside y garantiza la unidad teológica de este libro: así abarca todas las intervenciones de Yavé y tiende a elevar al plano “didáctico”, lo que en un principio se presentaba como una unidad litúrgica. Dentro del marco de esta totalidad hay que situar por una parte la parénesis y el cuerpo de las leyes -capítulos 6-11 y 12 y siguientes, respectivamente-; por lo demás, estas leyes adoptan un tono más homilético que jurídico, dentro del estilo de la predicación. Entonces, el aspecto legalista y cultural adquiere un sentido nuevo, polémico y militante, dirigido contra la religión naturalista de los cananeos. Finalmente, nunca debemos perder de vista que todos estos imperativos se fundan y motivan en el reconocimiento de que Israel es objeto de las predilecciones de Yavé, el cual le amó el primero y le favoreció con una elección gratuita y misericordiosa. Hasta la escena en que se supone que proclamó Moisés el Deuteronomio, no hay un momento que no esté lleno de sentido simbólico: entre Egipto y Canaán, entre la “salida” y la “llegada”, entre la promesa y su cumplimiento: este “momento” espiritual es el momento de la Tôrâ.

El comportamiento desconcertante y escandaloso de Jeremías y de Ezequiel bastan por sí solos a hacernos comprender que la reforma de Josías había introducido en la conciencia de pecado una seguridad falsa: los que habían cumplido con las exigencias culturales de la reforma deuteronomica podían abrigar la más firme confianza frente a la tormenta que se cernía sobre Judá. Pero he aquí que Jeremías recoge el rugido de Amós: “Seréis destruidos por vuestros pecados”; su actitud de no-resistencia se alza acusadoramente contra la falsa confianza fomentada por la piedad legalista; así su profecía empalma con las acusaciones de los primeros profetas, por encima de la reforma de Josías. Sobre ese horizonte del furor ya declarado de la historia asesta el profeta sus golpes demoledores contra todas las seguridades que los hombres píos quisieran reportar de su observancia de los mandamientos. Es preciso que se consuma la catástrofe hasta el fin, que Israel no tenga ya territorio, ni Templo, ni rey -pues, aunque hay dos reyes, el uno “protegido” y el otro deportado, Jeremías y Ezequiel se ensañan en desacreditarlos-. En una palabra, es necesario que no quede rastro de Israel desde un punto de vista humano, que no quede un solo punto de apoyo en que fundar una esperanza política, para que pueda resonar el canto de esperanza del segundo Isaías.

Este “nihilismo” político es esencial a la conciencia hebrea del pecado porque constituye, efectivamente, la expresión de una pedagogía del fracaso histórico, destinada a llevar la exigencia ética por encima de todo objetivo histórico que pudiera fijarse, por encima de toda observancia finita, por encima de toda justificación de sí y ante sí. Así, pues, el espíritu deuteronomico no es más que un episodio entre la tremebunda predicación de la justicia del profeta Amós y el derrotismo en el que Jeremías y Ezequiel disfrazaban su exigencia ilimitada de abandono a la voluntad absoluta de Yahvé.

Consiguientemente, en toda la trayectoria comprendida entre Amós y Ezequiel<sup>16</sup> jamás se interrumpió totalmente la tensión ética esencial de la Alianza, si bien pudo aflojarse en un sentido o en otro. Y así encontramos, por un lado, una exigencia incondicionada, aunque amorfa, que sitúa en el “corazón” la raíz del mal, y, por otro, una ley finita que determina, que precisa y



que fragmenta el estado de-pecador en un sinnúmero de transgresiones, expuestas a la futura casuística. Basta que se rompa esa dialéctica para que el Dios de la exigencia infinita se aleje en la distancia y en la ausencia del Otro inabordable. También puede ocurrir que se borre la distinción entre el Legislador de los mandamientos y la conciencia moral finita, y venga a confundirse aquél con el testimonio de la propia conciencia del hombre justo. De esas dos maneras puede quedar abolida, en el corazón de la conciencia de pecado, la paradoja de la distancia y de la presencia, que es la que constituye la expresión “ante Dios”.

16 Es cierto que el “judaísmo” postexílico posee una grandeza histórica innegable; pero el momento que he querido sorprender ha quedado superado. Al analizar el “Escrúpulo” en el capítulo III, párrafo 3, volveremos a encontrar las aportaciones con que contribuyó en este orden de cosas el judaísmo del segundo Templo.

### 3. LA “CÓLERA DE DIOS”

Ahora, pasando nuestra mirada desde el polo “objetivo” al polo “subjetivo” de la conciencia de pecado, nos volvemos a enfrentar con aquellas amenazas y aquellos miedos de que hubimos de prescindir provisionalmente a fin de poder estudiar el contenido ético de la indignación de los profetas, es decir, ese equilibrio de balancín entre la exigencia infinita y el precepto infinito. Como dije más arriba, en la profecía hebrea no es posible separar la cólera de la indignación ni el terror de la acusación.

Se impone, pues, afrontar cara a cara este enigma: al elevarse de plano, transformándose de conciencia de impureza en conciencia de pecado, el miedo y la angustia no desaparecen, sino que más bien cambian de calidad. Pues bien, esta nueva cualidad de la angustia es lo que constituye lo que yo llamo el polo “subjetivo” de la conciencia de pecado. Acaso podamos comprender el sentido de esta angustia específica confrontándola con las dos características del pecado que hemos estudiado anteriormente: el concepto de “ante Dios” y la noción de “exigencia infinita”, o, dicho de otra manera, encuadrándola dentro del marco de la Alianza, y viendo en ella la dramatización de la relación de diálogo que forma la esencia constitutiva de la Alianza.

¿Cómo se expresa esa nueva modalidad del temor?

El temor ha puesto su sello en todas las relaciones del hombre con Dios. La religión de Israel está penetrada de esa convicción de que el hombre no puede ver a Dios sin morir. Moisés en el monte Horeb, Isaías en el Templo y Ezequiel ante la gloria de la majestad de Dios sienten ese terror; sienten, como intermediarios del pueblo entero, la incompatibilidad entre Dios y el hombre<sup>17</sup>. Ese terror expresa la situación del hombre pecador ante Dios: es la verdad de una relación sin verdad. Por eso la representación verídica de Dios que le corresponde es la “cólera”: esa cólera no significa que Dios sea malo; esa cólera es la faz de la Santidad para el hombre pecador.

17 A: M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, París, 1950, capítulo I: "La condition humaine dans l'Ancien Testament": "L'incompatibilité de Dieu et de l'homme", pp. 22-25. Sobre la cólera de Dios, véase Ed. Jacos, op. cit., pp. 91-94.

Ese símbolo de la cólera de Dios, del "día de Yavé", afecta directamente al destino político de la comunidad de Israel. Es éste un punto capital, del que depende en gran parte la distinción que habré de introducir más adelante entre pecado y culpabilidad. La culpabilidad representa una interiorización y una personalización de la conciencia de pecado; ahora bien, ese doble proceso hallará la resistencia de la interpretación histórica y comunitaria del pecado, que encontró en el tema de la cólera de Dios y del día de Yavé su símbolo más vigoroso y expresivo. Efectivamente, Israel siente que las amenazas que profiere el profeta le afectan social y políticamente, como pueblo. El pueblo se siente condenado indirectamente por el rodeo de una teología de la historia y de un oráculo referente al porvenir de la comunidad. De esta manera el fracaso histórico se convierte en símbolo de condenación.

"Por tres crímenes de Damasco, y por cuatro, ... ¡lo decidí para siempre!...  
... Yo voy a desencadenar el fuego contra las murallas de Hazel... Por tres crímenes de Gaza, y por cuatro  
¡lo decidí para siempre!...

... ¡Sí! Yo os haré morder el polvo. Así habla Yavé:

Por tres crímenes de los hijos de Amón, y por cuatro ¡lo decidí para siempre!  
En venganza por haber desventrado a las mujeres encintas de Galaad, por extender su propio territorio,  
prenderé fuego a las murallas de Rabba, y devorará sus palacios,  
entre alaridos de guerra, en un día de refriega,  
entre el estruendo de la tormenta, en un día de tempestad; (caerán) él y sus príncipes con él,  
dive Yavé" (Amós, 1, 3-16).

Y continúa unos capítulos después:

"¡Maldición a los que están suspirando por el día de Yavé! ¡Qué creéis que os va a traer a vosotros el día de Yavé! Os va a traer tinieblas, no luz.

Será como el hombre que, huyendo de un león, cae en los brazos de un oso, o que, al entrar en su casa y apoyar la mano en la pared, le muerde una víbora. Sí, el día de Yavé traerá tinieblas, y no luz.

Será una sombra cerrada como la noche, sin ningún resplandor" (Amós, 5, 18-20). Pues Oseas, el tierno, el terrible Oseas, no le va en zaga a Amós en la violencia de sus rugidos:

"Porque Yo seré como un león para Efraim, como un cachorro de leona para la casa de Judá;

sí, Yo, Yo personalmente desgarraré sus carnes y me retiraré arrastrando mi presa, sin que haya nadie que me la arranque" (Oseas, 5, 14). Isaías es el profeta de la Majestad y de la Santidad divinas: el que reconoció en el pecado esa insolencia característica que los griegos denominaron **ύ(3pas**. Pues bien, en el día de Yavé ve, en cambio, el día en el que queda reducida a nada todo el orgullo del mundo:

"El orgullo humano bajará los ojos:

la arrogancia de los hombres se verá humillada. Sólo, sólo Yavé será exaltado

en ese día.

Sí, ése será el día de Yavé Sabaot contra todo orgullo y toda arrogancia, contra toda grandeza, para abatirla; contra todos los cedros del Líbano y contra todas las encinas de Bashan; contra todas las montañas altaneras y todas las colinas elevadas;

contra todos los altos torreones y todos los baluartes escarpados; contra todas las aves de Tarsis y todos los objetos preciosos...

El orgullo humano quedará humillado,

la arrogancia de los hombres será aplastada. Sólo, sólo Yavé será exaltado en ese día,

y todos los ídolos serán derribados.

Id a guareceros entre las grietas de las rocas y en los antros de la tierra

ante el espanto de Yavé,

ante el resplandor de su majestad, cuando se levante

para hacer temblar la tierra”

(Isaías, 2, 11-19).

Jeremías no abriga la menor duda de que el verdadero profeta es un profeta de desdichas. Un día aparece jeremías llevando un yugo sobre su nunca, simbolizando con esa parábola en acción la esclavitud de Israel. Entonces el profeta Hananya le quita el yugo y lo rompe, queriendo profetizar con ese gesto el fin del cautiverio. Pero jeremías le ataca en estos términos: “Oyelo bien, Hananya: a ti no te ha enviado Yavé; y tú has inducido a este pueblo a fiar en mentiras. Por eso mira lo que dice Yavé: Escucha, yo te voy a exterminar de la haz de la tierra: este mismo año vas a morir (por haber predicado la rebelión contra Yahvé”) (Jeremías, 28, 15-16).

Ezequiel y jeremías llegarán incluso a cooperar activamente en el desastre de Israel con su derrotismo político; pero ese derrotismo, rayano en traición, tenía un hondo significado religioso, pues contribuye a descifrar el enigma de la cólera divina en la historia. Con su derrotismo y su traición el profeta realiza la enemistad de Dios contra su pueblo. No hay palabras para glosar debidamente la violencia emocional de esa agresión contra la seguridad del hombre, pues ningún pueblo se vio jamás interpelado de esa forma tan brutal.

Y, sin embargo, eso que ya desde el principio de este estudio sobre el pecado llamé yo “un traumatismo de la conciencia religiosa”, hemos de considerarlo sobre el fondo, sobre el horizonte de la Alianza.

No se han roto los lazos de la Alianza; únicamente se han tensado hasta el máximo de su elasticidad; y con ello se han profundizado.

Lo primero que se aprecia en su envergadura, su amplitud universal; bajo la clave de la derrota, el profeta intenta declarar el movimiento de la historia total: el dios de la tribu se aleja; Yavé ya no sale garante del éxito histórico de su pueblo; ahora la conciencia del pecado revela, a través del símbolo del día de Yavé y de una historia adversa, el polo opuesto: el Señor de la Historia. Esa transcendencia y esa amplitud corresponden a la Santidad ética, tal como se manifiesta, por lo demás, a través de la exigencia infinita. La amenaza aleja al Señor de la historia y rompe su complicidad histórica con su pueblo escogido,

de la misma manera que la exigencia infinita incorporada a los códigos ahonda la distancia ética entre Dios y el hombre.

Al mismo tiempo salta a la vista que esa cólera no es ya la venganza de los tabús, ni la recurrencia del caos primigenio, tan antiguo como los dioses más antiguos, sino la cólera de la misma Santidad. Indudablemente, queda todavía mucho trecho por andar antes de que se comprenda o se adivine que la cólera de Dios no es más que la tristeza de su amor; para eso hará falta que se convierta esa misma cólera y se transforme en el dolor del “siervo de Yahvé” y en el abajamiento del “Hijo del hombre”...

Con todo, el símbolo de la “cólera de Dios”, gracias a su proximidad con el símbolo de la Santidad, tomó de ésta algunos rasgos que presagian su futura integración en un nuevo conjunto de símbolos creados por la teología del amor.

En primer lugar, es un detalle notabilísimo el que, con ser tan espantosa la amenaza del “día de Yahvé”, siempre se mantiene dentro del ámbito de la historia; no hay la menor alusión a ningún “infierno” ni a “penas eternas”, fuera del tiempo de la historia y del espacio de la geografía; no se menciona ningún “siglo” irreversible, ningún “lugar” del que no se vuelva; es decir, que sobre esa catástrofe anunciada jamás pusieron los profetas el sello de lo definitivo<sup>18</sup>; la profecía se mantiene en los límites de una interpretación penal de la historia real (no debe olvidarse que las deportaciones y demás desastres anunciados ocurrieron efectivamente). Así, pues, la profecía viene a descifrar la historia inminente confiriéndole por anticipado un sentido relacionado con la vida ética del pueblo.

18 Parece que el infierno fue un producto de los apocalipsis. Lo mismo que el Hijo del hombre viene “sobre las nubes del cielo” en Daniel, en Henoch y en los Evangelios, así también el “acontecimiento” del juicio y el “lugar” de las penas eternas caen fuera de nuestra historia y de nuestra zona residencial. Es cierto que en las representaciones más antiguas del pensamiento hebreo figura una “morada de los muertos” o sheol, pero no como el lugar absoluto de la catástrofe: el sheol no tiene nada que ver con el “infierno”.

Esta observación nos lleva lejos; en efecto, la desgracia designada por la expresión “día de Yavé” no coincide exactamente con los sucesos de la derrota y de la devastación; en su aspecto de sucesos, esos acontecimientos fueron irrevocables, y los profetas los pronosticaron como sucesos y como irrevocables; pero la desgracia consiste más bien en la significación que se da a esos acontecimientos y en su interpretación penal. Por eso el “día de Yavé” no pertenece sólo a la historia, sino a la interpretación de la historia.

Ahora bien, supuesto que la historia sólo aparece como castigo por obra y gracia de las profecías que así la interpretan, se deduce que se pueden profetizar como irrevocables los acontecimientos brutos, y su sentido como revocable.

Eso es lo que ocurrió efectivamente: el mismo profeta que anuncia la catástrofe inminente añade la promesa a la amenaza<sup>19</sup>. Entonces ya no es anuncio de las

calamidades lo que constituye la célula madre de la profecía, sino la doble inminencia de la catástrofe y de la salvación; ese oráculo a doble efecto sostiene la tensión temporal característica de la Alianza.

19 Sobre este doble oráculo, véase NÉHER, L'Essence du Prophétisme, páginas 213-47.

Por supuesto que esta “dialéctica” no está “pensada” ni elaborada mentalmente; nunca se eleva al nivel de la “especulación” ni de una “lógica del ser”; es una dialéctica de imágenes y vivencias. Por eso se moldea según el simbolismo de la Alianza propio de cada profeta: en Amós la salvación se reduce a un discreto “tal vez”..., que abre un rayito de esperanza hasta en lo inexorable: “Vais a perecer sin remedio..., acaso Dios se compadezca.” En Oseas aparece una zona de nada separando las dos fases sucesivas de la muerte y de la vida; en Isaías, simultáneamente son la ruina del Templo, se opera la salvación de un “resto”, algo así como la cepa sobrevive a la caída del árbol; en el segundo Isaías el alumbramiento del nuevo amanecer se opera en el dolor.

Ocurre incluso a veces que esa dialéctica de la ruina y de la salvación parece presentar una especie de tregua, en la que lo inexorable da la impresión de estar a merced de la libre elección del hombre: “Si practicáis la justicia, posiblemente tenga Dios piedad.” Y todavía en tonos más categóricos exclama en nombre de Dios el mismo profeta del día de Yavé: “Pongo ante ti la vida y la muerte: escoge la vida y vivirás” (Amós, 5, 15).

Considerada aisladamente, esta proclama parecería denunciar la ambigüedad de la historia, la cual estaría en suspenso pendiente de la elección ética del hombre; considerado aisladamente, el día de Yavé convertiría la historia en destino. La paradoja consiste en que lo inexorable se convierte en llamada a la buena elección, mientras que la elección no hace que el arbitraje del hombre lleve parejas ni la cólera divina ni el perdón.

La amenaza es, pues, inseparable de un “sin embargo”, de una reconciliación que siempre es posible y que termina por hacerse promesa; lo mismo que la furia del celoso se mueve dentro del drama de un amor que al mismo tiempo que se rompe, flota siempre por encima de su punto de ruptura. Así, la distancia que descubre la angustia no convierte a Dios sin más en el absolutamente distinto, en el-Otro. La angustia dramatiza la Alianza sin alcanzar jamás el punto de ruptura en que la alteridad absoluta se convertiría en la ausencia total de relaciones. A la manera que los celos representan tan sólo un momento de tragedia del amor, así esta angustia es un momento sentimental que dialectiza el diálogo, pero sin anularlo.

Este ritmo entre distancia y presencia, que permanece en estado latente en la predicación del “día de Yavé”, aparece claramente en la estructura poética de los salmos. En efecto, en los salmos es donde descubre la “conciencia desdichada” del pecador que su misma separación de Dios constituye todavía una relación con él <sup>20</sup>. La tradición atribuyó el famoso salmo 51 -llamado penitencial- a David, a aquel David que las crónicas más antiguas presentaban como un reo ante la palabra acusadora del profeta Natán. El suplicante

confiesa que pecó contra Dios; pero ese “contra” sólo lo descubre en el movimiento de la invocación en que se manifiesta la relación de diálogo: ¡Oh Dios, yo pequé contra Ti! : “Desde las profundidades clamo a Ti, Yavé”, así comienza el salmo 130. “Vuelve, Yavé; libra mi alma”, exclama el salmo 100.

20 Puede verse un estudio sobre los salmos penitenciales en Sven HERNER, *Sühne und Vergebung in Israel*, pp. 92-109 (particularmente puede consultarse el estudio de los salmos 51, 130, 32, 6). Volveremos sobre esto en el cap. III.

El vocativo “oh Dios”, que expresa la invocación del alma suplicante, sitúa el momento de la ruptura dentro de los lazos de la comunión; si Dios fuese el absolutamente Otro, no sería ni siquiera invocado. E, inversamente, si el pecador no fuese más que el término de las acusaciones proféticas, no habría lugar a que se pusiese a invocar ni a suplicar. En ese movimiento de la invocación el pecador se convierte plenamente en el sujeto del pecado, al mismo tiempo que el Dios terrible de la devastación se transforma en el Tú supremo.

Así es como nos revelan los salmos la ternura escondida en el corazón de las acusaciones proféticas, y así es como nos anuncian que esa cólera, que se manifestó antes como la cólera de la Santidad, posiblemente no sea, si se nos permite la expresión, sino la cólera del Amor.

#### 4. EL SIMBOLISMO DEL PECADO

##### 1) El pecado como “nada”

Hemos intentado sorprender la nueva experiencia de la culpa lo más cerca posible del drama de la Alianza, que es donde adquiere sentido. Pero esta experiencia no es una experiencia muda: lo mismo la interpelación del profeta que la confesión del pecador se traducen en lenguaje. Por eso no pudimos pasar por alto el impacto de la experiencia del pecado sobre el lenguaje, al recorrer las diversas modalidades de las acusaciones proféticas: así, Amós hablaba de injusticia; Oseas, de adulterio; Isaías, de insolencia; Jeremías, de falta de fe, etc.

Ahora ha llegado el momento de analizar de una manera más sistemática las creaciones lingüísticas correspondientes a este nuevo ciclo de experiencias. Tomaremos como punto de referencia el simbolismo de la impureza y de la mancha elaborado en la fase precedente de la conciencia de culpa. Se recordará que consistía en la representación de un “algo”, de un poder positivo, que infecta y contamina por contacto; y, aunque esas representaciones no deben tomarse en sentido literal, sino simbólico, sin embargo subsiste el hecho de que la intención segunda latente en el sentido literal de la mancha designa el carácter positivo de la impureza y el aspecto negativo de la pureza. Por eso tenía que saltar el simbolismo de la impureza bajo la presión de una nueva experiencia para ceder la vez a un nuevo simbolismo. Si suponemos que el pecado es, ante todo y sobre todo, la ruptura de una relación, resulta difícil expresarlo en términos de impureza. Indagaremos en el vocabulario del pecado las huellas de este viraje de lo positivo a lo negativo.

Bajo este primer aspecto, el simbolismo del pecado se disocia del simbolismo de la mancha. Pero el pecado no es solamente la ruptura de una relación, sino que, además, representa la experiencia de una fuerza que se apodera del hombre. Bajo este aspecto, el simbolismo del pecado vuelve a cruzarse con la intención primordial del simbolismo de la impureza: también el pecado es un “algo”, una “realidad”. Por consiguiente, hemos de dar razón a la vez de estos dos fenómenos: de la promoción de un nuevo simbolismo y de la revisión, de la refundición, del antiguo bajo el control del nuevo.

Esa ruptura con el simbolismo de la mancha y esa su restauración en un nivel distinto resultan más impresionantes aún si completamos el simbolismo del pecado con el de la redención. Efectiva mente, es imposible comprender el uno sin el otro. Tampoco fue posible hablar de la impureza sin mencionar la purificación; con mucha más razón hemos de comprender que la “posición”, la negación y la reafirmación de la Alianza forman un bloque simbólico coherente. Aunque hay que convenir que en una investigación consagrada a la simbólica del mal hemos de poner el acento principal en el simbolismo del pecado como tal, sin embargo, hay que tener en cuenta que este simbolismo no resulta completo si no se lo proyecta retrospectivamente sobre la fe en la redención. Por eso iremos jalonando cada una de las etapas de la simbólica del pecado por las etapas paralelas de la simbólica de la redención.

Empecemos por observar los elementos más antagónicos al simbolismo de la impureza, contenidos en el binomio pecado-redención. Siendo como era la Alianza el símbolo de unas relaciones cuasi personales, el simbolismo fundamental del pecado expresa la pérdida de un vínculo, de una raíz, de un terreno ontológico. A este simbolismo corresponde, en el plano de la redención, el simbolismo fundamental de un “retorno”.

Es notable que la Biblia hebrea no posee una palabra abstracta para designar el pecado, sino un haz de expresiones concretas, que nos indican, cada una a su manera y en forma figurada, posibles líneas de interpretación, anunciando lo que podríamos llamar un teologúmenon <sup>21</sup>. Aparte de esto, no dejará de tener su interés notar, a medida que enumeramos las imágenes y raíces hebreas, las imágenes y raíces simétricas de la lengua griega, las cuales a su vez pudieron suministrar equivalencias a los esquemas hebreos, cuando se trató de traducir la Biblia al griego. Esta traducción constituyó, por lo demás, un acontecimiento importante en el mundo de la cultura: ella vino a enlazar las suertes de ambas lenguas y a crear una conceptualización helénico-hebrea, de la que no es posible ya prescindir.

21 Theologisches Wörterbuch zum N. T., Kittel, artículo “[dt,FtapTávw, ápa,apTr~~a, &.ptapií.a](#)”, I, pp. 267 ss. Ludwing KÖHLER, *Theologie des alten Testaments*, Tübinga, 1936. Ed. Jacob, op. cit., p. 226. EICHRODT, op. cit., t. III, párrafo 23.

Tenemos en primer lugar una raíz -chattat- que significa fallar el blanco, que podemos relacionar con otro símbolo, el de un sendero tortuoso -'awon-. Juntas ambas raíces, indican el concepto de lo “a-nómalo”, “des-viado” o

«torcido», un concepto puramente formal, en el que se presenta el alejamiento del orden y la desviación del camino recto sin atender a los motivos del acto ni a la disposición íntima del agente.

El término griego `ap,ápti-np,a, que suministró la noción abstracta de pecado a través de la traducción latina peccatum, guarda cierto parentesco con la primera raíz hebrea. Por lo demás, los pitagóricos conocían perfectamente el simbolismo del “camino”, que, por otra parte, es de carácter casi universal. Con él está relacionado también el concepto de “viaje”, que suministró al Poema de Parménides el esquema clave del Preludio: “Los caballos que tiran de mi coche me arrebatan respondiendo al ardor de mi deseo; así, guiándome ellos, me han conducido sobre la célebre ruta -la ruta de la diosa que conduce a los hombres iluminados por las luces del saber a través de todas las ciudades-.” Hay que reconocer que entre los griegos el símbolo del “camino” no produjo tan claramente como entre los hebreos el simbolismo del camino desviado, torcido, tortuoso. En cambio, vino a sustituirlo el símbolo del error o de la aberración o del extravío, que se prestaba con más propiedad a la problemática de la verdad que a la obediencia ética. Bien pronto encontraremos a su vez entre los hebreos algo parecido a un símbolo del error o extravío.

Hay una tercera raíz que designa la rebelión -peshá'-, la rebeldía, el envaramiento de nuca: con ella se denota la intención perversa, y no ya tan sólo la desviación objetiva con relación a la voluntad de Dios; con ella se tematiza la ruptura en cuanto iniciativa; y como el cuadro de esta esquematización es el de una relación personal entre el hombre y Dios, por eso el núcleo de la imagen lo forma la voluntad humana oponiéndose a la voluntad santa de Dios: el pecado es algo “contra” Dios, al igual que la existencia está “delante” de Dios. De esta manera ese símbolo intersubjetivo, social, del acto de rebeldía, se convierte en el símbolo menos formal y más existencial del pecado. A este ciclo pertenecen las palabras que expresan la infidelidad, el adulterio, el no querer escuchar ni oír, la dureza de oído y la rigidez de nuca.

Siempre que los griegos se orientan hacia una relación de carácter personal entre el hombre y los dioses, se acercan a este tema del orgullo y de la arrogancia, viendo en él el mal humano. Pero la `ú(3pLs trágica -y aun la pre-trágica-, que parece tan afín al orgullo y a la arrogancia que denunciaban Isaías y el Deuteronomio, empalma mucho más con los “celos” de los dioses contra los hombres propensos a saltarse las barreras de su finitud que con la idea de un pacto violado o de un diálogo interrumpido. No debemos, por tanto, sobreestimar el parecido de las imágenes, por más que el símbolo de la “cólera de Dios” y el de los “celos” de Yahvé frente a los falsos dioses ofrezcan una posible zona de comparación entre el orgullo bíblico y la ubris griega.

Finalmente, hay otro símbolo, de resonancias menos emocionales en apariencia -shagah-, con el cual se designa la situación de extravío y de perdición en que se halla el pecador. Pero si bien la imagen de la rebelión es más enérgica, en cambio la del extravío es más radical, porque nos da en una sola instantánea toda la panorámica de esa situación, en la que el hombre se encuentra descarriado y perdido. Así, esta imagen anuncia los símbolos más



modernos de la alienación y el desamparo; la ruptura del diálogo convertida en situación hace del hombre un extranjero en su propia patria ontológica.

El silencio y la ausencia de Dios constituyen en cierto modo el símbolo correspondiente al de extraviarse y perderse. En efecto, el ser extraviado se halla “abandonado” de Dios. Como se ve, la “erranza” del Poema de Parménides no deja de encontrar sus analogías, por lo menos en el plano de la imagen: “También quiero prevenirte contra ese otro camino de la investigación, de la búsqueda, por el que los mortales, desprovistos de saber, andan errantes en todas direcciones, como monstruos bicéfalos. Porque en esos hombres la impotencia guía en su pecho su espíritu vacilante, por lo que van dando bandazos de un lado a otro. Son tan sordos como ciegos, como heridos de estupefacción, una turba sin discernimiento -que no saben distinguir entre el ser y el no-ser- y diferentes, que consideran que el camino de todas las cosas vuelve sobre sus pasos.”

Pero la problemática de la Verdad y de la Opinión establece entre la “errancia” de Parménides y el “extravío” de los profetas de Israel una divergencia análoga a la que señalábamos hace un momento en la problemática trágica de los “celos” de los dioses entre la **ifRpLs** griega y el orgullo hebreo. Sin embargo, el parentesco estructural de los símbolos permite ciertos intercambios y equivalencias en el plano mismo del significado. Si damos por cierto que el “error” significa algo más que pura equivocación intelectual y que insinúa ya cierta falta moral, y que, inversamente, la falta implica cierta alteración de la misma “opinión” y de la representación del bien “aparente”, entonces se comprende que ambos símbolos -el de extravío y el de error- hayan podido emplearse promiscuamente e intercambiar sus significados respectivos en el nivel más especulativo de la reflexión sobre el mal. Pero hasta más tarde no aparecerá el sentido de esta aventura lingüística y conceptual.

Así es como se va perfilando, por múltiples conductos, en el plano de los símbolos, una primera conceptualización del pecado radicalmente diferente de la de la impureza: falta, infracción, desviación, rebelión, extravío, constituyen otros tantos símbolos con los que se designa, más que una sustancia perniciosa, una relación lesionada. Este cambio en la intencionalidad del símbolo, provocado por la nueva experiencia del mal, se produjo en virtud de una conmoción correspondiente en los mismos estratos de las imágenes de base: así las nuevas relaciones de orientación vienen a sustituir a las antiguas relaciones de contacto en el espacio: el camino, la línea recta, el extravío y la metáfora del viaje representan analógicamente el movimiento de la existencia considerada globalmente; y así, automáticamente pasa el símbolo del espacio al tiempo: el “camino” es la trayectoria espacial de un movimiento que constituye por identidad el desarrollo de un destino. De esta manera la revolución de las imágenes prepara la transformación de los significados.

El simbolismo del pecado sugiere, pues, la idea de una relación rota; pero en esa idea sigue estando implícita la negatividad del pecado. Por tanto, podremos recoger más adelante esas mismas imágenes clave desde el punto de vista del “poder” del pecado y deducir de ellas una alusión a la positividad del mal humano. Por eso no carece de interés, a mi juicio, añadir a este primer

ramillete de símbolos algunas otras expresiones que explicitan su aspecto negativo y apuntan la idea de una “nada” del hombre pecador. Es cierto que no puede tener concepto de la “nada” una cultura que no ha elaborado la idea de ser; pero puede tener un simbolismo de la negatividad a través del defecto, falta, desviación, rebelión, extravío. El pecador “se aleja” de Dios; el pecador “olvida” a Dios; es un “in-sensato”, un “falto de juicio”. Pero todavía hay expresiones más impresionantes en que se traduce esa negatividad, y que pueden repartirse bajo la doble categoría del esquema del “aliento” o “soplo” qué pasa sin que podamos retenerlo, y del esquema del “ídolo” que decepciona por no ser el verdadero Dios <sup>22</sup>.

22 Theologischen Wörterbuch zum N. T., Kittel, art. “mátaios” (vano). KÖHLER, op. cit., art. sobre Elil (dioses = nada), Hebel (exhalación, vapor, polvo = vanidad = ídolos de nada), Aven (vanidad, nada, nulidad).

El primer esquema es el más concreto, y corresponde a una primera fase menos avanzada de la conceptualización; pero, en cambio, es el que nos proporciona la analogía emocional más vigorosa de la nada: arrancando de la impresión de ligereza, vacío, inconsistencia, futilidad, inherente a la imagen material de la exhalación, del soplo, del polvo, captamos de una sola mirada el carácter global de la existencia humana bajo su aspecto de “desamparo”: “El hombre es parecido a un soplo; sus días son como la sombra que pasa” (Salmo 144,4). “Los hijos de Adán no son más que un soplo; los hijos de los hombres, mentira; puestos todos juntos en el platillo de la balanza, pesarían menos que un soplo” (Salmo 62, 10).

Con esta imagen del soplo podemos relacionar la figura del desierto y de su vacío desolador: “Todas las naciones son como nada ante El; son ante El nada y vanidad” (Isaías, 40, 17). Es bien sabido el papel tan importante que atribuye el Qohélet a esta imagen de la “vanidad” o “vacuidad”, que casi alcanza la abstracción de la nada; pero si esta palabra perdió su sentido concreto, orientándose hacia el no ser del error o, mejor, de la “errancia”, que los griegos elaboraron sistemáticamente, si equivale casi a la “dosa de los mortales” del Poema de Parménides, lo cierto es que nunca llega a olvidar por completo la imagen original del “vaho”, del “aliento”: “Ved que todo es vanidad y papaviento” (1, 14).

Esta imagen existencial de la “vanidad” viene a fundirse con la de “ídolo”, forjada por una reflexión teológica más elaborada sobre los falsos dioses; sólo que ésta no se nutre como aquélla del espectáculo de la inconsistencia de las cosas -vapor, aliento, vaho, viento, polvo-, sino de la consideración de la falsedad en materia sagrada. Con esto la vanidad adquiere su significado transcendente: “Porque todos los dioses de las naciones son ídolos, mientras que el Señor hizo los cielos” (Salmo 96, 5). (O, como traduce la Biblia de Jerusalén: “Todos los dioses de las naciones son nada.”)

He aquí cómo increpa Yavé a los falsos dioses por boca del segundo Isaías: “Vosotros no sois nada, y vuestras obras son nada; es una abominación elegirlos” (41, 24). Con esto, los sacerdotes y los oráculos de los falsos dioses comparten su nada: “Todos ellos juntos no son nada. Sus obras son nada; sus

estatuas, viento y vaciedad” (41, 29). Aquí se descubre el -sentido de los “celos” de Yavé: esa “nada”, que son los “ídolos”, simboliza a ese Otro, que es Nada, y del que, no obstante, está “celoso” Yavé.

Y la razón es que, si bien los ídolos no son nada a los ojos de Yavé, a los ojos de los hombres constituyen un no-ser real. Por eso Yavé se siente celoso de esos ídolos, porque, aunque para El son Nada, para los hombres representan un Pseudo-Algo. Ya Amós había forjado la imagen de una alternativa entre el “bien” y el “mal”, equivalente a una elección radical entre “Dios” y “Nada”<sup>23</sup>.

23 Analizando NÉHER la elección ética de Amós, 5, 14-16 –“Buscad el bien y no el mal, aborreced el mal y amad el bien”- la relaciona muy acertadamente con la alternativa ontológica establecida en 5, 5: “No busquéis a Bet-El, no vayáis a Guilgal, no os acerquéis a Beer Scheba -todos estos eran santuarios, “lugares altos”; particularmente Bet-El quiere decir “Casa de Dios”-, porque Guilgal terminará en el destierro, y Bet-El se convertirá en Aven (= nada, nulidad, vanidad”. Escribe el mismo NÉHER en Amós, p. 112:

El bien es Dios, el mal no-dios, ídolo, o, para emplear la terminología de Amós, vanidad y nada. Aquí adquiere todo su valor la paranomasia de Bet-El en Bet-Aven... Todo lo que se opone a El -Dios- es Aven -nulidad, nada-. El Deuteronomio repite el mismo esquema: por una parte, la elección ética: 'He aquí que Yo pongo hoy ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal..., ante ti pongo la vida y la muerte, la bendición y la maldición: elige la vida' (30, 15 y 19); y, por otra parte, la alternativa ontológica: 'Me han provocado con su no-dios, me han irritado con sus fútiles vanidades: Yo los provocaré con un no-pueblo, Yo los irritaré con una nación caduca' ” (32, 21), citado por NÉHER, op. cit., p. 113.

Para los profetas, en efecto, los ídolos son algo más que simples efigies “talladas”: son el prototipo de la “nada”; y, por consiguiente, también son nada los hombres que los adoran; también son nada las visiones y las profecías no inspiradas por Dios, el Señor. Aquí la idolatría viene a simbolizar el mismo pecado, así como antes lo simbolizó el adulterio. Finalmente, esas dos imágenes, la del soplo y la del ídolo, intercambian sus significados y confunden su sentido: la vanidad del soplo se convierte en la vanidad del ídolo: “Siguiendo la vanidad, se convirtieron en vanidad” (Jeremías, 2, 5); pues, en efecto, el hombre se transforma en lo que adora: “Serán como los ídolos los que los fabrican, y todos los que ponen en ellos su confianza” (Salmo 115, 8).

Este esquema de la “nada” del ídolo y de la idolatría es la réplica humana al paradigma de la “cólera divina”, que pudimos percibir directamente en el oráculo del día de Yavé: el hombre desamparado manifiesta a Dios que le desampara, así como el hombre olvidado de Dios refleja a Dios que olvida al hombre. Entonces ya no es Dios el “sí” de la palabra que “dice y hace que haya”, sino el “no” que aniquila al pecador con sus ídolos y toda su vanidad:

“Tu cólera nos devoró,  
tu furor nos aterró.  
Pusiste nuestros extravíos ante tus ojos,  
y nuestros secretos ante el resplandor de tu faz.

Bajo tu cólera marchan a su ocaso nuestros días,  
los años se nos van como un suspiro”  
(Salmo, 90, 7-10).

Tal vez aquel “No” de la prohibición, en el mito de la caída<sup>24</sup>, sea una proyección ingenua, dentro del ámbito de la inocencia, de una negación emanada del mismo pecado; tal vez el orden de la creación surgió totalmente al conjuro de la afirmación, aun cuando entrañe disonancias, antagonismos y una desproporción originaria, intrínseca: “Sea, hágase”...; aunque ese orden implique limitaciones para el hombre, esas mismas limitaciones son también constitutivas de su naturaleza. Esas limitaciones protegen su libertad, por lo que pertenecen a la posición totalmente pura del hombre en la existencia; tal vez sea esa nada de vanidad emanada del pecado la que convierte en prohibición estas limitaciones creadoras originarias.

24 Véase más adelante, en la segunda parte, cap. III: “El mito académico.”

De esta manera, paso a paso, la vanidad va invadiendo todas las cosas hasta hacer aparecer al mismo Dios como el “No” que prohíbe y destruye, como el Adversario cuya voluntad se reduce a perseguir de muerte al pecador. Y entonces el hombre que sólo ve ya en Dios cólera y voluntad de muerte, el hombre que llega hasta el fondo de esta posibilidad aterradora, sentiría verdaderamente que estaba tocando el fondo del abismo, y se vería reducido a un grito, a ese grito: “¡Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado!” (Salmo 22, 1). En este grito culminó 1ª agonía del Hijo del Hombre.

Esta simbólica del pecado adquiere un relieve particular cuando se mira el pecado retrospectivamente sobre el fondo de aquello que lo desborda: el “perdón”. Como proclamaré enérgicamente al finalizar esta primera parte, el pecado sólo logra su sentido completo y concreto cuando se lo contempla sobre aquel fondo. Prescindamos de momento de la compleja noción de “expiación”, que no estaremos en condiciones de comprender hasta que hayamos explicado la reabsorción de la simbólica de la impureza en la simbólica del pecado. Atengámonos ahora más bien al binomio “perdón-retorno”, que plantea menos dificultades de interpretación, y mantengámonos al margen de toda elaboración teológica, de toda dialéctica conceptual, de toda tentativa de concordismo o de “sinergia” entre la iniciativa de Dios y la iniciativa del hombre. Donde la totalidad “perdón-retorno” adquiere su plenitud de sentido y donde significa en bloque la restauración de la Alianza es el plano básico en el que los conceptos nacen envueltos en imágenes -o en esquemas- que tienen la fuerza de un símbolo.

Partamos del polo divino del “perdón”: bien pronto se nos remitirá al polo opuesto, es decir, al polo del “retorno” del hombre <sup>25</sup>.

25 El estudio más importante sobre este tema es el de E. K. DIETRICH, *Die Umkehr im A. T. und Judentum*, 1936. Puede verse un estudio, hecho libro por libro, de las ideas de “perdón” y de “expiación” en Sven HERNER, *Sühne und Vergebung im Israel*, Lund, 1942. Ed. JACOB presenta una magnífica visión sintética en *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, pp.

233 ss. H. W. Wolf examina su alcance teológico en “Das Thema 'Umkehrt' in der alttestamentlichen Prophete”, en Ztft. f. Theol. u. Kirche, 1951. J: J. STAMM combina el punto de vista exegético con el teológico en Erlösen und Vergebung im A. T., Berna, 1940.

El tema del “perdón” representa un símbolo fecundísimo, del mismo tipo que el símbolo de la cólera de Dios, y su sentido se elabora en conexión con este último; el perdón es como el olvido o la renuncia de la cólera de la santidad. Con frecuencia el perdón reviste la forma figurada de un “arrepentimiento de Dios” (Exodo, 32, 14), como si Dios cambiase de plan, cambiase sus designios con respecto al hombre. Ese cambio figurado de Dios está preñado de sentido; con él se quiere indicar que las nuevas perspectivas que se abren en las relaciones del hombre para con Dios tienen su origen en el mismo Dios, es decir, que la iniciativa parte de Dios; sólo que ese origen, esa iniciativa, se representa antropomórficamente como si constituyeran un episodio ocurrido en el seno mismo de la divinidad: en vez de condenar al hombre, Dios lo rehabilita. A veces encontramos superpuestos, entrecruzados, los conceptos de cólera y perdón: en la “proclamación del hombre” del Eterno -Exodo, 34- se describe al Eterno como “Dios misericordioso, reacio y lento a la cólera, rico en gracia y fidelidad, que mantiene su gracia por mil generaciones, que tolera las faltas, las transgresiones y los pecados, pero que no los deja impunes y que castiga las culpas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación” (Exodo, 36, 6-7). La relación entre las “tres generaciones” y las “mil generaciones” esboza ya el argumento del “cuanto más”, que tanto manejaba San Pablo, como diremos más adelante.

Más sorprendente aún es lo que leemos en Oseas:

“No daré salida al ardor de mi cólera,  
no volveré a destruir a Efraim;  
pues yo no soy un hombre, Yo soy Dios,  
Yo soy el santo en medio de ti,  
y no me gusta destruir”  
(Oseas, 11, 9).

Los escritores bíblicos van descifrando ese arrepentimiento de la cólera de Yavé sobre el curso de la historia, sobre la marcha de los acontecimientos, que ellos interpretan como una pedagogía divina aplicada a la práctica: el aplazamiento o la conjuración de un desastre, el fin de una plaga, una curación. De esta manera se incorpora el tema del perdón en una teología de la historia, igual que ocurre con la mayor parte de los esquemas hebreos.

Otras veces, y esto ya es más sutil, los escritores sagrados no ven el perdón precisamente en el hecho de que Dios libre efectivamente al hombre de alguna calamidad, incluso física, sino en el castigo mismo, el cual, a pesar de ser penoso y aun cruel, pierde su aspecto de condenación irrevocable -como ocurre en el desenlace del crimen de David, tal como se refiere en II Samuel, 12, 13-14-. El perdón no “suprime” el sufrimiento, pero concede una tregua que se interpreta como un resquicio de luz abierto por la paciencia que se expresa a través del sufrimiento: y es que, aparte de atenuar el sufrimiento, parece

como que el perdón transforma el obstáculo divina. Aquí se insinúa otra idea en esta concepción del perdón, en una prueba; entonces el sufrimiento se convierte en el instrumento de la toma de conciencia, en cauce de la confesión; el perdón se revela entero ya en esa capacidad recuperada de conocerse y de reconocer su verdadera situación en el seno de la Alianza; de esa manera el sufrimiento, al mismo tiempo que se siente como una aflicción, se mira como parte del castigo y del perdón.

Por eso el “perdón” es por sí mismo “retorno”; pues, por parte de Dios, el retorno sólo consiste en borrar la culpa y en suprimir el peso del pecado: “Yo te declararé mi pecado; yo no te oculté mi iniquidad. - Dije: Confesaré a Yavé mi pecado - Y tú perdonaste mi iniquidad” (Salmo 32, 5).

Este tema del “retorno” -de la raíz shub-, al que nos remite el esquema del “perdón”, es la fuente de todas nuestras ideas sobre el arrepentimiento (más adelante veremos el papel que desempeñó el judaísmo del segundo Templo en la elaboración de este concepto mediante un término nuevo -teshubah-, que nosotros traducimos por arrepentimiento <sup>26</sup>).

26 Erik SJÖBERG, Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum, Stuttgart, 1939, pp. 125-84.

El símbolo del “retorno” es rico en armónicos. Por una parte, pertenece al ciclo de las imágenes referentes al “camino”. De la misma manera que el pecado está representado por el “camino torcido”, así el retorno está simbolizado por una rectificación del mal camino: “Que cada cual se desvíe de su mal camino”, dice Jeremías. Este desviarse del camino torcido presagia la idea más abstracta de renuncia. Por otra parte, el retorno es la reanudación del vínculo primitivo, una restauración. Bajo este aspecto, se lo asocia frecuentemente con imágenes de tranquilidad y de reposo junto a la “Roca”, cabe las fuentes de la vida: “Seréis salvos por el retorno y la tranquilidad” (Isaías, 30, 15). Así el retorno equivale al restablecimiento de la estabilidad; es el fin del andar errante de Caín, es la posibilidad de “permanecer en el país” (Jeremías, 7, 3-7; 25, 5). También empalma el tema del retorno con la metáfora conyugal: el retorno significa el fin del adulterio y de la prostitución, en el sentido de Oseas. Jeremías recoge ese tema amoroso con un pathos apremiante: “Vuelve, Israel infiel, dice el Eterno” (3, 22). Para el segundo Isaías, “retornar” significa “buscar a Dios”; así el volver se convierte en buscar el agua viva, como dirá el Evangelio de Juan.

Tal es la fecundidad simbólica del díptico “perdón-retorno”: si hacemos la prueba de sorprenderlo en el plano de las imágenes, nos envuelve inmediatamente en plena paradoja, que posiblemente no haya teología sistemática capaz de agotar, y que lo más que puede hacer es romperla. Así vemos que el profeta no duda en exhortar al retorno como si dependiese totalmente del hombre, y a implorarlo como si dependiese totalmente de Dios: “Hazme volver y volveré”, exclama Jeremías. A veces sólo se destaca la parte de Dios: entonces el retorno es el fruto de una libre elección de la majestad oculta, el efecto de un amor, de un hesed, por encima de toda razón (Deuteronomio, 7, 5 ss.). Luego ese hesed se agranda y amplía, por ejemplo,

en jeremías, hasta alcanzar las dimensiones de una reconciliación universal, a la que queda invitada la misma naturaleza irracional.

Entonces “perdón” y “retorno” coinciden en la donación de un “corazón de carne”, que viene a sustituir el “corazón de piedra” -tema común a jeremías y Ezequiel-. Pero probablemente fue Isaías quien poseyó un sentido más vivo y penetrante de la gratuidad de la gracia frente a la nada de las criaturas (por ejemplo, en Isaías, 40, 1 y ss.). Sin embargo, vemos que recurre constantemente al movimiento de balancín: “Pero si esta nación, de la que he hablado, se vuelve de su maldad -entonces Yo me arrepiento del mal que había pensado infligirle” (Jeremías, 18, 8). Este poder suspensivo de la elección humana, que parece condicionar el perdón, nos conduce de nuevo a la famosa alternativa del Deuteronomio: “He aquí que hoy pongo ante ti la bendición y la maldición...” (Deuteronomio, 11, 26)<sup>27</sup>. Así, pues, el simbolismo del retorno y del perdón, tomado en su misma fuente manantial, mantiene en suspenso todas las aporías de la teología a propósito de la armonía entre la gracia y la voluntad humana, entre la predestinación y la libertad; pero acaso guarde también en reserva la reconciliación hiperlógica de unos términos que la especulación sólo acierta a aislar y oponer.

27 André NÉHER, Amos, p. 108. Toda la exhortación parenética del Deuteronomio gira en torno al esquema siguiente: Si guardas los mandamientos, entonces te bendeciré. O en este otro: guarda los mandamientos para que seas feliz. Pero en esa misma exhortación se dice: Acuérdate que te saqué de Egipto por pura gracia; te escogió el Eterno, no por razón de tus méritos ni grandeza, sino porque te ama. Esta paradoja no está elaborada especulativamente, sino que se mantiene en el plano de la praxis religiosa, cuyo fervor fomenta por medio de la exhortación.

## 5. EL SIMBOLISMO DEL PECADO (Continuación)

### 2) El pecado como “posición”

Hemos seguido hasta sus últimas consecuencias la pendiente de la negatividad de los símbolos del pecado: la violación del pacto convierte a Dios en el-Otro inabordable, y el hombre en Nada ante el Señor; ése es el momento de la “conciencia desdichada”.

Y, sin embargo, la estructura del simbolismo del pecado no puede encerrarse en esa oposición elemental entre la “nada” de la vanidad y el “algo” de la impureza. Hay otros rasgos, que podríamos llamar realistas, por los cuales el pecado, es además, una “posición”, en expresión de Kierkegaard. Esos rasgos precisamente son los que garantizan cierta continuidad entre los dos sistemas de símbolos y la reabsorción del símbolo de la impureza en el nuevo símbolo del pecado.

Ese “realismo” del pecado sólo puede comprenderse plenamente partiendo de un nuevo aspecto de la conciencia de falta, que llamaré culpabilidad. A decir verdad, solamente con este nuevo elemento llega a convertirse la conciencia

de pecado en criterio y medida de la culpa; el sentimiento de culpabilidad coincidirá exactamente con la conciencia que el culpable tenga de sí mismo, y no se distinguirá del aspecto subjetivo de la culpa.

Cosa que no ocurre con la “confesión” del pecado: la “confesión” es la vista frontal de un mal real revelado y denunciado por las invectivas de los profetas, pero que no se mide por la conciencia que el pecador tiene de él. Por eso es preciso oponer a la “subjetividad” de la conciencia de culpabilidad la “realidad” del pecado, y hasta habría que decir “la dimensión ontológica” del pecado. El mal está en el “corazón” del hombre, es decir, en su existencia misma, sea cual sea la conciencia que él tenga de ello.

Ese realismo del pecado es el que explica que el penitente pueda arrepentirse de pecados olvidados y hasta cometidos inconscientemente; en una palabra, de pecados que son, puesto que ellos caracterizan su verdadera situación dentro de la Alianza. Este primer rasgo es uno de los que garantizan más manifiestamente la continuidad entre el complejo de la impureza y el del pecado: sería quedarse en la periferia de las cosas si nos limitásemos a no ver en esta afinidad estructural más que una supervivencia de la concepción arcaica del sacrilegio objetivo. Por supuesto que así se explican muchos crímenes -verdaderos crímenes sin culpabilidad-<sup>28</sup>, lo mismo que aquel precepto: “Si alguno peca y comete sin darse cuenta cualquiera de las cosas prohibidas por los- mandamientos de Yahvé, será responsable y cargará con el peso de su culpa”, que leemos en Levítico, 5, 17.

28 Un homicidio cuyo autor no se conoce propaga un maleficio, que deben conjurar los sacerdotes mediante una técnica expiatoria especial, a fin de “cubrirse contra la venganza de la sangre” (Deuter., 21, 1-9); el anatema pronunciado contra Jericó en el momento de su destrucción no puede violarlo, ni siquiera un desconocido, sin cometer sacrilegio; el sacrilegio atrae la venganza: las suertes sagradas designará el “culpable”, el cual será lapidado y entregado al fuego, junto con su familia y sus bienes (Josué, 7). Por eso forman parte del pecado las mismas “consecuencias” de éste, tanto como los “actos” y el “corazón” de donde proceden. Se ha observado la ambigüedad que presentan desde el punto de vista semántico ciertos giros como estos: “Peto si no lo hacéis así, pecaréis contra el Eterno, y sabed que vuestro pecado os alcanzará” (Núm., 32, 23); y este otro: “Llevar la pena del pecado” (Núm., 12, 11), una expresión que no se diferencia en nada de “llevar su castigo” (Génesis, 4, 13). Así, el pecado abarca todo el proceso: la intención, el acto, las consecuencias, el castigo (G. von RAD, op. cit., pp. 262-267). Por eso el pecado es una carga que uno “lleva” mientras que no se le perdona; y por eso también se simboliza el hecho de “descargarse” de sus pecados mediante el rito de “transferirlos” sobre el macho cabrío emisario, el cual “se llevaba todas las iniquidades” (Lev., 16, 22) en la fiesta solemne de la expiación. Ya veremos más adelante cómo se explica esta reaparición de un rito de eliminación en plena teología del pecado: se explica perfectamente por el mismo “realismo” del pecado y por la transposición simbólica del ritual de la purificación al plano de la remisión de los pecados.



Pero el que podamos explicar estos ejemplos por ciertas supervivencias del sistema del tabú, del sacrilegio y de la expiación ritual no debe hacernos perder de vista el hecho, más importante aún, que hizo posible esa misma supervivencia, y es el hecho de que la Ley, como expresión ético-jurídica de la Alianza, vino a sustituir a los poderes anónimos del tabú y del automatismo de su venganza, y a constituir un punto de referencia hipersubjetiva para el pecado. A fin de cuentas, es la situación “real” del hombre dentro de la Alianza la que da la medida del pecado y la que le confiere una verdadera transcendencia con relación a la conciencia de culpabilidad.

Hay un segundo rasgo que viene a confirmar ese realismo del pecado: precisamente porque el pecado no se reduce a su medida subjetiva, tampoco se reduce a su dimensión individual; el pecado es simultáneamente y ya desde su origen personal y comunitario <sup>29</sup>. Al analizar los mitos etiológicos, se hace hincapié en los desafueros cometidos en nombre de una teoría de la retribución montada sobre ese tema de la imputación colectiva. Pero esas construcciones de segundo grado y esas racionalizaciones equivocadas a que dio ocasión la confesión de los pecados del pueblo no deben hacernos olvidar la significación profunda que encierra esa confesión en el plano de la experiencia viva y de los símbolos primarios que la expresan. Las especulaciones sobre la transmisión de un pecado heredado del primer hombre constituyen una racionalización tardía, en la que se mezclan las categorías éticas con las biológicas. Pero esto ocurrió porque se perdió la clave del significado original de un pecado personal y comunitario; y por eso se intentó compensar el individualismo de la culpabilidad con una solidaridad de tipo vital calcada sobre el modelo de la herencia. Pero esa mezcla de géneros tan dispares en el pseudoconcepto del pecado hereditario evoca intencionalmente una vinculación comunitaria atestiguada por la confesión litúrgica de los pecados.

29 A: M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, pp. 25-38. En esta obra estudia el autor la solidaridad entre las generaciones sucesivas, en la familia y en la nación, entre los contemporáneos, por ejemplo entre un príncipe y su pueblo, castigado a causa de los pecados del soberano y, finalmente, los pecados colectivos, como la pretensión orgullosa de los constructores de la torre de Babel, y más todavía el pecado de idolatría de todo un pueblo. Estos dos ejemplos son especialmente impresionantes porque en ellos se excluye la apreciación de una culpabilidad personal: la división de lenguas, el antagonismo de los grupos, las distintas formas de culto, todo ello constituye fenómenos anónimos, de carácter lingüístico e institucional, que revelan de un golpe de vista la escala solidaria, comunitaria del mal humano: el fracaso de la comunicación y el poder de seducción de los ídolos representan una alienación y una corrupción puramente culturales. Volveremos sobre esto en nuestro tercer volumen.

Se impone, pues, la necesidad de intentar comprender, al margen de todas las especulaciones relativas a la transmisión de un pecado individualizado, la confesión de un nosotros específico, de “nosotros, pobres pecadores”, en el que se afirma la unidad hiperbiológica e hiperhistórica del “pueblo” y hasta de la “humanidad”. Ese universal concreto, reconocido en la confesión de los pecados, es lo que quiere expresar el mito de Adán; lo que quiere expresar, no

lo que crea; más bien lo que hace es suponerlo, y para presentarlo recurre a una explicación fantástica.

No vamos a negar que la imputación personal de la culpa representa un adelanto con relación a la escandalosa responsabilidad colectiva, que autorizaba a castigar al no culpable. Pero es preciso comprender que el precio que hubo que pagar por esa adquisición fue la pérdida de la unidad de la especie humana, congregada y conglutinada ante Dios por los lazos de la culpa, lazos más que vitales y más que históricos. El pseudoconcepto de pecado original no es más ' que una racionalización de tercer grado, basada en el mito de Adán, con la que se quiso explicar ese vínculo enigmático, más bien reconocido que comprendido en el "nosotros" de la confesión de los pecados.

Y llegamos al tercer rasgo característico de la realidad hipersubjetiva del pecado, y es que mi pecado cae bajo la mirada absoluta de Dios. El que da su valor realmente subjetivo al pecado es Dios; Dios -y no mi conciencia- es el "para sí" del pecado. ¿Quiere esto decir que el penitente, avergonzado de verse observado, se siente despojado de su subjetividad por esa mirada y reducido a la condición de objeto? No es ésta precisamente la nota predominante que resuena en la confesión que hace de esa mirada el creyente. La admiración por semejante mirada, que "sondea los riñones y los corazones", basta a mantener el "temor" de Dios en el plano del respeto y de lo sublime (Salmo 139, 1-6).

Se ve una vez más que la que regula todas las modulaciones afectivas que coloran esa conciencia de encontrarse bajo la mirada de Dios es la relación de diálogo que establece la Alianza. El mismo acto de la invocación -oh Dios, tus ojos están clavados en mí impide que la conciencia así escudriñada por los ojos divinos se reduzca a la categoría de objeto. Esa primera persona que invoca siente que se transforma en segunda persona ante esa mirada que la penetra de parte a parte.

Finalmente, si no se carga el acento principal sobre el carácter propiamente degradante de la situación de estar-siendo-visto-por Dios, quiere decir que el sentido primordial de esa mirada consiste en constituir la verdad de mi situación, la justeza y la justicia del juicio ético que puede pronunciarse sobre mi existencia. Este es el motivo de que, lejos de malograrse con esa mirada el alumbramiento del "yo", se estimule precisamente su toma de conciencia. Esa mirada entra en el campo de la subjetividad marcando el plan y la tarea del mejor conocimiento propio; esa mirada, que es, funda el deber-ser de la conciencia de sí.

Así se justifica el examen de conciencia: la propia mirada que yo me dirijo a mí mismo quiere ser el reflejo, la imitación aproximada de la mirada absoluta, realizada por la conciencia de sí; el yo desea conocerse de la manera que es conocido (Salmo 139, 23-4). La forma por excelencia de esta toma de conciencia es la "interrogación", la discusión implacable de las acciones y de los motivos<sup>30</sup>. La mirada absoluta abre la brecha entre la apariencia y la realidad introduciendo la cuña de la sospecha; la sospecha sobre mí mismo resulta ser así el eco que produce en mi interior esa mirada absoluta; con ello

coopera al desarrollo del pensar inquisitivo, el cual posiblemente debe más al problema del mal que a los enigmas de la meteorología.

30 Impresiona de una manera particular esta estructura interrogativa del examen de conciencia de los penitentes del Antiguo Oriente. Cfr. Charles F. JEAN, *La péché chez les babylo niens et les Mésopotamiens*, pp. 99-104.

El vértice de esta toma de conciencia, despertada por la mirada absoluta, lo constituye la “sabiduría”, que llega a conocer la “vanidad” del hombre como la conoce el mismo Dios: “El Eterno conoce los pensamientos del hombre y sabe que son vanos” (Salmo 94, 11). Como se ve, el saber uno su propia vanidad no es convertirse en objeto, sino penetrar en el santuario de la salvación por la puerta estrecha de la verdad.

Para que el creyente sienta que se convierte en objeto hará falta una inflexión en la verdad y la justicia de esa mirada; la conciencia cristalizada en objeto procede de descomponer la relación originaria entre la mirada absoluta y el yo. El libro de Job es testigo fehaciente de esta crisis: Job experimenta la mirada absoluta como una mirada enemiga que le persigue y no para hasta matarle. Más adelante explicaré cómo repercute el problema del sufrimiento en el problema del pecado, y cómo, al desmoronarse la antigua teoría de la retribución, dejó flotando una duda sobre esa mirada, la cual se revela de pronto como la mirada de un Dios oculto que entrega al hombre al sufrimiento injusto. Entonces la mirada absoluta no suscita ya la toma de conciencia de por sí mismo, sino la mirada del cazador disparando su flecha. Y, sin embargo, aun en este momento de máxima tensión, rayano en la escisión, la acusación contra Dios sigue envuelta en el ropaje de la invocación, so pena de perder el objeto mismo de su resentimiento. Lo cual quiere decir que el descubrimiento de la mirada enemiga se opera siempre en el interior de una relación, en la que la mirada absoluta sigue siendo el fundamento de la verdad para la mirada que yo me dirijo a mí mismo.

Precisamente porque esta mirada constituye la verdad posible del conocimiento propio, por eso es ella la que mantiene la realidad de mi existencia por encima de la conciencia que yo me formo, y muy particularmente la realidad del pecado por encima del sentimiento de culpabilidad.

Los rasgos que acabamos de analizar nos certifican que ese pecado, que es “interior” a la existencia, en contraste con la impureza que la infecta desde “fuera”, no deja de ser por ello igualmente irreductible a la conciencia de culpabilidad; porque, sí bien es interior, al mismo tiempo es objetivo. Este primer grupo de características garantiza la continuidad fenomenológica entre la impureza y el pecado.

Pero hay todavía un segundo grupo de características que vienen a reforzar esa continuidad estructural. Insistí anteriormente sobre la negatividad del pecado -vanidad del soplo y vanidad de los oídos-, en contraste con la “positividad” de la impureza. Con todo, esta forma de contraponer esos símbolos resulta demasiado simplista, ya que esa “vanidad”, que quita a la existencia su fuerza, constituye también en cierta manera un poder.

También aquí resulta prematuro y precipitado aludir a una supervivencia del sistema de la impureza y del tema de la “posesión” que pertenece a este mismo esquema. En realidad, la situación descriptiva es bastante más compleja.

Lo que asegura la continuidad en el paso de un tipo al otro es la conciencia de alteración, de alienación común a ambos tipos. Esa conciencia se plasmó primeramente en la representación de una sustancia maléfica, pero sin que dicha sustancia maléfica se personificase necesariamente en figura ninguna concreta de demonios ni de dioses malos. Por el contrario, los textos sagrados del Antiguo Oriente nos presentan un estadio en el que la conciencia de la alienación cristaliza en la representación exuberante de fuerzas cuasi personales, de carácter demoníaco, que ocupan el puesto de la divinidad e invaden literalmente al pecador. Por lo demás, la confusión pertinaz con que se vinculan inseparablemente el pecado y la enfermedad contribuye a consolidar esa representación de unos poderes personificados que se apoderan del pecador y lo atan: en esta fase aún no se ha llegado a distinguir entre enfermedad y culpa, que fue una distinción que se alcanzó solidariamente con la conquista de la culpabilidad, en el sentido preciso de imputación de una culpa; este desglose implica por sí mismo cierto dualismo, que no tiene por qué ser forzosamente el dualismo entre el cuerpo y el alma, sino entre un agente moral, autor del mal moral, y un concurso de cosas que acarrear enfermedades, sufrimientos y la muerte.

La confusión entre pecado y enfermedad tiene como contrapartida una interpretación del perdón, según la cual el perdón está ligado indivisamente con la curación, la ruptura de las cadenas y ataduras, y la liberación. El suplicante pide: “Que se marche hoy mismo el mal que anida en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones.” “Librame de este mi hechizo... Porque hay en mi cuerpo un mal hechizo, y una enfermedad impura, y la transgresión y la iniquidad y el pecado, y porque llevo adherido a mí un espectro maligno.” “Donde está la cólera de Dios, allí acuden febrilmente (los malos espíritus), lanzando grandes gritos. Se abaten sobre el hombre abandonado por Dios hasta envolverse como un vestido.”

En estos textos se aprecia perfectamente la mezcla de los elementos negativos y positivos: aparecen alternativamente el dios (o el buen genio) que se alejan del hombre y el mal demonio que se apodera de él: “A este hombre lo degolló como a un cordero el anatema malo; su dios salió de su cuerpo, y su diosa permaneció alejada.” Y a continuación suelen nombrar con todo cuidado y exactitud a tal y cual demonio en letanías interminables, en las que abundan las figuras demoníacas<sup>31</sup>.

Es notable que se haya conservado en la predicación profética esta experiencia del poder del pecado que “ata” al pecador, a pesar de la marcada tendencia de los profetas a suprimir diferencias a dioses, demonios y genios -casi me atrevería a decir, a “demitologizarlas”-. Y lo notable es que esta experiencia alcance su máxima pungencia cuando es precisamente la representación más pura de todas las concepciones demoníacas<sup>32</sup>: ahí exactamente, en el corazón

mismo de esa mala disposición que hemos llamado alejamiento, rebelión, extravío, es donde los escritores bíblicos han vislumbrado un poder de fascinación, de atadura, de frenesí; las facultades del hombre han sido ocupadas misteriosamente por una inclinación al mal que llega a alterar hasta su misma fuente: “Un espíritu de libertinaje<sup>33</sup> los extravía y se prostituyen abandonando a su Dios” (Oseas, 4, 12); “la maldad arde y quema como el fuego que devora las zarzas y espinas y que abrasa el soto del bosque de donde se elevan columnas de humo” (Isaías, 9, 17).

31 Citado por Ch. F. JEAN, *ibídem*, *passim*.

32 En el capítulo siguiente se verá hasta qué punto contiene el mito psicológico de la caída restos de un mito demonológico bajo la figura de la serpiente.

33 Oseos continúa aquí la imagen del adulterio que abarca todas las especies del pecado.

Tal vez haya sido jeremías el profeta que sintió más hondamente y con verdadero escalofrío la mala inclinación del corazón endurecido (3, 17; 9, 14; 16, 12); la compara al instinto salvaje, al celo de los animales (Jer., 2, 23-25)<sup>34</sup> (e igualmente, 8, 6). Esa inclinación está tan hondamente arraigada en la voluntad, que resulta tan indeleble como el color negro de la piel del etíope o como las manchas del leopardo (13, 23); el profeta proclama expresamente el tema del mal radical: “El corazón del hombre es lo más engañoso del mundo e incurablemente malo; ¿quién podrá conocerlo?... Yo, el Eterno, yo escudriño el corazón y sondeo los riñones” (17, 9).

34 Ezequiel recoge esa misma imagen en toda su crudeza: “(Jerusalén) se enamoró de esos libertinos (los hijos de Babilonia), cuyo ardor carnal se parece al de los burros, y cuya lascivia no tiene nada que envidiar a la de los sementales... Serás tratada con todo este rigor por haberte entregado a las naciones y por haberte prostituido con sus ídolos” (23, 20, 30).

Ezequiel califica de “corazón de piedra” ese endurecimiento de una existencia cerrada herméticamente a la llamada divina. El yavista, que redactó la parte esencial de los capítulos pesimistas del comienzo del Génesis, condensó en un par de trozos esta teología sobre la perversidad humana:

“Yavé vio que era grande la maldad del hombre sobre la tierra y que su corazón sólo maquinaba designios perversos a lo largo del día” (Génesis, 6, 5<sup>35</sup>, y 8, 2).

Como se ve, apuntan aquí los primeros brotes de una antropología no solamente pesimista -es decir, en la que siempre cabe lo peor-, sino positiva y propiamente “trágica” -es decir, en la que no sólo cabe temer lo peor, sino en la que lo peor es fatalmente inevitable, puesto que Dios y el hombre se conjuran para engendrar el mal (según explicaré más detenidamente en el capítulo que dedico a lo trágico en la segunda parte)-. Desde este punto de vista, no existe gran diferencia entre el “endurecimiento” de que hablan ciertos textos del Antiguo Testamento y la “ceguera” -Ate- mencionada en los escritos homéricos y en los poetas trágicos griegos. En esos pasajes del Antiguo Testamento se describe el “endurecimiento” como un estado que no se distingue de la existencia misma del pecador, y que, al parecer, no depende de su libertad ni

responsabilidad, ya que ese endurecimiento, aparte de abarcar y definir a todo el hombre, es producido directamente por la misma divinidad montada en cólera: “Yo voy a endurecer el corazón del Faraón.”

35 Dice también el Génesis, 8, 21: “No volveré a maldecir jamás a la tierra por culpa del hombre, porque las designios del corazón humano son ya malos desde su infancia.” Este “ieser” -que yo traduzco por “designio”, en su doble sentido de imaginación y de inclinación- será objeto de un nuevo comentario al tratar de los fariseos y de los escrúpulos: fundándose en este tema la literatura rabínica inició una teoría del mal que podría conducir en dirección distinta de la del mito académico. El autor de la tradición sacerdotal (P), a quien no interesa el aspecto psicológico del pecado, ve en el mal la “corrupción” y la “violencia” “llenando la tierra” (Génesis 6, 11 y 13), atribuyendo así al mal unas dimensiones cósmicas a la escala del diluvio que descarga sobre “toda carne” para “destruirlos con la tierra”, y también a la escala de la alianza cósmica anunciada a Noé (Génesis, 9).

Al trazar el cuadro de los mitos relativos al origen y al fin, volveré a ocuparme con más detenimiento de esta teología del “Dios que extravía”. De momento diré que esta teología, de la que sólo encontramos alguna huella en la Biblia hebrea, constituyó, en cambio, el ámbito entero de la “tragedia” griega. En la Biblia hebrea esa teología se vio frenada por dos corrientes contrarias a ella, que fueron, por una parte, la teología de la santidad, y por otra, la teología de la misericordia. Con todo, aunque esta teología llegó a abortar, el caso es que se concibió, y pudo concebirse porque venía a prolongar y continuar una de las experiencias constitutivas de la conciencia de pecado, a saber: la experiencia de una pasividad, de una alteración, de una alienación, mezclada paradójicamente con la experiencia de una desviación voluntaria, y, por consiguiente, de una intervención activa, de una iniciativa reprobable.

Esta experiencia de alienación constituye asimismo una de las componentes del futuro dogma del pecado original<sup>36</sup>. Ya aludí una vez a ello a propósito de la universalidad del pecado. Si esa universalidad, que representa originariamente un lazo superior a cualquier otro lazo vital o histórico (el “nosotros” de una comunidad de pecadores); si esa universalidad, digo, pudo prestarse a ciertas racionalizaciones pseudobiológicas y proyectarse en la representación mental de una transmisión hereditaria, fue debido a la intervención de la experiencia de alienación.

Efectivamente, un lazo de universalidad que resulta ser al mismo tiempo una experiencia de pasividad sugiere, naturalmente, una “explicación” basada en el nacimiento. ¿No es el “endurecimiento” una como “naturaleza” del pecador? ¿No le es, por tanto, innato, como “nacido con él”? El salmo 51 expresa bastante bien este dogma, en estado aún embrionario: “¡Ay de mí!, que nací en la iniquidad y mi madre me concibió en el pecado”<sup>37</sup>. Y no es eso todo: ni la confesión de la universalidad del pecado ni el reconocimiento de su carácter alienante bastan a explicar satisfactoriamente la compleja motivación de donde arranca el dogma. Hizo falta, además, una “reincorporación” de las categorías afectivas de la impureza en el sistema del pecado. Esa reincorporación o reintegración no nos sorprende, ya que el doble carácter de realidad y de

fuerza que posee el pecado le asimila a la impureza, haciendo así posible la inclusión del sistema de la impureza en el del pecado. Esa integración se manifestó históricamente al incorporarse la religión cultural de los israelitas a la religión ética predicada por los profetas. De esta manera las impurezas rituales se intercalaron entre las “iniquidades”, como la violencia, el fraude, la crueldad, con lo que se fundieron y confundieron los destinos de ambos sistemas.

36 A.-M. DUHARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, pp. 14-18.

37 A. FEUILLET, “Verset 7 du Miserere et le péché originel”, en *Recherches de Science Religieuse*, 1944, pp. 5-26. En este versículo no se afirma que el acto sexual en cuanto tal sea culpable; el autor aprovecha las ideas corrientes sobre la mancha ritual contraída por la concepción y el alumbramiento para expresar la idea más profunda de que anteriormente a todo acto personal el hombre se encuentra ya separado de Dios; el lazo que une a las diversas generaciones en virtud del nacimiento se convierte en símbolo y clave de esa anterioridad del mal. Debe notarse, además, que ese versículo no dice que este estado “en” el cual “existimos” constituya una inclinación, ni tampoco que ese estado sea consecuencia de ninguna transgresión ancestral. DUBARLE, op. cit., p. 21.

Por obra de estas contaminaciones y de estos intercambios, el pecado, entendido en su sentido fuerte de ofensa contra Dios, se carga de la emoción propia de la impureza, en el sentido fuerte de contacto impuro. En ese mismo salmo 51, a pesar de estar inspirado en una experiencia viva de culpa personal, de culpabilidad en su sentido estricto, se recoge el lenguaje propio de la impureza: “Lávame totalmente de mi iniquidad y purifícame de mi pecado. Purifícame con el hisopo y quedaré inmaculado; lávame y me tornaré más blanco que la nieve.”

Esta correlación entre pecado e impureza tiene su peligro. Así, la experiencia de pecado tiende a retroceder al remolque de la experiencia de la impureza. Podemos presentar como ejemplo de esa tendencia regresiva la reactivación, que ocurre con tanta frecuencia en la confesión de los pecados, en la que reaparece la antigua conexión entre impureza y sexualidad, cuya gran complejidad afectiva pusimos de relieve más arriba; vimos, en efecto, que el acto sexual, al igual que el nacimiento, proporciona una base física al símbolo del contacto impuro. Bastará, pues, que la falta que se confiesa sea directamente de tipo sexual -como ocurrió en la confesión del salmo 51, donde el rey David se arrepiente de haber adulterado con Betsabé y haber mandado asesinar a su marido Urias- para que reaccionen en cadena todas las asociaciones creadas entre la universalidad y la alienación del pecado, por una parte, y por otra, la simbólica del contacto impuro y la resonancia sexual del tema de la impureza. Finalmente, el mito de un primer pecado cometido por el primer hombre, y transmitido a su descendencia, concebida también a “su imagen”, vendrá a poner el sello a todas esas asociaciones recurriendo a una “explicación” genética, cuya estructura estudiaremos más adelante. Pero esa reactivación de las antiguas asociaciones ligadas con el tema de la impureza no es más que la contrapartida de la integración de la simbólica de la mancha en la del pecado.

Este segundo ciclo de símbolos del pecado, que hacen posible la integración del simbolismo de la impureza en el del pecado, encuentra su prolongación en una simbólica de la redención que viene a completar la del perdón, que dejamos interrumpida, la cual a su vez hace posible la incorporación del simbolismo de la “purificación” en el del “perdón”.

Efectivamente, hay que añadir al ciclo de los símbolos del “retorno” un nuevo ciclo de símbolos que gravitan en torno a la idea de “rescate”. Así como el simbolismo de “retorno” evocaba la idea del pecado como una ruptura de los lazos de la Alianza, así el simbolismo del «rescate» sugiere un poder que tiene cautivo al hombre, y al cual hay que pagar determinado precio para liberar al cautivo.

Cada una de las tres raíces<sup>38</sup> que expresan esa idea de liberación desarrolla un aspecto particular de ese cambio, que no deja de evocar por cierto una idea parecida del Fedón, donde se propone “trocar” las pasiones por la virtud. La raíz gaal conserva algo del goel, es decir, del vengador o protector que puede y hasta debe casarse con la viuda del pariente próximo. Esta raíz nos suministra toda una serie de símbolos: proteger, “cubrir” en el sentido de “recubrir”, rescatar, librar. Este símbolo, al igual que todos los demás, conserva algo del símbolo análogo inicial, pero para desbordarlo inmediatamente en la dirección de una situación existencial.

Hay un símbolo afín -la raíz padah-; nos lo suministra la costumbre de rescatar la ofrenda de los primogénitos o del esclavo, previo abono del precio estipulado. Ahora bien, es cosa sabida que esa imagen del rescate influyó poderosamente para sostener la conceptualización de la redención -que significa precisamente rescate-. La raíz kapar -que algunos relacionan con el “cubrir” de los árabes y otros con el “borrar” de los acadios- nos suministra un símbolo afín a los anteriores: el kofer significa el precio que se paga por librarse de una sanción grave o por salvar la vida. Es cierto que en este caso es el hombre el que ofrece el kofer; pero la simbolización se extiende hasta proporcionarnos la imagen básica de la “expiación”, de la que prescindiremos de momento, para limitarnos ahora al ciclo del rescate.

38 Ed. JACOB, Les thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament, pp. 235-36.
--

Este simbolismo del rescate debe parte de su fuerza a su combinación con el simbolismo del “Exodo”, de la salida de Egipto. Este acontecimiento ocupa el centro del Urbekentnis de Israel<sup>39</sup>.

Tal como lo reinterpretó la teología de la historia de los escritores bíblicos, “equivale” a toda clase de liberación. Ahora bien, el suceso del Exodo no mostró su poder de simbolización ética sino pasando por el tamiz del simbolismo del “rescate”. El Exodo es un rescate; ambos símbolos, el del rescate y el de la salidad -o de la subida-, se refuerzan recíprocamente hasta el punto de llegar a convertir el Exodo en la clave más significativa del destino de Israel: “Dirás, pues, a los hijos de Israel: Yo soy Yahvé y Yo os libraré de los trabajos forzados a que os tienen sometidos los egipcios. Yo os libraré de la



servidumbre a que os han reducido, y Yo os libraré pegando fuerte y castigando duramente” (Exodo, 6, 6).

39 En la obra anteriormente citada de G. von RAD, pp. 177-81, estudia este autor desde un punto de vista formgeschichtlich la rica gama de significados que se fueron depositando y sedimentando en esta confesión histórica a partir del simple relato de un milagro guerrero (Exodo, 14), que tiene ya valor de “liberación”, de “rescate” (versículo 30) -cfr. la confesión del Deuteronomio, 26, 5-. El tema de la “amenaza de las aguas” (Salmos, 106, 9; y 114, 3) da una resonancia cósmica al acontecimiento histórico, mientras que la teología de la elección, expresada con tanto vigor en Deuteronomio, 7, 6-8, la presenta como el signo y la promesa de todo “rescate”, de toda “redención” (segundo Isaías, 43, 44 ss.). En este punto extremo no existe diferencia entre el símbolo del Exodo y el del “retorno” (Isaías, 51, 9-10).

Pero este símbolo va desplazándose sucesivamente, como se ve en muchos salmos, hasta que al fin de esa serie de transposiciones, ese tema del Libertador que “rescata” a su Pueblo se despoja casi completamente de su sentido original en la teología de la historia para terminar por designar toda clase de liberación interior. Pero todas esas capas densas de sentido se encontraban ya superpuestas en las celebraciones más históricas del Exodo. Ya en el límite, los símbolos del “rescate”, del “perdón” y del “retorno” suman sus fuerzas cumulativamente: “Vuelve a Mí, pues yo te rescataré”, leemos en el segundo Isaías (44, 22). “Perdona, oh Eterno, a tu pueblo Israel, al que tú rescataste” (Deut., 21, 8).

De rechazo se enriquece retrospectivamente toda la problemática del pecado: el mismo Egipto se convierte por contraste en la figura de la cautividad y hasta en el símbolo más poderoso de la condición humana bajo el signo del mal. Véase los términos en que se expresa el solemne exordio con que se abre el Decálogo.

“Yo soy Yavé, tu Dios; Yo, el que te saqué del país de Egipto, de la casa de la esclavitud” (Exodo, 20, 2).

La cautividad en su sentido literal es una situación social, intersubjetiva; al convertirse en símbolo del pecado, ha expresado también el carácter de alienación propio del pecado; el pecador se encuentra “en” el pecado igual que el hebreo se encontraba “en” la cautividad; así se presenta el pecado como un mal “en el que” el hombre se ve cogido. Debido a eso, puede ser simultáneamente personal y comunitario, trascendente a la conciencia y conocido de sólo Dios en su realidad y en su verdad. Por eso también constituye un poder que “ata” al hombre, que lo endurece y lo tiene cautivo. Y precisamente esta experiencia de la impotencia de la cautividad es la que hace posible que vuelva a aparecer el tema de la impureza. Por muy «dentro» del corazón del hombre que radique el principio de esta esclavitud, constituye de hecho una situación envolvente, como una trampa en que se ve cogido el hombre; así vemos que se conserva algo del contacto impuro en esa idea de la “cautividad” del pecado.

Desde ese momento la problemática fundamental de la existencia no coincidirá ya tanto con la problemática de la libertad, entendida en el sentido de una decisión que hay que tomar frente a una alternativa radical, cuanto con la problemática de la liberación: el hombre yace cautivo del pecado y hay que libertarlo: Todas nuestras ideas sobre la salvación y la redención -que es la palabra latina correspondiente a “rescate”- derivan de este simbolismo inicial.

Esta meditación que acabamos de hacer sobre el segundo ciclo de símbolos del pecado y de la liberación nos prepara para comprender, en la medida de lo posible, el hecho de que la simbólica de la impureza y de la purificación haya podido integrarse, reafirmarse y hasta ampliarse al contacto con la simbólica del pecado concebido como cautiverio y la del perdón concebido como rescate y liberación. Es preciso recurrir a este esfuerzo mental a vista de ciertos textos tan desconcertantes como los del Levítico y, en general, los pertenecientes al ciclo P -es decir, al documento sacerdotal o Priester Codex-, en los que se desarrolla todo un sentido de la expiación ceremonial, tanto más intrigante cuanto que están redactados en época postexílica -aunque esto no excluye, sino todo lo contrario, el que el contenido sea antiguo e incluso arcaico<sup>40</sup>-.

40 R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, París, 1921.

Decía que esta meditación nos prepara a comprender “en la medida de lo posible”... Aquí es fuerza reconocer que para la reflexión subsisten aspectos impenetrables en la idea de expiación ceremonial, algo que ni siquiera es posible reducir al simbolismo más rico del “perdón”. Lo que se resiste al esfuerzo reflexivo es la praxis ritual misma. Esa praxis es algo esencialmente irreflexivo; así es como se practica el sacrificio, y no de otra manera; la conducta ritual deriva de una serie de otras acciones culturales, cuyo sentido, y muchas veces hasta su recuerdo, resultan completamente desconocidos u olvidados para el oficiante y para los fieles. Así también la crítica moderna encuentra siempre en el origen de un rito otros ritos anteriores; nunca logra captar el rito en su mismo nacimiento.

Esto explica que un catálogo de ritos, como el que contiene el Levítico, siga siendo, en definitiva, una obra muda y sellada, incluso y sobre todo cuando distingue entre diversas especies de sacrificios; como el holocausto -que es el sacrificio en que se quema al animal entero-, el sacrificio de acción de gracias -en que se quema la grasa del animal y se corona con el banquete sagrado-, la ofrenda -de harina, aceite e incienso y vino-, el sacrificio de expiación “por el pecado” -hattat- (Lev., 4, 1-5, 13; y 6, 7-13), y el sacrificio de expiación “por el delito” -**ásám pag254**- (5, 14-19). Apenas si se hace alguna indicación sobre las circunstancias en que debe ofrecerse tal o cual sacrificio (del cuarto y el quinto tipo): así se menciona el caso “en que se haya faltado por inadvertencia a un mandamiento cualquiera de Yahvé”, el caso en que se hayan retenido por descuido los derechos debidos al Santuario o en que se haya apropiado uno por inadvertencia o por perjurio de algún depósito, de alguna prenda o salario o de algún objeto robado, encontrado o retenido injustamente. Pero, a fin de cuentas, esas circunstancias resultan difíciles de delimitar<sup>41</sup>. Lo que el ritual subraya no son esas circunstancias, sino la praxis ceremonial. Como dice Von Rad, “la teoría del proceso sacral”, su “idea base”, permanecen en el misterio.

Así ocurre que un mismo ritual se preste a corrimientos, desplazamientos y sustituciones de sus motivos; el ritual es una especie de recipiente cultural que está ahí, que la reflexión se encuentra, y que se presta a múltiples significados sucesivos, sin que ninguno de ellos agote su contenido. Y es que el ritual desconoce las subjetividades y sólo se ocupa de la exactitud de la praxis <sup>42</sup>.

41 Supplément au Dictionnaire de la Bible, t. III, artículo "Expiation", cols. 55-68. Ed. JACOB, op, cit., pp. 236-38. VON RAD, op. cit., pp. 249-74. Sven HERNER, Sühne und Vergebung in Israel, Lund, 1942, pp. 77-92.

42 El proceso de los diversos sacrificios se desarrolla "en un terreno que cae fuera del hombre y de su integridad...; por mucho que se profundice en este punto, siempre hallaremos que aun la interpretación más plenamente comprensiva de los sacrificios antiguos llega a detenerse ante un límite absoluto, ante una barrera infranqueable, más allá de la cual no hay explicación posible. Y el exegeta debe decirse a sí mismo que esa es precisamente la nota esencial del sacrificio, la que escapa a ese límite" (VON RAD, op. cit., pp. 252 y 259).

A pesar de esto y de que la expiación ceremonial no puede reducirse a ningún proceso puramente subjetivo o interior, sin embargo esa expiación no forma un cuerpo extraño en la totalidad concreta de las relaciones entre Israel y Yahvé, pues, si bien el culto es anterior a los profetas, anterior a Moisés y al mismo pueblo de Israel, lo cierto es que la fe de este Pueblo escogido lo remodeló interiormente hasta expresarse toda entera en él.

Por una parte, la idea de expiación desarrollada después del cautiverio responde a una noción de pecado, en la que sólo se han subrayado su lado "realista" y su aspecto "peligroso". Ya vimos que el pecado pudo simbolizarse siempre en el esquema de la impureza, aunque transformándolo a su vez radicalmente. Ya en Ezequiel encontramos la expresión "cargar con la pena" del pecado -14, 10-; una expresión muy frecuente en San Pablo para indicar el peso subjetivo y el maleficio objetivo del pecado no perdonado. Indudablemente, debemos situar también esta nota inquietante en la tonalidad general del temor, de la amenaza de muerte, del "golpe" o de la "plaga" que recurre en todos los relatos y amonestaciones del ciclo sacerdotal -por ejemplo, en Lev., 10, 6; en Números, 1, 53; 17, 11; 18, 3-. Esa angustia que produce la perspectiva siempre posible de que el hombre se vea aniquilado por Dios explica en parte la importancia concedida a los ritos de expiación, que debieron seguramente celebrarse siempre en Israel como parte concomitante del culto. Esto supuesto, nada tiene de extraño que la sensibilidad ante el pecado concebido como una amenaza de muerte resucitase todas las representaciones anteriores de la impureza, mientras que la idea antigua de impureza quedaba elevada a su vez al nivel de la experiencia del pecado según los profetas <sup>43</sup>.

Por lo que respecta al sacrificio mismo, vemos, por otra parte, que su eficacia objetiva no deja de tener cierta releación con el "perdón" comprendido sin referencia ninguna al sacrificio, como hemos intentado comprenderlo nosotros. La misma palabra "expiación" -kipper <sup>44</sup>- empalma por sus armónicos morales

con los otros símbolos del rescate y del precio pagado por él; el gesto de “cubrir” -o, más probablemente, de “borrar” frotando- adquiere de golpe resonancias simbólicas, significando el perdón -e, inversamente, el término “perdón” (salach) evoca el gesto ritual de la aspersion <sup>45</sup>-.

43 VON RAD, *Theologie des alten Testaments*, pp. 267-68.

44 *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, artículo “Expiation”, cols. 48-55.

45 JACOB, *op. cit.*, p. 235.

Podría creerse a primera vista que el perdón y la expiación se oponen entre sí como acción de Dios que libera y acción del hombre -del sacerdote- que “hace la expiación”. Pero la expresión “hacer la expiación” no prejuzga nada sobre las representaciones vinculadas a este verbo, sino que equivale, sencillamente, a “realizar la acción concreta, definida por el ritual como expiatoria”, sin pronunciarse en absoluto por lo que pasa cada vez que declara el ritual: “De esta manera hará la expiación por ellos el sacrificante, y se les perdonará” (Lev., 4, 20, 26, 31, 35; y 5, 9 y 13). De aquí no puede deducirse que ni el sacerdote ni sus gestos ejerzan un influjo mágico sobre lo divino. Al revés, la única indicación que apunta el Levítico en el sentido de una teología del sacrificio -y que resulta particularmente preciosa, dado su mismo carácter excepcional- nos deja entrever la posibilidad de que se haya incluido la simbólica gestual del rito expiatorio en la simbólica totalmente espiritual del perdón. El texto en cuestión reza así:

“Si cualquier hombre de la casa de Israel o cualquier forastero o extranjero residente entre vosotros come sangre, de cualquier clase de sangre que sea, Yo me volveré contra el que comió esa sangre y lo exterminaré de en medio de mi pueblo, porque la vida de la carne está en la sangre. Y esa sangre os la di Yo para que hagáis sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas; pues la sangre es la que expía en lugar de la vida” (Lev., 17, 10-11).

Este texto nos deja vislumbrar que el simbolismo de la sangre hace de puente entre el rito de expiación y la fe en el perdón -la cual está vinculada a su vez con la confesión de los pecados y con el arrepentimiento-. Y, en efecto, vemos que no solamente se prohíbe comer sangre (Génesis, 9, 4) por respeto a la vida que radica precisamente en la sangre –“puesto que el alma de la carne está en la sangre”, o, como se dice en otro texto: porque “la sangre es la vida”, Deuteronomio, 12, 23-, sino que, además, la sangre, cuyo uso profano se veda tan enfáticamente, está reservada para la expiación “por vuestras almas” o vidas. ¿Cómo?

Aquí los Setenta interpretaron la partícula instrumental -la sangre hace la expiación por medio del alma y, por consiguiente, por medio de la vida del animal sacrificado- como equivalente de la preposición sustitutiva griega, y así tradujeron: **Tó yáp aFpta aútióú áwsi Trjs ~uX71s É~~~,áctiat pag 256** ,: “y así su sangre expiará en lugar del alma». Aquí los traductores han elegido una interpretación: el símbolo de la sangre es el símbolo del don; los fieles se ofrecen a sí mismos en la figura del animal sacrificado, testimoniando con ello su deseo de unirse con su Dios; eso supuesto, el simbolismo de la sangre no hace sino reforzar y enriquecer el simbolismo del presente y de la ofrenda,

añadiéndole el sentido palpitante de la continuidad viviente y vital entre su ofrenda y él mismo, y entre él mismo y su Dios. Como se ve, en esta interpretación es claramente el hombre quien “hace” la expiación, pero lo que “hace” en realidad es un don; y ese don no implica ni connota ningún matiz penal, por lo menos si se consideran aisladamente los ritos de la aspersión, prescindiendo de la inmolación; y, efectivamente, la ofrenda de la sangre vertida no contiene ninguna idea de ninguna pena infligida. Únicamente la inmolación abre la puerta a una posible idea de sustitución penal; en lugar de su propia muerte, los fieles contemplan con corazón contrito la muerte de las víctimas que los representan.

Si no se quieren, admitir estas sugerencias de la traducción de los Setenta, que favorecen la interpretación cristológica del sacrificio judío, y se prefiere atenerse al sentido de que “la sangre hace la expiación por medio del alma”, en que se designa el instrumento y el vehículo de la expiación, pero sin revelar el secreto de su eficacia, subsiste el hecho de que el acento principal recae siempre sobre la idea de don, si bien esta vez se fija en el don mismo que nos hace Dios del medio de hacer la expiación: “Yo os di la sangre para que hagáis sobre el altar...” Posiblemente este énfasis tiene más importancia que la teología de la satisfactio vicaria, apuntada por los Setenta, pues sugiere que el sacerdote que “hace la expiación” es el ejecutor de un misterio cuyo sentido es “dado” por Dios, mediante la simbólica de la sangre y de la vida, cualquiera que sea la forma en que actúe ese rito. Ese don que Dios nos hace del medio de hacer la expiación es el pariente próximo del perdón mismo<sup>46</sup>.

46 Ed. JACOB relaciona el ritual sacrificial con los temas del “rescate” y del “precio” por el mismo, y ve en la idea de sustitución el núcleo común a ambos conceptos. Este autor subordina la simbolización de la muerte del culpable a la comunicación de vida divina dispensada al pecador: “por tanto, lo esencial del sacrificio no consiste en la muerte de la víctima, sino en la ofrenda de su vida”, op. cit., p. 237. En un sentido afín cita VoN Ren a OHLER, *Theologie des alten Testaments*: “En el sacrificio no se ejerce ningún acto de justicia punitiva: de ninguna manera puede compararse el altar a un tribunal”; a lo cual añade VON RAD: “Así, pues, la expiación no constituía un acto punitivo, sino un proceso de salvación”, op. cit., p. 270.

Desde el momento en que se comprende esto, se ve que la expiación ceremonial ya no es extraña a la temática central del “retorno” del “perdón”. En cierto modo, esta temática queda objetivada en una mímica. No existen dos mundos, un mundo de la ceremonia y un mundo de la contrición, sino que éste está representado en aquél como en un enigma expresado en gestos. El ritual del “día de la expiación” (Levítico, 16) manifiesta claramente esa síntesis de los dos simbolismos; en él, la confesión de los pecados es condición indispensable, pero la expiación -con sus múltiples aspersiones- ocupa el puesto central; finalmente, el rito del macho cabrío arrojado al desierto para llevarse bien lejos los pecados de Israel sensibiliza a los ojos de todos la completa remisión de los pecados. De esta manera el rito de la expulsión expresa más plenamente lo que ya quedaba indicado en el rito de renovación, el cual exterioriza la reconciliación por el perdón<sup>47</sup>. Debido, pues, a que la extraña vegetación de la expiación ceremonial brotó como una excrescencia en el árbol del

“arrepentimiento” y del “perdón”, se produjo el fenómeno de que a su vez y de rechazo el simbolismo de la expiación viniese a enriquecer el simbolismo del perdón; así vemos que en los salmos se invoca a Dios como sujeto de la expiación (78, 38; 65, 4; 79, 9) <sup>48</sup>. Decir que Dios “expía” equivale a decir que Dios “perdona”. De esta manera el simbolismo de la expiación devuelve al simbolismo del perdón lo que éste le había prestado.

47 La Mishna nos ha conservado la fórmula que pronunciaba el Gran Sacerdote en esas circunstancias: “¡Oh Yavé! Tu pueblo, la casa de Israel ha cometido ante Ti iniquidades, transgresiones y pecados. ¡Oh Yavé!, perdona las iniquidades, las trasgresiones y los pecados que ha cometido ante Ti tu pueblo, la casa de Israel, como está escrito en la Tôrâ de tu siervo Moisés”, Yoma, 6, 2, citado en Supplément au dictionnaire de la Bible, artículo “Expiation”, col. 78.

48 Sven HERNER, op. cit., pp. 92 ss.

### CAPITULO III

#### LA CULPABILIDAD

Culpabilidad no es sinónimo de falta. Todo nuestro espíritu reflexivo protesta contra semejante identificación, que viene a destruir las tensiones' esenciales características de la conciencia de culpa.

Dos son las razones que nos inducen a rechazar ese modo de reducir la culpa a la culpabilidad: en primer lugar, la culpabilidad, considerada aisladamente, estalla en varias direcciones: en la dirección de una reflexión ético-jurídica sobre la relación entre penalidad y responsabilidad; en la dirección de una reflexión ético-religiosa sobre la conciencia delicada y escrupulosa, y, finalmente, en la dirección de una reflexión psíquico-teológica sobre el infierno de una conciencia acusada y condenada. Es decir, que la noción de culpabilidad implica estas tres posibilidades divergentes: una racionalización penal, al estilo griego; una interiorización y refinamiento de la conciencia ética, al estilo judío, y una sensación consciente de la miseria del hombre bajo el régimen de la Ley y de las obras legales, al estilo de Pablo. Ahora bien, es imposible comprender a primera vista el lazo que puede vincular estrechamente estos tres aspectos de la culpabilidad, que se oponen sistemáticamente de dos en dos: la racionalidad de los griegos contra la religiosidad de judíos, y cristianos; la interioridad de la “piedad” contra la exterioridad de la ciudad o de la salvación por gracia; y el antilegalismo paulino contra la ley de los tribunales y contra la Ley de Moisés. En todo este capítulo me ocuparé exclusivamente de esta explosión de la idea de culpabilidad. Pero para apreciar la dialéctica interna que preside al concepto de culpabilidad es preciso situarla en el marco de una dialéctica más amplia: me refiero a la dialéctica de los tres momentos de la culpa: la mancha, el pecado, la culpabilidad.

Para comprender la culpabilidad hay que mirarla a la luz del doble movimiento producido a partir de otras dos fases de la falta: una, que es el movimiento de ruptura, y otra, que es el movimiento de reintegración. El movimiento de ruptura

provoca una fase nueva -la imagen del hombre culpable-, y el movimiento de reintegración hace que esa experiencia nueva se cargue del simbolismo anterior del pecado, e incluso del de la mancha, para expresar la paradoja hacia la cual apunta la idea de la culpa, a saber: hacia el concepto de un hombre responsable “y” cautivo, o, mejor dicho, de un hombre responsable de su estado de cautividad; en una palabra, hacia el concepto del “siervo arbitrio”.

## 1. NACIMIENTO DE UNA FASE NUEVA

Vamos a considerar ese doble movimiento en virtud del cual la culpabilidad empieza por liberarse de la mancha del pecado para terminar recogiendo su simbolismo originario.

Hablando en términos muy generales, podemos decir que la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa, mientras que el pecado denota su momento ontológico. El pecado significa la situación real del hombre ante Dios, sea cual sea la conciencia que el hombre tenga de ello. Es una situación que hay que descubrir en el sentido propio de esta palabra: eso es precisamente el profeta: el hombre que sabe anunciar al Rey con entereza la fragilidad y vanidad de su poder. La culpabilidad consiste en tomar conciencia de esa situación real, y casi me atrevería a decir que es el “para sí” de esa especie de “en sí”.

Al principio este momento está subordinado, envuelto. Se lo puede ver por transparencia en el tema mismo de la mancha. Ya vimos que el miedo específico producido por la mancha era como el anuncio anticipado del castigo; y este castigo, así anticipado, proyecta su sombra sobre la conciencia presente haciéndole sentir el peso de esa amenaza. Lo esencial de la culpabilidad está contenido ya en germen en esa conciencia de verse “cargado”, abrumado de un «peso». Eso es lo que fue y será siempre la culpa: el mismo castigo anticipado, interiorizado y oprimiendo ya con su peso la conciencia; y como el miedo es, desde su origen, el vehículo de la interiorización de la mancha misma, a pesar de la exterioridad radical del mal, la culpabilidad es un momento contemporáneo de la misma mancha. Sólo que en ese estadio el momento en cuestión es un momento subordinado: es decir, que esa «carga» de la culpa que pesa sobre el hombre se debe a la impureza ritual de éste: no es preciso ser el autor del mal para sentirse abrumado por su peso y por la carga de sus consecuencias. Ser culpable sólo significa estar dispuesto a soportar el castigo y a constituirse en sujeto de punición. En este sentido, y sólo en este sentido, puede decirse que la culpabilidad está implicada ya en la mancha. Indudablemente, puede decirse que semejante culpabilidad constituye ya responsabilidad, siempre que se entienda que la responsabilidad es la capacidad de responder de las consecuencias de un acto; pero esta conciencia de responsabilidad no es más que un apéndice de la conciencia de verse abrumado anticipadamente por el peso del castigo; es decir, que no procede de la conciencia de haber sido autor de... En este punto puede darnos mucha luz la sociología de la responsabilidad: el hombre tuvo conciencia de responsabilidad antes de tener conciencia de ser causa, agente o autor. Lo que le hace responsable en primer lugar es la situación en que se encuentra con relación a lo prohibido.

Precisamente por eso, la conciencia de culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la mancha, la violación objetiva de una prohibición, ni la venganza consiguiente a esa transgresión, sino el mal uso de la libertad, sentido en el fondo del alma como una disminución íntima del valor del yo. Es ésta una revolución importante: ya que invierte las relaciones entre el castigo y la culpabilidad; en efecto, ésta no procede del castigo fulminado por la venganza; lo que realmente origina el castigo y lo que lo exige como cura y enmienda es esa disminución del valor de la existencia. De esta manera la culpabilidad, engendrada en un principio por la conciencia de castigo, revoluciona luego esa misma conciencia de punición, invirtiendo totalmente su sentido: así la culpabilidad exige que el mismo castigo se convierta de expiación vindicativa en expiación educativa, o, para decirlo en una palabra, en “enmienda”.

Si saltando por encima de la fase de pecado, oponemos directamente la culpabilidad frente a la impureza, se destacará con gran relieve esta revolución introducida por la culpabilidad en 1ª zona del castigo. En cambio, resulta más difícil localizar el punto de inflexión o de inserción del pecado en la culpabilidad. Efectivamente, la relación existente entre la tercera y la segunda fase de la conciencia de culpa resulta mucho más compleja. Por una parte, no cabe dudar de la continuidad existente entre una y otra; y, sin embargo, aparece no sé qué nuevo elemento que constituye, si no una inversión y un cambio de sentido en el sentimiento de pecado, por lo menos una “crisis”, que importa registrar y medir puntualmente, por más que esa novedad y esa crisis procedan del mismo hecho de profundizar en el sentimiento de pecado. Por un lado, el sentimiento de pecado es ya de por sí sentimiento de culpabilidad; la «culpa» es ya de por sí el peso mismo del pecado: es la sensación de haber roto con la fuente manantial; en este sentido, la culpabilidad es la realización de la interioridad del pecado. Dicha interiorización es el resultado de profundizar los imperativos que pesan sobre el hombre. Se recordará que esta profundización es doble: al salir del plano puramente ritual para ocupar el plano ético, la Prohibición suscita un polo subjetivo de responsabilidad que no puede reducirse únicamente al papel de garante de la sanción, de responsable en el sentido elemental de sujeto portador del castigo, sino que adquiere el carácter de centro de decisión y de autor de actos. Y no es eso todo: no sólo pasa la prohibición del plano ritual al ético, sino que se desborda ilimitadamente en exigencias de perfección que rebasan toda enumeración de deberes y virtudes. Esta llamada a la “perfección” deja abierta detrás de los actos la sima profunda de la existencia posible: efectivamente, lo mismo que el hombre ha sido llamado a una perfección única, extraordinaria, que desborda la multiplicidad de sus obligaciones, de la misma manera el mismo hombre ha recibido la revelación de que él personalmente es el autor, no ya sólo de sus múltiples actos, sino de sus motivos, y por encima de esos motivos, de las posibilidades más radicales, las cuales a su vez se reducen de golpe a aquella alternativa pura y escueta: Dios o nada. Más arriba evoqué esta “elección deuteronomica”: “Te doy a escoger entre la vida y la muerte: elige el bien, y vivirás.” Esta llamada a una elección radical suscita frente a sí un polo subjetivo, un garante, no ya en el sentido de portador de castigo, sino en el sentido de un ser capaz de abrazar su vida entera y enfocarla como un destino indiviso, pendiente de



una alternativa elemental. De esta manera, la interpelación profética transformó la Alianza, convirtiéndola de simple contrato jurídico entre Yahvé y su pueblo, en acusación y alegato personal: de aquí en adelante ha surgido un yo, precisamente porque ha surgido un tú, al cual se dirige el profeta de parte de Dios.

Finalmente, la confesión de los pecados viene a coronar ese movimiento de interiorización del pecado por el que éste se integra en culpabilidad personal: el tú a quien apostrofa el profeta se convierte en el yo que se acusa a sí mismo; pero por el mismo hecho se opera ese cambio de rumbo en virtud del cual el sentido del pecado vira hacia el sentimiento de culpabilidad; ahora, en vez de poner el acento en las expresiones “ante Dios”, “contra ti, sólo contra ti”, el sentimiento de culpabilidad carga el énfasis en las palabras “yo soy el que...”. En los salmos penitenciales de la literatura hebrea resalta con vivos colores ese doble acento:

“Yo conozco mi pecado,  
tengo mi culpa constantemente ante mis ojos;  
pequé contra Ti, solo contra Ti;  
hice lo que es malo a tus ojos”  
(Ps., 51, 56).

En cuanto se acentúa más el “yo” que el “ante Ti”, en cuanto llega incluso a olvidarse el “ante Ti”, la conciencia de la falta deja de ser pecado para convertirse en culpabilidad; desde ese momento la “conciencia” se erige en medida del mal dentro de una vivencia de soledad total. No es pura casualidad el que en muchas lenguas se designe con el mismo nombre la conciencia moral y la conciencia psicológica y reflexiva; la culpabilidad representa la expresión por excelencia de la promoción de la conciencia a tribunal supremo.

En la literatura religiosa que estamos examinando aquí jamás se verifica esa sustitución completa del pecado por la culpabilidad; la misma confesión salmista que cité anteriormente continúa expresando el equilibrio entre esas dos fases y esas dos medidas: la medida absoluta, simbolizada por la mirada de Dios que ve los pecados en lo que son; y la medida subjetiva, representada por el tribunal de la conciencia que aprecia la culpabilidad aparente; pero con ello se inicia un proceso, al cabo del cual el “realismo” del pecado, ilustrado por la confesión de los pecados olvidados u ocultos, quedaría totalmente reemplazado por el “fenomenismo” de la culpabilidad, con su equipo de ilusiones y disfraces; sólo se llega a este término a costa de liquidar el sentido religioso del pecado; entonces el hombre es culpable en la medida en que se siente culpable; así la culpabilidad en estado puro se convierte en una modalidad del hombre-medida. Esa posibilidad de una escisión completa entre culpabilidad y pecado queda presagiada en las tres modalidades que vamos a estudiar: la individualización del delito en sentido penal, la conciencia meticulosa del escrupuloso y, sobre todo, el infierno de la condenación.

La aparición de una nueva “medida” de la culpa constituye un acontecimiento decisivo en la historia ejemplar de la culpa; y ese acontecimiento representa una adquisición doble, de la que no es posible regresar.

Por una parte, la culpabilidad implica lo que pudiéramos llamar un juicio de imputación personal del mal; semejante individualización de la culpabilidad rompe con el “nosotros” de la confesión de los pecados. Los profetas judíos del destierro son los testigos presenciales de esta transformación del pecado comunitario en culpabilidad individual. Este viraje corresponde a una situación histórica concreta. La predicación del pecado había constituido una forma de interpelación profética en la que se recordaba al pueblo en bloque la historia de una liberación colectiva, la liberación del Exodo, y en la que se le excitaba al miedo de una amenaza colectiva, la amenaza del “día de Yahvé”; pero, una vez que se abatió la desgracia sobre ellos, una vez que quedó deshecho su Estado nación, una vez que el pueblo se vio deportado, esa misma predicación, que había podido excitarlos a una enmienda colectiva, se hundió en la desesperación; perdió toda su fuerza exhortativa, y adquirió un tinte nihilista. Desde el momento en que la predicación del pecado comunitario dejó de significar la perspectiva abierta de una elección, para mostrar tan sólo que se habían cerrado las compuertas del destino sobre un pueblo en masa, hubo que poner la esperanza en la predicación del pecado individual y de la culpabilidad personal. En efecto, si el pecado es individual, también podrá ser individual la salvación; aun en el caso de que no pudiese reproducirse el Exodo de Egipto en otro Exodo equivalente de Babilonia, aun en el caso en que se aplazase indefinidamente el día del Retorno, todavía brillaría un rayo de esperanza para cada individuo particular.

En efecto, cuando se castiga a un pueblo en masa sin “acepción de personas”, es que las generaciones son solidarias de la culpa y de la pena; es que los hijos cargan con el castigo incurrido por sus padres; y entonces los cautivos de Babilonia pagan por pecados que no cometieron. En ese contexto proclama Ezequiel: “¿A qué andáis repitiendo ese estribillo en la tierra de Israel: nuestros Padres comieron los racimos agraces, y nosotros padecemos la dentera? Por mi vida, oráculo del Señor Yavé, que no habréis de repetir jamás esa cantinela en Israel. Ved que todas las vidas están en mis manos: el que peque, ése morirá” (Ez., 18, 1-4). Ahora el mensaje se dirige al individuo: la “perversión” y la “conversión” son decisiones personales que convierten al individuo en “malvado” o en “justo”. No cabe duda de que en último término se resalta la misericordia: “Aun cuando Yo amenace al pecador diciéndole: “vas a morir”, si abandona su vida de pecado y practica la rectitud y la justicia, si devuelve la fianza, si restituye lo robado, si anda por las sendas de la vida, apartándose de la iniquidad, vivirá y no morirá” (Ez., 33, 14-15).

Todavía es más fuerte la vinculación que establece Jeremías entre la proclamación de la responsabilidad y de la retribución personales y el anuncio de una nueva Alianza, en la que la Ley se grabará en lo “profundo de su ser” y se escribirá “en sus Corazones”, y en la que “todos me conocerán, desde los más pequeños hasta los más grandes, palabra de Yahvé, porque voy a perdonarles sus crímenes y a olvidar para siempre sus pecados” (31, 31-4). [Por cierto que Jeremías se expresa en términos que presagian los mismos de Ezequiel: “En aquellos días no volverá a decirse: “nuestros padres comieron los agraces y nosotros sentimos la dentera”, sino que cada cual morirá por sus crímenes personales. Cualquiera que coma los agraces padecerá la dentera”

(31, 29-30).] De esta manera se ponen en tela de juicio, solidariamente, aquella imputación colectiva que “castigaba la iniquidad de los padres en los hijos de generación en generación”, y el régimen primitivo de terror que imperaba en los dos sistemas de la impureza y del pecado. Ahora ya es posible romper el encadenamiento fatal y las cadenas de los ateos, lo mismo que es posible romper la cadena de las generaciones: el destino suprahistórico queda reemplazado por un tiempo recuperable.

Aquí se impone el paralelismo con la crítica de la mancha hereditaria, tal como la profesaban los griegos del siglo v. Vemos también que entre ellos se produce una sustitución: aquella maldición que encadenaba las generaciones cede la vez a tiempos y a dioses nuevos; las Erinias y Furias se transforman en Euménides, y, paralelamente, la responsabilidad individual viene a ocupar el puesto de la deuda secular. Es un tiempo en que se puede ser objeto de condenación radical o de piedad salvadora. Así se monta toda una nueva economía temporal: queda abolida la ley de la deuda secular; cada cual carga con el castigo de sus propias culpas; todo el mundo puede volver a empezar y volver a los brazos del “Eterno” en cualquier momento. Ya veremos más adelante cómo este descubrimiento contribuyó a agravar, más bien que a resolver, la crisis abierta por la doctrina de la retribución. Job pondrá en duda precisamente la afirmación de que todo hombre muere por sus propios crímenes, y este descubrimiento alumbrará un nuevo sentimiento trágico (véase la Parte II, capítulo V).

De aquí se sigue que la tensión entre el “realismo” del pecado y el “fenomenismo” de la culpabilidad tiene como corolario primero la individualización de la imputación: así surge en la conciencia de culpa una oposición nueva: conforme al esquema del pecado, el mal es una situación “en la cual” queda cogida la humanidad como entidad singular colectiva; conforme al esquema de la culpabilidad, el mal es un acto que “inicia” cada individuo. Esta forma de disolver el bloque de la culpa en la multiplicidad de las culpabilidades subjetivas pone en contingencia el “nosotros” de la confesión de los pecados, al mismo tiempo que provoca la aparición de la conciencia solitaria de culpabilidad.

Contemporáneamente con la individualización de la culpa se produjo una nueva adquisición, a saber: la idea de que la culpabilidad tiene grados. Así como el pecado constituye una situación cualitativa -o existe o no existe-, en cambio la culpabilidad representa una magnitud intensiva, en la que cabe su más y su menos. He aquí cómo expresa San Pablo la ley de que el pecado es “todo o nada”, haciéndose eco de unos versos paralelos del salmista: “No hay un justo, no hay ni uno; no hay un hombre juicioso, no hay una sola persona que busque a Dios. Todos van descarriados; todos en bloque están pervertidos; no hay ni uno que practique el bien, ni uno sólo” (Rom., 3, 10 ss.).

En cambio, la conciencia culpable reconoce que su culpa puede ser mayor o menor y que admite grados de gravedad. Ahora bien, si la culpabilidad tiene sus grados, es que tiene también sus extremos, los cuales representan las dos figuras polares del “malvado” y del “justo”. En consecuencia, la misma justicia será un concepto relativo; ya no se medirá por referencia a una perfección

limitada e inaccesible, sino con relación a una justicia perfecta contenida en la imagen del “justo”. Posiblemente esta imagen del “justo” -del hombre justo dentro de la escala humana- estuvo siempre vinculada, paradójicamente, a la predicación de la justicia absoluta. Así vemos que en el mismo capítulo del Génesis aparecen yuxtapuestas estas dos declaraciones: por una parte afirma: “Dijo Yavé: grande es la maldad del hombre sobre la tierra; y su corazón maquina designios perversos constantemente” (6, 5); mientras que por otra dice así: “Noé era un hombre justo y cabal entre sus contemporáneos, y marchaba por los caminos de Dios” (6, 9). La circunstancia de que una de estas dos frases pertenezca a la tradición yavista y la otra a la tradición sacerdotal no altera en nada el hecho de que el redactor que dio el último toque a la relación del diluvio pudo yuxtaponer ambos temas y respetarlos dentro de su divergencia. La declaración de que Noé fue “el único justo en esta generación” (7, 1) no basta a eliminar el enigma que constituye esa misma excepción.

Precisamente no es ésta la única excepción. También Henoc “marchó por los caminos de Dios” (Génesis, 5, 24). Job por su parte fue igualmente “un hombre íntegro y recto, que temía a Dios y evitaba el mal” (Job, 1, 1). La sorprendente “apología” que leemos de Job en el capítulo 31 es la descripción de esa justicia relativa y finita, de esa justicia perfecta que, a diferencia de la perfección integral, está al alcance del esfuerzo humano, y que a su vez determina la escala de grados de injusticia relativa, sobre los cuales podrá meditar el hombre “piadoso” en su conciencia delicada y meticulosa.

Más adelante expondremos esa magnitud de la ética de los justos y de los piadosos (párrafo 3); así como explicaremos también su ilusión y su fracaso (párrafo 4). Pero no es posible deshacer lo andado ni borrar del mapa ese momento de la conciencia en que se establece la oposición entre la experiencia igualitaria del pecado y la experiencia graduada de la culpabilidad. Ello es tanto menos posible cuanto que por otra parte toda imputación, tanto moral como jurídica y penal, presupone esa afirmación de los grados de culpabilidad. Mientras que el pecador es pecador total y radicalmente, el culpable es culpable en mayor o menor grado: dada una escala de delitos, es posible establecer una escala de penas. Por consiguiente, ese reconocimiento de que la culpabilidad tiene sus grados no sólo se impone a la conciencia timorata de la gente “piadosa” ni a la conciencia angustiada víctima del infierno de la justicia propia, sino a la misma conciencia del legislado: y del juez (párrafo 2).

La fase de la culpabilidad representa, pues, la posibilidad de la primacía del “hombre-medida” sobre la “mirada de Dios”. La escisión entre la culpa individual y el pecado del pueblo, la oposición entre una imputación graduada y una acusación total y global son los signos que anuncian ese viraje. A través de todos estos indicios nos ha conducido la reflexión a la encrucijada del triple camino en que se produce esta nueva experiencia.

## 2. LA CULPABILIDAD Y LA IMPUTACIÓN PENAL

Así, pues, la conciencia de culpabilidad se desarrolla primeramente en la dirección de nuestra experiencia ético-jurídica. Como veremos, la metáfora del

tribunal invade todos los registros de la conciencia de culpabilidad; sólo que el tribunal como institución real de la ciudad es anterior al tribunal como metáfora de la conciencia moral: esta institución sirvió de cauce para rectificar la conciencia religiosa del pecado. Pero ¿en qué sentido?

En este capítulo, consagrado, al igual que los precedentes, a la conceptualización naciente de la culpa a través de sus símbolos más primitivos, no pienso referirme a las formas modernas del derecho penal ni a los problemas planteados por los contactos entre el derecho y la criminología: ya abordaremos estas cuestiones más adelante. Ni siquiera pienso recurrir al derecho penal romano: el enfoque de los conceptos que en él se manejan resulta ya tardío por lo que se refiere a la temática de impureza, piedad, injusticia; y yo pretendo sorprender toda esa temática en su estado naciente.

En este sentido, la experiencia penal de los griegos nos da mucha más luz sobre los “comienzos” de la conciencia<sup>1</sup>. Precisamente por no haber alcanzado nunca el orden y rigor del derecho penal romano nos ofrece la ocasión de sorprender la conceptualización penal en su fase incoativa. Añádase a esto que esa fase de alumbramiento coincidió prácticamente en el tiempo con la reflexión filosófica de los sofistas, de Platón y de Aristóteles, la cual la “reflexionó” y la “inflexionó”, es decir, que al mismo tiempo que la analizó filosóficamente, la dirigió por nuevos cauces. Además, por su misma proximidad a la tragedia se mantuvo en las inmediaciones, tanto de la filosofía como de la antifilosofía. Finalmente, la misma elaboración del vocabulario griego de la culpabilidad a través de la penalidad constituye un acontecimiento cultural de transcendencia inmensa: la aventura de la *ἕσπλς*, del *ἄλάρρlla:a*, y de la *ἄSax¿a* pag 268 es la aventura de nuestra conciencia, de la conciencia de los hombres de Occidente.

1 GERNET, Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, París, 1917. MOULINIER, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère á Aristote, París, 1952. Kurt LATTE, 'Shuld und Sünde in der grieschichen Religion', Arc. f. Rel. (20), 1920-1921.

La misma Biblia influyó en nuestra cultura a través de la versión griega de los Setenta; ahora bien, la misma elección de los términos griegos equivalentes al pecado bíblico y a todos los conceptos ético religiosos de origen hebreo representa por sí misma una interpretación del sentido de nuestros símbolos. En este terreno somos indivisamente griegos y judíos. De esta manera la elaboración de los conceptos de culpabilidad, realizada a través de la experiencia jurídica y penal de los griegos, desborda la historia escueta de las instituciones penales de la Grecia clásica, para formar parte de esa historia ejemplar de la conciencia ético-religiosa, cuyas motivaciones principales quiero trazar aquí.

La contribución de los griegos a esta tercera fase de la conciencia de culpa se diferencia profundamente de la de los judíos por el papel que desempeñó en ella la reflexión aplicada directamente a la Ciudad, a su legislación y a la organización del derecho penal: Aquí no encontramos la Alianza, el monoteísmo ético, la relación personal entre el hombre y Dios para provocar el

polo opuesto de una subjetividad acusada y condenada; lo que tenemos aquí es la ética de la ciudad de los humanos: ésta es la que constituye el manantial de la inculpación racional.

Es cierto que este proceso se desarrolla todavía en los bordes de la conciencia religiosa: la Ciudad conserva su carácter de magnitud “sagrada”!; su función sacra durante la época clásica sigue siendo de tal naturaleza que la injusticia sigue siendo sinónima de impiedad <sup>2</sup>. E inversamente, nunca se habló en Grecia de impiedad, ni siquiera de impureza, sin referirlas a la injusticia. Desde cualquier ángulo que se las mire, se verá que esas tres fases de pureza, santidad y justicia aparecen imbricadas constantemente durante la época clásica. Hay que puntualizar que en la conciencia helénica nunca se produjeron crisis como las que se produjeron en la predicación profética de Israel para marcar el paso de una de esas fases a la otra. El gusto que sentían los poetas, sobre todo los trágicos, por las situaciones arcaicas, y la reviviscencia literaria y teatral de los antiguos mitos de impureza y de purificación fabulosas, vienen a complicar más inextricablemente aún las interferencias entre esas diversas nociones. Es fuerza confesar que si sólo contásemos con el testimonio de Grecia, jamás podríamos llegar a formarnos una idea un poco coherente sobre la sucesión tipológica de la impureza, del pecado y de la culpabilidad.

2 La expresión **áaeai.v** -cometer actos de impiedad-, unida a la de **áSLr.eiv** -cometer actos de injusticia- demuestra que la injusticia constituye siempre impiedad contra el carácter sagrado de la ciudad. Así, **ix,SLxeiv Trw nóT.w** es una ofensa contra los **Lepá xaL óvLa (GBxrrEx**, op. cit., 1.ª parte, cap. I, sobre **áSLxeiv**).

Así veremos que la noción de **áSixEiv**, que se emplea con frecuencia en forma abstracta en el sentido de cometer injusticia e incluso de ser injusto, marca la aparición de un concepto puramente moral del mal, al margen de la eficacia siniestra de la impureza. Pero tanto la injusticia como la misma justicia hunden sus raíces en la conciencia arcaica de puro e impuro. Al racionalizarse la **Six-q pag 269**, crea la racionalidad del **áSL'xTIlxa**. Dicha racionalidad consistió esencialmente en una especie de desarticulación entre la Ciudad y el Cosmos. La misma injusticia, la misma justicia, la misma expiación, que en el fragmento de Anaximandro figuraban como categorías del Todo de la Naturaleza como totalidad del ser existente “según el orden del tiempo”, vinieron a cristalizar en lo humano puramente humano, fijándose en el plano cívico y jurídico. Esa fijación consiste esencialmente en la función definidora de la Ciudad.

Comentando Demóstenes la distinción entre homicidio “voluntario” e “involuntario”, se expresó así: “Si uno mata a otro en las competiciones de atletismo, el legislador determina [en el sentido de define, establece] que en ello no comete injusticia” **kv ws E>v ái8los álsoxTSv~ -civa, TóúTOV tÁíp.óev o5x áSvxei.v**. Heráclito describió acertadamente esa escisión de la totalidad por la acción definidora de la Ciudad: “Para Dios todo es bueno, bello y justo; los hombres tienen **-SizraXrjcpao-L-** unas cosas por justas y otras por injustas” (Fragm. 102).

Observa Gernet que esta acción definidora sólo pudo desarrollarse en aquellas partes del derecho en que estaba menos comprometido el carácter sagrado de la Ciudad: mientras que el sacrificio -en el sentido estricto de atentado contra el patrimonio de la Ciudad o contra sus santuarios- y la traición constituyen delitos públicos, que siguen provocando una especie de horror, sagrado, los delitos privados, que lesionan los derechos de los individuos y les conceden el privilegio de la acción judicial, ofrecen la ocasión de formar una noción más objetiva del atropello de que se ha sido víctima y de sancionarlo mediante una reparación definida y medida<sup>3</sup>. Como es sabido, esta labor de definir y medir propia de los tribunales humanos se ejerció sobre la misma pena; y precisamente al medir la pena y para medirla mejor, la Ciudad hubo de medir también los grados de la culpabilidad misma. De esta manera el concepto de grado de culpabilidad, que entre los judíos representó más bien la conquista de la reflexión personal en el seno de la confesión comunitaria, entre los griegos fue la concomitante de la evolución de la penalidad. Gracias al estudio crítico que hizo Gernet sobre el vocabulario griego, podemos seguir la marcha de esta conquista de la medida de la penalidad. Así vemos que, por una parte, el verbo *xo?,á~eav*, - que designa la represión de la sociedad, y que por lo mismo procede de la cólera social, terminó por significar en la época clásica griega la pena correctiva con su doble sentido: el que se refiere a la naturaleza de la sanción -el verbo *xoká~ew* pag 270 denota la punición moderada, como la que inflige un padre de familia, y que puede oscilar entre la flagelación y la riña- y el que afecta a la intención: la cual concede más importancia a la idea de enmienda que a la de venganza. Es sabido lo que dice Platón a este propósito en Protágoras y en Gorgias<sup>4</sup>.

3 “A través de la práctica del juicio se va elevando el pensamiento social a la noción objetiva de delito; y el delito privado fue el que impuso la idea del juicio y sugirió sus formas” (94).

4 Protágoras, 324 ab; Gorgias, 418 a, 505 b, 480 ed; y .Leyes, VI, 762 c, 777 c; X, 854 d, 867 c; XII, 944 d, 964 bc.

Pero el término más importante a este respecto fue el de *Ti.p,wp«a*; éste designa la satisfacción debida a la víctima más que la vindicta exigida por la cólera de la sociedad. Este término serviría de cauce para transmitir los cambios más señalados introducidos en la conciencia jurídica por la medida de la pena -*ού WL -ras tiq.uwpL'as anepávTOUS ewaL-*, Demóstenes. Dicha medida es tan esencial a la pena que se decía del propio delincuente que “alcanza el castigo” -*TVyxávsw T~~,wpL'as-*. La ley que “da” el castigo al delincuente y que lo “otorga” a la víctima es la *SL`xrl* de la Ciudad. De esta manera, la *S1x-q*, al identificarse con el proceso judicial, deja de designar el orden cósmico.

Al racionalizarse la penalidad, provocó de rechazo una diferenciación parecida de la misma culpabilidad. Vale la pena insistir en ese movimiento regresivo que remonta su curso de la penalidad a la culpabilidad: la primera distinción coherente entre “voluntario” e “involuntario”, tal como se desprende del código de Dracón, no fue una conquista de la introspección ni una modalidad psicológica del “conócete a ti mismo”, sino una discriminación a priori, impuesta

a las antiguas representaciones de la violencia y de la presunción, para hacer posibles las distinciones institucionales que encontraron su expresión en la reorganización de los tribunales: en adelante quedarían avocados al Areópago los homicidios voluntarios, cuya venganza asume la Ciudad, retirando ese derecho a la familia; al Paladion, ciertos crímenes “involuntarios” discutibles, que a veces terminaban con la declaración de inocencia y otras con la pena de destierro; y al Delfinion, los homicidios claramente involuntarios, como los ocurridos en los juegos o en la guerra. En todo este proceso conceptual iba por delante el tribunal; la reflexión psicológica vendría después.

Pero esta misma psicología pocas veces actuaba directamente; generalmente daba un rodeo a través de la poesía gnómica, elegíaca, trágica, la cual desarrollaba por diversos conductos y formas una **yvwpi~~**, una meditación sobre sí y un análisis fino de los actos. Esto puede observarse particularmente en la imaginación de los crímenes fabulosos que la tragedia recogió de la epopeya, y que daba ocasión a reflexionar sobre los conceptos de “voluntario” y de “involuntario”, abriéndose así camino a través de la meditación sobre la impureza y la ceguera divina. Así vemos cómo el viejo Edipo resuelve en todos sentidos el problema del crimen involuntario, acusándose y absolviéndose alternativamente del incesto y del crimen de donde arrancaron sus desgracias que de la cólera que le impulsó a vengarse en su mismo cuerpo <sup>5</sup>. Indudablemente que a esta imaginación fantástica del crimen sagrado hay que añadir el trabajo más modesto de los “exegetas” de Delfos, en su afán de establecer una penitencia justa para los devotos del dios.

5 No se piense que fue casual la repetición de la palabra **áéxwv** (involuntario) en Edipo en Colono: Antígona es la primera en evocar las “acciones involuntarias” de su anciano padre (239-40); éste declara solemnemente que él no “realizó” sus actos, sino que los “padeció” (256-57): “Pesa sobre mí una desgracia extraña; si, su peso me abrumba, bien a pesar mío (**dcéxwv**); que lo tengan presente los dioses: nada de todo esto ha sido voluntario (αύθαιπέζον) (522-23); más adelante contesta al viejo Teseo: “Tu boca me reprocha homicidios, incestos, desdichas que yo he soportado, infeliz de mí, contra mi voluntad (**i~xwv**) (964). El asesinato de su padre fue involuntario (**axwv**), e involuntaria finalmente su unión con su madre (987).

De esta reflexión convergente sobre el derecho penal, sobre los crímenes de las fábulas y sobre las penitencias impuestas a los iniciados derivaron los conceptos fundamentales que más tarde desarrollarían con cierto rigor filosófico: Platón, en sus Leyes, y Aristóteles, en su Ética a Nicómaco. Esos conceptos son: a) el concepto de lo intencionado o voluntario puro y simple **ÉxovaLov-** y de su contrario lo involuntario, causado, o bien por coacción o fuerza **-(3íao** bien por ignorancia **áyvoLa-**; b) el concepto de elección o preferencia **-ispoaipEO-Ls-**, que se refiere a la elección de los medios, y el de deliberación **-(3oúkrí, (ioú),,evtrts-**, que constituye la elección en deseo deliberativo **-(3oul8utitxll lópe1Ls-**, y c) el deseo **-(3oúkaLs-** que se refiere a los fines.

Antes de este trabajo de rectificación realizado por la reflexión, permanecía en estado un tanto impreciso la distinción puramente penal entre voluntario e



involuntario: así, la idea de “voluntario” abarcaba unas veces la premeditación, y otras la simple voluntad; así como la noción de “involuntario” englobaba la ausencia de culpa, la negligencia, la imprudencia, a veces el arrebatado, y hasta el simple accidente.

El haber llegado a esclarecer los diversos casos límite –como las faltas cometidas por imprudencia o por negligencia, o las muertes producidas en los juegos o en la guerra- desempeñó un papel decisivo en la formación de lo que podríamos llamar una “psicología refinada de la culpabilidad”. En efecto, la responsabilidad incurrida sin premeditación constituye una zona que en cierto modo se encuentra en el umbral de lo voluntario y que se presta mucho a las distinciones de la jurisprudencia: como observa Lisias (Moulinier, 190), los golpes propinados en el calor de la discusión, las heridas infligidas en estado de embriaguez, la venganza practicada en flagrante delito de adulterio..., todas éstas son faltas de las que uno se arrepiente al volver en sí. Existe, pues, cierta culpa, aunque sin ninguna premeditación y hasta con cierta connivencia con las leyes.

Pero los factores que más concretamente estimularon y aguzaron la reflexión fueron los accidentes en los juegos y las equivocaciones en la guerra. Y se comprende la razón; y es que en esas dos situaciones el lazo social que subyace a las leyes del juego y a la conducta en la guerra es un vínculo cívico que desborda y engloba a los dos ' grupos familiares -el del demandante y el de la defensa-, enfrentados con motivo del homicidio; entonces la sociedad se da cuenta conscientemente de su simpatía y de su indulgencia a favor del asesino; y, a su vez, esa simpatía, que desborda y engloba también la cólera de una familia con la creación de una categoría penal razonable.

En todos estos casos el análisis conceptual surge en segunda instancia: las distinciones conceptuales se regulan originariamente por los grados e intensidad de la indignación y de la reprobación pública; y esa misma educación del criterio se elabora a través del proceso jurídico y del pleitear de los abogados. Aquí, como siempre, el análisis conceptual avanza a remolque de los códigos, entre el fuego del debate y bajo el influjo de las sentencias judiciales.

Pero este análisis no se reduce exclusivamente a poner orden y distinción en la nebulosa de la culpabilidad, sino que además indujo a refundir las nociones principales que llevaban la marca de la concepción religiosa de la mancha, del sacrilegio o de la ofensa contra los dioses.

Desde este punto de vista hay dos conceptos sumamente instructivos, a los que Gernet y Moulinier dedicaron un estudio especial: el de **áp,apTtá**, que expresa dentro de la concepción trágica de la existencia de error fatal, la aberración de los grandes crímenes, y el de **ù(ipas**, que designa, dentro de la misma visión del mundo, el orgullo desatado que precipita al héroe de su pedestal, al hacerle quebrantar la ley de la justa medida.

A primera vista causa sorpresa encontrar la **á.i=pTia** en un contexto penal, y, por consiguiente, dentro de una ética de voluntariedad intencionada y

responsable, con el sentido muy atenuado de falta disculpable<sup>6</sup>. Es muy digna de notarse esta derivación de lo que pudiéramos llamar involuntario teológico hacia el involuntario psicológico; pues, efectivamente, la *a`ptaptiLa*, provocada por la ceguera incurrida por decisión de los dioses, estaba grabada en el corazón de una manera pasiva: “Si alguien hace aquí otros votos por la Ciudad, que coseche el fruto del crimen de su corazón (*cppevwv... aptapTí.av*)”, exclama el corifeo de Agamenón -502-. “Aberraciones (*úw cpeEVvw Su6cppóvwv áptap tirj[taTa*)”, de mi insensata sensatez replica Creón al coro que acaba de contrastar precisamente las desgracias provenientes de un hado extraño *-aUotipiav átir)vcon* las causadas por los pecados personales *-aúTÓS áptaptiwv-*. (Antígona, 1259-1261).

6 También MOULINIER llama la atención sobre la idea de *ápLápT-npta*: “Este término nos parece difícil de entender, puesto que precisamente parece mezclar el azar con la culpabilidad, y la inocencia con la responsabilidad” (188).

La historia de esta palabra nos revela que a continuación pasó a designar el momento intencional de la injusticia, y más tarde, dentro ya de lo voluntario, el grado intermedio que sitúa Aristóteles entre la injusticia abiertamente voluntaria y el accidente decididamente inintencionado: así vemos en la Retórica, 1, 12-13, que “los *a'ptapT~liatia pag 273* son faltas cometidas calculadamente, pero sin malicia, mientras que los *áSLxTíp,atia* impliquen cálculos y malicia, y, en cambio, en los *átivXrjp,aTa* no intervienen ninguno de estos dos factores” (Moulinier, 188).

¿Cómo explicar esta evolución, que más bien parece inversión del sentido original? Tal vez haya que explicarlo diciendo que el mismo mito trágico es el que nos proporciona el esquema de la irresponsabilidad y el principio de la disculpa: en efecto, si el héroe fue víctima de una obcecación fulminada por los dioses, entonces no es culpable de sus crímenes. En la tragedia de Edipo en Colono, a la que me referí anteriormente, se palpa la contradicción y la vacilación sobre el sentido mismo de *ápapTL'a*: allí se siguen llamando “aberraciones” los mismos actos a que se entrega a pesar suyo *-áixwv-* bajo el peso de su fatalidad (439) *-T'i~v npw ípaptirip,évwv-*. Hasta llega a decir Edipo: “En vano me reprocharías a mí personalmente falta alguna *-&p,apTL'as-* por haber cometido así esos crímenes contra mí y contra los míos” *-Tás' s1s 1,pavTÓv Toús Ip,ovs 0'~ptápTavov-* (967-968). En Edipo tenemos precisamente el símbolo del crimen monstruoso y del pecado excusable, del vértigo divino *-ciTri-* y de la desgracia humana *-Sup,cpopá-*, como lo dice expresamente el corifeo (1014).

Esta evolución de la *amartía* hacia la idea de falta excusable no impidió en modo alguno el que se desarrollase también en dirección contraria: un desarrollo contenido igualmente en la indignación inicial provocada por el crimen. En la misma Antígona de Sófocles pudimos ver antes esa oposición entre la “desgracia procedente de otro” *-&.ñ,ñ,otipvav aTnv-* y la falta personal» *-avtiós áp.apTtiiv-* (1260). Así pues, el *áptoiptipp,a* podía desembocar perfectamente en la falta moral en contraposición a la falta legal sancionada por los tribunales: ahí precisamente, en la prolongación de ese sentido, es donde encaja el *áp,ápti-qp,a* de la Biblia griega, el cual viene a significar la

dimensión ético-religiosa de la culpa. En el fondo es éste el mismo significado esbozado en la Antígona de Sófocles.

Este mismo sentido recargado del **ápiáp-rn]ia** vuelve a encontrarse en el **átÚxTI]ia**, que constituye el límite de la atenuación <sup>7</sup>. Ya indiqué anteriormente cómo Aristóteles se esforzó por poner orden y aclarar los conceptos de injusticia, falta disculpable y accidente. Pero no debe olvidarse que la **tiúx-q** fue la heredera de la **p,oi.pa**, antes de convertirse en el límite de la irresponsabilidad penal y, por consiguiente, en el polo opuesto de la culpabilidad del crimen voluntario y premeditado. Dentro de la visión trágica, la **Tvx-q**, lejos de oponerse al crimen, representa el mismo crimen incurrido por destino de la suerte en los crímenes más atroces anida la desventura - **lvPt.cpopá-**, es decir, la fortuna en forma de infortunio. Así vemos que Demóstenes llama **wtuxovvtiss** a homicidas condenados al destierro, reos de culpa y premeditación (Moulinier, 189). Vemos, pues, que las mismas palabras acusan las interferencias e imbricaciones de varias “series” conceptuales: la serie de la mancha o impureza y la serie de la injusticia, la serie de la desventura y la serie de la “voluntariedad”.

Pero todavía se llevó más lejos aún esta reinterpretación del vocabulario religioso, poético y trágico dentro de la perspectiva jurídica y penal, ya que, como demostró también Gernet, la **ú5pLs** pudo suministrar al pensamiento penal el principio individual del delito, algo así como una voluntad deliberada, distinta del impulso del deseo y hasta del arrebató de la cólera, una voluntad inteligente del mal por el mal.

7 La Segunda tetralogía de Antifón trata precisamente como **áptapTLa** los accidentes de azar. MOULINIER, al resumir esta discusión (op. cit., 188-89), demuestra que la defensa y la acusación están de acuerdo sobre este punto: en que la negligencia o la imprudencia reducen el acto reprobable a simple **aptapzLa**, pero que la defensa dice: eso no constituye un homicidio, ni siquiera involuntario, sino solamente una desgracia (**Z;v~Lcpopa**) exenta de culpa, y no propiamente mancha. En cambio, la acusación estima que el atolondramiento culpable y la negligencia -el profesor de deportes ordena recoger las jabalinas en el momento en que el acusado lanza la suya- constituyen verdadera culpa, homicidio, mancha, impureza y exigen la correspondiente purificación.

Podría extrañarse alguno de que el mismo concepto haya podido suministrar simultáneamente la base de una visión trágica del mundo y el fundamento de la inculpación jurídica; tanto más cuanto que, en el caso de la **áp,aptiLa pag 274**, la obcecación trágica al invadir la psicología sirvió de atenuante y de principio de excusa y disculpa. ¿Por qué la **úRpLs** siguió otros derroteros hasta el extremo de proporcionar el mismo principio de la inculpación y la base de la acusación? Porque la **ü(3pts** fue desde un principio más paradójica que la **áp,apTia**. En efecto, a diferencia del “error” inherente a la aberración y al extravío, la **ú(3pLs** constituye la transgresión activa: hace falta violentar el concepto para ver al trasluz de la presunción humana la obcecación divina. Mientras la **áiapTLa** se laicizaba hasta transformarse en falta disculpable, en cambio, al disociarse la paradoja de la **ü(3pLs**, liberaba la componente psicológica, el espíritu de perdición interpretado no teológicamente; en una

palabra, la raíz perversa de la premeditación maliciosa, lo que Gernet llama “algo así como la voluntad culpable en estado puro” (394), o lo que podría denominarse, anteriormente a Kant, el mal radical, la categoría general de las malas categorías.

Esta componente psicológica hace acto de presencia desde el principio: se advierte una psicología del orgullo en estado embrionario en la **úapLs** homérica, que impulsa al atropello y al pillaje; en la **`v(3pLs** de Hesíodo, que amaña los juicios torcidos; en la **vRpLs** de Solón, asociada a **xópos**, la insolencia -**TLxtiei, yap xopós ü(3pw-**, a la riqueza -**üOpw Te -Mtiei. irkouTOS-** y madre de la tiranía: “El orgullo engendra la tiranía.”

Esta sorprendente afinidad entre la **`ú(3pLs** trágica y la **ú(3pLs** penal posiblemente tiene raíces más profundas aún. El castigo, incluso el castigo aplicado con peso y medida por la Ciudad, presupone frente a sí la existencia de un misterio de iniquidad; ese misterio de iniquidad es el objeto directo de la indignación del juez; en él encuentra su justificación el juez y su sentencia; la voluntad malvada del delincuente consolida la buena conciencia del tribunal. De esta manera el elemento sacro de la Ciudad restablece en el criminal, aunque por encima de sus actos personales, una voluntad del mal por el mal análoga al espíritu de perdición que, según la tragedia, sopla donde quiere. En esa voluntad cristalizan los peligros que sacuden los valores sagrados de la Ciudad. De esta manera la Ciudad tiende a restablecer en provecho propio los celos y la envidia de los dioses frente a la insolencia de los grandes. Todo criminal es a la Ciudad lo que el “presuntuoso” es a la Justicia divina, celebrada por los poetas.

Tales son los rodeos por los que el pensamiento penal de los griegos elaboró conceptos similares a los de la culpabilidad judía; y esa afinidad entre el pensamiento penal helénico y los conceptos que elaboró la piedad judía después del destierro se debe al carácter sagrado de la Ciudad.

### 3. EL ESCRÚPULO

La segunda dirección que toma la conciencia de culpabilidad en su proceso de desarrollo es la de la meticulosidad de conciencia, la del escrúpulo. Fieles a nuestro afán de captar siempre en un ejemplo típico cada una de las posibilidades más fundamentales de la experiencia, no dudamos en buscar en el fariseísmo el punto de nacimiento y el punto de perfección de esta modalidad de conciencia.

Los fariseos representan el nudo de aquella corriente de pensamiento que fluye desde Esdras -es decir, desde el retorno del destierro- hasta la redacción del Talmud -o sea, hasta los seis primeros siglos de nuestra era-. Ellos fueron los educadores del judaísmo, tal como existe aún en nuestros días; a ellos debe su existencia el cristianismo y el islamismo -aunque sólo sea porque el judaísmo ofrecía a San Pablo la imagen más perfecta de cuanto se vio obligado a rechazar con todas sus fuerzas-.

Intentaré destacar de esta aventura pedagógica los elementos de ejemplaridad que encierra para nuestra historia ideal de la culpabilidad. No debe hacernos desistir de nuestro empeño la circunstancia de tratarse de una aventura específicamente judía; cuando los fariseos concibieron a su pueblo “como un pueblo sacerdotal, como una nación santa”, laboraban en beneficio de las “naciones”. Precisamente hemos de buscar el universalismo de esta experiencia en su mismo particularismo. ¿Qué beneficio reportaron, pues, todos los hombres del fenómeno farisaico?

Creo que podemos penetrar en el Sancta Sanctorum de esta experiencia partiendo de algunos rasgos de la religión bíblica que nos resultan ya familiares. Sin necesidad de minimizar de ningún modo la originalidad y los elementos de novedad que aportó el judaísmo del Segundo Templo con relación al pensamiento hebreo de la época de los Profetas, desde Amós hasta Jeremías, hay que reconocer, sin lugar a duda, que el judaísmo de los “escribas y fariseos” hunde sus raíces más profundas en el mismo profetismo, y a través de éste, en los aspectos propiamente mosaicos de la experiencia religiosa del Israel del destierro y de antes del destierro <sup>8</sup>.

8 S. W. BARON, A Social and Religious History of the Jews, 2<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1952. Los dos primeros volúmenes de esta obra monumental -que consta de ocho tomos- están consagrados al período comprendido entre los orígenes y el Talmud.

Ya desde el comienzo, e indudablemente desde Moisés -prescindiendo de la identidad de este legislador y de este jefe del pueblo-, la aventura excepcional de Israel está ligada a una ética, e inversamente, esta ética virtualmente universal está ligada a una aventura que separa a Israel de los demás pueblos. Ya insistí anteriormente sobre este doble carácter: por una parte, el monoteísmo de Israel es un monoteísmo ético: la entrega y promulgación de la Ley preside a la salida de Egipto, a la marcha por el desierto y a la instalación en Canaán; los Profetas interpretan en sentido ético la catástrofe cuya inminencia presienten; toda la experiencia histórica de Israel y explica en términos éticos.

Pero, por otra parte, el monoteísmo de Israel es un monoteísmo histórico: la entrega de la Ley no fue algo abstracto e intemporal: en la conciencia hebrea aparece vinculada a la representación de un “acontecimiento”, cual fue la salida de Egipto, la “subida” en que escaparon de la “morada de la servidumbre”. Por el mismo hecho, también la ética está penetrada de historia hasta la medula; es ésta la ética de un pueblo escogido. Esto explica también por qué el simbolismo del pecado y del arrepentimiento sea también un símbolo histórico que toma sus “tipos” de ciertos sucesos significativos (como cautiverio y liberación).

Dada esta conexión entre la “ética” y la “historia”, en la mentalidad judía nunca podrá racionalizarse ni universalizarse la Ley en una especie de deísmo moral intemporal; y es que está tan vinculada a los acontecimientos que ella misma constituye una especie de acontecimiento de la conciencia, un factum; el signo que distingue a Israel de todos los demás pueblos es que posee la Ley, esa

Ley concreta. El autor del Deuteronomio proclama con orgullo: “¿Dónde hay una gran nación que tenga leyes y prescripciones tan justas como toda esta Ley que os presento en el día de hoy?” (Deut. 4, 8).

Esta ley no puede reducirse a una estructura formal de la conciencia universal; puesto que está adherida a la figura histórica y al esquema cultural, interpretados por la teología de la historia de los escritores bíblicos. Por eso posee una estructura invenciblemente contingente. Así se esboza ya desde su origen el carácter específico de la ética del judaísmo. Como dice un ilustre historiador del judaísmo, del monoteísmo histórico inicial deriva “la distinción entre las 613 leyes que regulan la conducta del judío y los seis o siete deberes fundamentales prescritos a todos los hijos de Noé” (S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. I, p. 12). La heteronomía coherente y consecuente de los fariseos radica en el carácter “histórico” del monoteísmo que los legisladores sucesivos atribuyeron a Moisés, amparándolo con su autoridad, y que indudablemente fundó el mismo Moisés.

Los profetas presuponen ese monoteísmo ético e histórico: sus protestas y sus invectivas no van dirigidas esencialmente contra él, sino contra el olvido en que cayó en tiempo de la prosperidad histórica por causa de las injusticias sociales y de las concesiones hechas al sincretismo religioso del mundo circundante. Ya antes de la deportación debió de empezar la gran tarea de la “casuística”, que más tarde sería la característica de los escribas del destierro y del retorno.

En contraste con la conceptualización y sistematización del derecho romano, el espíritu judío procedía ya a base de “grandes colecciones de casos típicos, de los que jueces y estudiosos podían deducir consecuencias y establecer analogías” (S. W. Baron, *ib.*, p. 80).

Vemos, pues, que lo que se llama el “legalismo judío”, y que más bien representa un espíritu de jurisprudencia, no hizo más que prolongar y acentuar ciertos rasgos que aparecían ya fuertemente esbozados antes del destierro. También ocurrió anteriormente a éste el intento fracasado de reforma promovido por Josías, y del que salió la legislación del Deuteronomio. Esa reforma constituyó el primer prelude coherente de las tentativas de los judíos de imponer a todo un pueblo, tomado colectiva e individualmente, una vida real sometida prácticamente a la Ley y dirigida plenamente por ella.

Pero el Deuteronomio planea todavía muy lejos de la realidad, como una utopía de la vida cotidiana. Eso es precisamente lo que intentarán los fariseos y sus escribas: incorporar a la realidad esa vida sometida a la Ley y dirigida por ella.

Fue precisamente durante el destierro, por consiguiente, en la época de la última llamarada profética, en los días de Ezequiel y Jeremías, cuando concibió Israel la idea de establecer esa existencia efectivamente práctica bajo la obediencia de la Ley. La deportación creó una situación análoga a la de la cautividad de Egipto y a la de la peregrinación por el desierto, una situación que podríamos considerar esencialmente mosaica. Allí en el destierro comprendió Israel que él era un pueblo débil y despreciable según los cánones del éxito histórico y político, pero grande por las bendiciones de Dios y de la

Ley: en adelante será la Ley la que fijará los rasgos característicos del judío como individuo y como pueblo.

Precisamente porque todo estaba dispuesto de conformidad con el antiguo espíritu mosaico <sup>9</sup> fue por lo que pudo volver Nehemías a Jerusalén con un grupo de exilados, y allí restaurar las ruinas de Israel, reconstruir el Templo y hacer que un día leyese el escriba Esdras “el libro de la Ley de Moisés prescrito a Israel por el Eterno” (Neh., 8, 1). Puede discutirse si ese libro, cuya lectura duró “desde la mañana temprano hasta mediodía”, y que ya entonces “explicaban” al pueblo ciertas personas instruidas para “hacerle comprender” lo que se les había leído (Neh., 8), fue sólo el Levítico o todo el Pentateuco (o por lo menos extensos pasajes de los cinco libros de Moisés).

9 Sin duda que el grupo o el orden de los Hassidim pudieron representar un eslabón importante entre los profetas y los fariseos: los hassidim eran devotos “fieles”, guardianes vigilantes, afines a los levitas y a los profetas, los cuales enseñaron la penitencia, tanto ritual como moral, y practicaron la disciplina de la plegaria nocturna; éstos eran ya de hecho verdadero “separados”, como lo fueron los fariseos, como lo indica su mismo nombre (fariseo = separado). A. NÉHER, *Essence du prophétisme*, pp. 264-76, 294-95.

Una cosa hay cierta, y es que Esdras abre una época histórica de la conciencia “tan importante como la floración del profetismo y sólo inferior en importancia a la obra de Moisés” <sup>10</sup>: esa época es propiamente la religión de la Tôrâ. (Más adelante volveré a tratar de esta palabra y del término Nomos, ley, con que la tradujeron los traductores griegos.) Esta época no se caracteriza ya por la aparición de aquellos impulsivos inspirados que se ponían a predicar en el desierto, sino por el establecimiento de colegios donde se estudiaba, enseñaba y explicaba la ley; no es ya tiempo de creación, sino de interpretación; no son momentos de discutir, sino de reconstruir y orientar la vida; no se trata ya de proclamar un código de exigencias ilimitadas, sino la práctica minuciosa y detallada, acomodada a cada caso y circunstancia particular<sup>11</sup>. Aquel reducto de intransigencia, enclavado en el corazón del Imperio persa, y luego sucesivamente en los Imperios seléucida y romano, fue el que aseguró la supervivencia del pueblo judío y la revelación plena de su misión histórica; pero para ello fue preciso que ese pueblo se creyese un pueblo escogido, aparte, aislado de las “naciones” por la Ley, a: mismo tiempo que ligado interiormente por ella <sup>12</sup>.

Por lo que respecta a los mismos fariseos, sería un grave error pretender reducir su papel al de una secta más, rival de la secta de los saduceos (apenas aparecen bajo este aspecto antes de finales del siglo II antes de Cristo), y mezclada activamente en el proceso de Jesús. En realidad, los fariseos constituyen el hilo conductor de toda la historia espiritual que se desarrolló desde Esdras hasta los redactores del Talmud; ellos fueron hasta nuestros días los educadores del pueblo judío. Por eso no puede pasarse por alto su testimonio y contribución en el estudio fenomenológico de la conciencia escrupulosa.

10 R. Travers HERFORD, *The Pharisees*, Nueva York, 1924, p. 18.

11 "Thus legalistic accusation took the place of inspired denunciation" (Así la acusación legalista suplantó a la denuncia inspirada), S. W. BARON, op. cit., I, 226.

12 Desde el principio hasta el fin de su obra, S. W. BARON interpreta esta opción fundamental -de una manera tal vez equívoca- como una elección en favor del "artificio" y en contra de la "naturaleza"; véase, por ejemplo, I, 164.

Los fariseos son, ante todo y por esencia, los hombres de la Tôrâ <sup>13</sup>. Aquí nos viene inmediatamente al pensamiento una idea muy manida: los hombres de la Tôrâ sólo representan a los hombres del legalismo, de la esclavitud moral, de la dureza de corazón, de la servidumbre a la letra de la Ley. Si este juicio fuese cierto, entonces los fariseos no podrían intervenir en el esclarecimiento de las experiencias, de los conceptos y de los símbolos ejemplares; habría que relegarlos al mundo de la teratología moral. En cambio, si nosotros ponemos su experiencia al mismo nivel que la concepción ético-jurídica de los griegos y que la concepción ético-teológica de San Pablo, es porque vemos en ellos a los representantes más puros de un tipo irreductible de experiencia moral, en el que cualquier hombre puede reconocer una de las posibilidades fundamentales de su propia humanidad.

13 George FOOT MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*, 3 vols., Cambridge, U. S. A., 1927. Sobre la revelación como Tôrâ, cfr. I, 235-280. Puede verse también BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols., París, 1934, t. I, pp. 247-307. M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París, 1931.

Pero para encontrar este tipo hay que abrirse paso por toda una jungla de prejuicios.

¿Legalismo? Pero habría que empezar por entender la palabra tôrâ, como la entienden los mismos fariseos. Los Setenta la tradujeron por **vóp,os**; el mismo término usó también San Pablo; del **vóp,os pag 280** griego derivó *lex* y "ley" de todas las lenguas modernas. La dificultad está en que nosotros aparecimos cuando ya se había impuesto el derecho romano y las grandes sistematizaciones jurídicas derivadas del espíritu latino. Por eso la Ley para nosotros es algo abstracto, universal y que consta en documentos escritos. Así nosotros nos representamos la conciencia escrupulosa siguiendo al pie de la letra una regla que impone preceptos generales organizados sistemáticamente. Es cierto que la Tôrâ de los fariseos es un libro, y que ese libro es la Ley de Moisés, el Pentateuco; pero lo que da valor de ley a esa Ley es el hecho de que es una instrucción del Señor, Tôrâ quiere decir enseñanza, instrucción, no ley. Esta ley es indivisamente religiosa y ética; ética, en cuanto que exige y manda, y religiosa en cuanto que nos comunica con su transparencia la voluntad de Dios respecto a los hombres. Todo el problema que se planteaban los fariseos se reducía a esta cuestión: ¿cómo servir a Dios de verdad en este mundo?



Y aquí es donde encontramos la clásica acusación de servidumbre moral. No cabe duda de que la moral de los fariseos es una moral heterónoma; pero su heteronomía es consecuente. Al plantearse el problema de cómo hacer la voluntad de Dios, los fariseos hubieron de enfrentarse con el fracaso de los Grandes Profetas, con su impotencia para convertir a su pueblo y con el hecho de la deportación, que, según la creencia general, fue un castigo de Dios por los pecados de Israel. A vista de esto, se propusieron realizar la ética de los Profetas reduciéndola a una ética de pormenor, detallista.

Ahora se trata de reducir la Tôrâ a la práctica impregnando de su espíritu todas las manifestaciones de la vida: ritual y ética, familiar y comunitaria, penal y económica, y de practicarla hasta en sus más mínimos matices. El fariseísmo es, pues, esa voluntad decidida de llegar hasta el ápice de la heteronomía, inspirando sin reservas la existencia cotidiana en los “estatutos de Dios”. Esa tendencia a llegar hasta el extremo del perfeccionismo transforma la heteronomía en una obediencia aceptada y querida en toda su integridad. Aquí la abdicación del libre albedrío representa la afirmación suprema de la voluntad. En los salmos 19 y 119 tenemos los ejemplos líricos más hermosos que conozcamos sobre ese abandono gozoso de la voluntad propia ante las indicaciones de la Ley:

“¡Cómo me alegra seguir tus preceptos!  
Para mí es como poseer todos los tesoros (119, 14).

Tus mandamientos son mis delicias:  
¡cuánto los quiero! (119, 47).

Tu palabra es una antorcha encendida ante mis pies,  
una luz en mi sendero (119, 105).

La Ley de Yavé es perfecta:  
¡cómo reconforta al alma!  
Las declaraciones de Yavé son verídicas:  
son la sabiduría del hombre sencillo.

Los preceptos de Yavé son rectos,  
manantial de gozo para el corazón;  
el mandamiento de Yavé es límpido,  
fuente de luz para los ojos.

El temor de Yavé es puro,  
incomovible y eterno;  
los juicios de Yavé son verdad,  
siempre equitativos,

más codiciables que el oro,  
que el oro más refinado;  
sus palabras son más dulces que la miel,  
que el jugo de los panales (19, 8, 11).”

Esta devoción tan tierna tiene que estar relacionada indudablemente con el sentido de amistad y de ayuda fraterna que se reconoce gustosamente como características de los fariseos y que autorizó a que uno de sus mejores intérpretes pudiera hablar de la “cortesía” de los fariseos <sup>14</sup>. El movimiento de los fariseos representa una de las victorias más significativas de la inteligencia laica sobre el dogmatismo altanero e indocumentado de los sacerdotes y de los grandes de este mundo. Este rasgo los asemeja singularmente a muchos “sabios” de Grecia, a los pitagóricos y hasta a los pequeños socráticos, cínicos y otros.

14 Louis FINKELSTEIN, *The Pharisees, the Sociological Background of Their Faith*, 2 vols., Philadelphia, 1940: “Esta combinación paradójica de pasión religiosa y de objetividad intelectual es la que diferenciaba la tolerancia de los fariseos de la indiferencia de que alardeaban algunos saduceos” (I, 10). El autor da una explicación sociológica de esta “cortesía”: los fariseos, según él, representan la revancha de la plebe -y más exactamente de la plebe urbana (the urban plebeian)- sobre la nobleza -los patricios- representada en aquella época por los saduceos. (The sadducean influence radiated from the Temple, the pharisean from the market place: “la influencia de los saduceos irradiaba desde el Templo, la de los fariseos desde la plaza”, ibíd., p. 81.) Esto mismo explicaría su afinidad con los profetas, ya que éstos se supone procedían de las mismas capas sociales (“The main thesis emerging out of this analysis is that the prophetic, pharisaic and rabbinic traditions were the product of a persistent cultural battle carried on in Palestine for 15 centuries, between the submerged, unlanded groups and their oppressors, the great landowners: la tesis principal que se desprende de este análisis es que las tradiciones profética, farisaica y rabínica fueron el resultado de una batalla cultural, persistente y tenaz, en la que estuvieron enzarzados durante 15 siglos en Palestina los desheredados y miserables, por una parte, y los grandes terratenientes, sus opresores, por otra”) (ibíd., p. 2). De la misma manera habría que explicar el espíritu de cooperación que animaba a los fariseos, su paciencia, su indulgencia en materia penal y, sobre todo, su afición por el estudio, rayana en pasión: (“This devotion to intellectual pursuit is essentially urban... the dominant characteristic of Phariseans was study, that of Sadduceans was contempt for scholarship: esta consagración a la labor intelectual era esencialmente 'urbana'..., la característica predominante de los fariseos era la afición al estudio, la de los saduceos al desprecio por la erudición”) (I, 97). El mismo autor llega incluso más lejos, aunque con menos éxito, a mi juicio, pretendiendo explicar el contenido de algunas de las tesis que sostenían los fariseos sobre la Providencia y la libertad, sobre la angeología y la resurrección de los muertos. Esta tesis resulta más interesante para hacernos comprender la lucha que libraron los fariseos en dos frentes distintos: por una parte, en la defensa de la tradición oral -en la que L. F. cree ver una “interpretación popular”, “plebeya”, de la Tôrâ- (I, 74) contra el conservadurismo de los sacerdotes y de los patricios, y, por otra, en el empeño de hacer que todo el pueblo observase las reglas de la pureza levítica, lo cual les ponía en pugna con los “provincianos”, los am haaretx, a los que consideraban no ya sólo como rústicos y “villanos”, sino hasta como “paganos”. Esta explicación de L. F., al igual que todas las explicaciones sociológicas, pone muy en claro el

impacto social de la doctrina en cuestión, pero no su origen desde el punto de vista de su significación.

Estas observaciones preparan nuestro espíritu para mirar con cierta desconfianza la última y la más grave de las acusaciones que se han propalado contra los fariseos: la acusación de que matan el espíritu por salvar la letra. Una cosa es lo que fueron los fariseos o tales y cuales fariseos y otra muy distinta lo que pretendían ser o hacer. Ahora bien, lo que ellos intentaron construir fue algo diametralmente opuesto a un culto de la letra por la letra. Según ellos, la cosa más grande consiste en “cumplir” la Ley y los Profetas; por tanto, no es posible aferrarse a las Escrituras, es decir, a la Tôrâ escrita, como a una reliquia venerable del pasado. Precisamente es éste el punto de escisión en que rompieron con los saduceos: justamente en contra de éstos los fariseos intentaron elevar la tradición oral a la categoría de Tôrâ -o lo que ellos llaman Tôrâ no escrita-, a fin de utilizarla como instrucción divina de actualidad palpitante, y capaz de servir de guía en la interpretación del texto escrito del Pentateuco.

Esta pretensión es la consecuencia del anhelo supremo del fariseísmo, a saber: si concebimos la Tôrâ como una instrucción que el mismo Dios dirige en este momento preciso al judío, y no como un sistema abstracto de moralidad; si la religión consiste en hacer la voluntad de Dios en este sitio y en este instante concretos, entonces es necesario que la Ley sea una cosa viviente y actual. Ahora bien, la vida nos presenta situaciones, circunstancias y casos sobre los cuales no se dice nada en la Ley escrita. Eso supuesto, hace falta una interpretación que sea al mismo tiempo fiel y creadora, y que pueda considerarse como la manifestación de la Tôrâ de Moisés, aunque no conste por escrito.

Aquí exactamente es donde tiene su sitio la pedagogía ético-religiosa de los escribas y fariseos: su misión es “estudiar” y “enseñar” la Tôrâ. Partiendo de la convicción de que no existe sector ninguno de la vida que no ofrezca la ocasión y la obligación de hacer la voluntad de Dios -mitxvah-, se esfuerzan por determinar cuál es en cada caso preciso el camino recto y la Tôrâ no escrita. Los “sabios” no la inventan, sino que la descubren, y su solución sólo se convierte en decisión oficial -halachah<sup>15</sup>- después de que han consultado sobre ella a los maestros y la han ratificado por mayoría. Entonces queda “fijada” la halachah, la cual a su vez puede rectificarse o suprimirse mediante otra halachah. El cuerpo íntegro de las halachoth contiene la legislación que obliga a la comunidad de los que se proponen vivir conforme a la Tôrâ. Así es como ésta se hizo inagotable, moldeable y plástica, y no estática; interpretada mediante la exégesis y la casuística, constituía una instrucción viva para todos y cada uno. Una vez admitidos estos dos puntos: que para cualquier circunstancia de la vida existe un halachah y que las prescripciones orales que esclarecían la Tôrâ escrita formaban la Tôrâ no escrita, ésta se hacía indefinidamente inagotable en sus aplicaciones e interpretaciones. Véase esta observación de un rabino posterior: “What ever an acute disciple shall hereafter teach in the presence of his Rabbi has already been said to Moses on the Sinai” (citado por Travers Herford, op. cit., p. 85). (Todo lo que un discípulo

inteligente pueda enseñar en adelante en presencia de su rabino fue revelado ya a Moisés en el Sinaí.)

15 BONSIRVEN define así la halachah: la halachah designa “la decisión, la regla o estatuto con fuerza de ley, considerada en sí misma y sin ninguna referencia a la Escritura..., la ley en su aspecto jurídico” (op. cit., p. 293). Con esa ocasión nos ofrece el autor una buena exposición de las reglas exegéticas y hermenéuticas que seguían los escribas y rabinos (ibíd., pp. 295-303). Travers HERFORD subraya la oposición existente entre el carácter imperativo de la halachah -en cuanto “declaración concreta de la voluntad de Dios aplicable a un caso dado”- (p. 73) y el carácter libre, discrecional, y no obligatorio de la haggadah, con la cual se designa todo cuanto no pertenece al orden preceptivo de la Tôrâ.

Ahora vamos a intentar construir el “tipo” simbolizado por la experiencia del fariseísmo -y, en general, del judaísmo-, hasta poner de relieve el perfil característico de esta clase de culpabilidad.

He dado el nombre de escrúpulo al rasgo típico que quiero destacar aquí. También referiré al escrúpulo la nota propia de culpabilidad que creo inherente a este tipo. Podemos caracterizar el escrúpulo definiéndolo como un régimen general heteronómico consecuente y consentido. El judaísmo formuló esa heteronomía diciendo que la Tôrâ es revelación y que la revelación es Tôrâ.

La Tôrâ es revelación: en el lenguaje del judaísmo, Moisés conoció toda la Ley que Yavé le comunicó “boca a boca” (Núm. 12, 6-8) y “cara a cara” (Deut., 34, 10), hasta el punto de que lo único que puede hacer la hermenéutica es explicitar su contenido mediante la historia progresiva de una instrucción que por sí misma no tiene historia, o que al menos no tiene más que una historia, la del acontecimiento absoluto de la “entrega de la Ley”. Pero esa instrucción tuvo lugar en el pasado de forma completa y definitiva; y hasta puede decirse que es más antigua que el mundo, si es cierto que se identifica con la Sabiduría celebrada en los libros sapienciales: la ley oral que nos revela o aclara, sea mediante una costumbre consagrada, o como fruto de una exégesis bíblica, o como resultado de un decreto de la casuística, viene a incorporarse a esta sabiduría primordial. Pero si la Tôrâ es revelación, inversamente la revelación es Tôrâ: el meollo de las relaciones entre Dios y el hombre consiste en la instrucción sobre lo que hay que hacer: aun cuando esta instrucción rebasa el concepto de ley, queda siempre enmarcada en un fondo voluntarista e imperativo: Dios es ética, y el lazo que une al hombre con su Dios es la obediencia a sus indicaciones.

Estas dos proposiciones complementarias: la Tôrâ es revelación y la revelación es Tôrâ, son las dos fuentes de donde fluyen todos los rasgos propios de los escrúpulos y de la conciencia escrupulosa de culpabilidad. Para la conciencia escrupulosa los mandamientos son “santos, justos y buenos”; y esos mandamientos constituyen el pasado absoluto de esa conciencia, la revelación completa de su sentido, por más que esa revelación del pasado sólo sea accesible a través de una costumbre, de una exégesis y de una casuística

inteligentes y humildes, que son los factores que forman el presente vivo del escrúpulo.

De esta manera, la opción fundamental de la conciencia escrupulosa es la antípoda de la de una existencia arriesgada, como la que proclamaba San Pablo en su lema: “La libertad gloriosa de los hijos de Dios”, o la que preconizaba San Agustín con su célebre máxima: “Ama y haz lo que quieras.” Pero también la conciencia escrupulosa tiene su propia grandeza y magnitud, que consiste en mantenerse “heterónoma” hasta el fin, hasta el extremo, en seguir las instrucciones divinas en todo, sobre todo y a pesar de todo, y eso hasta en los más mínimos detalles: en todo, es decir, sin reservarse la menor parcela de su existencia; a pesar de todo, es decir, sin cejar ante las situaciones más adversas, ante la prohibición de los gobernantes, ante la corriente contraria de costumbres y tradiciones extrañas y ante la misma persecución; y en los mínimos detalles, es decir, concediendo igual importancia a las cosas pequeñas que a las grandes. La conciencia escrupulosa se siente feliz precisamente por mantenerse heterónoma hasta el fin; su felicidad consiste en cumplir íntegra y cabalmente lo que ella cree que constituye en cualquier momento dado la indicación precisa de Dios; es una conciencia dependiente, pero alienada, ya que no “sale de sí”, sino que se mantiene “dentro de sí”, como si dijéramos “en casa”, cuando su heteronomía es consecuente y consentida.

Pues bien, ¿qué contribución específica aporta el escrúpulo a la conciencia de culpa?

Toda la experiencia de la conciencia escrupulosa se desarrolla dentro del ámbito de la “transgresión”<sup>16</sup>. De ahí procede indudablemente ese sutil estrechamiento de la conciencia escrupulosa; pero antes de fijarnos en su estrechez es preciso reconocer su profundidad, ya que su angostura está en razón directa de su hondura.

16 G. F. MOORE, *Judaism*, I, 443-552: man, sin, atonement. En este estudio encontrará el lector todos los análisis necesarios relativos a las violaciones deliberadas, a las transgresiones cometidas por ignorancia o inadvertencia, y los tipos correspondientes de expiación.

El crepúsculo forma el vértice de la culpabilidad en el sentido de que lleva hasta el extremo los dos rasgos que comencé a analizar al comienzo de este capítulo: la imputación personal del mal y la polaridad del justo y del malvado.

Como es sabido, la acusación del individuo como foco de culpabilidad fue el fruto de las enseñanzas de jeremías y de Ezequiel. El fariseísmo prolongó y amplió esa predicación de los últimos profetas mayores. Al mismo tiempo, su confesión de los pecados vino a encarnar en la gran poesía penitencial de los salmos, los cuales representan dentro del marco de la sinagoga la liturgia de la conciencia delicada: ahí es donde encuentra el escrúpulo su lenguaje por excelencia, su dicha excepcional.

Tampoco fue invención de los fariseos la oposición entre el justo y el perverso, sino que fue la secuela obligada de la idea de los grados de la culpabilidad llevada hasta el extremo: si admitimos más y menos en la transgresión, entonces el justo y el malvado ocupan los extremos de esa escala graduada de valores. Lo que hicieron los fariseos fue acentuar aún más el sentido de polaridad moral en la misma medida y por el mismo hecho de convertir la observación de la Ley no sólo en una meta límite ideal, sino en un programa efectivo de vida práctica. El punto máximo, imposible, de la perfección, constituye el fondo sobre el cual se destaca el punto óptimo asequible de la justicia: al hombre no se le pide nada que no pueda hacer.

La terminología de la culpabilidad conserva las huellas de esta experiencia ético-religiosa en la idea de mérito -zachuth-, la cual, según afirma Travers Herford, “se emplea constantemente en la literatura rabínica [siendo así que no aparece] en el Antiguo Testamento” (op. cit., p. 125). Herford captó admirablemente la coherencia entre esa idea de mérito y el conjunto del fariseísmo: el Dios del judaísmo no es un Dios que permanezca al margen del bien y del mal; ese Dios es precisamente el fundamento de la relación entre religión y moralidad. Afirmar que Dios es justo equivale a profesar ese fundamento. Por otra parte, esta distinción no es un concepto puramente especulativo, sino una práctica que el hombre ha “de realizar”: es claramente un “quehacer” y no una contemplación pasiva: “Sed santos, porque Yo, Yavé, vuestro Dios, soy santo” (Lev., 19, 2).

De aquí se sigue que existe una diferencia intrínseca entre el que obra el bien y el que obra el mal, consistente en que uno agrada a Dios y el otro le desagrad. Ahora bien, ese carácter de ser agradable a Dios no es algo exterior al hombre, sino que añade algo a su personalidad, a su existencia íntima. Pues bien, ese algo es el “mérito”. El mérito es el sello del acto justo, como una cualidad de la voluntad buena; es el aumento que experimenta el valor humano en virtud del valor de sus actos.

A esta idea de aumento de valor personal añade la noción de mérito otro segundo concepto, cual es su conexión con la idea de “recompensa”. Es ésta una idea antigua que reaparece en casi todas las páginas del Antiguo Testamento y que también admite el Nuevo (Mat., 6, 4 y 12; 10, 43). La noción de recompensa en el Antiguo Testamento oscila entre la idea de éxito temporal, la de gozo íntimo de la presencia de Dios en esta vida terrena y temporal y la de la expectación y espera del desenlace escatológico. Ninguno de estos conceptos es propiamente fariseo; lo que sí es específicamente fariseo, según parece, es su vinculación a la idea de mérito. El mérito implica que se merece alguna cosa, que se merece la recompensa; así como la recompensa a su vez recompensa el mérito. Dentro de una visión ética del mundo, como la de los fariseos, en la que hacer la voluntad de Dios es lo más grande del mundo, es una bendición tener la Ley, y con ella tantas ocasiones de obedecer -mitzvoth- y tantas posibilidades de adquirir méritos, lo cual es otra manera de decir que el hombre obediente es “dichoso”, que “ha encontrado la vida”, que ha obtenido “el favor y la gracia de Dios” (Prov., 8, 34-35).

Supuesto, pues, que el mérito expresa la nueva conceptualización desarrollada por el fariseísmo al prolongar y ampliar los dos temas: el de la imputación personal y el de la polaridad del justo y del pecador, podemos decir que la contribución explícita que aportó el fariseísmo a la idea de culpabilidad será algo así como el contrario del mérito. Objetivamente, el pecado es una transgresión; subjetivamente, la culpabilidad es la pérdida de un grado de valor: en realidad, constituye la misma perdición. En lenguaje de la recompensa se dirá lo que dijo uno de los “sabios” del judaísmo: “La recompensa de un mitzvah es un mitzvah, y la recompensa de un pecado es un pecado” (citado por T. Herford, op. cit., p. 128). Lo que se pierde es lo que se desgaja de la existencia, así como el mérito es inyección de vida. Ya los Proverbios decían: “Porque el que me encuentra, encuentra la vida y obtendrá el favor de Yavé. En cambio, el que me ofende se perjudica a sí mismo, y el que me aborrece ama la muerte” (8, 35-36).

Ni el fariseísmo ni, hablando en términos generales, el espíritu de los escribas, sabios y rabinos se orienta hacia la especulación. Por lo mismo, no hay que buscar en sus escritos ninguna elaboración teórica de todas estas nociones. Con todo, se siente latir en el fondo de esta visión ética del mundo la idea de una libertad plenamente responsable y dueña siempre de sus propios actos. Sin llegarse a formular explícitamente, esta noción está latente en varios temas de carácter más bien práctico que especulativo que recurren en toda la literatura rabínica. Primeramente está el tema de las dos “inclinaciones” -yetzer-<sup>17</sup>: el hombre está sujeto al dualismo de dos tendencias, de dos impulsos, de dos inclinaciones: una buena y otra mala; esta última -yetzer ha-ra- la grabó el Creador en el hombre: es una de tantas cosas como Dios hizo y que encontró “muy buenas”, según declaración de la Biblia. Esto quiere decir que la inclinación al mal no es una lacra radical que el hombre contrajo por su cuenta y razón y de la que es radicalmente incapaz de liberarse, sino más bien una tentación permanente que nos permite ejercitar la libre elección, y un obstáculo que debemos transformar en trampolín. La “inclinación mala” no constituye forzosamente un pecado inevitable e irreparable.

17 Sobre la teoría de las dos “inclinaciones” o “imaginaciones”, pueden verse, además de los autores ya citados -como MOORE, 479-93, HERFORD, BONSIRVEN, LAGRANGE, etc.- Norman Powell WILLIAMS, *Ideas of the Fall and of Original Sin*, Nueva York, Toronto, 1927. En el capítulo II, titulado “The Adam Story and the Evil Imagination”, se traza la historia de este símbolo desde el texto del Génesis, 6, 5 y 8, 21, hasta la literatura rabínica, pasando por el Eclesiástico, 15, 11-17; y 27, 5-6. Este concepto oscila ya desde el principio entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo responsable y lo irresponsable, entre la culpa y la debilidad, entre la parte del hombre y la parte de Dios. Es algo que lleva cada ser humano grabado en su corazón, sin que pueda decirse que es algo hereditario; es una cosa mala porque nos inclina al mal, pero también se puede hacer buen uso de ella. N. P. WILLIAMS ve en este símbolo una alternativa al tema de la caída académica, y opina que las palabras de Jesús sobre el corazón malo del hombre pueden compaginarse con la teoría de la yetser ha-ra, y que fue San Pablo el que dio carta de ciudadanía a la teoría adámica.

Esta interpretación tiene el refrendo de la literatura judía relativa al “arrepentimiento”. Se ha observado que en el Antiguo Testamento no existe una palabra abstracta para designar el arrepentimiento, y que éste se expresa con el símbolo de la “vuelta”. Fue el judaísmo el que lo elevó a la categoría de auténtico concepto y el que hizo de él la clave de bóveda de la piedad judía <sup>18</sup>. Ahora bien, el “arrepentimiento” pertenece al mismo mundo temático que la transgresión y el mérito; por donde se ve que no fue pura casualidad el que el judaísmo subrayase la importancia de este concepto, ya que el “arrepentimiento” significa que la “vuelta” del libre albedrío a la “casa paterna” está siempre a disposición del hombre. Ahí está el ejemplo de los grandes impíos que se “volvieron” al Eterno para dar fe de que siempre puede el hombre “cambiar de vida”.

18 G. F. MOORE, *Judaism*, I, 570 ss.: el arrepentimiento implica al mismo tiempo “retorno” y “pesar”; también denota reparación y propósito firme de la enmienda; entraña un nuevo espíritu de obediencia y, a veces, también la aceptación del sufrimiento para expiar la falta.. Nótese a este propósito que la expiación ritual que propone el Levítico jamás dispensó del deber de arrepentirse; por eso pudo sobrevivir el judaísmo a la desaparición del Templo y a la interrupción del culto sacrificial. G. F. MOORE, *ibid.*, I, 497-506.

Esta manera de acentuar el arrepentimiento favorece la interpretación de la “inclinación mala” como simple ocasión de pecado y no como un mal radical. El mundo ético del fariseísmo es el mismo que más tarde propugnaría Pelagio: en él no existe ninguno de esos fuertes contrastes entre el mal radical y la redención radical, tal como los desarrollaron San Pablo, San Agustín y Lutero, sino un proceso lento y progresivo de salvación, en el que nunca se niega el perdón al arrepentimiento ni la gracia a la buena voluntad.

Tal es la grandeza y la magnitud del escrúpulo y de su sentido de culpabilidad y responsabilidad: Por lo que respecta al límite de la conciencia escrupulosa, éste sólo debe buscarse en el mismo principio que constituye su grandeza, es decir, en la heteronomía consecuente y consentida, que es precisamente la que la define. Y ese límite, incógnito para sí mismo, provocará una nueva peripecia en la conciencia culpable, me refiero a la que denunció abiertamente San Pablo en sus cartas a los Romanos y a los Gálatas. En sí y de por sí este límite no es propiamente culpabilidad, pero forma parte de la pedagogía de la santidad y, por consiguiente, del afán de inocencia que caracteriza el “tipo” de la conciencia escrupulosa.

Para encontrar el punto de deformación, digámoslo así, de la conciencia escrupulosa, hay que partir de un factor que pareció esencial a los doctores del fariseísmo, a saber: la elaboración de una tradición oral capaz de mantener viva la Tôrâ escrita y de ostentar a su vez la aureola de la Tôrâ eterna que Dios comunicó en otro tiempo a Moisés. En efecto, al reflejarse sobre la Tôrâ escrita, no sólo se beneficia la Tôrâ oral del carácter sagrado de la escrita, sino que proyecta sobre ella el mismo procedimiento que siguió la tradición en su formación.



Ahora bien, ¿en qué consiste la labor de interpretación a que se consagraron los sabios durante siglos al “fijar” la halachah? Esencialmente en un trabajo judicial, en una obra de jurisprudencia. No cabe duda de que esta actividad justipreciativa, esta larga disciplina del juicio, este culto de la justeza moral, fueron los factores que mantuvieron la Tôrâ, en estado de instrucción viva y los que moldearon práctica y eficazmente al hombre judío.

E inversamente, se ve que la Tôrâ, a pesar de constituir una enseñanza más que una ley, estuvo pendiente de la operación esencialmente definidora y legislativa de los sabios; esa operación que alcanzó honores divinos al presentarse como la Tôrâ no escrita. De esta manera la Tôrâ no escrita garantizaba y revalorizaba un tipo concreto y limitado de relación del hombre con la divinidad, consistente en la justeza de juicio y en el discernimiento, que son el alma de la casuística. Hoy día está fuera de duda que los sabios de la escuela farisea practicaron ese discernimiento por verdadero celo de obediencia a la Ley y con el único fin de acertar en cada momento y en cualquier circunstancia con la voluntad de Dios. Pero esto no quita el que de hecho los sabios divinizaron el discreto casuístico, elevándolo así a la categoría del llamamiento profético a la perfección y a la santidad en su forma indivisa e ilimitada.

Se objetará que la halachah no abarca toda la interpretación de la Tôrâ, sino solamente su parte preceptiva, y que el haggadah comprende todo lo que no pertenece al orden preceptivo: ahí es donde los sabios dejaron campo libre a sus meditaciones y a su fantasía y donde se permitieron utilizar formas más sueltas e imaginativas, como narraciones, parábolas y novelas. Sólo un judío avezado al doble juego de la halachah y de la haggadah sabría explicarnos cómo se entrelazan una y otra en la mentalidad del judaísmo. Lo cierto es que entre los grupos más fervorosos de la restauración farisaica nadie pone en tela de juicio que la halachah tiene fuerza obligatoria y que la haggadah es libre; que la primera es más coherente y la segunda más improvisada; que aquélla está sometida al examen colegial y ésta se deja a la opinión e imaginación de cada uno; que los fariseos fueron predicadores laicos, no teólogos; que, por lo demás, apenas innovaron nada en teología especulativa, y, finalmente, que los fariseos son hombres de una religión práctica; tan es así, que lo que decide en último término de la suerte del judaísmo es el halachah <sup>19</sup>.

19 “Aunque la haggadah siempre fue su compañera insustituible, pero de hecho la halachah fue la que llevó siempre la voz cantante, por decirlo así... El genio peculiar del fariseísmo las desarrolló conjuntamente, pero dando la primacía a la halachah”, Travers HERFORD, op. cit., p. 185.

Ese es precisamente el nudo de la cuestión: supuesto que los fariseos fueran los educadores del género humano a través del pueblo judío, su pedagogía muestra a las claras, por una parte, la grandeza, y por otra, la limitación de la conciencia escrupulosa o, para decirlo con más exactitud, del escrúpulo religioso: su limitación fundamental consiste en limitar las relaciones entre el hombre y Dios a unas relaciones de dirección o instrucción, es decir, en último término, al juego de una voluntad que manda y de una voluntad que obedece. En esto reside la esencia de toda religión “práctica”. Ahora bien, cabe preguntar:

¿es que la voluntad de obediencia plena y meticulosa, aunque esté inspirada por la aceptación gozosa de un corazón agradecido, basta a agotar las potencialidades de esas relaciones de diálogo que acertaron a expresar los profetas con el simbolismo conyugal? ¿Es que los lazos que unen al hombre con Dios son exclusivamente e incluso esencialmente de carácter “práctico”?

El mismo judaísmo debe su vida y su existencia a algo que desborda y trasciende la praxis religiosa. Muchos autores celebran la dulzura y, ¿por qué no decirlo?, la ternura remansada y contenida de los mejores sabios y de los mejores rabinos; ponderan la espontaneidad con que todos ellos practicaron la justicia y la amistad. Por su parte, el lirismo de los salmos, de que se nutrió la liturgia de la sinagoga mucho antes de que se beneficiase de ellos la piedad de las Iglesias cristianas, expresa todos los aspectos de las relaciones de diálogo que sirven de fondo a la instrucción de la Tôrâ: y esos aspectos contienen elementos algo más que “prácticos”.

Pero si se pone en tela de juicio la “tradición de los Antiguos” (Marc., 7, 1-13), que imprimió su sello jurídico a toda la relación práctica entre lo humano y lo divino, entonces ¿hasta dónde habrá que remontarse para encontrar el origen de esta deformación o desviación? ¿Solamente hasta la tradición oral? Pero ¿no es cierto que la misma ley escrita se formó por un proceso parecido? ¿No está a la vista que ya en los mismos comienzos de la historia de Israel estuvo en alza el aspecto mosaico de la situación de diálogo?

Yo considero que la limitación de toda conciencia escrupulosa quedó encarnada y como ejemplificada en lo que yo llamaría decididamente la “constitución de un ídolo mosaico”: se eleva a Moisés por encima de todos los profetas; se admite que conoció toda la ley en todo su ámbito temporal y humano, y que los profetas no hicieron sino repetir lo que él había dicho; se le atribuyen todos los códigos sucesivos: el Decálogo, el Deuteronomio, el Levítico; y, en fin, la misma ley oral queda reabsorbida en la revelación mosaica. De esta manera se llega a reducir todas las modalidades de la experiencia religiosa a la figura del legislador y al acontecimiento único de la promulgación de la Ley.

Esta forma de reducir todos los impulsos proféticos a la figura de Moisés, a mi juicio, nos da la clave de la constitución de toda conciencia escrupulosa. En cada caso particular puede descubrirse esa tendencia a plasmar toda una tradición vivida en algo así como en un acontecimiento absoluto, en el cual esa conciencia se habría dado a sí misma en el pasado. Esa donación de su “ethos”, de su significado moral, representa para ella el papel de una Tôrâ, de una instrucción divina. La conciencia escrupulosa jura cumplir con fidelidad, inteligencia, fervor, humildad y gozo esa instrucción divina en la que encarna a sus ojos su Origen absoluto. Su fidelidad integral constituye su grandeza; su espejismo mosaico -o su equivalente- representa su limitación. Pero esta limitación no se experimenta como si fuera una falta, sino que forma parte de esa técnica de inocencia, de ese culto de la justicia, que tienen por fin precisamente reducir la culpabilidad.

Con este esquema de estructuración jurídica, que yo quiero ver simbolizado en el judaísmo por lo que he llamado “ídolo mosaico”, podemos relacionar algunos otros rasgos que pueden completar la descripción que hemos hecho del escrúpulo. Y en primer lugar, la coincidencia del rito y de la moral en el escrúpulo<sup>20</sup>.

20 F. G. MOORE expone de una manera clara y completa esta imbricación mutua con que se entrelazan en el judaísmo los preceptos morales con las “observancias” religiosas -como la circuncisión, el sábado, la celebración de las fiestas, los ayunos públicos, el pago de los diezmos, las prohibiciones alimenticias, las varias purificaciones-, op. cit., II, pp. 3 es. 79 ss.

También podríamos haber definido muy bien el escrúpulo diciendo que constituye una ritualización de la vida moral o una moralización del rito. Pero éste es un rasgo que se comprende a primera vista. ¿Por qué vemos que en la conciencia escrupulosa aparece cierto esoterismo propio del rito, el cual va impregnando gradualmente todas las obligaciones, las cuales han de cumplirse de una manera determinada y no de otra, al paso que el rito adquiere un carácter marcado de obligación que le confiere la categoría de un deber y de un imperativo? La interpretación historicista y progresista, según la cual el judaísmo del segundo Templo habría degenerado hasta caer en una fase ya superada y trasnochada de la conciencia moral y en el arcaísmo de la pureza e impureza, no basta a dar razón del fenómeno. Es verdad que explica lo mejor posible el origen del contenido ritual, pero no el hecho decisivo de que se resucitasen esas prácticas arcaicas después del estadio ético representado por el profetismo. A mi parecer, esa renovación, ese resurgimiento de un ritualismo post-ético, si vale la expresión, no puede comprenderse más que a partir del mismo proyecto de una heteronomía consecuente y consentida. El esoterismo del rito demuestra claramente a la conciencia que ella no es la fuente de la ley, ya que ésta no se le muestra de una manera transparente. Al observar el rito, la conciencia comprueba su voluntad de obedecer a la Ley, no por los preceptos particulares que manda, sino porque en ella se manifiesta la voluntad de Dios. Así se ve que la ritualización de la ética es un corolario de su heteronomía: la conciencia escrupulosa quiere ser exactamente fiel en su dependencia aceptada; el rito es el instrumento de esa exactitud, la cual es el equivalente ético de la exactitud científica.

Creo, pues, que en la preocupación por la pureza levítica podemos ver un aspecto de la voluntad de santidad práctica, que constituye la medula del judaísmo. En eso mismo podemos ver cómo el judaísmo nos sirve de ejemplo ideal para seguir todo el proceso de escrúpulo: toda conciencia escrupulosa experimenta sus rigores en la piedra de toque de las observancias. Acaso no pueda darse siquiera una vida ética digna de este nombre sin algún ceremonial público, doméstico o privado; en una palabra, sin alguna práctica ritual. A la vez, el espíritu de exactitud nos descubre los peligros inherente a la conciencia escrupulosa: al peligro del afán juricista se añade el de la preocupación ritualista, cuando la letra del mandamiento nos hace olvidar su finalidad; entonces corre peligro la conciencia escrupulosa de ahogar su propia intención de obedecer en la meticulosidad formalista de su obediencia: ese riesgo es el precio de su grandeza; y la conciencia escrupulosa no ve falta en ello.

A este doble proceso de juridicismo y ritualismo de la conciencia escrupulosa viene a añadirse un tercer rasgo: bajo el régimen de la heteronomía consecuente y consentida, la obligación presenta un carácter de contaduría cumulativa totalmente opuesto a la sencillez y a la sobriedad del mandamiento de amar a Dios y a los hombres. Al leer la literatura rabínica, se queda uno impresionado por el aumento incesante de sus colecciones de decretos interpretativos. Así, la colección de los halachoth da origen a la Mishnah, la cual, contrastada con la Tôrâ y desarrollada e interpretada a su vez, da por resultado la Gemara; luego ésta, unida a la Mishnah, constituye el Talmud babilónico y palestinese.

Pues bien, todo este proceso representa la marcha que sigue toda conciencia en la que los mandamientos se multiplican sin cesar. La conciencia escrupulosa es una conciencia cada vez más articulada y más meticulosa, que va añadiendo constantemente nuevas obligaciones, sin olvidar ninguna de las anteriores. Es una conciencia múltiple, de aluvión, que sólo halla su salvación en el movimiento continuo: detrás de sí va acumulando un pasado inmenso convertido en tradición; sólo tiene vida en su punta de perforación, donde termina la tradición y comienza su propia "interpretación" en circunstancias nuevas, equívocas o contradictorias. No es una conciencia que empieza o que vuelve a empezar; es una conciencia que sigue y sigue sumando: en cuanto se pare en ese trabajo de innovación minuciosa y muchas veces microscópica, la conciencia se encontrará cogida en la trampa de su propia tradición, que termina por convertirse en su carga y su yugo.

Hay otro rasgo final en la conciencia escrupulosa que viene a dar el último toque al cuadro que estamos trazando: el escrupuloso es un hombre "aislado". Ya sabe el lector que fariseo quiere decir "separado". Su separación refleja en el plano de las relaciones con los demás aquella otra separación entre puro e impuro inherente a la ritualización de la vida moral. Es cierto que el rito une a la comunidad proporcionándole símbolos que son como su banderías de enganche y el distintivo con que se reconocen mutuamente. Pero ese lazo interno que une a los correligionarios no quita que éstos, como grupo, se sientan separados del grupo de los no comunicantes, igual que lo puro está en el polo opuesto de lo impuro.

Así se siente el judío entre los demás pueblos, y así se siente el fariseo entre los "provincianos", entre el pueblo civil, entre los paganos, entre los am ha-aretz. De aquí que el hombre escrupuloso sea incapaz de salvar su "cortesía" si no es a fuerza de un celo devorador y proselitista<sup>21</sup>, con el que pretende reducir las distancias entre los observantes y los no observantes hasta hacer, al menos de su gente, "un reino de santos y un pueblo sacerdotal". Pero con ello sólo logra, si acaso, ampliar las fronteras de la estricta observancia, pero no abatirlas; éstas reaparecen algo más lejos como una muralla china. Entonces el hombre escrupuloso se encuentra entre la espada y la pared, ante la disyuntiva de hacerse un fanático o de anquilosarse y enquistarse. A veces opta por la primera alternativa (Louis Finkelstein cita ciertas imprecaciones pasmosas de algunos fariseos contra los am ha-aretz, I, 24, 37)<sup>22</sup>. Pero de ordinario opta por la segunda. Entonces renuncia a universalizar el imperativo de su propio

particularismo y se convierte en piedra de choque para los demás y en un solitario en su tejado. Pero tampoco esto lo considera el escrupuloso como culpa suya: es, sencillamente, el fruto amargo de su obediencia: gajes de su destino.

21 Louis FINKELSTEIN relaciona estos dos rasgos: "it was probably the first organization to admit plebeians and patricians on an equal footing; and it was the first definitely propagandist: probablemente fue esta la primera organización que abrió sus puertas por igual a plebeyos y patricios; y, desde luego, fue la primera decididamente proselitista", op. cit., p. 75.

22 Fiel a su método sociológico, explica el autor que las leyes de la pureza levítica únicamente podían observarse en Jerusalén y en sus alrededores: "consequently the whole nation, except those living in or near Jerusalem, was levitically impure: por consiguiente, toda la nación en masa, a excepción de los que vivían en Jerusalén o en sus cercanías, era impura desde el punto de vista levítico" (p. 26). Añádase a esto que, según se sospechaba, no cumplían con el mandamiento de pagar diezmos, no sabían leer, etc.: "as late as the Mishnah, compiled three and a half century after the organization of the society, the term Pharisean was still used as the antonym of ha-arez: todavía en una época tan tardía como la del Mishnah, que se compiló tres siglos y medio después de haberse establecido y organizado la sociedad, aún se empleaba el término "fariseo" como antónimo de ha-arez" (p. 76). ¿Estaría aquí la clave del conflicto entre Jesús y los fariseos? Así lo sugiere L. F. (p. 32). Lo mismo opina T. HERFORD: "so far as he was outside the Pharisaic circle he himself [Jesús] was an am ha-arez: el mismo Jesús fue también un am ha-arez en cuanto que no pertenecía al círculo de los fariseos" (p. 206).

Ritualización, sedimentación, separación de la conciencia escrupulosa; y, sin embargo, estos rasgos no bastan a convertir al escrúpulo en un monstruo. Y es que estas extremosidades son la contra-partida de la profundidad del escrúpulo. No cabe duda de que el escrúpulo es la punta de lanza y la cabeza de puente de la experiencia culpable, la recapitulación de la mancha, del pecado y de la culpabilidad en la conciencia delicada; pero precisamente en ese punto de penetración es donde amenaza zozobrar toda esta experiencia.

Podemos ver la contraprueba del análisis que acabo de hacer en la descripción del fracaso específico de la conciencia escrupulosa. Este fracaso se llama "hipocresía". La hipocresía es como la mueca del escrúpulo. Son conocidas las invectivas que ponen los Evangelios Sinópticos en labios de Jesús, sobre todo el de Mateo, que es el más antifariseo de los tres (cap. 23): "Desdichados de vosotros, escribas y fariseos hipócritas" <sup>23</sup>. No es posible comprender a los fariseos comenzando por esta invectiva; pero es posible comprender ésta y llegar a ella a partir de lo que constituye la misma grandeza del fariseísmo según lo expuesto anteriormente. En efecto, se puede llegar a ese estado por una especie de génesis ideal de la "hipocresía" a partir del "escrúpulo": el escrúpulo vira hacia la "hipocresía" desde el momento en que la conciencia escrupulosa deja de mantenerse en movimiento.

23 Acusaciones parecidas se cruzaban entre los discípulos de Hillel y los de Shammai (L. FINKELSTEIN, op. cit., I, p. 98).

Efectivamente, lo único que puede justificar su heteronomía es el hecho de que se la lleve hasta el fin; su proceso juricista deja de existir en cuanto la casuística deja de conquistar nuevos terrenos; su ritualización termina en cuanto se cuarteja la meticulosidad, y su sedimentación, en cuanto cesa la interpretación viva; en fin, su misma separación se hace insoportable en cuanto languidece su celo misionero. Precisamente porque la conciencia escrupulosa vive del pasado, por eso está condenada al movimiento continuo; en el momento en que deja de practicar, de añadir y de conquistar, empieza a descubrir uno a uno todos los estigmas de la hipocresía: en esa situación precisamente por su revelación está concluida y cerrada, precisamente su heteronomía es de pura fachada; en ella sólo queda -la grandilocuencia de las palabras, sin la solidez de los hechos: "Porque hablan y no hacen." Cuando uno deja de interpretar la ley, ésta deja de constituir las delicias de su estudio para convertirse en yugo pesado: "Atan fardos pesados y los cargan sobre los hombros de los demás, mientras que ellos no se molestan en mover un dedo por levantarlos." La autoridad del maestro eclipsa las relaciones vivas entre Dios y el hombre; las minucias de la observancia oscurecen los grandes valores de la vida, "la justicia, la misericordia, la lealtad". Se sacrifica la finalidad de la ley, que es el bien del prójimo, su libertad y su dicha, en aras de las minucias de la observancia. Los méritos, por los que la conciencia vale lo que vale, se convierten en ventajas y en efectivos, de los que ella se prevale. En fin, la exterioridad se desgaja de la interioridad, y el celo de la praxis encubre la muerte del corazón: "Rebosante de cuerpos de muertos y de toda clase de impurezas." Entonces la heteronomía consecuente y consentida se convierte en alienación.

Aquí es donde queda patente el dilema: ¿habrá que decir que esta génesis ideal de la hipocresía no nos revela nada esencial sobre la estructura del escrúpulo y que la pintura del falso fariseo no tiene nada que ver con la del fariseo genuino y auténtico? ¿O habrá que decir, por el contrario, que el régimen espiritual de la ley no llega a conocer sus propios fondos abismales hasta que se los revela el fracaso específico del escrúpulo, y que esa distinción entre fariseo de pura ley y el de mala ley tiene poca importancia ante la crítica radical de la ley y de "la justicia que se alcanza por la ley"?

En el primer caso enfocamos la cosa desde el punto de vista de Hillel; en el segundo, desde el punto de vista de San Pablo.

#### 4. EL ATOLLADERO DE LA CULPABILIDAD

Era preciso realzar hasta el máximo la gloria del fariseísmo para que se manifestara a plena luz la convulsión de los pros y las contras que produjo en la conciencia de la culpa la experiencia ejemplar de San Pablo, reproducida más tarde por San Agustín y Lutero. Enfrentémonos sin más preámbulos con esta acusación de la acusación. Para ello bastará releer todo el análisis anterior a la luz de este último episodio, que puede resumirse en aquel epígrafe paulino: "La maldición de la ley" (Gál., 3, 13).

Podríamos estilizar o esquematizar de la manera siguiente el itinerario paulino<sup>24</sup>, tal como quedó trazado en la epístola a los Gálatas, capítulos 3 y 4, y, sobre todo, en la de los Romanos, 7, 1, 13. En el punto de partida tenemos la experiencia de la impotencia del hombre para cumplir satisfactoriamente con la totalidad de las exigencias de la Ley: la ley no sirve para nada, a menos que se la observe en toda su integridad; ahora bien, siempre fallaremos en algo o nos faltará algo, pues la perfección es cosa infinita y los mandamientos no tienen número. Se sigue, pues, que el hombre no se justifica por la Ley; únicamente se justificaría si pudiese cumplirla en toda su integridad: “Todos los que recurren a la Ley y se amparan en su observancia incurren en maldición. Efectivamente, está escrito: malditos sean todos los que no se aplican a cumplir todos los preceptos escritos en el libro de la Ley.”

24 R. BULTMANN, *Theologie des N. T.*, Tübinga, I, 1948, segunda parte: “La teología de San Pablo.” Karl BARTH, *Der Römerbrief*, Berna, 1919. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*, París, tercera edición, 1922. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, París, 1943.

Aquí es donde comienza el infierno de la culpabilidad: no es ya tan sólo el hecho de que la escalada de la justicia es interminable; es que además la misma ley transforma cada paso hacia la cumbre en nueva distancia. El gran descubrimiento que hizo San Pablo fue el de que la misma Ley es un manantial de pecado: fue como un codicilo que “se añadió con miras a la transgresión”; lejos de comunicarnos la vida, lo único que puede hacer es “darnos la conciencia del pecado”. Más aún, la Ley llega a engendrar el pecado. ¿Cómo?

Ya San Pablo desmontó el resorte de esta máquina infernal mucho antes que Nietzsche, quien, sin embargo, se creía haber asestado un golpe mortal al primer “teólogo”. Pablo hace comparecer a la Ley y al Pecado, como dos personajes fantásticos, para revelarnos su fatal círculo vicioso: entrando en ese círculo por el lado de la Ley, escribe: “La Ley hizo su aparición para multiplicar las culpas...”; al presentarse el precepto, “infundió vida al pecado”, y así “me condujo a la muerte”. Pero esta primera lectura no es más que el revés de la otra, que es la verdadera: según ésta, el pecado “aprovecha la ocasión” para aguzar su arpón en la piedra de la Ley y convertirse en concupiscencia: “Se sirvió de la Ley para seducirme y matarme.” De esta manera la Ley tiene por misión declarar, manifestar, denunciar el pecado: “Para que se hiciese patente su carácter pecaminoso, el pecado se sirvió de una cosa buena -como es la Ley- para infligirme la muerte; es decir, que el pecado desarrolló toda su potencia pecaminosa utilizando la palanca del precepto.”

A la luz de este círculo que forma el pecado consigo mismo y con la Ley planteó Pablo en toda su amplitud y en la forma más tajante el problema del precepto -entolé- y de la Ley -nómos-, en cuanto tales. Efectivamente, esta dialéctica transporta la Ley más allá de la oposición entre la conducta ética y la conducta ritual cultural, más allá de la oposición entre la ley judía y la ley de los paganos, que éstos llevan grabada en sus corazones, y, finalmente, más allá de la oposición entre la buena voluntad del judío y la “sabiduría” o “conocimiento” del griego.

La problemática del precepto se planteó por encima y al margen de todas las dicotomías, y esa problemática consiste en esto: ¿cómo es posible que la Ley, siendo como es buena en sí y reconociéndola además por buena el “hombre interior” en su “inteligencia”, la cual “se regocija en ella”, cómo es posible, digo, que esa misma Ley, destinada a proporcionarnos la vida, haya degenerado en “ministerio de la condenación” y en “ministerio de la muerte”?

Al elaborar la respuesta a esta cuestión radical nos descubre San Pablo una nueva dimensión del pecado, una cualidad particular del mal, que no es ya la “transgresión” de un mandamiento determinado, ni siquiera verdadera transgresión, sino la voluntad de salvarse cumpliendo la Ley: es lo que Pablo llama “la justicia de la Ley” o la “justicia que procede de la Ley”. Así, el mismo pecado queda transportado más allá de la oposición entre la concupiscencia y el celo por la Ley. Pablo denomina esta voluntad de propia justicia “gloriarse en la Ley”. Con esta expresión no quiere significar una jactancia barata, sino la pretensión de vivir a base de una legislación que teóricamente estaba destinada a proporcionarnos la vida, pero que de hecho está condenada a infligirnos la muerte. Esta pretensión hace que en adelante lo mismo la moralidad que la inmoralidad queden englobadas en la misma categoría existencial llamada “carne” -ya volveremos a ocuparnos de esta palabra más adelante-, “deseos de la carne”, “afán”, “temor”, “tristeza del mundo”. Todos estos términos expresan lo contrario de la libertad: la esclavitud y la servidumbre a los “elementos sin fuerza ni valor”.

Finalmente, esta doble abstracción de la Ley y de la carne nos descubre un sentido nuevo y radical de la misma muerte. San Pablo heredó la tesis hebrea de que el pecado se castiga con la muerte; pero al trasluz de esta interpretación penal y, por lo mismo, intrínseca de la muerte, distingue un ministerio de la muerte que responde exactamente al de la Ley: la muerte es el salario que paga la Ley al que falta a ella, cuando en ella precisamente busca la vida. La muerte es el “fruto”, la “cosecha” de ese régimen de vida que hemos designado con los nombres de pecado, gloria, justificación por la Ley, carne: “Vivir con arreglo a la carne” es muerte, así como inversamente “matar las obras del cuerpo” es “vida” (Romanos, 8, 13). Por eso, al ampararse bajo la Ley, toda la existencia se convierte globalmente en “cuerpo de muerte” (7, 24): “Por eso, cuando estábamos muertos en la carne, las pasiones pecaminosas que se aprovechan de la Ley actuaban en nuestros miembros para hacernos producir frutos de muerte” (7, 5). Aquí la muerte ya no es un apéndice, una pena del pecado en sentido jurídico; es un producto que segrega el pecado según una ley orgánica de la existencia.

¿Qué sabemos sobre esa muerte? Por una parte, es una muerte que empieza por no conocerse<sup>25</sup>; es la muerte viva de los que se creen vivos. Pero, por otro lado, es una muerte que padecemos: “Cuando se promulgó el precepto, reviví el pecado y morí yo” (Rom., 7, 9-10). ¿Qué quiere decir esto? Indudablemente, podemos con todo derecho relacionar esta muerte así sufrida con la vivencia de la división y de la lucha descritas en la perícopa de la epístola a los Romanos (7, 14-19), donde se sigue la dialéctica del pecado y de la Ley que



expuse arriba. La muerte representa entonces el dualismo nacido del espíritu y de la carne.

25 Tal vez haya que decir que la misma muerte física fue «fruto» del pecado, claro está que no en su sentido de muerte biológica, sino en su aspecto de cualidad humana del morir, o modalidad específica de la muerte del hombre, como acontecimiento de la existencia en común y como angustia de la soledad; ya volveré sobre esto al hablar del mito adámico.

Este dualismo está lejos de ser una estructura ontológica originaria <sup>26</sup>; es, sencillamente, un régimen de existencia derivado de la voluntad de vivir y justificarse por la Ley y bajo la Ley. Es un querer lo bastante lúcido como para reconocer la verdad y bondad de la Ley, pero demasiado débil para cumplirla: “El querer el bien está a mi alcance, pero no el cumplirlo, pues por una parte no hago el bien que quiero, y por otra cometo el mal que no quiero.”

26 Cfr. parte segunda, capítulo V: enfrentamiento entre el mito adámico y el mito exílico.

De rechazo y por contraste, eso que yo no quiero hacer y que, sin embargo, hago a pesar mío, se alza contra mí como una parte alienada de mí mismo. San Pablo supo expresar acertadamente a través de la misma vacilación del lenguaje esa escisión del pronombre personal: allí figura el yo que se reconoce y afirma: “Pero yo soy un ser de carne vendido al poder del pecado”; pero, al mismo tiempo de afirmarse, se desdice: “Ya no soy yo quien realiza la acción”; al desdecirse, se interioriza: “Yo me regocijo en la ley de Dios en mis vivencias como hombre interior”; pero, si no quiero incurrir en mala fe, tengo que apropiarme los dos yo míos: el yo de mi razón y el yo de mi carne: “No cabe duda, yo mismo soy quien por mi razón sirvo a la ley de Dios y por mi carne a la ley del pecado.”

Esta escisión del yo es la clave del concepto paulino' de carne. Esta no es una parte de mí mismo, la parte corporal, la sexualidad por ejemplo, maldita en su mismo origen: la carne es el yo alienado de sí mismo, en oposición al mismo yo, y proyectado hacia el exterior: “Ahora bien, al hacer lo que no quiero es que no soy yo quien realiza la acción, sino el pecado instalado en mí.” Esta impotencia del yo, reflejada de esa manera en “la potencia del pecado que anida en mis miembros”, eso es la carne, cuyos deseos están en pugna con los deseos del espíritu. Aquí verá el lector por qué no podíamos partir de la carne como si ésta constituyese la raíz del mal, sino que debíamos llegar a ella como a la flor del mal.

Este es, trazado esquemáticamente, el itinerario paulino. Con esta experiencia hemos llegado al límite extremo de todo el ciclo de la culpabilidad. De dicha experiencia límite sólo cabe decir dos cosas: por una parte, que nos hace comprender todo lo que la precede en la medida que ella misma desborda toda la historia de la culpa, y por otra parte, que no se comprende sino en cuanto algo ya pasado.

Vamos a analizar sucesivamente estas dos facetas de la cuestión. La “maldición de la ley” nos revela el sentido de todo el proceso anterior de la conciencia de culpa. Para comprender este punto, volvamos atrás, no sólo a los fariseos, sino al núcleo mismo de la noción de culpabilidad. Dije que la culpabilidad es la interioridad realizada del pecado. Con la culpabilidad nace la conciencia: aquí adquiere consistencia esa fuerza responsable que se encuentra frente a frente del llamamiento profético y de su apremio a la santidad. Pero con la aparición de la conciencia nace también el hombre-medida: con ello el realismo del pecado, que se medía por la mirada de Dios, queda absorbido en el fenomenismo de la conciencia culpable, que se constituye en medida de sí misma. Si miramos este análisis a la luz de la experiencia paulina sobre la justificación por las obras de la ley, se ve que la promoción de la culpabilidad -con su sentido agudizado de la responsabilidad individual, con su gusto por los grados y matices de la imputación y con su sensibilidad moral representa al mismo tiempo el advenimiento de la justicia propia y la maldición inherente a ella. De rechazo se reinterpreta de una manera radical la experiencia del escrúpulo: cosas que antes no se apreciaban como faltas en esa experiencia, ahora se convierten en culpas, y hasta el mismo empeño en reducir el pecado mediante la observación de la ley se transforma en pecado. Tal es el sentido auténtico de la maldición de la ley.

Esta maldición es doble: es decir, que afecta a la estructura del sistema acusador y a la de la conciencia acusada.

La misma modificación que experimenta la acusación al pasar del pecado a la culpabilidad es ya de por sí múltiple: consiste, en primer lugar, en la atomización de la ley en múltiples mandamientos.

Es éste un fenómeno muy ambiguo: de hecho estaba ya latente en la dialéctica de la acusación profética que iba apremiando al hombre sucesivamente a una perfección total e indivisible, mientras que detallaba su malicia conforme a las múltiples dimensiones de su existencia para sí y para los demás, y conforme a los múltiples momentos y facetas de su comportamiento -culto, política, matrimonio, cambio, hospitalidad, etc.-; pero bajo el mismo régimen del pecado perduró la tensión entre la exigencia radical y la prescripción diferenciada, aunque acentuándose predominantemente la exigencia radical. Luego, con la conciencia de culpabilidad se rompió el equilibrio en beneficio de la prescripción diferenciada; la radicalidad de la exigencia infinita fue dando paso a la lista sin fin de prescripciones menudas. Esa proliferación de mandamientos originó una serie de inculpaciones interminable. Podríamos denominar “infinito malo” esa lista y esa inculpación sin fin que hacen que la Ley sea “maldita”.

Al mismo tiempo que la Ley se atomiza indefinidamente, se transforma totalmente en sistema jurídico. Ya expliqué más arriba lo que tenía de esencial y no ya de accidental el simbolismo jurídico de la culpabilidad: por algo esas nociones de ley, juicio, tribunal, veredicto y sanción abrazan a la vez el dominio público de la justicia penal y el dominio privado de la conciencia moral. Pero este mismo proceso, que anteriormente consideré como una promoción, pertenece también al progreso de la “maldición de la ley”; al adquirir carácter jurídico -digamos al juridizarse- la relación de diálogo de la Alianza, que

culmina en la metáfora conyugal que tanto gustaba a Oseas, se altera profundamente. Basta que desaparezca el sentido del pecado como ofensa cometida ante los ojos de Dios para que la culpabilidad fulmine sus estragos: en el límite se reduce exclusivamente a una acusación sin acusador, a un tribunal sin juez y a un veredicto sin autor.

Verse maldecido sin que haya quien le maldiga a uno: he ahí el grado supremo de la maldición, como se ve en Kafka. El simulacro de intención contenido en una condenación radicalmente anónima fija su veredicto en destino; ya no hay lugar a aquella retractación pasmosa que los judíos llamaban “el arrepentimiento de Dios”; ya no hay lugar para esa transformación de las Erinias en Euménides, tan celebrada en la tragedia griega, que no son más que el símbolo de la operación con que responde la divinidad al movimiento en que nosotros mismos pasamos de la concepción de Dios colérico a la de Dios piadoso. Convertirse uno en tribunal de sí mismo constituye claramente una alienación. Más adelante habré de explicar cómo esa alienación, que acabo de aclarar a la luz de la justificación por las obras, puede entenderse también en sentido hegeliano, marxista, nietzscheniano, freudiano y sartriano; pero en el fondo está la capa paulina haciendo de base de todas esas estratificaciones de nuestra historia ética. Posiblemente la aportación de todas las demás interpretaciones de la alienación ética es el resultado lógico de haberse olvidado su significación más radical, de la misma manera que la culpabilidad en bloque, con su misma inculpación racional y razonable, representa un progreso y un olvido con relación al pecado concebido como crisis de la Alianza.

Pero la maldición de la conciencia acusada es la réplica de la maldición de la acusación. Así, pues, podemos rehacer desde este segundo punto de vista el paso del pecado a la culpabilidad. A la confesión del pecado que afecta a la totalidad de la persona sustituye el examen detallado e indefinido de la pureza de intención; el crepúsculo, reinterpretado por la experiencia paulina de la maldición de la ley, aparece a una nueva luz: él también se transforma en la expresión de ese “infinito malo” que corresponde por parte de la conciencia al “infinito malo” del catálogo interminable de prescripciones. En el límite de este proceso vemos cómo la humilde confesión del pecador queda suplantada por la desconfianza, la suspicacia y, finalmente, por el desprecio de sí y por la ruindad.

Estas dos maldiciones no cesan de repercutir recíprocamente la una en la otra: el penitente fervoroso se empeña en la tarea infinita de cumplir cabalmente todas las prescripciones de la ley; el fracaso de este empeño desencadena el sentimiento de culpabilidad; la observancia integral a la que recurre la conciencia para disculparse aumenta la inculpación; y como la atomización de la ley tiende a desplazar la vigilancia moral, absorbiéndola en prescripciones aisladas y hasta minúsculas, la conciencia gasta sus energías en un combate cuerpo a cuerpo con cada una de ellas.

Esto supuesto, nada tiene de extraño que esta táctica concentrada en evitar culpas encuadre en sus filas las prácticas ritualizadas heredadas de la capa cultural de la mancha: el ritualismo, cuyo sentido de obediencia consideramos más arriba, revela su culpabilidad peculiar, dado que las prohibiciones precisas de tipo cultual-ritual proponen una satisfacción finita y tangible, con lo que la

conciencia se lanza a una técnica de evasión para compensar el fracaso de la disculpa. Pero esa recopilación de entredichos de “pureza” bajo el estandarte de la ética, como se vio, por ejemplo, en Israel en la época del segundo Templo, degenera en un fárrago de prescripciones. La ritualización de la conducta, capaz de reemplazar a menor costo la exigencia ética indefinida, sólo sirve para ir acumulando códigos sobre códigos. Así se va formando una rapsodia complicada e inconexa de prescripciones éticas y rituales, en la que el escrúpulo cultural se moraliza al contacto de una ética refinada, pero en la que la ética se diluye en la literalidad de las prescripciones minuciosas del rito. De esta manera el escrúpulo ritual multiplica a la par las leyes y la culpabilidad.

La conciencia culpable es al mismo tiempo indefinida y cerrada. Son muchos los mitos que han expresado esa coincidencia paradójica del esfuerzo reiterado con resultados nulos: es bien conocido el gesto vano de Sísifo y el de las Danaides, que ya Platón interpretó como símbolo de la condenación sempiterna y eternamente estéril. También menciona San Pablo la existencia “encerrada bajo la custodia de la Ley”.

La conciencia culpable está cerrada en primer lugar por su condición de conciencia aislada que ha roto la comunión de los pecadores. Ahora bien, esa “separación” se efectúa en el acto mismo por el cual toma sobre sí y sólo sobre sí todo el peso del mal. En segundo término y de una manera aún más secreta, está cerrada por una oscura complacencia en su propio mal, por la que se hace verdugo de sí misma. En este sentido, la conciencia culpable no es ya tan sólo conciencia de esclavitud, sino que es, en realidad, esclava: es la conciencia sin la “promesa”.

Aquí es donde aparecen los primeros síntomas de lo que Kierkegaard llamaría el pecado de desesperación; no la desesperación inherente al mundo, que consiste exclusivamente en la nostalgia de las cosas perdidas orientada hacia el porvenir, sino la desesperación de salvarse. Ese es el pecado del pecado: no ya la transgresión, sino la voluntad desesperante y desesperada de encerrarse en el círculo del entredicho y del deseo. En este sentido, es anhelo de muerte<sup>27</sup>. El que ese anhelo de morir coincida con la buena voluntad es algo que la conciencia no podía descubrir siguiendo el orden progresivo desde la mancha hasta el pecado, y desde el pecado hasta la culpabilidad, sino únicamente remontando el curso de la “justificación por la fe” hasta la maldición de la Ley. Más adelante veremos cómo la psicología de la autoacusación, del narcisismo y del masoquismo viene a esclarecer esos procesos tan sutiles, al mismo tiempo que ella misma perdió la clave de su interpretación.

27 Este infierno de la culpabilidad, engendro de la ley y de su maldición, encuentra su símbolo supremo en la misma figura de Satanás: es cosa sabida que al Diablo se le consideró no solamente como el tentador por antonomasia, sino como el delator y acusador del hombre en el gran proceso del juicio cósmico -así como a Cristo, por el contrario, se le consideraba como Abogado, como Paráclito-. Por consiguiente, no sólo se alza el demonio por detrás de la transgresión, sino por detrás de la misma ley, en cuanto que es una ley de muerte.

Ahora hay que descubrir que sólo ha sido posible describir la maldición de la ley, la condición del hombre dividido y su marcha hacia la muerte a título de situación pasada; en el lenguaje de San Pablo se cuenta en pretérito la última aventura del pecado: “En otro tiempo estuvisteis muertos en vuestros pecados; en cambio, ahora...” Uno no sale de su asombro: la muerte, que en la experiencia ordinaria de los mortales es un acontecimiento esencialmente futuro, la inminencia del fin, se presenta aquí como algo pretérito. Ahora bien, ese símbolo extremo de una muerte ya pasada sólo pudo surgir en el seno de una problemática nueva, la cual gira a su vez en torno a otro símbolo, tan enigmático como fundamental, a saber: el símbolo de la “justificación”.

Los filósofos habrán de reconocer desde el primer momento lo extraño que resulta este símbolo para una mentalidad educada por los griegos; en efecto, este símbolo no denota una cualidad ética de la persona, no significa la suprema disponibilidad que uno tiene a su disposición; en una palabra, no designa esa virtud arquitectónica del hombre en el sentido de la justicia de que habla Platón en el libro IV de la República: la justicia a que se refiere San Pablo es algo que le viene al hombre desde el futuro hacia el presente, desde el exterior hacia el interior, desde lo trascendente hacia lo inmanente.

La veracidad exegética nos fuerza a partir de lo que resulta más extraño al saber, al querer y al poder del hombre, y sólo nos permite abordar el elemento humano partiendo de lo sobrehumano. Ser “justo” significa ser justificado por Otro; y más concretamente, quiere decir “ser declarado” justo, ser “contado como” justo. Este sentido forense, como se lo ha llamado, impregna todo el simbolismo del juicio escatológico. Efectivamente, la justicia es el veredicto de absolución pronunciado como una sentencia de un tribunal público (de aquí el término “forense”). Sólo podrá comprender la significación inmanente, subjetiva y presente de la justificación quien haya reconocido previamente la dimensión trascendente, forense y escatológica de la justificación. Y, en efecto, San Pablo siente tan presente el acontecimiento escatológico, tan inmanente, que esa justicia, que es forastera al hombre en cuanto a su origen, se le convierte en algo íntimo en cuanto a sus operaciones. Al creyente se le imputa ya la justicia “futura”; de esta manera, al “declarar” al hombre justo se le “hace” justo real y vitalmente.

No cabe, pues, establecer oposición ninguna entre el sentido forense y escatológico de la justicia y su sentido inmanente y actual. Para San Pablo el primero es la causa del segundo, pero el segundo a su vez es la plena manifestación del primero. La paradoja está en que el colmo de la exterioridad sea el colmo de la interioridad, de esa interioridad que San Pablo denomina “nueva criatura” y también “libertad”. Considerada la libertad desde el punto de vista de las postrimerías, no significa el poder de vacilar y de elegir entre cosas contrarias, ni tampoco el esfuerzo, ni la buena voluntad ni la responsabilidad: la libertad, lo mismo para San Pablo que para Hegel, es encontrarse en casa, en la totalidad, en la recapitulación de Cristo.

Este símbolo es el punto de partida desde el cual se percibe como pretérito pasado la última experiencia de la culpa. Precisamente porque la justificación es este presente que domina la retrospectiva sobre el pecado, por eso el

pecado supremo consiste en último término en el vano empeño de justificarse. Ahí está la clave del rompimiento con el judaísmo: el hombre, en efecto, se justifica “sin las obras de la ley”; “pero ahora se manifestó la justicia de Dios sin la Ley..., ya que, según nuestro parecer, el hombre se justifica por la fe sin la práctica de la ley” (Rom., 3, 21-28). Así, pues, la justificación por la fe es la que pone de manifiesto el fracaso de la justificación por la ley, y ese fracaso de la justicia de las obras es el que nos revela la unidad de todo el ámbito del pecado: en la retrospectiva es donde se descubre la identidad profunda entre la ética y la conducta cultural-ritual, entre la moralidad y la inmoralidad, entre la obediencia o buena voluntad y el conocimiento o sabiduría.

Se ve, pues, que es imposible analizar filosóficamente el concepto de culpa sin mencionar este hecho tan intrigante como embarazoso para el hombre reflexivo, a saber: que sólo pudo manifestarse el sentido último de la culpa a la luz de los grandes contrastes que puso de relieve el primer pensador apasionado de la cristiandad: justificación por la práctica de la ley y justificación por la fe; gloriarse y creer; obras y gracia. Cualquier intento por atenuar estos contrastes equivale a desvirtuar el sentido de culpa.

Una vez que se describe el pecado como algo perteneciente al pasado y se lo relaciona con la experiencia que lo desborda, entonces es cuando adquiere el pecado su sentido último, definitivo, de umbral ambiguo: en sí y de por sí constituye el callejón sin salida, el atolladero de la culpabilidad, la maldición; pero la maldición de la ley, mirada al trasluz de la justificación, constituye la suprema pedagogía. Sólo que este sentido sólo puede comprenderse cuando ya es tarde.

Son conocidas aquellas frases de San Pablo: “Antes de venir la fe estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, en espera de la fe que debía revelarse un día. Así la ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, para que alcanzásemos nuestra justificación por la fe. Pero una vez que vino la fe, ya no estamos bajo la férula del pedagogo” (Gálatas, 3, 23-24).

Desvirtuaríamos gravemente la paradoja paulina si interpretásemos esta pedagogía como un proceso de crecimiento tranquilo desde la infancia hasta la edad adulta. La infancia a que aquí se refiere Pablo es la esclavitud de la ley: “Pues mientras que es menor el heredero, con ser propietario de todos los bienes, no se diferencia en nada del esclavo” (4, 1); y el pedagogo aquí es la ley de muerte. Por lo tanto, no debemos representarnos el paso de un régimen al otro como un proceso de desarrollo, sino que se trata más bien de una especie de inversión por exceso: “La ley se introdujo para que se multiplicasen las culpas; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Romanos, 5, 20). Hay un texto más impresionante aún, por cuanto acentúa el origen divino de ese aprendizaje de la libertad; en él declara San Pablo: “Dios encerró a todos los hombres en la escuela de la obediencia para hacernos a todos misericordia” (Rom., 2, 32).

Esta pedagogía basada en el exceso, en la sobreabundancia, que sabe sacar de la abundancia del pecado la sobreabundancia de la gracia <sup>28</sup>, no está al alcance de nadie. Nadie puede traducirla en técnica práctica, pretendiendo

pecar generosamente para atraerse la sobreabundancia de la gracia. Sólo después de pasada la cosa, sólo después de liberada la conciencia, es cuando reconoce ésta los caminos tortuosos de su liberación a través del laberinto ético en que vivió como esclava. Pero no le es dado invertir este proceso paradójico e irreversible, no le es dado convertirlo en tal o cual técnica mediante la cual se pudiese cultivar el pecado como semillero de gracia. Semejante satanismo sería el colmo de la sofistería y de la sofisticación en el campo de la ética, ya que equivaldría a que el hombre continuase “gloriándose” en sí mismo y por sí mismo, como hacía en tiempos del rito y de la Ley.

He aquí, pues, la última palabra que tiene que decir la reflexión sobre la culpabilidad: la promoción de la culpabilidad marca la entrada del hombre en el círculo de la condenación; el sentido de esa condenación sólo lo descubre la conciencia “justificada” a posteriori, es decir, cuando ya es tarde para reproducirlo; la conciencia justificada puede comprender y llega a comprender su condenación pasada como un sistema pedagógico; en cambio, la conciencia que sigue viviendo bajo el régimen de la ley desconoce su propio sentido.

28 Volveré sobre este punto al tratar del símbolo adámico: veremos cómo la progresión entre el primer Adán y el segundo expresa esa “sobreabundancia” en el plano del rico simbolismo del Anthropos: parte segunda, capítulo III, párrafo 4.

## CONCLUSION

### RECAPITULACION DE LA SINIBOLICA DEL MAL DENTRO DEL CONCEPTO DEL SIERVO ALBEDRIO

Al finalizar este recorrido ya estamos en condiciones de poder determinar estas dos cuestiones: 1.<sup>a</sup>, hacia qué punto del horizonte se orienta toda la constelación de los símbolos que hemos estudiado, y 2.<sup>a</sup>, cómo los símbolos más desarrollados recogen y reafirman la simbólica más arcaica y primitiva.

Podríamos llamar siervo albedrío -en oposición a libre albedrío- el concepto polar hacia el cual tiende toda la caravana de los símbolos primarios del mal. Sólo que este concepto no es accesible por vía directa; al intentar asignarle el objeto correspondiente, éste se destruye a sí mismo, pues produce un corto circuito en la del albedrío -el cual sólo puede significar elección libre, y, por consiguiente, libre albedrío, siempre intacto y juvenil, siempre a disposición de la voluntad- y en la idea de servidumbre -que implica esencialmente que la libertad está encadenada y que no puede disponer de sí misma-.

De aquí se sigue que no podemos representar el concepto de libre albedrío como representamos el de labilidad, tal como lo estudiamos al comienzo de esta obra, pues para ello sería preciso poder concebir la coincidencia del libre albedrío y de la servidumbre en el mismo ser viviente. Por aquí se ve que el concepto de siervo albedrío ha de considerarse como un concepto indirecto, que toma todo su significado de la simbólica que hemos analizado hasta aquí y que se esfuerza por elevar esa misma simbólica al nivel de la especulación.

Consiguientemente, la única forma posible de representarse este concepto es enfocándolo como la Idea, como la meta intencional de toda la simbólica del mal. Y aun así, sólo podremos abordarlo de cerca a través de los símbolos de segunda categoría creados por los mitos del mal.

Lo que sí podemos decir desde ahora es que la experiencia más arcaica y primitiva de culpabilidad, es decir, la experiencia de la mancha e impureza, apuntaba ya al concepto de siervo albedrío –al cual se acerca la experiencia más diferenciada, más refinada y más interiorizada de la culpabilidad-. Para que el último símbolo de la serie alcance y capte su concepto límite, necesita reproducir en sí toda la riqueza de los símbolos precedentes. Así se establece una relación circular entre todos los símbolos: los últimos ponen de manifiesto el sentido de los anteriores, pero los primeros suministran a los últimos todo su poder simbólico.

Podemos hacer ver esa relación recorriendo en sentido inverso la serie simbólica completa. En efecto, es un hecho notable que la culpabilidad recoja por su cuenta el lenguaje simbólico que sirvió de vehículo a las experiencias de mancha y pecado.

Vemos efectivamente que la culpabilidad sólo puede expresarse en el lenguaje indirecto de “cautiverio” e “infección”, que son los términos heredados de las dos fases anteriores. De esta manera se transportan ambos símbolos “hacia el interior” para designar una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta y se infecta por su propia elección. En cambio, se manifiesta plenamente el carácter simbólico y no literal de la cautividad del pecado y dé la infección de la mancha al designar de ahí en adelante una dimensión de la misma libertad: entonces y sólo entonces nos enteramos de que se trata de símbolos, cuando vemos que nos revelan una situación que se concentra en la relación de uno consigo mismo. ¿Por qué se recurre a la simbólica primitiva? Porque el pensamiento no puede soportar la paradoja de un libre albedrío esclavo o, lo que es lo mismo, la paradoja de un siervo albedrío. Es imposible expresar en estilo directo el concepto de una libertad que hay que liberar, y que hay que liberar precisamente de la propia esclavitud; y, sin embargo, a eso se reduce la temática central de la “redención” o “salvación”.

El símbolo del cautiverio se tomó, como se sabe, de la teología de la historia, y designó en primer lugar una situación comunitaria, a saber: la situación de un pueblo esclavizado por sus pecados. Esa situación comunitaria sigue evocando el acontecimiento histórico tan repetido en la liturgia, es decir, el estado de servidumbre del pueblo judío en Egipto, del que vino a librarle el Exodo. Al convertirse la cautividad en símbolo del individuo culpable, se va desprendiendo de sus adherencias históricas para transformarse en puro símbolo y terminar por designar simplemente un episodio de la libertad.

Este simbolismo constituye el centro de la experiencia judía; pero el hecho de que podamos comprenderlo los demás demuestra que pertenece a todas las culturas, al menos por línea lateral. Podrá ser múltiple y variada la experiencia o la creencia que explica su sentido literal, pero el significado y el alcance simbólico es el mismo en todas. Así vemos que entre los babilonios se



representaba a los demonios como a los causantes originarios del estado de estar atado, y ese concepto proporcionó el esquema inicial de la posesión diabólica. Pero esa posesión, exclusivamente corporal, pudo suministrar a su vez la imagen de base para designar la servidumbre del libre albedrío. Esa misma imagen de posesión puede seguirse a lo largo de diversos grados de simbolización. En el grado ínfimo, la posesión significa el agarrotamiento físico ejercido sobre el cuerpo y sus miembros “¡Ojalá que el mal que se ha apoderado de mi cuerpo, de mis músculos y de mis tendones se marche hoy mismo!”, así imploraba el suplicante de Babilonia, y continuaba: “Desátame de mi hechizo... porque se ha metido en el cuerpo un encantamiento malo y una enfermedad impura, y la transgresión y la iniquidad y el pecado, y se me ha agarrado un espectro maligno.”

Dígame si se quiere que esta súplica lleva aún la marca de un lamentable confusionismo entre enfermedad y pecado, y entre estos dos conceptos y la posesión física operada por un poder demoníaco real. Pero, dígame lo que se diga, es indudable que el proceso de simbolización está ya en marcha; el suplicante de Babilonia “se confiesa” y “se arrepiente”: él tiene una idea borrosa de que estas cadenas que le aprisionan son en cierto modo obra suya; y si no, ¿por qué tenía que exclamar: “Desata los muchos pecados que cometí desde mi juventud”? ¿Por qué tenía que pedir que le soltasen de lo que él había cometido, si no fuese porque sabía vagamente, casi sin saberlo, como en enigma y en símbolo, que él era en cierto modo el causante de aquellas mismas ataduras de las que desea y pide ser desatado?

Hay una circunstancia que nos confirma en la idea de que el simbolismo del siervo albedrío está ya presente y actuante en la confesión del suplicante de Babilonia, por más que se encuentre toda vía como soterrado y ahogado en la literalidad de las representaciones demoníacas: esa circunstancia es que ese mismo simbolismo del hombre atado de pies y manos se encuentra en los escritores que utilizaron esa imagen a ciencia y conciencia de que era un puro símbolo. Así, San Pablo sabía perfectamente que el hombre es “inexcusable”, a pesar de afirmar que el pecado “reina” en sus miembros y en su “cuerpo mortal” (Rom., 6, 12), y a pesar de llamar al mismo cuerpo “cuerpo de pecado” (Rom., 6, 6) y al hombre en bloque “esclavo del pecado”. Si San Pablo no hablase simbólicamente del cuerpo de pecado viendo en ello una imagen del siervo albedrío, ¿cómo podía exclamar: “Si en otro tiempo ofrecisteis vuestros miembros a la esclavitud de la impureza y a los excesos de la liviandad, ofrecedlos ahora de la misma manera a la justicia y a la obra de vuestra santificación” (Romanos, 6, 19)?

El símbolo del cuerpo esclavizado representa un ser-pecador que es al mismo tiempo acto y estado, es decir, un ser-pecador en el que el acto mismo de esclavizarse se anula como acto para degenerar en estado; así el cuerpo es el símbolo de esa libertad menguada, de un compuesto cuyo componente se ha evaporado. En lenguaje paulatino, el acto consiste en “ofrendar” el cuerpo a la servidumbre (“si en otro tiempo ofrecisteis vuestros cuerpos a la esclavitud”), y el estado en el reino del pecado (“que no reine más el pecado en vuestros cuerpos mortales”), una ofrenda de mí mismo que constituye al mismo tiempo

un reino sobre mí, he ahí el enigma del siervo albedrío, es decir, del albedrío que se entrega como esclavo.

Finalmente, el mismo Platón sabía perfectamente que la cautividad corporal no debe entenderse a la letra, sino como símbolo del siervo albedrío, y eso a pesar del mito órfico que representa al alma desterrada y enterrada en el cuerpo, y, consiguientemente, a pesar de la tentación de fosilizar el símbolo de la cautividad corporal en una gnosis del cuerpo malo. A fin de cuentas, para Platón el “encierro” del cuerpo no es más que la “obra del deseo”, y “posiblemente quien más contribuye a encadenar al prisionero es él mismo” (Fedón, 82, de). Se ve, pues, que la cautividad del cuerpo y aun la misma cautividad del alma en el cuerpo simbolizan el mal que el alma se inflige a sí misma y los achaques que se causa la misma libertad. El hecho de que el alma llegue a verse “desatada” demuestra retrospectivamente que las cadenas que la ataban eran el deseo, la fascinación activo-pasiva, el auto-cautiverio: eso es lo que significa exactamente “perderse”.

La expresión que acabo de emplear al hablar de los achaques que se causa la misma libertad nos ayuda a comprender cómo la culpabilidad más interiorizada puede recapitular todo el simbolismo precedente, incluido el de la mancha, que ella recoge por su cuenta a través del simbolismo de la cautividad. Yo me atrevería a decir que la mancha se convierte en símbolo puro cuando deja de designar por completo una mancha física para significar exclusivamente el siervo albedrío. Sólo cuando llega al término de todo este proceso significativo es cuando termina de perfilarse el sentido pleno simbólico de la mancha.

Yo alcanzo a distinguir en el símbolo puro de la mancha tres intenciones que constituyen el triple “esquematismo” del siervo albedrío:

1. El primer esquema del siervo albedrío, según el símbolo de la mancha, es el esquema de la “positividad”: el mal no es algo negativo; el mal no es simple defecto, simple privación, simple ausencia de orden; el mal es el poder de las tinieblas; el mal es algo que “se pone”; y en ese sentido es algo que hay que “quitar”. Y así dijo Cristo: “Yo soy el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo.” Así hablaba el Maestro interior, Esto supuesto, todo intento de reducir el mal a una simple falta de ser queda al margen de la simbólica de la mancha, la cual sólo termina de realizarse cuando la mancha se transforma en culpabilidad.

2. El segundo esquema del siervo albedrío es el esquema de la “exterioridad”. Por muy íntima que sea la culpabilidad, sólo se refleja en el símbolo de su propia exterioridad. El mal le sobreviene al hombre como algo que cae “fuera” de la libertad, como algo distinto a sí en que ella queda cogida. “Todos se ven batidos por su propia concupiscencia que los atrae y los fascina” (Sant., 1, 13). Tal es el esquema de la seducción, el cual significa que, si bien el mal es algo que se pone, es también algo que estaba ya allí ejerciendo su atracción. Es tan esencial al hombre esta exterioridad que, como dice Kant, el hombre es incapaz de ser el Malo, el perverso absoluto. El hombre es siempre el malo subalterno, el perverso por seducción. El mal es a la vez algo que se pone en un momento dado y algo que siempre estaba ya allí: comenzar equivale a

continuar. Ese estado de seducción es el que vemos simbolizado en la exterioridad del contacto impuro. Es esencial experimentar el mal de alguna manera: ése será el fondo de verdad que late en medio de otros errores en todo intento de identificar el mal humano con un pathos, con una "pasión". Consiguientemente,- para extirpar el símbolo de la mancha haría falta eliminar este esquema de exterioridad de la experiencia humana del mal: por más que se desmiticen cuanto se quiera las concepciones mágicas de contagio y contaminación, siempre sobrevivirán las modalidades cada vez más sutiles de la seducción exterior, inherentes al siervo albedrío, incluso en su punto más extremo de interioridad.

3. El tercer esquema del albedrío es el esquema de la misma "infección". A primera vista es ésta la idea más difícil de salvar: parece soldada indisolublemente a la magia del contacto; y, sin embargo, constituye el símbolo último del siervo albedrío, de la mala elección que se encadena a sí misma. Este esquema de la infección es, ante todo, una secuela del precedente: significa que la seducción operada desde fuera es, en último término, una afección de uno por sí mismo, una autoinfección, por la que el acto de atarse se transforma en estado de estar atado. Aquí se ve cómo el símbolo de la esclavitud representa una etapa necesaria en esta reabsorción del símbolo de la mancha en la experiencia del siervo albedrío: al identificar en mi pensamiento la ofrenda de mí mismo a la esclavitud con el imperio que ejerce sobre mí el poder del mal es cuando descubro el significado profundo de una libertad menguada y sin lustre. Pero posiblemente el esquema de la infección signifique algo más que ese atarse uno a sí mismo. Infectar no equivale a destruir; deslustrar no es lo mismo que arruinar. Este símbolo apunta aquí a la relación existente entre el mal radical y el ser mismo del hombre y su destino original. Quiere decir que por muy positivo y seductor que sea el mal, y por mucho que nos afecte e infecte, no puede hacer que el hombre deje de ser hombre, no puede alterar su ser; la infección no puede convertirse en defección, es decir, no puede hacer que las disposiciones y funciones constitutivas de nuestra humanidad se desintegren y se aniquilen hasta el punto de dar lugar a la aparición de otra realidad distinta de la humana.

Todavía no estamos en disposición de comprender esta intención última del símbolo de la mancha: para llegar a aislarla y a elaborarla necesitaremos la ayuda de los símbolos de segundo grado, y principalmente del mito de la caída. Entonces podremos comprender que el mal no es un valor simétrico del bien, ni la maldad un sustitutivo de la bondad del hombre, sino más bien una inocencia marchitada, una luz oscurecida, una belleza afeada, pero que así y todo permanecen. Por muy radical que sea el mal, nunca podrá ser tan original, tan primordial como la bondad. Esto es un hecho que proclama ya el mismo símbolo de la mancha con relación al siervo albedrío; y lo proclama a través del símbolo de la cautividad: efectivamente, vemos que cuando un país cae en manos del enemigo, quedando intactos sus efectivos humanos y económicos, ese país continúa trabajando, produciendo, creando y existiendo, con la única diferencia de que ahora trabaja y produce para la potencia invasora; el país sometido sigue siendo responsable, pero su obra está alienada. Esta combinación extraña entre esclavitud y libre disposición de sí, tal como puede experimentarla un país ocupado por una potencia enemiga, nos sugiere la

posibilidad de un estado análogo en el que el mal radical se combine o superponga existencialmente con la bondad original. Pues bien, esta combinación, superposición o sobreimpresión del mal radical sobre la bondad primordial se vislumbra ya en el esquema de la infección, en el que yo invito al lector a que reconozca la intención última, definitiva, del simbolismo de la mancha. Lo que pasa es que esa intención no se manifiesta sino después de haberse desmoronado el mundo mágico en que imperó el símbolo de la mancha, y después de haberse interiorizado en experiencia de siervo albedrío la misma experiencia de pecado. Entonces es cuando nos transmite su última intención la mancha, transformada en lenguaje del siervo albedrío; aunque, por otra parte, sólo nos transmite todas las implicaciones del esquema de la infección a través de todas las capas simbólicas que aún nos quedan por recorrer: símbolos míticos y símbolos especulativos.

## **SEGUNDA PARTE**

### **LOS “MITOS” DEL PRINCIPIO Y DEL FIN**

## INTRODUCCION

### LA FUNCION SIMBOLICA DE LOS MITOS

#### 1. DE LOS SÍMBOLOS PRIMARIOS A LOS MITOS

Hasta ahora hemos intentado reproducir por vía de imaginación y- de simpatía la experiencia de la culpa. Pero cabe preguntar: ¿habremos entrado en contacto realmente con un dato inmediato bajo el nombre de experiencia? De ninguna manera. Lo que se vivió como mancha, como pecado, como culpabilidad, requiere el vehículo, el cauce de un lenguaje concreto: el lenguaje de los símbolos. Sin la ayuda de este lenguaje esas experiencias permanecerían en el silencio y en la oscuridad, encerradas en sus propias contradicciones implícitas -así, por ejemplo, se concibe la mancha como algo que nos infecta desde el exterior, y el pecado como una relación rota y como un poder, etc.-.

Por otra parte, sólo se pudo llegar a estos símbolos elementales por vía de abstracción, desgajándolos del árbol frondoso de los mitos. Al intentar hacer una exégesis puramente semántica de las expresiones que nos revelan más al vivo la experiencia de la culpa -como mancha e impureza, desviación, rebelión, transgresión, extravío, etcétera-, hubimos de prescindir de los símbolos de segundo grado, los cuales mediatizan los símbolos primarios, así como éstos mediatizan a su vez la experiencia viva de la mancha, del pecado y de la culpabilidad.

Este nuevo estrato expresivo da no poco que pensar al hombre moderno. En cierto sentido, sólo él puede reconocer el mito como mito, ya que sólo él ha llegado al punto crítico en que se bifurcan la historia y el mito; y esa "crisis" esa encrucijada en la que se disocian el mito y la historia, puede significar la pérdida de la dimensión mítica: al ver que el tiempo de los mitos no puede sincronizarse con el tiempo de los acontecimientos históricos, en el sentido del método y de la crítica históricas, y al ver que el espacio de los mitos no coincide con las coordenadas de nuestra geografía, nos asalta la tentación de operar una desmitificación radical de nuestra mentalidad.

Pero aquí se nos ofrece otra posibilidad: precisamente porque nos ha tocado vivir y pensar después de haberse producido la separación entre el mito y la historia, la desmitificación de nuestra historia puede conducirnos a comprender a su trasluz el mito como mito y a conquistar así, por vez primera en la historia de la cultura, la verdadera dimensión del mito. Por eso nunca hablo aquí de desmitización, sino en rigor de desmitologización, bien entendido siempre que lo único que se ha perdido es el pseudo-saber, el falso logos del mito, tal como aparece, por ejemplo, en su función etiológica. Pero al perder el mito como logos inmediato es cuando encontramos el verdadero fondo mítico, el *mythos*. Para que éste pueda provocar un nuevo episodio del logos, ha de rodear forzosamente a través de la exégesis y de la comprensión filosófica.

Esta conquista del mito como tal mito no es más que uno de los aspectos del descubrimiento de los símbolos y de su poder significativo y revelador. Comprender el mito como tal mito significa comprender lo que añade el mito -con su tiempo y espacio, con sus episodios, sus personajes y su drama- a la función reveladora de los símbolos primarios elaborados anteriormente.

Sin pretender exponer aquí una teoría general de los símbolos y de los mitos, y limitándonos deliberada y sistemáticamente al grupo de los símbolos míticos relacionados con el mal humano, podemos enunciar en los términos siguientes lo que constituye nuestra hipótesis de trabajo, y lo que pretendemos analizar y comprobar con el presente estudio:

1. La primera función de los mitos del mal consiste en englobar a la humanidad en masa en una historia ejemplar. Sirviéndose de un tiempo representativo de todos los tiempos, presenta al "hombre" como un universal concreto. Adán significa "el hombre". En Adán, dice San Pablo, hemos pecado todos. De esta manera la experiencia trasciende al singular, transformándose en su propio arquetipo; a través de la figura del héroe, del antepasado, del titán, del hombre original, del semidiós, se elevan las vivencias al plano de las estructuras existenciales: desde entonces se puede hablar de hombre, existencia, ser humano, ya que el mito ha recapitulado y totalizado al hombre ejemplar.

2. Esa universalidad del hombre expresada en los mitos debe su carácter concreto al movimiento que introduce la narración en la experiencia humana. Al referirnos el principio y el fin de la culpa, el mito imprime a esta experiencia una orientación, una marcha, una tensión. Ya no se reduce la experiencia a una vivencia presente.

Ese presente sólo representaba un corte instantáneo en un proceso prolongado entre un origen y un desenlace, entre una "Génesis" y un "Apocalipsis". Así, gracias al mito, vemos la experiencia humana cruzada por la historia esencial de la perdición y de la salvación del hombre.

3. Hay todavía algo más fundamental: y es que el mito pretende abordar el enigma de la existencia humana, es decir, esa discrepancia entre la realidad fundamental -estado de inocencia, condición de criatura, ser esencial- y las condiciones reales en que se debate el hombre manchado, pecador y culpable. El mito explica ese salto recurriendo a una narración. Pero precisamente mantiene su carácter de narración porque no presenta deducción ni transición lógica entre la realidad fundamental del hombre y su existencia real, entre su condición ontológica de criatura buena y destinada a la felicidad y su estado existencial histórico, vivido bajo el signo de la alienación. De esta manera adquiere el mito alcance ontológico, al señalar la relación entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica, abarcando al mismo tiempo el salto y el paso, el vano y el puente, la ruptura y la soldadura.

Por todos estos procedimientos el mito convierte la experiencia de la culpa en el centro de una totalidad, en el corazón de un mundo, que es el mundo de la culpa.

Por aquí podrá adivinar ya el lector lo lejos que estamos de limitarnos a una interpretación puramente alegórica del mito. La alegoría se presta siempre a que se la traduzca en términos inteligibles por sí mismos, en un texto obvio y claro; una vez descifrado este texto más comprensible, nos desprendemos de la alegoría como de una vestimenta inútil; lo que la alegoría quería decir enigmáticamente puede expresarse ahora en términos directos y en un texto claro, y así queda reemplazada por éste. Mediante su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal y de exploración ontológica, el mito posee una forma peculiar de revelar las cosas, totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado. Como demostró Schelling en su Filosofía de la mitología, el mito es autónomo e inmediato.: el mito significa lo que dice<sup>1</sup>.

1 Como demostraré en el libro tercero de esta obra, el hecho de negarse a reducir el mito a una alegoría capaz de traducirse a un lenguaje inteligible no excluye la posibilidad de “interpretar” el mito de alguna manera. Yo propondré un tipo de “interpretación” que no sea precisamente una “traducción”; resumiendo, podemos decir que el mismo proceso con que vamos descubriendo el campo de experiencias que nos abre el mito, puede constituir una comprobación existencial comparable a las deducciones transcendentales de las categorías del entendimiento. Véase el capítulo con que terminamos este libro: “Conclusión: el símbolo da que pensar.”

Importa, pues, respetar esa irreductibilidad del mito a la alegoría al abordar el análisis crítico del mito.

## 2. MITO Y GNOSIS: LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DEL “CUENTO”

El análisis crítico del mito exige en primer lugar que lo aislemos totalmente de la función “etiológica” con la que parece confundirse. Es ésta una distinción fundamental para el estudio filosófico del mito, ya que la principal objeción que propone la filosofía contra el mito se funda en que la explicación mítica es incompatible con la racionalidad descubierta o inventada por los presocráticos; en adelante representará el simulacro de la racionalidad.

Esta distinción neta de la racionalidad y su mimo, o expresión mímica, es efectivamente tan decisiva como la distinción entre la historia y el mito; y hasta llega a construir su mismo fundamento, puesto que la historia sólo es historia en cuanto que su investigación de las “causas” se apoya en la Episteme de los geómetras y físicos, incluso en lo mismo en que se distingue de ella. Por consiguiente, si el mito puede sobrevivir a esa doble bifurcación entre la historia y el mito no debe ser ni una historia ocurrida en un tiempo y en un lugar determinados, ni una explicación.

La hipótesis de trabajo que me propongo seguir es que la crítica de lo pseudorracional resulta fatal no para el mito, sino para la gnosis. La imagen, el simulacro de la razón, se realiza en la gnosis. Ahora bien, la gnosis es la que recoge y desarrolla el momento etiológico del mito. En concreto, la gnosis del mal, más que ninguna otra, radica en el suelo de la razón: como su mismo nombre indica, gnosis quiere decir “conocimiento”. Es preciso escoger entre la



gnosis y la razón. Pero acaso exista un medio de reproducir el mito como tal mito, antes de que se traduzca en gnosis, mediante un símbolo escueto y sobrio que no pretenda ser una explicación, sino una manifestación y un descubrimiento. En resumen, que todo mi esfuerzo va dirigido a disociar el mito de la gnosis.

En este intento me alienta el gran ejemplo de Platón. Platón intercalaba mitos en su filosofía, adoptándolos en su calidad de mitos, en estado bruto, si se me permite la expresión, sin intentar siquiera camuflarlos bajo una explicación, sino dejándolos allí plantados en medio de sus lucubraciones, preñados de enigmas; y allí siguen con su carácter de mitos, sin confusión posible con el deber.

Es cierto que el mito por sí mismo es ya una invitación a la gnosis. Más aún, parece por todos los indicios que el problema del mal representa la ocasión por excelencia para ese paso del mito a la gnosis. Ya sabemos el cúmulo de interrogantes que plantean el sufrimiento y el pecado: “¿Hasta cuándo, Señor?” “¿He pecado contra alguna divinidad?” “¿Fueron mis actos puros?” Se diría que el problema del mal representa al mismo tiempo la más vigorosa incitación a pensar y la más solapada invitación a desvariar; como si el mal fuese un problema siempre prematuro en el que los fines, los objetivos de la razón, superan constantemente los medios con que cuenta para alcanzarlos. Mucho antes de que la naturaleza hiciese delirar a la razón lanzándola a la ilusión transcendental, la contradicción sentida y vivida entre el destino del hombre, encuadrado imaginativamente en el marco de la inocencia original y de la perfección final, y la situación real con que se encontraba el mismo hombre, y que tenía que reconocer y confesar, ese contraste, digo, se erguía como un gigantesco interrogante, como un “¿por qué?” desgarrador en el corazón de las experiencias existenciales. Así se explica que los mayores delirios explicativos de cuantos componen la voluminosa literatura de la gnosis surgiesen en torno a esta cuestión.

Entonces, ¿qué es el mito, prescindiendo de sus pretensiones etiológicas? ¿Qué es el mito, si no es gnosis? Aquí hemos de recurrir una vez más a la función del símbolo. Ya dije que el símbolo nos abre y descubre una dimensión de la experiencia que sin él permanecería cerrada y velada. Tenemos, pues, que hacer ver en qué sentido constituye el mito una función de segundo grado de los símbolos primarios, que son los que hasta ahora hemos explorado.

Para conseguirlo hemos de ir marcando esa función descubridora y reveladora -que contrapongo aquí a la función explicativa de la gnosis- hasta en los rasgos más específicos y concretos que distinguen el mito de los símbolos primarios. Ahora bien, lo que viene a añadir un nuevo estrato significativo al de los símbolos primarios es la relación o el “cuento”.

¿Cómo es que la historieta, el cuento, pueden tener significado en un plano simbólico y no etiológico?

En esta cuestión quiero recurrir a la interpretación que propone sobre la conciencia mítica la fenomenología de la religión, tal como figura en autores como Van der Leeuw, Leenhardt y Eliade. A primera vista da la impresión de

que esta interpretación tiende a disolver el mito-cuento en una conciencia indivisa, que no pretende tanto contar historias ni hacer fábulas cuanto adherirse afectiva y prácticamente al conjunto de las cosas. Lo que aquí nos importa es comprender por qué esa conciencia, estructurada a nivel inferior a cualquier cuento, fábula y leyenda, aflora,- sin embargo, a la palabra en forma de relato. Los fenomenólogos de la religión se han preocupado más por remontar desde el cuento hasta las raíces prenarrativas del mito; nosotros, en cambio, vamos a hacer el trayecto en sentido inverso, yendo desde la conciencia prenarrativa hasta la narración mítica; pues, en efecto, ése paso es el punto en el que se concentra todo el enigma de la función simbólica del mito. Efectivamente, tenemos que dar la razón de dos características del mito: la primera es que el mito se traduce en palabras, y la segunda, que en el mito toma el símbolo la forma de cuento. Trasladémonos del lado de allá del cuento o relato. Según la fenomenología de la religión, el mito-cuento no es más que la cubierta verbal de una forma de vida que se sintió y vivió antes de que nadie la formulase. Esa forma de vida se expresaría al principio en una conducta o práctica global relacionada con la totalidad de las cosas. Dicha conducta o práctica se traduciría en el rito con más plenitud y expresividad que en el cuento; la misma palabra mítica no sería más que el segmento verbal de esa acción total'. Profundizando aún más, tomadas conjuntamente la acción ritual y la expresión mítica, designarían por encima de ellas mismas un modelo o arquetipo que no harían más que imitar o reproducir; la imitación gesticular y la repetición verbal no serían más que expresiones truncadas de una participación vivida en un Acto original, el cual sería el ejemplar común del rito y del mito.

No cabe duda de que la fenomenología de la religión ha replanteado con nueva profundidad el problema del mito, al remontar así a una estructura mítica, la cual habría hecho de matriz de todas las figuras y de todos los relatos concretos propios de tal o cual mitología, y al relacionar con esta estructura mítica difusa las categorías fundamentales del mito: la participación, la relación con lo Sagrado, etc.

Esta misma estructura mítica es la que conduce a la diversidad de los mitos. Porque, efectivamente, ¿qué significa en último término esa estructura mítica? Se nos dice que quiere designar la compenetración íntima del hombre, del culto y del mito con la totalidad del ser; que quiere expresar una plenitud indivisible en la que aún no se habrían dissociado lo sobrenatural, lo natural y lo psicológico.

Pero ¿cómo expresa el mito esa plenitud? El hecho esencial es que esa intuición de un complejo cósmico del que formaría parte el mismo hombre, esa plenitud indivisa, anterior a la escisión de lo sobrenatural, de lo natural y de lo humano, no son realidades expresadas, sino sólo apuntadas, no son experiencias reales, sino aspiraciones. El mito sólo reconstruye esa cierta integridad en el plano intencional; precisamente porque perdió esa integridad es por lo que el hombre la repite y la reproduce mediante el mito y el rito. El hombre primitivo es ya un hombre desarticulado. Eso supuesto, el mito sólo puede representar una restauración o una renovación intencional y, ya en ese sentido, simbólica.

2 Dice ELIADE: “Debemos acostumbrarnos a disociar la noción de mito de la palabra, de fábula, y relacionarla en cambio con los conceptos de acción sagrada, de gesto significativo. Responde a la noción de mito no solamente todo lo que se cuenta sobre ciertos acontecimientos y sobre ciertos personajes que ocurrieron o vivieron in illo tempore, sino, además, de todo cuanto se relacione directa o indirectamente con esos acontecimientos y con los personajes primitivos y representativos” (Traité d'Histoire des Religions, p. 355).

Esta fosa entre lo vivencial y lo intencional la reconocieron todos los autores que atribuyeron al mito un papel biológico de defensa contra la angustia. Si la fábula es una respuesta a la miseria es por que el hombre del mito se siente desdichado en su conciencia<sup>3</sup>; ese hombre siente la necesidad de hacer y de decir la unidad, la conciliación y la reconciliación precisamente porque no las posee; la fábula es original y contemporánea de la estructura mítica; de ahí que la participación sea algo más bien significado que vivido.

Ahora bien, dado que el mito sólo nos manifiesta el carácter simbólico de las relaciones entre el hombre y la totalidad perdida, está condenado desde su mismo origen a desintegrarse en toda una serie de ciclos. No existe, efectivamente, ninguna significación que exprese plenamente el objetivo a que apunta; como pudo apreciarse ya al estudiar los símbolos primarios de la culpa, siempre existe algo que desempeña el papel de análogo principal y que sirve de base al simbolismo de los demás símbolos. La multiplicidad de los símbolos es la consecuencia inmediata de su dependencia respecto a un stock de análogos, cuyo conjunto es forzosamente limitado en extensión mientras que cada uno de por sí es también limitado en comprensión.

3 No se puede sostener a la vez lo que afirma G. GUSDORF en *Mythe et Métaphysique*, París, 1953, a saber: que el mito desempeña un papel de defensa vital (12, 21), y que constituye “la forma espontánea del ser en el mundo”. Toda tendencia a supervalorar excesivamente la conciencia mítica proviene de que se olvida la distancia que media entre la conciliación vivida y la reconciliación anhelada. Si es cierto que “el hombre primitivo continúa siendo el hombre de la conciliación y de la reconciliación, el hombre de la plenitud”, y que conserva las “huellas de esa concordancia entre la realidad y los valores que la humanidad primitiva descubrió sin dificultad en los mitos”, entonces no hay forma de comprender por qué se entrega la conciencia mítica al relato, a la imagen y, de una manera general, a la palabra significativa.

Lévi-Strauss insistió machaconamente sobre ese desfasamiento inicial entre la limitación de la experiencia y la totalidad significada por el mito: “El universo - escribe este autor <sup>4</sup>- ha estado significando mucho antes de que nadie comenzase a saber lo que significaba... ; desde el principio significó la totalidad de cuanto la humanidad puede esperar llegar a conocer”; “el hombre dispone desde su origen de una totalidad significativa, y todo su apuro consiste en aplicarla a un significado concreto, el cual se le da como significado, pero sin ser conocido”.

4 Citado por G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, op. cit., p. 45.

Esa totalidad, tan plenamente significada como poco vivida, sólo se hace asequible encarnando en ciertos seres y objetos sagrados, los cuales se convierten en signos privilegiados de esa totalidad significativa. De ahí procede la diversificación original de los símbolos. Y, en efecto, no existe en el mundo una sola civilización en la que se señale ese excedente de significación al margen de toda forma mítica o ritual definida. Lo sagrado toma formas contingentes precisamente porque es algo “flotante”; por eso sólo se deja ver al trasluz de la diversidad indefinida de mitologías y ritos.

De esta manera el aspecto caótico y arbitrario que presenta el mundo de los mitos responde exactamente al desnivel entre la plenitud puramente simbólica y la finitud experimental que provee al hombre de “análogos” de la cosa significada. Entonces se precisan cuentos y ritos para consagrar el contorno de los signos de lo sagrado: lugares y objetos sagrados, épocas y fiestas, constituyen otros tantos aspectos de esa contingencia que encontramos en el relato.

Si se viviese la plenitud, la encontraríamos por doquier en el espacio y en el tiempo; pero como sólo se la vislumbra simbólicamente, por eso necesita signos privilegiados y una exposición sobre esos signos. Su heterogeneidad confirma la presencia de la totalidad significativa con sus toques contingentes; por eso el mito tiene por misión salvaguardar los contornos finitos de esos signos, que nos remiten a su vez a aquella plenitud que más bien vislumbramos que vemos. Esta es la razón de que, a pesar de que las civilizaciones primitivas poseen más o menos la misma estructura mítica, sin embargo en todas partes esa estructura indiferenciada presenta mitos diversos: la polaridad entre la estructura mítica y los mitos es una secuela del carácter simbólico de la totalidad y de la plenitud que reproducen los mitos y los ritos. Como lo sagrado no se vive, sino que se simboliza, por eso prolifera en múltiples mitos.

Pero ¿por qué al escindirse el mito toma la forma de cuento? Aquí hay que comprender una cosa, y es por qué el modelo ejemplar a que nos remiten el mito y el rito toma también la estructura de drama. Como la misma significación última de todo mito se presenta en forma de drama, por eso los mismos relatos en los que se fragmenta la conciencia mítica están también tejidos de “episodios” y de “personajes”; por lo mismo que sigue un paradigma dramático, por eso el mismo mito es episódico y jamás se presenta si no es en la forma plástica de relato. Pero ¿por qué el mito-cuento nos remite simbólicamente a un drama?

Por la siguiente razón: porque la conciencia mítica no sólo no vive la plenitud, sino que ni siquiera la designa más que en el principio y en el desenlace de una Historia fundamental. La plenitud que nos señala el mito simbólicamente ha seguido un proceso peligroso y doloroso de instauración, pérdida y restauración. Por consiguiente, esa plenitud no se nos da: no sólo porque no es una vivencia, sino sólo una significación, sino porque, además, su significación pasa por el fuego del combate. El mito, lo mismo que el rito, bebe en ese drama original la discursividad peculiar del relato. Así, pues, el carácter plástico,

figurado y episódico del mito depende simultáneamente de la necesidad de presentar signos contingentes de un Sagrado puramente simbólico y del carácter dramático del tiempo original; así el tiempo del mito se diversifica desde el principio por el drama original.

Los mitos relativos al origen y al fin del mal, que son los que vamos a estudiar ahora, constituyen solamente un sector limitado del mundo de los mitos, y sólo nos suministran una comprobación parcial de la hipótesis de trabajo que estoy exponiendo en esta introducción. Pero por lo menos nos despejan un acceso directo a la estructura originalmente dramática del mundo de los mitos. Recuérdense los tres caracteres fundamentales que señalamos en los mitos del mal: la universalidad concreta que confieren a la experiencia humana los personajes que se toman como arquetipos; la tensión de una historia ejemplar trazada desde su Comienzo hasta su Fin, y, finalmente, la transición desde una naturaleza esencial hasta una historia alienada. Estas tres funciones de los mitos del mal representan tres aspectos de una misma estructura dramática. De ahí que la forma del relato no sea accidental ni de segundo grado, sino esencial y primitiva. El mito ejerce su función simbólica mediante el instrumento específico del relato, puesto que lo que quiere decirnos es ya un drama en sí mismo. Ese drama original es el que abre y revela el sentido recóndito de la experiencia humana; al hacerlo, el mito que nos lo cuenta asume la función irremplazable del cuento, del relato.

Estas dos características del mito que acabamos de destacar son fundamentales en la investigación que nos proponemos hacer sobre el mundo de la culpa.

En primer lugar, ese excedente de significación, ese “significativo flotante” que constituye lo Sagrado, prueba terminantemente que la experiencia de la culpa, tal como la describí en la primera parte, está desde su origen en relación o en tensión con una totalidad de sentido, con una significación global del universo. Esa relación o esa tensión forman parte integrante de la referida experiencia; o, mejor dicho, esa experiencia sólo subsiste en conexión con unos símbolos que sustituyen a la culpa en una totalidad que no se percibe ni se vive, sino que se significa, se apunta, se evoca. En vista de esto, la palabra de la confesión de los pecados no es más que un fragmento de una palabra más amplia que designa míticamente el origen y el fin de la culpa y la totalidad a cuya sombra surgió. Despojar al símbolo de la experiencia y de la vivencia equivale a despojar a esa experiencia de lo que completa su sentido. Ahora bien, lo que pone en contacto la experiencia presente de la culpa con la totalidad del sentido es precisamente el mito como relato.

Por otra parte, ese sentido total sobre el cual se destaca la culpa lo empalma la conciencia mítica con un drama original. Los símbolos fundamentales que impregnan la experiencia de la culpa son los símbolos de la angustia, de la lucha y de la victoria, que en aquel tiempo marcaron el establecimiento del mundo. La totalidad del sentido y el drama cósmico son las dos claves que van a servirnos para abrir el sentido de los mitos relativos al Comienzo y al Fin.

### 3. HACIA UNA “TIPOLOGÍA” DE LOS MITOS RELATIVOS

## AL ORIGEN Y AL FIN DEL MAL

Aquí cabe preguntar: si la conciencia mítica se mantiene a través de las civilizaciones primitivas más o menos parecida a sí misma y, por otra parte, decimos que las mitologías se presentan en número ilimitado, ¿cómo abrimos camino entre lo uno y lo múltiple? ¿Cómo evitar el extraviarnos en una fenomenología vaga de la conciencia mítica, que encuentra por todas partes el «maná», la repetición y la participación, o si no en una mitología comparada diversificada hasta el infinito?

Trataré de seguir el consejo que da Platón en el Filebo, al inculcarnos que no imitemos a los “erísticos” o controversistas, que tan pronto dicen uno como infinito, sino que busquemos siempre un número intermedio que “realice la multiplicidad en el intervalo comprendido entre el Infinito y el Uno”. “El respeto a estos términos -decía Platón- es lo que distingue a los dialécticos de los erísticos en nuestras discusiones.”

Para fijar esta “multiplicidad numerada”, intermedia entre una conciencia mítica indiferenciada y las mitologías demasiado diferenciadas, hemos de recurrir al establecimiento de una “tipología”. Los tipos que propongo son al mismo tiempo apriorísticos, los cuales nos permiten enfrentarnos con la experiencia armados de nuestra clave y orientarnos entre el dédalo de las mitologías del mal, y posteriorísticos, al corregirlos y refundirlos constantemente al contacto con la realidad. Me gustaría compartir la opinión que expone Cl. Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques*, de que las “figuras” que pueden realizar la imaginación fabulística y la actividad institucional del hombre no son en número infinito, y de que es posible elaborar una especie de morfología de estas figuras principales, por lo menos a título de hipótesis de trabajo.

Aquí vamos a estudiar cuatro “tipos” míticos de representación relativos al origen y al fin del mal.

1. El primero es el que yo llamo el drama de la creación. Según él, el origen del mal coincide coextensivamente con el origen de las cosas, y consiste en el “caos” contra el cual ha de luchar el acto creador de Dios. Como complemento de esta visión de las cosas, se identifica la salvación con la misma creación. El mundo queda liberado por el mismo hecho de su creación. Así lo comprobaremos en la estructura del culto correspondiente a ese “tipo” del origen y del fin del mal. Ese culto sólo puede consistir en la reproducción ritual de los combates que se libraron en la génesis del mundo. A mi juicio, la identificación del mal con el caos y la identificación de la salvación con la creación constituyen los dos rasgos fundamentales de este primer tipo. Los demás matices sólo representan corolarios de esos dos rasgos predominantes.

2. A mi parecer, la idea de la “caída” del hombre significa un cambio de tipo. Esa caída ocurre como un episodio irracional dentro de una creación acabada y perfecta. Por consiguiente, intentaré demostrar que los dramas de creación excluyen la idea de la caída del hombre. El hecho de esbozar una doctrina de la caída -dado que se produzca- dentro de los dramas de la creación encuentra la barrera de todo el conjunto de la interpretación, al mismo tiempo que preludia

el paso hacia otro tipo; e, inversamente, sólo se desarrolla en toda su amplitud la idea de la caída del hombre dentro de una cosmología de la que ha quedado eliminado todo drama de creación. La contrapartida del esquema de la caída consiste en que la salvación constituye un episodio nuevo con relación a la creación original. Aquí la salvación desarrolla una historia original y abierta sobre el fondo de una creación ya realizada y, en ese sentido, cerrada.

En este segundo tipo, pues, se produce una escisión entre el hecho irracional de la caída y el drama antiguo de la creación; y esa escisión provoca otra escisión paralela entre el tema de la salvación, de carácter eminentemente histórico, y el tema de la creación, que queda relegado al rango de segundo plano cosmológico con relación al drama temporal que se desarrolla en el primer plano del escenario del mundo. En adelante la salvación, concebida como el conjunto de las iniciativas realizadas por la divinidad y por el creyente con vistas a combatir y eliminar el mal, se propone un fin específico distinto del fin de la creación.

Ese fin específico, en torno al cual giran las representaciones escatológicas, no puede identificarse tampoco con el fin de la creación, y entonces se llega a esta extraña tensión entre dos representaciones divergentes: la de una creación cerrada, con su “descanso del séptimo día”, y la de una empresa de salvación, aún en fase de aplazamiento, en espera del “Ultimo Día”. Así se continúa en toda la línea de disociación de la problemática del mal de la problemática de la creación; una disociación que arranca de la idea de una caída “ocurrida” inesperadamente en el seno de una creación perfecta. Así, pues, ese mismo “episodio” de la caída es como el vértice de una pirámide invertida sobre el cual recae todo el peso de esta mítica.

3. Entre el mito del caos característico del drama de la creación y el mito de la caída intercalo un tipo intermedio, que podemos llamar trágico por haber alcanzado desde el primer momento su pleno desarrollo y manifestación en la tragedia griega. Al trasluz de esa visión trágica del hombre intentaremos descubrir una teología implícita y acaso inconfesable: la teología trágica de un dios que tienta, obceca y extravía. En este caso no hay forma de distinguir entre la culpa y la existencia misma del héroe trágico: es éste un ser culpable sin haber cometido culpa.

¿En qué puede consistir la salvación en este caso? No en la “remisión de los pecados”, ya que no cabe el perdón donde no hay culpa o donde ésta es inevitable. Sin embargo, existe una salvación trágica: consiste ésta en una especie de liberación estética producida por el mismo espectáculo de la tragedia, interiorizado en lo más profundo de la existencia y transformado en compasión para consigo mismo. En este tipo de salvación se hace coincidir la libertad y la liberación con la necesidad comprendida.

Entre estos tres tipos -es decir, entre el caos del drama de la creación, entre la culpa fatal, inevitable, del héroe trágico y entre la caída del hombre primitivo- se entreteje toda una red de relaciones complejas de carácter exclusivo e inclusivo que intentaremos comprender y captar dentro de nosotros mismos; pero aun la

misma relación de exclusión se produce dentro de un terreno común, en virtud del cual estos tres mitos tienen un destino solidario.

4. Al margen completamente de esta tríada mítica se alza un mito solitario que realizó una misión muy importante en nuestra cultura occidental, ya que precedió al crecimiento y desarrollo de la filosofía griega, cuando no a su mismo nacimiento. Este mito, que llamaré el mito del alma desterrada, se diferencia de todos los demás en este rasgo característico: el que concentra su atención en el mismo destino del alma, que se supone vino de otros mundos y se encuentra como extraviada aquí abajo. En cambio, en este mito queda muy difuminado el fondo cosmológico y aun teogónico de los otros mitos.

Esta tipología nos plantea varios interrogantes. Uno de ellos, y no ciertamente el menor, consiste en comprender cómo y por qué esos dos mitos -el mito del alma desterrada y el mito de la culpa de un hombre primitivo- pudieron confundirse a veces y hasta combinar sus elementos para constituir un mito común, indistinto, de la caída, siendo así que ambos mitos presentan una heterogeneidad básica, y supuesto que el mito bíblico de la caída tiende por sus afinidades secretas más bien hacia el mito del caos y mito trágico que hacia el mito del alma desterrada.

Esto quiere decir que no hemos de reducir la “tipología” a un sistema de clasificación y de encasillamiento cerrado; y que hemos de desbordar esa estática a fuerza de una dinámica que se proponga descubrir la vida latente de los mitos y toda la tramoya de sus afinidades secretas. Esta dinámica está llamada a preparar la “revisión” filosófica del mito.

## CAPITULO I

### EL DRAMA DE LA CREACION Y LA VISION “RITUAL” DEL MUNDO

#### 1. EL CAOS ORIGINAL

En los mitos teogónicos sumerio-acadios encontramos un ejemplo impresionante del primer tipo mítico sobre el origen y el fin del mal. La redacción que ha llegado hasta nosotros de estos mitos se remonta tal vez a principios del segundo milenio antes de nuestra era. En ellos se cuenta la victoria final del orden sobre el caos. Las teogonías de Homero, y más especialmente las de Hesíodo, pertenecen al mismo tipo, pero no alcanzan el relieve de las sumerio-acadias, aparte de que no influyeron de una manera tan total en el conjunto de la visión del mundo como la epopeya babilónica.

Para ilustrar este tipo mítico y descubrir su motivación decisiva, vamos a abordar sin preámbulos el gran drama de la creación denominado Enuma elish, por ser éstas las dos primeras palabras con que empieza el poema: “Cuando en las alturas...”<sup>1</sup>.

1 P. DHORME, Choix de textes religieux assyro-babyloniens, París, 1907, pp. 3-81. R. LABAT, Poème babylonien de la création, París, 1935. HEIDEL, The



Babylonian Genesis and Old Testament Parallels, Chicago, 1942, 2' ed., 1951. Adoptamos aquí como edición de referencia la de James B. PRITCHARD, Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament, Princeton, 1950, 2' ed., 1955, pp. 60-72 (reproducida parcialmente en Anthology of Texts and Pictures, 1958, pp. 31-39, e integralmente en Isaac MENDELSON, Religions of the Ancient Near East, Sumero-Akkadian Religions Texts and Ugaritic Epics, Library of Religion, Nueva York, 1955, pp. 17-47). Theodor H. GASTER hizo un esfuerzo por traducir y "contar de nuevo" esta "historia" en The Oldest Stories in the world, Boston, 1952, pp. 52-70.

Este mito de la creación presenta un primer rasgo notable, y es que antes de contarnos la génesis del mundo, nos cuenta la génesis de lo divino. El alumbramiento del mundo con el orden que hoy tiene y la aparición del hombre tal como existe actualmente constituyen el último acto de un drama en que asistimos a la generación de los dioses. Este devenir de lo divino tiene un significado y un alcance considerable en el plano de los tipos<sup>2</sup>. Este mito, que parece el de más ingenua ejecución y el que más depende de los esquemas de la producción de tipo alfarero y de la reproducción sexual, y, por lo mismo, el más dependiente de la forma mítica, sin embargo es el que prelude tipológicamente las ontogénesis más sutiles de la filosofía moderna, y principalmente las del idealismo alemán.

Por eso hemos de evitar el desviarnos de la comprensión tipológica, aunque a ello nos induzcan las explicaciones sociológicas más legítimas, incluso dando por cierto que Babilonia pretendió expresar su supremacía política al elevar a Marduc, que hasta entonces no pasó de ser un dios menor, a la categoría de héroe de la lucha cósmica. Pero esta explicación no basta a agotar el sentido del poema: aún queda por comprender el mismo esquema épico a través del cual se afirma esa supremacía política y la visión del mundo encarnada y formulada en ese esquema. En una palabra: lo que aquí hace falta interpretar es el modo "épico" de esa ontogénesis, es decir, ese modo de concebir, ese enfoque, según el cual el orden no fue original, sino terminal: la cosmología viene a completar la teogonía -es decir, el hágase el mundo es el resultado de la génesis de lo divino-: ésa es la intención que debemos captar y comprender "en" las imágenes del mito y "por encima de" ellas.

De este primer rasgo se desprende otro: si lo divino tuvo su génesis, su devenir, entonces el caos es anterior al orden, y el principio del mal es algo original y coextensivo con la generación de lo divino. El orden es algo que sobrevino a los mismos seres divinos, y se produjo por la victoria que obtuvieron las fuerzas más recientes sobre las fuerzas más antiguas de la divinidad.

En este poema se representa ese desorden original en diversas figuras y episodios. En primer lugar, Tiamat, la madre original -la madre de todos ellos, leur mère á tous (trad. Labtt)-, la cual, en unión con Apsu, que es el padre primordial, simboliza la mezcla inicial de la inmensidad de las aguas saladas con las aguas dulces. Pero en ese caos líquido flotan varios sentidos, y esa misma densidad de sentido es la que constituye el mito del origen del mal.

2 Son varios los autores que intentaron restablecer el fondo sumerio del mito acadio de la creación que estudiamos aquí: -como KRAMER, *Sumerian Mytology*, Philadelphia, 1944; Thorkild JACOBSEN en la obra colectiva publicada con la colaboración de FRANKFORT, WILSON e IRWIN, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1947- De estas investigaciones se desprende que la cuestión sobre el origen del orden se planteó relativamente tarde, y que lo primero que celebró la humanidad fue el orden mismo, y no su ,origen. Según la pintura que nos trazaron de dicho orden, éste aparecía como un Estado cósmico, como un Cosmos-Estado, dentro del cual ocupan cierta categoría determinada las fuerzas fundamentales del universo: en la cumbre, en el vértice, se encuentra la autoridad, la majestad, el reino (Anu, el Cielo); inmediatamente después está la Fuerza, ese poder ambiguo (Enlil, el Señor de la Tempestad), que lo mismo siembra la devastación que la bendición (ya veremos cómo fue esta Fuerza la que venció el poder monstruoso de Tiamat en el poema acadio de la creación); sigue después la fertilidad pasiva de la Tierra Madre; luego la actividad creadora e ingeniosa (Enki, Señor de la Tierra, manantial profundo y borbotante de las fuentes). Ciertamente, hay que tener presente ante los ojos esta visión del orden, al leer los mitos posteriores, en los que interviene como héroe el dios Marduc, y en los que se plantea el problema del orden. En cambio, el mito teogónico y cosmogónico está contenido germinalmente en los mitos más primitivos. En primer lugar, la visión de la jerarquía cósmica lleva ya inicialmente en su seno un proceso dramático, aunque sólo fuese por el choque de esas fuerzas múltiples en constante movimiento de vaivén; en segundo lugar, siempre hay sitio para los mitos de origen, por lo menos por lo que respecta a la génesis de los dioses menores o secundarios: de esta manera, entre las uniones, las luchas y los decretos divinos se mantiene en constante jaque la jerarquía del cosmos. Pero, sobre todo, se observa que la majestad augusta, instalada en el poder del dios supremo, se desplaza de un dios a otro, según le place delegarlo a la Asamblea de los dioses. Así es como se introduce en el sistema el movimiento y el cambio. Así se explica que se haya atribuido el apogeo sucesivo de las ciudades mesopotámicas a la entronización de una serie de divinidades dentro de este cuadro elástico de la jerarquía divina. La coronación o entronización de Marduc, que constituye el núcleo del mito que tomamos aquí como ejemplo del primer tipo, forma parte de ese devenir de la realeza en el seno del Panteón mesopotámico. Se ve, pues, que existe continuidad y no contradicción, entre una visión que concibe el orden como algo primordial, y la otra -que es la que vamos a analizar- en la que el orden es el fruto laborioso de una lucha de alto nivel. En *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945, presenta también E. DHORME una descripción de los dioses del mundo” (pp. 20-52) ajustada a las cuatro divisiones del espacio visible e invisible: cielo y tierra, aguas e infiernos; el estudio de los mitos cosmogónicos y heroicos lo aborda al fin de su obra (pp. 299-330). En cambio, en la *Littérature babylonienne et assyrienne*, París, 1937, se estudia desde un principio la “literatura cosmogónica” (y de Enuma Elish, pp. 27-34), antes de la literatura “mitológica”, “épica”, “lírica”, “moral”, etc. Por lo demás, *La Civilisation d'Assur et de Babylone*, París, 1937, de G. CONTENAU, ofrece un punto de vista más arqueológico y sociológico. (Sobre Enuma Elish, véase las pp. 77 ss.)

En efecto, Tiamat es algo más que esa inmensidad visible de las aguas: tiene el poder de engendrar; es capaz de formar designios, al igual que los demás dioses. Efectivamente, según el relato, los dioses más jóvenes turbaron la paz primitiva de la vieja pareja –“Ellos perturbaron los sentidos de Tiamat, provocando el alboroto en las mansiones celestes” (1, 23-24)-. Entonces, Apsu deseó destruirlos, y Mummu, su hijo y su visir, le propuso un plan: “Al oírlo Apsu, ce le iluminó el rostro con el pensamiento del mal que maquinaba contra los dioses sus hijos” (I, 52). Sólo que el viejo fue asesinado antes de poder realizar su proyecto. Luego, cuando fue creado Marduc –“fue engendrado un dios, el más poderoso y el más sabio de los dioses”-, Tiamat, encolerizada, engendró monstruos -víboras, dragones, esfinges, el gran león, el perro loco, el hombre-escorpión... (139-141)-. “Una vez que Tiamat hubo acabado su laboriosa obra, se armó para el combate contra los dioses, sus vástagos; Tiamat obraba con malvada astucia para vengar a Apsu” (11, 1-13).

Esta relación salvaje sugiere una terrible posibilidad: la de que el origen de las cosas esté tan por encima del bien y del mal que es capaz de engendrar simultáneamente el principio tardío del orden -Marduc- y las figuras retardadas de lo monstruoso, y que ese origen debe ser destruido y superado, precisamente por ser un origen ciego. En la mitología griega vuelve a aparecer esta promoción de lo divino a expensas de la brutalidad original. La tragedia y la filosofía habrán de debatirse de diversas formas contra esa posibilidad.

¿Qué significa esta posibilidad, esta horrorosa posibilidad? Negativamente: que el hombre no es el causante original del mal; el hombre no hace más que encontrar el mal y continuarlo. La cosa es saber si la confesión del hombre como pecador tendrá la virtud de captar totalmente y reproducir el origen del mal en la voluntad mala de que se acusa y de la que se reconoce autor. Positivamente, esa horrorosa posibilidad significa: que el mal es tan antiguo como los seres más antiguos; que el mal es el tiempo pasado del ser, y que quedó derrotado por el establecimiento del mundo, y que Dios es el porvenir del ser. La cosa está en saber si esa confesión de Dios como Santo tendrá la virtud de excluir totalmente el origen del mal de la esfera de lo divino.

Son éstas dos cuestiones que se superponen y adicionan: únicamente sumando la confesión de la santidad de Dios y la confesión de la culpa humana se podría pretender exorcizar radicalmente esta posibilidad. Ya veremos hasta qué punto se logra eso; pues, aparte de que posiblemente no sea el hombre capaz de llagar hasta el fin de esta doble confesión, acaso no pueda mantenerse ésta en su significación propia, es decir, ajena a toda reducción legalista y moralizadora, más que en el caso de conservar algo de la terrible epopeya del ser<sup>3</sup>.

3 A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis and Old Testament Parallels*, Chicago, 1942, 2.<sup>a</sup> ed., 1951, p. 127, insiste ahincadamente en ese carácter de subordinación que presenta la historia de la creación con relación a la historia y a la entronización de Marduc. A su vez, Marduc, en contraste con la violencia bruta de Tiamat, representa el origen de un mundo habitable, de un cosmos cronometrado de acuerdo con los astros y el calendario, como en el *Timeo*; Marduc es, en fin, el autor y fundador de la humanidad. En el mismo sentido

abunda Ed. DHORME, Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1945, p. 308.

Pero aún no hemos llegado nosotros hasta el término final de esta investigación del mal de origen; y es que aquí, una vez más, el desorden queda destruido por el desorden: el más joven de los dioses establece el orden por la violencia. Así queda delineado por dos veces el principio del mal: como el caos que precedió al orden y como la lucha en la que quedó vencido el caos. Esto es lo que constituye el carácter épico de la teogonía: la guerra y el asesinato son los que acaban por vencer definitivamente al enemigo original.

En el poema babilónico el primer deicidio, en el que Apsu fue sacrificado mientras dormía, sirve de prólogo al combate decisivo en el que Marduc derrota a Tiamat. Este combate, al que sirve de solemne preparación la entronización de Marduc en la Asamblea de los dioses, forma realmente el centro de la epopeya <sup>4</sup>. En ésta la creación del mundo aparece como una consecuencia de la salvación de los dioses, los cuales se veían amenazados por el desorden original del que procedían: “Nuestra madre Tiamat, que nos engendró, nos ha maldecido. Ha formado una tropa, y desde entonces ruge furiosamente” (III, 15). Los dioses necesitan la victoria del Señor para consolidar su propia existencia, es decir, para “salvarse”.

4 A. HEIDEL, The Babylonian Genesis and Old Testament Parallels, op. cit., pp. 102-14.

Cada vez que se recitaba este poema con gran solemnidad el cuarto día de las fiestas de Año Nuevo, se repetía este peligroso advenimiento del orden, y se celebraba este alumbramiento, esta venida a la existencia del mismo ser de los dioses. Exclamaban los fieles haciendo coro a todos los dioses que proclamaban a Marduc por su señor: “Vuela a arrancarle la vida a Tiamat. Que los vientos lleven su sangre hasta los países incógnitos” (IV, 31-32). “Entonces el Señor, blandiendo y agitando el Ciclón, su arma pesada, montó en la carroza de las tempestades, irresistible y espantoso” (49-50)<sup>5</sup>. Marduc vence a Tiamat gracias a la violencia de los vientos que desencadena sobre ella.

5 Cfr. más bajo, en el cap. V, párrafo 3 del presente volumen. Léanse también las invectivas de Marduc contra Tiamat: “Tramas malos designios (contra Anshar, rey de los dioses), te has emperrado en tu maldad (contra) los dioses, mis padres -thou seekest evit..., thou hast confirmed thy wickedness-“(IV, 83-84); véase la traducción rimada y aconsonantada de este pasaje, hecha por Th. H. GASTER, op. cit., pp. 62-63.

Entonces nace el cosmos: Tiamat cae hecha pedazos; de su cadáver así trinchado proceden las partes distintas del cosmos (IV fin y V). De esta manera, el mismo gesto creador que pone distinción, separación medida y orden es inseparable del gesto criminal que pone fin a la vida de los dioses más antiguos, e inseparable de un deicidio inherente al ser divino.

El hombre mismo<sup>6</sup> nace de un nuevo crimen: se declara culpable al jefe de los dioses rebeldes, se le somete a juicio y se le ejecuta: con su sangre crea Ea al

hombre, por consejo de Marduc. Desde ese momento el hombre recibe la misión de servir y alimentar a los grandes dioses en sustitución de los dioses vencidos. Así que el hombre fue amasado y hecho con la sangre de un dios asesinado, es decir, que el hombre surgió de la vida de un dios, pero de una vida arrebatada por una ejecución: Ea “creó con su sangre al género humano y le impuso el servicio de los dioses para librar (a éstos)” (VI, 33-34)<sup>7</sup>.

6 “Quiero moldear la sangre, formar una osamenta, forjar con ella un cuerpo humano, cuyo nombre será [‘Hombre’]. [Verily, Savage-man I will create]: Yo quiero crear al ser humano, al Hombre, que se encargue del servicio de los dioses, a fin de aplacarlos” (VI, 59).

7 GASTER, op. cit., p. 69, relaciona este relato con el de los órficos, según los cuales el hombre nació de las cenizas de los Titanes, víctimas del rayo. Ya volveré sobre este punto.

Ese papel que desempeñó la violencia en la génesis de los mismos seres divinos y, consiguientemente, en la génesis del mundo y del hombre, aparece todavía más impresionante si se tiene en cuenta la filiación entre Marduc y Enlil, que es el dios sumerio de la tempestad y del socorro. El mismo gesto creador que separa la masa de las aguas superiores de los océanos inferiores, al modo de un viento huracanado que inflase como una gigante burbuja el espacio ordenado, el cielo sólido y la tierra habitable entre las reservas del líquido elemento, ese gesto, digo, fue también el latigazo devastador de la tempestad (la cual, por lo demás, encuentra su expresión en las grandes catástrofes históricas: los bárbaros que desolaron a Ur fueron la Tempestad, y la Tempestad es Enlil:

“Enlil llamó a la tormenta:

el pueblo solloza...

Enlil convocó a los vientos malignos: el pueblo gime...

En su odio, Enlil dio órdenes a la tormenta, la tormenta que pasó asolando el país cubrió a Ur como una capa, la envolvió como un sudario de lino”<sup>8</sup>.

8 Según la trad. de Kramer, citada por Thorkild JACOBSEN, op. cit., páginas 141-42.

Ahora bien, también Marduc venció la potencia de Tiamat por la fuerza de los vientos que desencadenó sobre ella cuando ésta se apresaba a devorarlo -tal vez a la manera como el viento reprime el ímpetu arrollador del oleaje-.

Ya los sumerios habían entrevisto la ambigüedad de esta gran divinidad: Enlil inspira sucesivamente terror –“¿Qué maquina contra mí en su augusta mente? Me ha tendido una trampa, la trampa de un enemigo”-y confianza –“¡Sabio consejero del pueblo, consejero de los dioses de la tierra, príncipe juicioso!” Otro mito sumerio, el mito de Enlil y de Ninhil, presenta a Enlil en actitud y posición de violar; y aunque la violación no implica en la moral babilónica el sentido de un agravio cometido contra la mujer, sin embargo es una prueba más de la condición contradictoria de Enlil.

Acaso objeté alguno que el poder del caos, simbolizado por Tiamat, por la lucha entre los dioses, por toda esa serie de deicidios y por la misma victoria de Marduc, no se identificaba con el mal en la conciencia babilónica, y que, por consiguiente, no tenemos derecho a utilizar estos mitos sobre el origen de las cosas para ilustrar el cuadro de la génesis del mal.

Es cierto que ni los babilonios ni los sumerios concibieron la idea de hacer culpables a los dioses. Pero, con todo, señalaron con el dedo el mal por el mero hecho de nombrar a sus dioses con sus astucias, sus complots y sus atropellos:

“Cuando Apsu oyó esto [el consejo que le diera su visir de asesinar a sus hijos], su rostro se iluminó ante el pensamiento del mal que maquinaba contra los dioses sus hijos (I, 51-52).

Tiamat hizo [este] mal para vengar a Apsu (II, 3). ¡Arráncale la vida al dios que concibió el mal” (IV, 18).

Así exclaman los dioses, incitando a Marduc, su vengador, al investirle de sus poderes.

Las intenciones y acciones que atribuyen los mitógrafos a los dioses corresponden exactamente a las que el hombre reconoce por sí mismo como un mal y de las que se arrepiente el penitente contrito. En el transcurso de la lucha en que se enfrentan Marduc y Tiamat, aquél hace alarde de un poder bruto, en el que la ética no sale mejor parada que en la cólera de Tiamat. Marduc representa la identidad entre la creación y la destrucción. Cuando los dioses entronizan a Marduc antes de entablar el combate decisivo con Tiamat, exclaman todos a una:

“¡Que tu destino, Señor, iguale al de los dioses!  
Ordena la aniquilación o la creación, y que sea así” (IV, 22-23).

Así se verá qué clase de violencias humanas queda así justificada por la violencia original. La creación representa una victoria sobre un enemigo más antiguo que el creador. Ese enemigo, inmanente a la divinidad, hallará su símbolo histórico en todos los enemigos a los que el rey, servidor del dios, tendrá a su vez la misión de destruir. De esta manera queda grabada la violencia en el origen mismo de las cosas, en el mismo principio que construye destruyendo.

Si es exacta esta interpretación que propongo sobre el “tipo” que preside al mito babilónico de creación, habremos de encontrar la contraprueba al examinar los llamados mitos de caída en la mitología sumeria y acadia. El tipo de la violencia original excluye, en efecto, el tipo de caída, que quiere decir, en el sentido estricto de este término, una degradación del orden, distinta, naturalmente, de la institución de éste, y dicho en términos míticos, “posterior” a la creación.

Ahora bien, la crítica ha creído ver en la literatura babilónica la primera versión de lo que constituiría más tarde el relato bíblico del paraíso y de la caída <sup>9</sup>. Y, efectivamente, el antiguo mito sumerio, después de una serie de revisiones, reinterpretaciones y desmembraciones en varios fragmentos -asociado hoy al “ciclo de Enki y Ninhursag”-, nos pinta una tierra de felicidad “pura”, “limpia” y “brillante”, en la que no tienen lugar ni la muerte, ni la enfermedad ni la lucha a muerte entre las fieras.

9 LANGDON, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute*, 1915, trad. franc. por Ch. Virolleaud, París, 1919. Véase la reseña crítica de P. DHORME en *Revue Biblique*, 1921, pp. 309-12; KRAMER, *Sumerian Mythology*, pp. 54-59; CONTENAU, *Le Déluge babylonien*, nueva edición, 1951, pp. 5054. Puede verse una nueva traducción de S. N. Kramer, en que se interpreta de modo totalmente diferente este difícil texto sumerio, en PRITCHARD, op. cit., 37-41, y en MENDELSON, op. cit., pp. 3-11.

El dios de las aguas engendra una serie de divinidades nacidas de su esposa la madre de la tierra, después de su hija, luego de su nieta, hasta que su esposa logra sustraer su semen en el momento en que le sorprende abrazado a su biznieta, y con él hace brotar ocho plantas. Pero antes de que la diosa les ponga nombre, ya Enki las ha arrancado y se las ha comido. La diosa entonces le maldice con estas palabras: “No le miraré con el ojo de la vida hasta que se muera” (verso 219). De resulta de esta maldición, el dios se debilita y enferma. En fin, el zorro reconcilia a los dioses, y la diosa cura los ocho males de Enki creando un dios por cada uno de sus órganos enfermos.

Si bien es cierto que en este poema se encuentran ya las imágenes del paraíso bíblico -hasta el punto de que algunos han llegado a ver en los versos 1-30 el “mito del paraíso”, aunque sin razón-, en todo caso no puede reconocerse el esquema de la caída en el episodio de las ocho plantas devoradas por Enki, pues éste se las come para conocer su “corazón” y darles el nombre que conviene a su verdadera naturaleza: al asimilárselas Enki, “conoció el corazón y marcó el destino de las plantas” (verso 217). La consecuencia no fue que el mal entró en el mundo, sino que el poder de las aguas quedó confinado a las tinieblas. Se trata, pues, aún de un fragmento de teogonía, relacionado con las fuerzas del cosmos, de la tierra y del agua, y no de un acontecimiento conectado con la aparición del mal humano <sup>10</sup>.

10 Según Kramer, aquí se trataría de una explicación relativa a los orígenes de la vegetación. Por su parte, G. Contenau ve en el tema central unas “nupcias sagradas”, un rito primitivo de la fertilidad, con que se garantiza la continuación de la vida sobre la tierra.

Por lo que se refiere al diluvio, tanto babilónico como sumerio, tampoco puede afirmarse que los relatos en que se cuenta, al menos los que han llegado hasta nosotros <sup>11</sup>, subrayen que esa catástrofe cósmica fuese el castigo de una culpa concreta de los humanos. Precisamente aquí es donde mejor podemos apreciar hasta qué punto puede ocurrir que ciertas imágenes parecidas pertenezcan a tipos diferentes: en el mismo momento en que parece que el mito bíblico bebe más directamente de la fuente babilónica -lo mismo da que

esa fuente sea exactamente algunos de los relatos que conocemos o que sea una tradición más primitiva aún<sup>12</sup>-, el caso es que el hagiógrafo bíblico marca esas imágenes, que al parecer recogió de la fuente babilónica, imprimiéndoles un sello nuevo en consonancia con la intención general del tipo de la caída: así el diluvio viene a cerrar una larga serie de historias -como la de Caín y Abel, la torre de Babel, etc.-, destinadas a mostrar la creciente maldad de los humanos. En las fuentes babilónicas que poseemos no existe nada parecido: se manejan las mismas imágenes, pero nos transmiten una visión de las cosas radicalmente distinta: aquí el diluvio vuelve a sumergirnos en el mundo de las teogonías y en su violencia original.

11 P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París, 1907, pp. 100-20. R. Campbell THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*, Oxford, 1938. G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien, Ishtar aux enfers, La Tour de Babel*, París, 1941; nueva edición, 1952 (el autor demuestra su preocupación arqueológica en su afán de distinguir las diferentes capas que forman este relato; los textos en las páginas 90-121). Cfr. la edición crítica de PRITCHARD, op. cit.: par el mito sumerio, pp. 45-52, trad. A. S. Kramer; para el mito acadio incluido en la epopeya de Gilgamesh, pp. 72-99, trad. E. A. SPEISER (reproducidos en la *Anthologie*, ya citada, pp. 65-75, y en la edición Mendelsohn, pp. 100-09). Puede verse en A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1945, la tablilla XI, en las pp. 80-93, y *The Atrahasis Epic*, en las pp. 106-16.

12 G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien...*, pp. 110-12.

El relato babilónico del diluvio<sup>13</sup> figura en la epopeya de Gilgamesh (más adelante estudiaremos el sentido de la odisea babilónica, y entonces comprenderemos mejor lo bien que se adapta este contexto épico a ese relato del diluvio, aunque se intercaló en él en fecha más bien tardía). No parece claro el motivo del diluvio: "Los dioses, los grandes dioses, decidieron en su corazón hacer el diluvio" ("Les dieux se décidèrent en leur coeur á faire le deluge, eux les grands dieux", trad. P. Dhorme, adaptada por G. Contenau; "Now their hearts prompted the great gods to bring a deluge", trad. E. Speiser, en Pritchard).

¿Fue un capricho de los dioses? Así parece. Luego, en lo más recio del cataclismo, los dioses enloquecen: "En los cielos / los dioses sienten miedo del diluvio, / huyen, suben al cielo del dios Anu; los dioses se acurrucan como perros, se acuestan... / La diosa Ishtar se pone a gritar como una mujer con dolores de parto, / la soberana de los dioses, de hermosa voz, prorrumpo en gritos: "Que este día se torne en barro, / este día en que proferí malas palabras [because I bespoke evil] en la Asamblea de los dioses: ¿Por qué pronuncié yo malas palabras en la asamblea de los dioses? ¿Por qué decreté el asalto para pérdida de mis gentes? ¿Es que realmente he engendrado yo gentes / para que pueblen el mar como las crías de los peces?"."

13 El relato sumerio, el más antiguo de cuantos poseemos (PRITCHARD, *Ancient Near East Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, 2.a edición 1955, trad. Kramer; G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien*, op. cit., páginas



100-101) está tan mutilado que no es posible interpretarlo con seguridad; en concreto, presenta una laguna en el momento preciso en que los dioses toman la decisión de destruir a la humanidad: se oyen las lamentaciones de Ninlu, la diosa del nacimiento, mientras que Enki, dios de la sabiduría y amigo del hombre se arregla para salvar a su protegido Zinsudra, el Noé sumerio. Es cierto que en el relato se presenta a Zinsudra como rey piadoso y temeroso de Dios; pero no hay la menor indicación de que su salvación se deba a ningún otro motivo distinto de aquella arbitrariedad divina que desencadenó el diluvio; después del diluvio “recibe la vida como un dios” y “el soplo eterno”, y es transportado a Dilmun, “el lugar por donde sale el sol”; el final del relato está destruido.

Se llega incluso a atribuir el diluvio expresamente a Enlil, en quien ya vimos actuar la violencia original. El diluvio es la Tormenta, sólo que ahora, en vez de separar las aguas como en el acto creador, reduce todas las cosas al caos primitivo, como si fuera presa de un acceso furioso de descreación. Efectivamente, el Noé babilónico, Un-napishti, o Utnapishtim -es decir, “día de vida”-, el héroe acadio sucesor de Zinsudra o Zinsudra sumerio -es decir, “día prolongado de vida”<sup>14</sup>-, una vez salvado de las aguas, ofrece un sacrificio agradable a los dioses: “Los dioses que percibieron el olor, / los dioses que percibieron el buen olor, se agolparon como moscas, los dioses, por encima del sacrificador.” Pero Ishtar quiere excluir del sacrificio a Enlil: “Porque Enlil desencadenó el diluvio irreflexivamente (unreasoning) / condenando a mis gentes a la destrucción.”

Enlil, por su parte, está furioso de que haya escapado un solo mortal: “Algún mortal ha escapado: ¿ni un solo hombre debe escapar a esta destrucción! (has any of the mortals escaped? no man has to live through the destruction!).” Ella a su vez le increpa ásperamente: “¿Cómo pudiste desatar el diluvio tan irreflexivamente (unreasoning)? Al pecador, abrumale por su culpa; al culpable, abrumale por su crimen (on the sinner lay his sin, on the transgressor lay his transgression). Pero líbralo antes de que quede aniquilado; retira tu mano antes de que quede aniquilado.”

14 G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien*, op. cit., p. 71.

Ciertamente, podemos ver aquí una alusión al pecado de los humanos; pero el diluvio concretamente no se asocia a ninguna culpa humana, ya que procede de un acceso, mejor de un exceso, de cólera de un dios que podía haber advertido a los hombres infligiéndoles calamidades proporcionadas a sus faltas, en vez de anegarlos en un diluvio. Entonces, Enlil se arrepiente, bendice a Un-napishti, o Utnapishtim, y le confiere la inmortalidad; así, pues, el diluvio no viene a demostrar que la muerte es la paga del pecado, ni Un-napishti, o Utnapishtim, aparece “salvado por gracia”.

Debo reconocer que el Poema de Atrahsis es más explícito por lo que se refiere al motivo del diluvio: “El país se hizo extenso, los hombres se multiplicaron como conejos, la región se llenó de ellos hasta la saturación. Aquel hormigueo de gente sacó de quicio a Enlil. Al oír el ruido que armaban, / dijo a los grandes dioses: el estruendo que arman los hombres resulta ya

excesivo, su jaleo nos impide en absoluto conciliar el sueño.” Como se ve, aquí no apuntan ningún motivo ético, ni siquiera en el momento en que se menciona cierta responsabilidad de los humanos: en todo caso, no se trata de que se haya ofendido la santidad de Dios.

Finalmente, todo el episodio del diluvio se mueve dentro del círculo del caos divino: allí no aparece el Dios santo y único del Génesis enfrentándose con el desorden humano, sino una refriega entre los dioses, los cuales se echan mutuamente la culpa, tiemblan como perros y se lanzan como moscardones sobre el sacrificio del viejo Sabio. Es cierto que la epopeya de Atrahasis presiente el tema de la culpa humana, y que la epopeya acadia está a punto de mencionarlo al fin, en los reproches que Ea dirige a Enlil; pero, en definitiva, esa temática de la culpa quedó como velada y obstruida por la estructura predominante del mito. No hay más remedio que reconocer que es mismo fondo folklórico sirvió de vehículo a dos teologías diferentes <sup>15</sup>.

15 HEIDEL, *The Déluge babylonien*, considera la diferencia de motivación entre el diluvio babilónico y el diluvio bíblico como una divergencia más entre las muchas que acusan el contraste entre los móviles de uno y otro caso, y destaca vivamente la oposición entre el “capricho” de los dioses babilónicos y la “santidad” del Dios bíblico, lo mismo que el “pesar” de los primeros con el “arrepentimiento” del Segundo. En cambio, G. CONTENAU se muestra menos sensible a la diferencia tipológica; así, escribe: “Todas las civilizaciones que conservaron el recuerdo del diluvio vieron en él el castigo impuesto por la divinidad por cierta culpa cometida por los hombres. Así es, ciertamente, por lo que respecta al diluvio babilónico; pero hasta ahora no se ha encontrado la relación de este pecado; se ve claramente que los dioses están descontentos de los humanos, pero se desconoce el motivo. Sin embargo, hace unos veinte años se creía haber dado con la explicación.” (Op. cit., p. 50.)

El mismo hecho de haberse intercalado el mito del diluvio en la famosa Epopeya de Gilgamesh viene a confirmar también que ese relato no pretende ilustrar la perversidad de los hombres <sup>16</sup>. La demanda de Gilgamesh no tiene nada que ver con el pecado, sino únicamente con la muerte, con una muerte despojada totalmente de sentido ético, y con el deseo de la inmortalidad.

Gilgamesh representa la epopeya de “lo humano, demasiado humano”: es la demanda, la búsqueda de la inmortalidad, la cual revela por sí misma que la mortalidad es nuestro destino <sup>17</sup>. Aquí el mal es la muerte. El terror que inspira está simbolizado por el monstruo Huwawa en el corazón del bosque de cedros para que espantase a los mortales. Los dos amigos tienen que destruirlo para conjurar su propia debilidad: “Let us, me and thee, slay him, that all evil from the land wee may banish: vamos a degollarlo entre tú y yo para exterminar de la tierra todo mal” (III, 3, 5). “Huwawa, his roaring is the flood-storm, His mouth is fire, his breath is death: el rugido de Huwawa es la tempestad présaga de inundaciones; su boca es fuego; su aliento, muerte” (11, 3, 20). Ya Gilgamesh presiente el secreto, en el que deberá cifrar la razón de su vida mortal:

“Who, my friend, is superior to death?  
Only the gods live for ever under the sun.

As for mankind, numbered are their days;  
whatever they achieve is but the wind!"

(¿Quién, amigo mío, es superior a la muerte?  
Sólo los dioses viven para siempre bajo el sol.  
Los hombres tienen contados sus días:  
todas sus proezas se reducen a viento.) (III, iv, 5-8.)

16 P. DHORME, Choix de textes religieux assyro-babyloniens, pp. 182-85. G. CONTENAU, L'Epopée de Gilgamesh, poème babylonien, París, 1939. Alexander HEIDEL, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago, 1945. En nuestro texto seguimos la traducción editada por PRITCHARD, op. cit., fragmentos sumerios, pp. 42-52; la redacción acadia, pp. 72-99, reproducida en la Anthology del mismo autor (excepto la tablilla XII), pp. 40-75, y en The Oldest Stories in the World, en la compilación de I. MENDELSON, pp. 47-115. Th. H. GASTER vuelve a contar esas aventuras en The Oldest Stories in the World, pp. 21-51; Ed. DHORME las comenta en la Littérature babylonienne et assyrienne, París, 1937, pp. 51-73.

17 No parece que pueda relacionarse con el mito órfico sobre la doble descendencia del hombre -divina y humana- la descripción que hace de Gilgamesh el hombre-escorpión que guarda el acceso al reducto del Noé babilónico: "He who has come to us -his body is the flesh of the gods: Ese que ha venido a nosotros - su cuerpo es la carne de los dioses"; la mujer del monstruo viene a confirmar esa suposición: "Twothirds of him is god, onethird of him is human: tiene dos terceras partes de dios y una tercera parte de hombre" (IX, ü, 14 y 16). Aparte del tono de ironía con que está dicho, este rasgo explica el carácter heroico de la empresa, pero sin garantizar su éxito. J. BOTTERO acertó a ver muy bien esta diferencia entre el mito órfico y el mito babilónico del hombre creado con la sangre de un dios (La religión babylonienne, París, 1952, p. 85).

Aquí la epopeya se transforma en elegía: una elegía al tiempo mortal.

Es cierto que Gilgamesh y su compañero matan al monstruo del bosque, y hasta al "toro del cielo", enviado contra ellos por haber maldecido a los dioses. Pero esta ejecución no tiene ningún sentido de culpabilidad, y es preciso interpretarlo también dentro de la perspectiva del anhelo de eternidad. Lo que quiere decir es que el humano desea compartir la inmortalidad de los dioses. La envidia de los dioses es la que convierte ese deseo de inmortalidad en la transgresión de un límite, que es lo que simboliza la destrucción del gigante y del toro del cielo.

Los dioses se dicen entre sí:

"Because the Bull of Heaven they have slain, and Huwawa  
they have slain, therefore -said Anu- the one of them  
who tripped the mountains of the cedar  
[must die]."

(VII, 6-9.)

(Por haber matado al Toro del cielo,  
por haber matado a Huwawa, por eso -dijo Anu- uno de ellos,  
el que despojó las montañas del cedro  
[debe morir].)

Entonces es cuando Gilgamesh tiene la primera y única experiencia de la muerte que es dado pasar al hombre: la experiencia de la muerte del amigo:

“Hear me, o elders [and give ear] unto me!  
It is for Enkidu, my [friend], that I weep,  
Moaning bitterly like a wailing woman, etc...”  
(VIII, ii, 2 ss.)

(¡Oídmme, ancianos [y prestadme oído], a mí!  
Lloro por Enkidu, mi [amigo],  
sollozando amargamente como una plañidera, etc... )

Y más adelante:

“When I die, shall I not be like Enkidu?  
Woe has entered my belly.  
Fearing death, I roam over the steppe.”  
(IV, i, 3-6)<sup>18</sup>.

18 En ningún otro punto raya tanto la epopeya en tragedia: Enlil ha decidido la muerte del amigo y la diosa Shamash exclama: “Was it not my command - that they slew the Bull of Heaven and Huwawa? Shall now innocent Endiku die?: ¿No di órdenes para que degollasen al Toro de los cielos y a Huwawa? ¿Va a tener que morir ahora el inocente Endiku? (VII, 12 ss.). Sin embargo, no está completo el tema trágico: falta la obcecación del hombre producida por el dios; aquí el desarrollo de la inocencia y de la culpa, y sus suertes respectivas, van al remolque del conflicto teogónico.

(Cuando yo muera, ¿no seré como Enkidu? El dolor ha entrado en mi vientre. Temeroso de la muerte, vago errante por la estepa.)

El viaje al país dd Utnapishtim, el Noé acadio, queda encuadrado dentro del marco de este anhelo, de esta búsqueda tan apasionada como vana, y, por supuesto, totalmente ajena a la problemática de la culpa:

“About death and life (I wish to ask him).”  
(IX, iii, 5.)

([Deseo interrogarle] sobre la muerte y la vida.)  
Pero ya antes de celebrarse la entrevista, se le previene con varios signos espantosos:

“Never was there, Gilgamesh (a mortal who could achieve that).”

(Jamás existió, Gilgamesh [un mortal capaz de hacer eso].)  
(IX, iii, 8.)

Así habló el hombre-escorpión. Y Shamash:

“Gilgamesh, whiter rovest thou?  
the life that pursuest thou shalt not find.”  
(X, i, 8.)

(Gilgamesh, ¿adónde diriges tus pasos errantes?  
Esa vida que persigues no la encontrarás.)

Siduri, la tabernera que habita “en el seno del mar”, repite la letanía:

“The life thou pursuest thou shalt not find.  
When the gods created mankind,  
death for manking they set aside,  
life in their own hands retaining.”  
(X, iii, 1-5.)

(Esa vida que persigues no la encontrarás.  
Cuando los dioses crearon al hombre,  
reservaron la muerte para el hombre,  
y la vida la guardaron en sus manos.)

Luego le aconseja lo mismo que aconseja el Eclesiastés: alégrate, ponte de fiesta y danza:

“Let thy spouse delight in thy bosom!  
For this is the task of [mankind].”

(X, iii, 13-14.)

(Deja a tu esposa gozar de tu abrazo:  
ésa es la tarea de [los humanos].)

Utnapishtim no será más que el testigo de una inmortalidad excepcional, incomunicable, que hace más dolorosa y más absurda la pretensión de Gilgamesh<sup>19</sup>. El héroe doliente se ve separado del héroe bienandante por el abismo del sueño (XI, 200 ss.); y también ese sueño es heraldo de la muerte (233-234). A Gilgamesh sólo se le abre un camino: el camino de vuelta a la finitud, a la ciudad de Uruk, al trabajo y al afán diario.

A la falta de la inmortalidad, ¿podrá por lo menos traer del país de la felicidad la planta que lleva por nombre: “El hombre se torna joven en la vejez”? (Ibíd., 282). Pero aun esto se le niega por una ironía suprema de la suerte: mientras se baña, llega una serpiente y le arrebató la planta de la juventud antes de haberla probado el malhadado héroe. Como se ve, esta planta no tiene nada que ver con la fruta prohibida<sup>20</sup>; es un símbolo que pertenece al mismo ciclo que la matanza de Huwawa y del Toro del cielo, y al mismo que el encuentro

con el santo inmortal: constituye el último símbolo de la decepción, y de ninguna manera el de la culpa. También en el Génesis pierde el hombre el fruto del árbol de la vida, pero es por razón del otro árbol, el del conocimiento del bien y del mal, el cual pertenece a un tipo distinto que el cielo babilónico. En la epopeya de Gilgamesh el Fracaso es un destino sin significado ético, y resulta ajeno a toda idea de caída; la muerte, en la que culmina el fracaso del hombre, representa la diferencia original entre los hombres y los dioses.

19 HEIDEL, op. cit., pp. 10-13: comoquiera que resulta inaccesible la inmortalidad del Noé babilónico, sólo queda o la actitud epicúrea, preconizada por la cabaretera, o el arduo oficio de vivir, que es el que vuelve a practicar el héroe.

20 A pesar de lo que dice E. DHORME, op. cit., p. 69: "Aquí, lo mismo que en el Edén, es la serpiente la que arrebató al hombre el don de la vida inmortal... Solamente la serpiente se aprovechó de las tribulaciones del héroe."

Estimo, pues, que la ausencia de un verdadero mito de caída en la cultura sumerio-babilónica es la contrapartida de la visión del mundo que nos ofrecen y desarrollan sus mitos de la creación. En un cosmos en el que el mal es original y está implicado originariamente en el mismo devenir de los dioses, se encuentra ya resuelto el problema que podría intentar resolver el mito de la caída; por eso no hay sitio para un mito de caída junto a un mito de creación de esas características; aquí el problema del mal está resuelto desde el principio, e incluso, como se ha visto, antes del principio, es decir, antes de la creación del hombre, antes de la creación del mundo e incluso antes del nacimiento del dios que establece e impone el orden.

## 2. LA REPRODUCCIÓN RITUAL DE LA CREACIÓN Y LA FIGURA DEL REY

Cuando el mal es coextensivo con el origen de las cosas en calidad de caos primitivo y de lucha teogónica, se sigue forzosamente que la extirpación del mal y de los malvados pertenece al acto creador en cuanto tal. En este tipo no hay una problemática de la salvación distinta de la problemática de la creación, ni historia de la salvación diferente del drama de la creación.

Por consiguiente, todo drama, toda lucha histórica, deben conectarse con el drama de la creación mediante un lazo de unión, cual es la reproducción, repetición o representación del tipo cultural-ritual.

Vamos a intentar comprender el sentido de esta representación de la fundación del mundo y sus implicaciones cada vez mayores en todas las esferas de la existencia humana desde el culto hasta la política. Así, en efecto, encontraremos el tipo de hombre correspondiente a esta visión de la lucha teogónica, y ahí es donde señalaremos con el dedo el equivalente de la soteriología en otros tipos míticos.

Se afirmó con demasiada precipitación que la representación cultural-ritual excluye el tiempo y la historia. La verdad es que sólo excluye una historicidad

de tipo contingente, vinculada, como veremos, a la interpretación que imagina que el mal entra en el mundo mediante un acto contingente. La visión cultural-ritual de la existencia humana desarrolla una historia específica vinculada al culto -y, por lo mismo, a la representación del drama de la creación a través y por medio del rey. Precisamente porque la realeza marca el punto de intersección entre los dioses y los hombres, por eso es el eslabón que empalma la historia con el culto, igual que el mismo culto está enlazado con el drama teogónico. Basándonos en los trabajos contemporáneos dedicados al “carácter religioso de la realeza asirio-babilónica”<sup>21</sup>, intentaré hacer ver las relaciones de conveniencia y afinidad entre este tipo de historia y el tipo de mal que estudiamos aquí.

21 René LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, París, 1939; Henri FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, trad. franc., París, 1951; ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near-East*, Uppsala, 1943; Thorkild JACOBSEN, “Mesopotamia”, en *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946.

El drama de la creación hace su primera entrada en la historia de los hombres mediante el culto y el conjunto de prácticas rituales que abrazan todas las actividades humanas<sup>22</sup>. Pero el culto es ya en sí mismo una especie de acción, no ya sólo una representación ficticia, sino una verdadera renovación del drama original mediante la participación activa en esa reproducción.

22 Sobre el culto, véase Ed. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 220-57.

Dice el mito de la creación<sup>23</sup> que los hombres fueron creados para el servicio de los dioses; para establecer ese servicio, los dioses fundaron Babilonia con su templo y su culto. Cuando ese servicio se presta al dios que estableció el orden, y evoca precisamente ese atributo, entonces implica la reactivación efectiva del drama de la creación.

Es de todos conocida la amplitud y solemnidad que adquirió la fiesta del Año Nuevo de Babilonia<sup>24</sup>: todo el pueblo en masa, reunido ante sus dioses, presentes allí en efigie, reproducen la batalla original de la que salió victorioso el orden del mundo, y revive las emociones fundamentales del Poema, la angustia cósmica, la exaltación del combate, el júbilo del triunfo. Por el mismo “desarrollo” de la fiesta, el pueblo pone toda su existencia bajo el signo del drama de la creación. La lectura del Poema que se recita en el cuarto día evoca la conexión con la Epopeya. La dramatización mímica del Poema mediante el rito de la fiesta se amplía, además, por el hecho de identificar a Marduc con Tammuz, el dios que muere y renace.

Siguiendo el esquema del dios popular, el dios nacional se pierde también, y se lo tiene prisionero en la “montaña”; el pueblo sumido en confusión lo llora como a un dios doliente y moribundo. Aquí se dramatiza a la vez la muerte de un dios y la vuelta de la creación al caos: el pueblo “desciende” hacia el dios aprisionado; luego resucita el dios bajo la acción del ritual: entonces se libera y se desata a Marduc; se repite su entronización, y el pueblo participa en su

liberación formando en la magna procesión que presagia el punto culminante de la Fiesta. Esa procesión simboliza, en efecto, la marcha de Marduc al encuentro de los poderes enemigos. Con el banquete de los dioses se celebra la victoria sobre el caos. Finalmente, las bodas sagradas despiertan todas las fuerzas vivas en la naturaleza y entre los hombres. Gracias a esta fusión con la liturgia de la vegetación, el mito épico se enriquece con toda la simbólica que descubre el hombre en la decadencia y en la renovación periódica de la vida natural <sup>25</sup>; y a su vez el rito agrario se incorpora a una epopeya cósmica, capaz de ampliarse y prolongarse, no sólo en el campo de la naturaleza, sino en el terreno de la historia y del destino político de los hombres.

23 Poème de la création, VI, 49-70.

24 FRANBFORT, op. cit., pp. 401-25; LABAT, op. cit., pp. 167-76; ENGNELL., op. cit., p. 33.

25 ENGNELL demuestra claramente que la fusión entre el dios supremo y el dios de la fertilidad se realiza fácilmente partiendo de cualquiera de las dos funciones, sin que haya necesidad ni posibilidad de suponer que se haya transformado el tema agrario en tema de soberanía a través del tema regio; al revés, precisamente la figura del rey es la que se benefició de esa mutua imbricación de los dos epítetos “divinos”, op. cit., pp. 18-23. En este mismo sentido escribe Frankfort: “La recitación de las victorias que alcanzaron los dioses sobre el caos al principio de los tiempos favorece con su fuerza mágica la renovación tan arriesgada como fundamental de la vida natural en el presente”, op. cit., p. 42.

Esta alusión explícita a los humanos se ve claramente no sólo en el papel que desempeñan las prácticas expiatorias, las oraciones de propiciación, los sacrificios que se ofrecen durante todo el tiempo que duran las fiestas, sino, concretamente, en las dos ceremonias dedicadas a “determinar el destino”: la primera tiene lugar después de la liberación de Marduc para proclamar que los hombres, son los esclavos de los dioses; la segunda se celebra al fin del Ritual, para que la Renovación de la sociedad coincida con el rejuvenecimiento de la naturaleza: así el orden cósmico constituye también el juicio de los hombres.

Pero lo que marca más claramente el paso del drama cósmico a la historia es el papel que corresponde al rey en la Fiesta. El rey encarna al mismo tiempo al gran penitente, en el que se concentra el servicio a la divinidad, y al dios atado y liberado. En el quinto día de la Fiesta, el sacerdote despoja al rey de sus emblemas y lo abofetea. El rey hace declaración pública de inocencia; el sacerdote le dirige las palabras de conciliación, le vuelve a investir sus insignias y le zumba de nuevo hasta hacerle llorar: sus lágrimas serían el signo de la benevolencia del dios. Una vez investido así, el rey puede officiar en la gran ceremonia de la Renovación. Esa escena humillante es una especie de deposición, en la que se asocia la precariedad de su realeza a la cautividad del dios moribundo, así como el restablecimiento de su soberanía se funda en el triunfo del dios liberado.



En esta parte activa que toma el rey en la fiesta se compendian todos los lazos que vinculan lo humano con lo divino, lo político con lo cósmico y la historia con el culto. Podemos decir con toda verdad que el rey es el hombre. Dice un proverbio asirio: “La sombra del dios es el Hombre, y la sombra del Hombre son los (otros) hombres: el Hombre es el Rey, que es como el espejo del dios”<sup>26</sup>.

26 LABAT, op. cit., p. 222. El rey “ocupaba un puesto privilegiado entre los dioses y los hombres, constituyendo en cierto modo el eslabón que une al mundo de los mortales con la esfera sublime de los dioses.” (ibíd.) “Es escogido por los dioses, no para elevarlo al rango de dios, sino para convertirlo en el Hombre por excelencia” (362). Aquí se remite al lector a los célebres análisis que realizó Sir James FRAZER en *The Golden Bough*, VI. ENGNELL recoge este tema y lo desarrolla con nuevo vigor, hasta el punto de identificar al rey con Dios; según este autor, esa identidad entre el rey y el dios de la vegetación queda sellada por el símbolo del árbol o de la planta de la vida, que une el cielo con la tierra; el rey da la vida, lo mismo que la da el árbol, op. cit., pp. 23-30.

Así, mediante esta teología de la soberanía y a través de la figura del rey, el pensamiento babilónico realiza el paso del drama cósmico a la historia humana: destacaremos su incidencia sobre la concepción de la violencia y de su papel en la historia.

Esta teología de la soberanía tiene sus raíces profundas en la teogonía. Efectivamente, el dios es rey; El es el dueño y propietario del suelo; todo el cosmos se concibe como un Estado<sup>27</sup>. Así se realiza en la misma esfera divina la inserción de lo cósmico en lo político. Ese atributo del reino entraña en sí un pacto con la tierra, con los hombres y con la historia.

Pero esa soberanía del dios sobre la ciudad, sobre el país y sobre “las cuatro regiones del mundo”, es decir, sobre el universo entero<sup>28</sup>, sólo se manifiesta plenamente en la persona del rey, el cual, aunque no es personalmente dios, recibe su soberanía por un favor del cielo. El rey es el punto en el que desciende del cielo a la tierra la realeza primordial; la realeza se le comunica, más que por filiación efectiva, por elección, porque el dios fija en él su mirada benevolente, porque le favorece con un nombre distinguido, porque la fija un buen destino: el ritual de la coronación o entronización no es más que la manifestación de esa predestinación.

¿Podemos encontrar en esta teología del poder un eco del drama de la creación? Sí; precisamente en la concepción esencialmente precaria de la realeza babilónica, sobre la cual insisten tanto Frankfort y Th. Jacobsen, en contraste con la concepción egipcia<sup>29</sup>. Ahora bien, las teologías respectivas de Mesopotamia y de Egipto sobre el poder están de acuerdo con su sentido respectivo de la creación. Frente al “sereno resplandor del creador egipcio, emergiendo del océano primordial, al alborear el día, para modelar el mundo que iba a gobernar”<sup>30</sup>, contrasta el largo conflicto, en el que la creación babilónica sólo representa el episodio final, el desenlace. Marduc no adquiere el título de rey hasta el momento crítico en el que requiere los poderes reales

para salvar a la Asamblea de los dioses. Así la misma monarquía divina es fruto de la confusión y de la angustia.

27 Thokild JACOBSEN, "Mesopotamia", en *The Intellectual Adventure of Man*. El autor insiste, lo mismo que Frankfort, en la oposición con Egipto, atribuyendo esta oposición a la diferencia en las relaciones con la naturaleza; y hace ver que el orden cósmico está representado como una integración de potencias gigantescas y espeluznantes, por consiguiente, como un Cosmos-Estado; Anu representa la misma esencia de la autoridad en su temible grandeza, el manantial y el centro de toda majestad; la violencia devastadora de Enlil se coordina con ella como la catástrofe con la soberanía, o, como dice el autor, como la violencia con la esencia del Estado, según la concepción de Max Weber. Las mismas revelaciones de la fertilidad y de la creación, simbolizadas por las figuras de la Tierra-Madre y del Agua, están incluidas en este complejo de querer, al mismo tiempo que quedan elevadas a la dignidad de poderes del Cosmos-Estado.

28 Sobre la evolución que siguió la concepción de la realeza desde los sumerios hasta los babilonios y los asirios, véase LABAT, op. cit., "Introducción".

29 FRANKFORT, Op. cit., passim; Thorkild JACOBSEN, op. cit., pp. 185-200.  
30 FRANKFORT, op. cit., p. 310.

En la realeza del monarca terrestre se refleja este doloroso alumbramiento; una vez entronizado, "asumía una misión sumamente arriesgada"<sup>31</sup>. Tenía que interpretar constantemente la voluntad de los dioses, guiándose por signos y presagios; tenía que representar al pueblo ante los dioses, ofrendándoles un compendio de la piedad humana, condensado en un ritual enormemente complicado que había de recitar todos los días; hacía de legislador y de juez en nombre de los dioses; salía responsable de toda la vida del país: era el hombre por excelencia, el ser excepcional en el que se concentraban todas las fuerzas vivas de la nación<sup>32</sup>. Siendo, además, responsable de la buena armonía entre el cielo y la tierra, había de pagar como víctima propiciatoria por cualquier desavenencia, y humillarse constantemente por ella, "como si radicase en él la causa del mal de que sufría el universo, y debiese ser extirpada de su cuerpo por la confesión y por los diversos ritos eliminarios"<sup>33</sup>; por eso el sacerdote real, el devoto regio, se convierte en el penitente soberano<sup>34</sup>.

Situada así en la perspectiva del mito de la creación y sobre el fondo del dolor del ser, aquella realeza, en la que se condensaba la humanidad del hombre, aparecía tan miserable como grandiosa, y a fin de cuentas se veía dominada por la angustia de la inestabilidad del orden. La investidura revocable del rey introducía un factor de imprevisibilidad en la historia; los dioses podían cambiar y de hecho cambiaban a sus servidores terrestres; les bastaba para ello transferir la realeza a otra ciudad, a otro Estado, o suscitar a un tirano, a un vengador extranjero que hiciese restallar el látigo sobre la nación, de la misma manera que entre los mismos dioses cambiaba de manos el poder supremo.

¿Se podrá apurar más aún la comprobación del mito a través de la vida? Creo que la coherencia del mito nos permite aventurar por anticipado lo que pudiéramos llamar una teología de la “Guerra Santa”, Supuesto que el rey representa al dios vencedor del caos, lógicamente nuestros enemigos históricos debieran simbolizar a las fuerzas del mal, así como la insolencia de éstas debía sugerir una nueva rebelión del caos primitivo.

31 *Ibíd.*, p. 228.

32 LABAT, *Op. Cit.*, p. 277.

33 *Ibíd.*, p. 279.

34 ¿Habría que llegar hasta el extremo de afirmar con ENGNELL que la literatura de los salmos (himnos y salmos de penitencia y de lamentación) gira en torno a la figura del rey, y que los salmos fueron originariamente “salmos regios”? (*op. cit.*, pp. 45-51).

A primera vista no se ve que los hechos confirmen esta suposición: “Hablando en términos generales, el rey de Babilonia no era un guerrero. Sus ocupaciones favoritas eran las obras pías y las tareas pacíficas: como construir templos y palacios...”<sup>35</sup>. La que sí cultivó ese aspecto vengativo de la teología del poder fue la civilización asiria: “Los soberanos de Asur ejercían plenamente sus poderes, sobre todo en su función de jefes de la guerra y vengadores de los derechos divinos”<sup>36</sup>.

Pero, si bien el soberano babilónico no actúa predominantemente como caudillo bélico, siempre queda en pie que la misión que le han encomendado los dioses expresamente comprende “hacer reinar la justicia, proteger a los débiles y contener a los malvados”<sup>37</sup>. En el exordio del famoso código de Hamurabi declara este príncipe que fue elegido y comisionado por Anu y Marduc para “imponer la justicia en el país, para destruir el mal y a los maleantes, para impedir que los fuertes opriman a los débiles...”. Así el rey no puede ser juez, labrador ni penitente, sin blandir al mismo tiempo la espada contra la gente perversa, tanto dentro como fuera de su reino. Así la violencia queda incluida en el lote que ha caído en suerte al Hombre por excelencia. Por eso, entre las insignias que le confieren en el momento de su entronización, recibe el rey las armas sagradas que le corresponden a título de conquistador y vengador divino. Tiene, pues, su precedente “el arco invencible del rey de Asiria –“El arco terrible de Ishtar, la dama de las batallas”-”<sup>38</sup>.

De aquí a considerar al mismo enemigo como un representante del caos primordial no hay más que un paso. Y ese paso lo dieron los asirios<sup>39</sup> con más prontitud y alacridad que los babilonios<sup>40</sup>.

35 LABAT, *Op. Cit.*, p. 14.

36 LABAT, *op. cit.*, p. 22.

37 *Ibid.*, p. 51.

38 Son conocidos los relieves del British Museum, en los que la actitud del tirador regio reproduce exactamente la del arquero divino, cuya figura domina

la de aquél; de esta manera la violencia histórica del rey remeda la violencia primordial del dios.

39 En el capítulo titulado “Guerra santa”, de la obra ya citada de LABAT, pp. 253-74, este autor toma sus ejemplos preferentemente del período asirio.

40 En su obra citada, p. 145, recuerda Ed. DHORME la enumeración de las armas de Marduc, tal como se encuentra en Enuna Elish, IV. Thorkild JACOBSEN, op. cit., que insiste en que Enlil, el dios de la tempestad y del consejo, es anterior a Marduc, ve en la “función de Enlil” la fuente de la violencia histórica; al efecto cita muchos textos contemporáneos del Estado-Ciudad, en los que se invoca la investidura de Enlil para la administración de la justicia punitiva; el desplazamiento de la soberanía de una ciudad a otra representa en esa época el arbitraje de la violencia; entonces el dios de la Ciudad llora sobre su capital, igual que Ningal de Ur llora “el día de tormenta” que convirtió en ruinas a su ciudad de Ur.

Hay que castigar al enemigo porque es un traidor que no guarda la palabra de Asur, porque es un impío y un sacrílego. Por eso hay que empezar por cortarle la lengua. Su muerte constituirá un testimonio a favor del poder de su dios, y su indulto eventual, una señal del temor sagrado que infunde la divinidad.

Estimo, pues, que el vértice de este tipo mítico hay que situarlo en una teología de la guerra fundada en la idea de que el enemigo se identifica con los poderes adversos que ya venció una vez su dios y que continúa venciendo en el drama de la creación. Así, a través del rey, y mediante el drama de la creación, adquiere sentido toda la historia de los humanos, y principalmente todos los aspectos más o menos belicosos de la vida del hombre.

Dicho de otra manera, lo que caracteriza el tipo mitológico del drama de la creación es la relación Rey-enemigo, la cuál constituye la relación política por excelencia. Esta filiación fenomenológica es fundamental, ya que nos introduce a través del mito en el problema del mal político, del que habremos de ocuparnos extensamente en nuestra investigación ulterior, dada su importancia. Aun en el caso, al parecer probable, de que los asirio-babilonios no desarrollasen expresa y sistemáticamente esta teología de la guerra, en cambio puede decirse, invirtiendo los términos, que toda teología coherente de la guerra santa se funda en el primer tipo mitológico del mal. Conforme a esta teología, el enemigo es un malvado, la guerra constituye su merecido castigo y la existencia de gente mala se debe a que al principio reina el mal y sólo después se impone el orden. En última instancia, el mal no es un accidente que viene a perturbar un orden preestablecido, sino un factor que pertenece constitucionalmente al mismo establecimiento del orden. Y hasta puede decirse que resulta dos veces original: primera, en su papel de enemigo, de ese adversario nato que han estado encarnando constantemente las fuerzas del caos, a pesar de haber sido aplastados en el principio del mundo; y, segunda, en la misma figura del rey, a quien envió a “destruir el mal y a los maleantes” aquel mismo poder ambiguo, mezcla de devastación y de prudencia, que un día estableciera el orden primigenio.

### 3. UNA FORMA “RECESIVA” DEL DRAMA DE LA CREACIÓN: EL REY HEBREO

Al analizar el primer tipo mítico nos hemos basado en el ejemplo del drama babilónico de la creación. Este mito no sólo nos presenta un tipo predominante, sino que logró animar toda una cultura, ya que contribuyó fundacionalmente a hacerle comprender su existencia y su destino políticos.

Ahora voy a intentar comprobar mi método tipológico con la ayuda de dos esquemas míticos, uno hebreo y otro helénico, en los que el tipo ejemplar resulta menos puro y más complejo. En el tipo hebreo vemos cómo retrocede el drama de la creación ante la presencia de otro tipo distinto, y cómo subsiste exclusivamente en forma recesiva. En el tipo helénico vemos que oscila la concepción del mundo y del mal entre diversos tipos, y que comienza a virar hacia otras formas míticas que habremos de estudiar más adelante. Aquí tenemos dos modalidades de lo que pudiéramos llamar la “transición” fenomenológica entre varios tipos: la primera modalidad la constituye el predominio de una forma dominante sobre la forma recesiva; y la segunda, la indeterminación entre diversas formas.

¿Hay derecho a hablar de forma recesiva a propósito de ciertos temas de la Biblia hebrea que, al parecer, figuran aún bajo el tipo fenomenológico del drama de la creación? Algunos exegetas, sobre todo escandinavos <sup>41</sup>, han ido mucho más lejos, demostrando la estrecha dependencia que existe entre el tema mesiánico, e incluso entre el tema del hombre primordial y la “ideología del rey”, cuyo sentido hemos explorado dentro del contexto del drama de la creación.

41 Mowinckel, Engnell, Widengren, Pedersen.
---

Vamos a empezar siguiendo a estos autores; acaso el método tipológico acabe por revelarnos la discontinuidad de sentido y significado precisamente en aquellos puntos en los que el método histórico y exegético se muestra más sensible al impacto de las influencias y a la continuidad de las imágenes y de las expresiones literarias. Téngase en cuenta que la continuidad histórica y la discontinuidad fenomenológica o tipológica no se excluyen entre sí, siempre que se las maneje o se las haga intervenir a niveles distintos y desde puntos de vista diferentes.

Ciertamente, el esquema “cultural-ritual” del drama de la creación, representado por los combates librados por el rey contra sus enemigos, constituye la clave de cierto número de Salmos, en los cuales se insinúa al mismo tiempo que los males históricos, simbolizados por los enemigos de Yavé y del rey, derivan también originalmente de una hostilidad primordial que Yavé venció al fundar el mundo y al establecer el firmamento y, sobre él, su trono inmovible.

De esta manera se ve que el cuadro cultural de la fiesta de la entronización de Yavé sigue emparentado con el drama de la creación: los Salmos del Reino (Ps. 47, 93, 95, 100) desarrollan la aclamación “Dios es Rey”; y como esta realeza se extiende sobre los pueblos de la historia lo mismo que sobre el universo

físico; por eso el esquema del reino, del yugo y de la lucha contra los enemigos, propio de la teología de la historia, se apropia sin la menor dificultad las imágenes del drama de la creación: el salmo 8 describe el firmamento como “la fortaleza” que Yavé “levanta contra el agresor para reducir a los enemigos y a los rebeldes”.

Las fuerzas caóticas de las aguas, al igual que ciertas figuras monstruosas -como Rahab, el Dragón-, asociadas a la representación de los mares primitivos, siguen simbolizando al adversario primigenio en pugna con el firmamento inmovible (Ps. 89): “Yavé domina en las alturas, magnífico y soberbio, sobre el estruendo de las aguas incontables, sobre la resaca del mar” (Ps. 89, 10): “Tú, Tú frenas el orgullo del mar, cuando alza sus olas; Tú partiste por medio de Rahab, como si fuese un cadáver, y dispersaste a tus adversarios con el poder de tu brazo.” Las grandes inundaciones llegan a convertirse en símbolos de angustia –“aunque se desborden las aguas caudalosas, no alcanzarán al pecador perdonado (Ps. 32, 6)- y de la muerte –“me arrollaban las olas de la muerte” (Ps. 18, 5)-. Este tema “espiritual” conservará la impronta del misterioso Peligro original.

Todavía importa más a nuestro propósito el tema del rey oriental que ese tema épico del reino de Yavé. El rey oriental sale a combatir a los enemigos comunes de su dios, de su ungido y de su pueblo, y dirige la batalla en nombre de su dios. Como vimos, ése es el punto en el que se articula el mal histórico sobre el mal cósmico; en él el enemigo representa la reaparición del Peligro original en el plano de la historia. Así el drama cósmico se convierte en drama mesiánico: “¿Por qué se agitan tumultuosamente esas naciones? ¿Por qué rugen en vano esos pueblos? Se levantan los reyes de la tierra; los príncipes se han conjurado contra Yavé y contra su Ungido...” Pero Yavé les habla así, encendido en cólera: “Yo consagré a mi rey sobre Sión, mi monte santo...” Y dice a su rey: “Tú les romperás la nuca con tu cetro de hierro, tú los harás trizas como vasijas de alfarero” (Ps. 2). Otra vez, en el salmo 89, dice Yavé a David su “siervo”: “Los adversarios no podrán engañarle; los malvados no podrán oprimirle; yo aplastaré ante él a sus agresores; Yo abatiré a sus enemigos...” ¿No se siente aquí el eco del combate “cultural-ritual” del rey-dios? ¿No se identifica aquí al enemigo histórico con el enemigo original del dios y del rey? ¿No vemos que el mismo rey fue elegido “desde el origen”, al tiempo en que fue vencido el caos?

Cuando situamos así dentro de la prolongación del drama de la creación el tema del enemigo, éste adquiere un relieve particular: “Yo pondré a tus enemigos por escabel de tus pies... Domina en medio de tus enemigos... [El Mesías] tritura a los reyes en el día de su cólera”: así reza el salmo 110. Puede apreciarse al mismo tiempo clarísimamente cómo es posible prolongar en tres direcciones diferentes el combate ritual en el que se representa el drama de la creación: en primer lugar, el paradigma del rey puede llegar a aplicarse al hombre primitivo, el cual también “reina” sobre la tierra, por ser también él “imagen” de Dios. El mismo salmo 8, que mencioné anteriormente, dice, hablando del hijo de Adán: “Lo hiciste poco menor que un dios; lo coronaste de gloria y esplendor; lo pusiste al frente de la obra de tus manos; pusiste todas

las cosas a sus pies...” Parece, pues, que queda bastante bien establecida la filiación entre el rey original y el hombre primordial.

En segundo lugar, se puede “historizar” el paradigma del rey -y desmitologizarse paralelamente- a la sombra de los mismos combates que ponen a prueba su realeza, fundada desde el origen.

Como vimos anteriormente, el rey, además de “representar” o reproducir el drama de la creación, desarrolla una verdadera “historia”: con eso se pasa insensiblemente del combate ritual al combate histórico. El factor que más contribuyó a fomentar esta historización fue la “elegía real” -por ejemplo, los versos 39-52 del salmo 89, donde se cantan en tono menor las tribulaciones del rey-, así como el himno de la entronización evoca más bien la fundación original de la realeza. Mientras nos hace revivir la angustia original del tiempo en que aún no había sido abatido el poder del caos, la elegía real desciende al terreno palpitante de los verdaderos peligros históricos. Así vemos cómo exclama David, huyendo de su hijo Absalón: “¡Oh Yavé!, ¡qué numerosos son mis opresores!, ¡qué incontables los que se alzan contra mí!, ¡cuántos los que dicen a mi alma: no le salvará su Dios!” (Ps. 3, 1 ss.). “¿Hasta cuándo, Yavé, te olvidarás de mí?, ¿hasta el fin?” (Ps. 13).

Al llegar al límite, de tal manera puede “desmitologizarse” y “moralizarse” el tema que desaparezca todo lazo de unión con una historia concreta: Así los fieles del judaísmo y del cristianismo pudieron interpretar legítimamente al “adversario” y al “opresor”, viendo en ellos la adversidad, es decir, la desgracia, o bien la tentación del diablo, es decir, del Maligno. Pero la “desmitologización” del enemigo y su “historización” al impacto realista de Egipto, de los filisteos o de los asirios, constituyeron una etapa necesaria en este proceso de transposición moral y nuevamente mítica del adversario. Por su parte, los cristianos interpretaron en sentido cristológico la lamentación del inocente perseguido, que presenta más parecido con el “Siervo doliente” del segundo Isaías que con el rey amenazado por un enemigo histórico: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (Ps. 22, 1). ¿No es cierto que en este grito, que parece condensar todas las angustias de la humanidad, en esta lamentación del Viernes Santo universal, parece resonar el eco del drama cultural, en su momento más agudo y tenso, en que parece que el Peligro original está a punto de triunfar?

Pero todavía podemos seguir en una tercera dirección la derivación histórica de estos temas: me refiero a la dirección del Reino “escatológico”. En el esquema cultural, la salvación es un hecho ya cumplido; el rey venció, la creación quedó acabada; la historia, con todos sus riesgos, no es cosa realmente nueva, ya que en ella se “repite” el momento de tensión del drama cultural. Pero en cuanto la historia adquiere consistencia y como personalidad propia, entonces la victoria final no constituye ya un momento del drama perfectamente dominado, sino un momento, un desenlace que se espera “al fin de los tiempos”. Se ve, pues, cómo al desmitologizarse el drama, se historiza, y al historizarse, provoca una especie de pronóstico escatológico de su desenlace. De esta manera el drama de la creación se va proyectando sucesivamente hacia el hombre primordial, hacia la contingencia histórica, hacia la figura mucho más reciente

del Hijo del hombre, cuya venida desde los altos cielos esperan Daniel y Henoch; así se establecería una filiciación continua dentro del proceso histórico desde el rey mesiánico hasta el Hijo del hombre, trascendente, celestial.

Por lo demás, podemos descubrir una etapa importante de esta transposición “escatológica” en el verso 5, capítulo 9, de Isaías: el Infante, el Príncipe de la Paz que anuncia allí el profeta, representa ya una figura del Fin: ese Niño está destinado a restablecer la paz del Edén: los lobos pacerán amigablemente con los corderos; los niños de pecho jugarán junto a la madriguera de la cobra. El hombre primitivo y el hombre escatológico coinciden en el límite. Y ¿por qué, sino porque uno y otro proceden de la figura ejemplar del rey, establecida desde siempre y para siempre?

Como se ve, se puede prolongar en diversos sentidos el paradigma del Rey del Enemigo. Pero es preciso darse cuenta de que estos resultados están en función de determinado método, en el que se atiende más a las supervivencias que a las innovaciones de sentido: una vez decididos a explicar lo nuevo por lo antiguo y los acontecimientos por sus “fuentes” históricas, hallaremos en todas partes, hasta en sus ramificaciones más remotas, el núcleo inicial que nos propusimos tomar como base de “explicación”.

Un método que se fijase más en las diferencias tipológicas <sup>42</sup> partiría de una comprobación distinta: esas analogías con el tema del rey en el drama de la creación no pueden ser ya puras supervivencias, puesto que se partió la piedra angular del “ritual del Rey”: fundamentalmente ya no existe drama de creación, puesto que ya no existe ni teogonía ni dioses vencidos. Las imágenes del sistema antiguo sólo pueden sobrevivir como flores truncadas. El curso de la imágenes es continuo; el de las “significaciones”, no. Otro sistema de “significaciones” se va asimilando e incorporando las mismas representaciones.

42 Aage BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948.

En este nuevo sistema <sup>43</sup> la creación es buena desde el primer momento; es obra de la Palabra y no de la Acción ni del drama; y, además, es una obra acabada. En esta concepción no puede identificarse el mal con un caos anterior y recurrente; hará falta otro mito para contarnos su aparición y su “entrada en el mundo”. Además, en este esquema la historia es una magnitud original y no una “reproducción del drama de la creación”. El drama está en la historia, y no en la creación. Así resultan contemporáneos el mal y la historia; ni el uno ni la otra pueden referirse ya a ningún desorden original; el mal se hace escandaloso al mismo tiempo que se hace histórico. Pero así como ni el mal ni la historia son reproducciones de un desorden original, así tampoco puede identificarse la salvación con el establecimiento del mundo; en este esquema la salvación puede ser ya un simple aspecto del drama de la creación reproducido en el culto, sino que adquiere también carácter histórico original, lo mismo que el mal.

Esta es, a mi parecer, la discontinuidad existente en el nivel de los tipos míticos. Este nuevo tipo se organiza en torno a las “significaciones” nuevas relativas a la creación, al mal, a la historia, a la salvación. Pero, como los tipos no se



forjan de un solo golpe, se comprende perfectamente que los nuevos tipos empiecen utilizando las “imágenes” depositadas por el mito vencido en el seno de la cultura popular. A la sombra de esta especie de inercia de las imágenes van operando los nuevos mitos su lenta transformación hasta elevarse al nivel de mitos nuevos.

43 Véase el capítulo sobre el mito adámico. A. HEIDEL acertó a ver con gran clarividencia esta discontinuidad, op. cit., p. 126: “Lo esencial del tema babilónico es la victoria de Marduc sobre los dioses brutales que le precedieron; la cosmogonía es una pieza de la teogonía. En cambio, en la Biblia lo esencial es la creación del mundo: aquí la cosmogonía se independizó de la teogonía. En el primer versículo del Génesis se expresa esta sustitución tipológica; puede verse su exégesis en HEIDEL, op. cit., pp. 128-40. La misma creación del hombre deja de pertenecer a la teogonía: el servicio de los dioses queda ahora suplantado por el espíritu de autonomía y de responsabilidad, ibíd., pp. 118-22. Finalmente, el autor ha visto claramente que la caída del hombre viene a sustituir la culpabilidad de los dioses, ibíd., páginas 122-26.

Así, pues, podemos atribuir a ese trabajo subterráneo de los nuevos mitos algunas de las evoluciones que describí anteriormente como las ondas amortiguadas de los antiguos mitos. Vamos a recorrerlas en sentido inverso.

1. Aquí no me detendré a explicar el paso desde el Mesías inmanente a la historia hasta el Hijo del hombre, trascendente y celestial. La serie de figuras que van escalonando la trayectoria desde el Rey hasta el Señor de los Evangelios, pasando por el Hijo del hombre, no sólo perpetúa la figura inicial, sino que constantemente le va añadiendo nuevas dimensiones: la de profeta sacrificado -Moisés “redivivo”- y, sobre todo, la de “Siervo de Yavé”. Ahora bien, la novedad de estas figuras es inseparable de la novedad de la historia, de la novedad del mal y de la novedad de la salvación, con relación a cualquier drama de la creación.

2. El segundo aspecto de esta imperceptible mutación que afecta a todas las imágenes heredadas de la ideología del rey consiste en la liberación de la historia de sus vinculaciones con el drama cultural-ritual. El combate teogónico queda suplantado por un combate netamente histórico. El Éxodo, o salida de Egipto del pueblo de Israel, constituye el acontecimiento clave de toda la teología bíblica de la historia, y adquirió un peso específico propio y una significación nueva con respecto a la creación original; es un acontecimiento con consistencia propia y sin referencia de principio a ningún drama de creación. Vimos también que el Éxodo se convirtió en manantial de simbolización para expresar toda la experiencia hebrea de la liberación de los pecados, de esa esclavitud moral que los mismos escritores sagrados comparaban con la servidumbre de Egipto. Aquí no es ya el drama de la creación el foco del simbolismo, sino la misma historia.

Por el mismo hecho ya el enemigo dejó de representar el caos primitivo, para transformarse en historia pura a la luz de la gesta de Yavé: Egipto con relación al Éxodo y los filisteos con relación a la instalación en Canaán del Pueblo escogido no son más que elementos incorporados a la historia de Israel. Así se

ve cómo la imagen del monstruo marino evoluciona por sí misma desde lo cósmico hasta lo histórico al entrar en el campo de atracción del nuevo Völkerkampfmythus<sup>44</sup>.

44 Aquí podemos añadir que el descrédito de la monarquía, considerada como grandeza histórica perdida y condenada, contribuyó a acelerar la ruina -de la ideología real. El rey oriental aparece al mismo tiempo como el prototipo de la falsa grandeza, y no ya como la imagen de Dios, sino como su caricatura; léase, por ejemplo, la profecía de Ezequiel contra el rey de Tiro, 28, 1 ss.: “En el colmo de la hinchazón de tu orgullo dijiste: Yo soy un dios, yo ocupo el trono de dios en medio del mar. Siendo como eres un simple hombre, y no un dios, abrigas ambiciones divinas.” Fue, pues, preciso que se eclipsara la figura del rey para que brillasen la figura del profeta, la de un nuevo Moisés capitaneando un nuevo Éxodo, la del Siervo de Yavé y, finalmente, la del Hijo del hombre.

3. Una vez que el enemigo pierde su raigambre cósmica para convertirse en un ser histórico, y nada más que histórico, es preciso que el hombre primordial se convierta a su vez en un ser humano, y nada más que humano, y que el mal humano, puramente humano, encuentre un nuevo mito capaz de expresar la malignidad del enemigo, y más aún que la del enemigo, la malicia humana existente en todo hombre.

Ahora, por más que la ideología del rey continúe inspirando el tema de la realeza del hombre, incluso el tema del hombre hijo de Dios, imagen de Dios, y apenas inferior a los dioses, con todo la maldad de ese hombre -a pesar de su carácter regio-, descubierta a lo largo de varios siglos de acusaciones proféticas, ha quedado desvinculada de la creación, una vez que ésta dejó de ser un drama. Se impone, pues, la creación de un nuevo mito que reemplace el antiguo mito cósmico. Ahora habrá que derivar la figura del Urmensch de la imagen del rey: su falta habrá de constituir una novedad radical en el seno de una creación que fue íntegramente buena: tales son los requisitos que deberá cumplir el mito de Adán.

Aquí se puede preguntar con todo derecho si se puede llevar hasta el fin esa sustitución mítica, y si el hombre puede cargar por sí solo con el peso del mal en el mundo. Posiblemente la serpiente, cuya “astucia” precede e introduce la caída, represente el último personaje del drama de la creación. Pero aun así, queda claro que el que viene a prolongar el drama de la creación no es el hombre, en la figura de Adán, rey de la creación, sino, decididamente, el Otro que no es el hombre, ese Otro a quien se llamará más tarde Satanás, el Adversario. Ya volveremos a hablar de esto a su debido tiempo. De momento dejemos en suspenso esta remitologización del mal humano; en todo caso, sólo puede comprenderse después de pasar la desmitologización del mal cósmico, es decir, después de un proceso mental en el que han quedado liberadas tres componentes que no caben en el drama cósmico: la componente escatológica de la salvación, la componente histórica del drama humano y la componente antropológica del mal humano.

#### 4. UNA FORMA “MUTANTE” DEL DRAMA DE LA CREACIÓN: EL TITÁN HELÉNICO

La teogonía griega, tanto en su versión homérica como hesiódica, recurre en lo esencial al tipo de drama de la creación, que tan magníficamente supo ilustrar el Poema babilónico. Por eso no nos detendremos en ello, y más que buscar aquí un nuevo testimonio a favor de ese tipo de mito de origen, lo que haré es tratar de destacar los signos de transición fenomenológica hacia la formación de otros tipos míticos. En este sentido nos ofrece especial interés, debido a su misma indeterminación, el tema de los Titanes, que lo mismo puede virar hacia el mito trágico que hacia el mito órfico, que incluso hacia el mito bíblico de la caída.

No me detendré a estudiar el tema teogónico en la *Ilíada*: Homero siente poca atracción por esas historias; consiguiente, los episodios relativos al origen radical del mal adoptan un tono menor muy atenuado y en cierto modo amortiguado. Okéanos y Tetis son, sin duda, los equivalentes de Apsu y de Tiamat; su potencia procreadora es inagotable. Incluso después de instaurado el reino de Zeus, siguen subsistiendo esas figuras representativas de las fuerzas caóticas, “como una corriente, como una barrera y como una frontera entre nosotros y el más allá”, según la expresión de Kerényi <sup>45</sup>.

En cambio, el episodio que corresponde en la *Ilíada* al asesinato de Tiamat del poema babilónico queda reducido a una “querella” entre Tetis y Okéanos, “padre de todos los seres” -ὄς -nep yévEC1s návTe6aL tiétivx^caL pag 358- (*Ilíada*, XIV, 246); una querella que interrumpe los contactos generadores<sup>46</sup>. Surge una visión profunda, según la cual el orden es un límite impuesto a la potencia generadora -una especie de control de natalidad- y una especie de reposo. Aquí tenemos el germen de toda la dialéctica filosófica de lo ilimitado y de lo limitado; al mismo tiempo, esta limitación de la potencia caótica apenas parece vinculada a la erupción de una nueva ola de violencia destinada a vencer el desorden.

45 KERÉNYI, *La mythologie des Grecs*, p. 19.

46 “Ved cuánto tiempo hace que se privan mutuamente del lecho y del amor: tan intensa es la cólera (jolós) que invade su ánimo” (9upw), *Ilíada*, XIV, 207.

Fue Hesíodo quien llevó al primer plano el tema sangriento que aquí nos interesa. En el cuadro rústico que nos pintó sobre los orígenes, trazó la unión del Cielo con la Tierra -de Uranos con Gaya- como el equivalente de la pareja marina. Prescindamos aquí del esfuerzo de Hesíodo por transportar el origen más allá de lo que él mismo llama el “principio” -&pxr1-, es decir, a “los que engendraron a la Tierra y al espacioso Cielo” (Teog., 45). La anterioridad del Abismo o Caos -xaos- y de sus vástagos -el Erebo, la Noche, el Eter, la Luz del día, etc.- indica que el mito teogónico salió de sus cauces para entrar en el mundo de poderes y principios que escapan a la forma del relato y, por consiguiente, a la esencia del mismo mito.

Pero ese mismo mito que apunta hacia la física y la dialéctica termina por cebarse en los horrores de los crímenes primordiales. El Cielo “aborreció, desde el principio” a los “terribles” hijos que él mismo engendrara de la Tierra: les niega el acceso a la luz y los encierra en las cavernas de la tierra; “y

mientras que el Cielo se complacía en esta obra mala -xaxw-, la enorme Tierra gemía en sus profundidades sintiéndose asfixiar” (158-159). Entonces pone en manos de sus hijos el hacha de la venganza: “Hijos, nacidos de mí unión con un padre furioso y loco, si queréis creerme, vamos a castigar (~cevo'ai~0a) el atropello criminal (xax~v... k<.50-qv) de un padre, por más progenitor vuestro que sea, puesto que él fue el primero que maquinó obras infames” (163-165).

Es conocido el episodio repugnante en que Crono, “de pensamientos bellacos”, capó a Urano con sus propias manos. Parecidas monstruosidades se repiten durante el reinado de Cronos; éste tenía por costumbre comerse a sus hijos. La misma victoria de Zeus, como la de Marduc, fue fruto de la astucia y de la violencia. Así el orden aguzó en la violencia su mismo afán de victoria. Por su parte, el desorden anterior sobrevivió a su propia derrota, transformado en mil formas de angustia y terror: “la odiosa muerte”, las Parcas, las Keres, “vengadoras implacables, que persiguen todas las ofensas cometidas lo mismo por los dioses que por los hombres, diosas cuya temible cólera jamás se aplaca hasta haber infligido un cruel castigo al culpable, quienquiera que sea”; Némesis, “azote de los hombres mortales”, y la Guerra, “de corazón turbulento”.

Por su parte, la “diosa Guerra engendró a Pena, la dolorosa; a Olvido, a Hambre, Dolores y Lágrimas, a Reyertas, Combates, Asesinatos, Matanzas, Rencillas, Calumnias, Discusiones, a Anarquía y Desastre -que marchan de la mano-, y, finalmente, a juramento, que es la peor de las plagas que pueden sobrevenir aquí en la tierra a cualquier mortal que haya cometido perjurio a ciencia y conciencia” (226-232).

Y ¿qué decir de todos esos monstruos “irresistibles”, “que no se asemejan ni a los hombres mortales ni a los dioses inmortales”, como el Can de las cincuenta cabezas, el León de Nemea, la Hidra de Lerna, la Quimera que escupe un “fuego invencible”? Doquier surge lo informe, lo caótico, lo espantoso, lo irresistible <sup>47</sup>.

Aquí es donde nos salen al paso las figuras de los titanes, que yo considero de máximo interés para la investigación tipológica. En efecto, por una parte, estos seres tienen sus raíces en el mito cosmogónico, ya que los titanes representan a los antiguos dioses destronados: “Pero su padre, el Cielo espacioso, la emprendió contra los hijos que había engendrado: les puso el nombre de Titanes -tit^caívovTas- porque al tender demasiado alto los brazos, cometieron, según él, una locura, un crimen espantoso, que habrían de pagar con el tiempo”; literalmente: del que tomaría venganza (Tío'w) el porvenir (207, 210). En este sentido, los relatos teogónicos que acabamos de mencionar eran también historias de titanes, es decir, de poderes arcaicos y salvajes, rebeldes a toda ley. Pero la figura de los titanes se orienta hacia otros tipos míticos desde el momento en que se asocia al origen del hombre: desde entonces los titanes dejan de ser exclusivamente los testigos de la edad antigua, del desorden original, para representar una subversión posterior al establecimiento del orden. Es notable que el episodio que refiere Hesíodo sobre Cronos, “de pensamientos bellacos”, comience con las rencillas surgidas entre los dioses y los hombres con ocasión del reparto de las víctimas sacrificadas (535 ss.). Vemos también que Prometeo robó en el hueco de una caña “el deslumbrante

resplandor del fuego infatigable”, precisamente porque Zeus sustrajo a los humanos el fuego del rayo. Se ve, pues, que los relatos de Hesíodo relativos a la lucha de los titanes contra los moradores del Olimpo presentan un carácter ambivalente, a saber: por una parte, pretenden continuar el drama de la creación, y por otra, anunciar el drama post-divino, por decirlo así, o, más brevemente, la antropogonía en cualquiera de sus tipos: tipo trágico, tipo órfico y hasta tipo adámico.

47 Ya estaba impreso este trabajo cuando me enteré del notable ensayo de Clémence RAMNOUX sobre *La Nuit et les enfants de la Nuit de la tradition grecque*, París, 1959; véanse particularmente las páginas 62-109.

El Prometeo que nos describe Hesíodo es casi un Urmensch, un “hombre primordial”.

Este viraje hacia mitos más antropogónicos se efectúa por diversos procedimientos: primeramente, a favor del mismo antropomorfismo del drama de la creación. En él vemos que la violencia puramente física de los dioses primitivos se ve complementada por la fuerza en cierto modo “psicológica” de la “astucia”. Vemos, por otra parte, que, a medida que se va precisando el aspecto celeste de la divinidad, queda en suspenso toda la violencia infernal, expulsada de la esfera divina, como un desecho sin usar de lo divino: esta especie de degradación de la divinidad es lo que viene a encarnar la figura de los titanes. Finalmente, aparece la imagen del Gigante, grandísimo, fortísimo, ferocísimo, la cual viene a representar plásticamente ese elemento divino rebajado y a promoverlo a la categoría de una especie de hombre primordial.

A pesar de esto, no es posible desprender totalmente el mito de Prometeo, tal como lo narra Hesíodo, de su ganga teogónica, ya que sigue compartiendo la derrota de los elementos titánicos y etónicos, los cuales pertenecen al origen de las cosas y a la génesis del mismo factor divino; Prometeo no inventa el mal; lo único que hace es continuarlo, lo mismo que su “astucia” es una continuación de la astucia desarrollada en los combates teogónicos.

Quien transformó a Prometeo en figura trágica fue Esquilo. Respetando la decoración teogónica de este personaje, lo convierte verdaderamente en el rival de Zeus, a quien presenta como el dios oculto, e incluso como el demonio malo -xaxós Say, 'i,uvw-. Así aparece Prometeo como el “Héroe”, víctima de la cólera del dios. Por otra parte, al acentuar su carácter filantrópico, Esquilo lo presenta, si no como hombre, por lo menos como un semidiós que confiere al hombre su humanidad. De esta manera se convierte Prometeo en una especie de hombre ejemplar, como supo verlo claramente el Sturm und Drang alemán. Pero este proceso no llega a completarse en el mismo Esquilo, ya que, al final de la trilogía, hoy perdida, se vuelve a exaltar a Prometeo al rango de los dioses, reincorporándolo, por decirlo así, al mundo de las teogonías. En todo caso, está bien claro el sentido en que iba evolucionando el tema de los titanes.

Tal vez sean los autores órficos los que asociaron más estrechamente el mito de los titanes con la antropogonía. Ya veremos cómo el mito órfico constituye de una manera general un mito del hombre, un mito del “alma” y del “cuerpo”:

como que el “crimen de los titanes”, al despedazar y devorar al joven dios Dioniso, da precisamente origen al hombre, puesto que Zeus extrajo de sus cenizas la raza humana actual; por eso ostenta ésta la doble herencia de los dioses y de los titanes. En adelante el mito de los titanes adquiere carácter etiológico, que sirve para explicar la condición actual del hombre. Así se desprende por completo del fondo de las teogonías para formar el primer eslabón de la antropogonía: la expresión que emplea Platón en las Leyes al hablar de “la naturaleza titánica” del hombre constituye tal vez el mejor testimonio de ese desplazamiento del tema de los titanes desde la teogonía hacia la antropogonía.

Finalmente, haya motivos para creer que durante algún tiempo los hebreos utilizaron algún tema análogo al de los titanes para expresar el mito de la caída; así aparece por lo menos en una oscura tradición, cuyas huellas conserva aún la Biblia en el capítulo 6 del Génesis, versículos 1-4. Los Gigantes -los Nefilim-, a los que alude el relato ya visto, parecen proceder de los titanes orientales, que se suponían haber nacido de la unión entre seres celestes e hijas de los hombres. Pero lo que realmente interesa no es tanto el origen de la leyenda cuanto la aplicación que hace de ella el autor yavista. Es un hecho curioso que el redactor yavista quisiera incorporar esta leyenda popular a la descripción que hace de la corrupción creciente de la humanidad histórica, corrupción que iba a motivar el diluvio. Aquí tenemos, pues, el tema de los titanes incorporado a la historia de la caída.

Vemos, pues, que el mito de la raza insolente de los titanes se va integrando sucesivamente al tipo trágico, al tipo órfico y al tipo bíblico. Es una especie de mito escurridizo que oscila entre diversos tipos antropogónicos, pero sin lograr soltar en ninguno de ellos su lastre teogónico primitivo. Así este tema representa un intento inconsistente por situar el origen del mal en una zona del ser intermedia entre la esfera divina y la humana. Esa es la razón de su carácter insólito y ambiguo, que lo aproxima al mismo tiempo al caos y al Urmensch. Tal vez consistió su fuerza y su mérito en tratar de articular la antigüedad del mal humano, que siempre se encuentra en el escenario ya desde el primer acto, con esos otros aspectos de la realidad bruta, que se alzan como testigos mudos de una historia de resistencias contra el orden y contra la belleza, como aquel túmulo de rocas informes, aquel Cáucaso batido por las tempestades, donde yació encadenado el Prometeo de Esquilo.

## CAPITULO II

### EL DIOS MALO Y LA VISION TRAGICA DE LA EXISTENCIA

El segundo tipo de mito de origen y de fin toma su nombre de su “ejemplo” más célebre: la tragedia griega.

¿Qué relación existe entre este “ejemplo” y la “esencia de lo trágico”?

Se pensará instintivamente que la tarea del filósofo consiste aquí en abordar la tragedia equipado con toda una categoría de lo trágico, o al menos con una

definición heurística capaz de englobar toda la gama de las obras trágicas: griegas, cristianas, elisabetanas, modernas. Parecería que este método, en que se procedería desde el concepto esencial hasta el ejemplo concreto, sería el único capaz de eludir la discutible progresión, por vía inductiva, desde el caso particular hasta el esquema general.

Sin embargo, hemos de arrancar de la tragedia griega. Y eso por varias razones. Primera, porque el ejemplo griego no es un ejemplo de tantos. No podemos considerar de ningún modo la tragedia griega como un ejemplo, en el sentido inductivo, sino como el ejemplar por excelencia, como la plasmación súbita y plena de la esencia de lo trágico. Comprender lo trágico equivale a reproducir en sí mismo la tragedia griega, no como un caso particular de ésta, sino como su origen, es decir, como su principio y su floración auténtica, y eso simultáneamente.

No hay, pues, el menor peligro de que este acceso a lo trágico a través de la tragedia griega nos exponga a hacer inducciones o extrapolaciones de dudosa validez; al contrario, el captar su esencia en el fenómeno griego nos capacita para comprender todas las demás tragedias por su analogía con la tragedia griega. En efecto, como dijo el mismo Max Scheler <sup>1</sup> -a pesar de que él intenta proceder de la esencia al ejemplo concreto-, aquí no se trata de probar, sino de mostrar, de hacer ver: la tragedia griega constituye el escenario privilegiado en el que se produce “la percepción del fenómeno en sí mismo” <sup>2</sup>.

1 Max SCHELER, *Le phénomène du tragique*, trad. franc. M. Dupuy, París, 1952.

2 *Ibid.*, p. 110.

Además de esto, el ejemplo helénico, al mostrarnos lo trágico en sí mismo, posee la virtud privilegiada de revelarnos sin atenuaciones de ninguna clase el ámbito teológico <sup>3</sup>. Efectivamente, si vemos que Esquilo nos ofrece una visión trágica del hombre es porque esa visión es el anverso de la visión trágica de lo divino: la tragedia griega, al desarrollar el tema del hombre “obcecado” y conducido fatalmente a su perdición por los dioses, lo elevó de golpe a su punto más agudo de virulencia, de suerte que las reproducciones más o menos paralelas de lo trágico griego posiblemente no serían en lo sucesivo más que versiones amortiguadas de esta misma revelación insoportable.

3 Este capítulo debe mucho al libro de Gerhard NEBEL *Weltangst und Götterzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

Por último, el ejemplo griego por su propia naturaleza nos infunde la convicción de que la visión trágica del mundo está vinculada a un espectáculo y no a una especulación. Este tercer rasgo tiene su conexión con el precedente: si el secreto de la antropología trágica es un secreto teológico, entonces tal vez resulte inconfesable e inaceptable para el pensamiento esa teología de la obcecación. En ese caso la expresión plástica y dramática de lo trágico no sería una vestidura superpuesta, y menos aún un disfraz accidental de una concepción del hombre que podría haberse expresado en términos distintos y más claros.

Pertenece a la esencia de lo trágico el que se muestre sobre un héroe trágico, sobre una acción trágica y sobre un desenlace trágico. Acaso resulte imposible formular lo trágico en una teoría que, apresurémonos a decirlo, habría de reducirse forzosamente a la teología escandalosa de la predestinación al mal. Acaso debamos rechazar como una tentación semejante pensamiento. Pero tal vez posea también la virtud de sobrevivir como espectáculo a todas las ruinas consiguientes a su presentación clara y terminante como teoría especulativa. En tal caso esa vinculación al espectáculo constituiría el medio concreto de proteger el poder del símbolo latente en todo mito trágico. Al mismo tiempo, esa conexión con el espectáculo, con el teatro, serviría de anuncio y de reclamo; de aviso y de llamada: el invencible espectáculo trágico pondría en guardia al filósofo contra la ilusión de creerse absuelto por la visión trágica del mundo, por el mero hecho de haber desenmascarado la teología escandalosa implícita en la tragedia -como hizo, por ejemplo, Platón en el libro II de su República-; al mismo tiempo le serviría de invitación para intentar una hermenéutica del símbolo trágico, en la que se tuviera en cuenta este carácter invencible del espectáculo, reacio a todo intento de la crítica por reducirlo a la especulación en un esfuerzo inútil por convertir el “teatro” en “teoría”.

## I. LOS TEMAS PRETRÁGICOS

La teología trágica es inseparable del espectáculo trágico; y, sin embargo, sus temas, considerados aisladamente, uno a uno, tienen su origen más allá de la tragedia. Lo que pasa es que la tragedia les da el último toque, el toque decisivo, del que surge la forma plástica del drama y el mismo espectáculo.

Esos temas anteriores al drama y al espectáculo son los que llamo pretrágicos<sup>4</sup>. El primero y principal no es específicamente griego; se le ve aparecer en todas las culturas, lo cual ocurre siempre que se atribuye la iniciativa de la culpa a intervención divina, y siempre que esa iniciativa pasa por la debilidad del hombre y aparece como posesión divina. Cuando se presenta en esta forma tan indiferenciada, este tema no se distingue del precedente, ya que en ambos aparece tan original el principio del mal como el principio del bien; por eso vimos en la figura del dios babilónico Enlil, en su poder ambivalente, mezcla de devastación y de sensatez, el origen de los tipos primero y segundo.

4 Kurt LATTE, “Schuld und Sünde in der griechischen Religion”, Arch. f. Rel. (20), 1920-1921, pp. 25498. W. Ch. GREENE, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard Univ. Press, 1944. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Univ. Calif. Press, 1951. H. FRANKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (Am. Phil. Ass., XIII, 1951).

Cuando el principio del mal se opone diametralmente a lo divino, como su enemigo original, entonces la diferenciación tipológica se efectúa en el sentido de un mito de caos, envuelto en un drama de creación. Cuando no se produce esa polarización antagónica, cuando se presenta el mismo poder divino como principio de sensatez y justicia y al mismo tiempo como poder de extraviar u obcecar al hombre, entonces la figura ambigua tiende hacia lo trágico; de esa



manera la indistinción o la identificación entre lo divino y lo diabólico viene a constituir el tema implícito de esa teología y de esa antropología trágicas.

Como se verá, tal vez sea esa indistinción o identificación la que no pudo acabar por asimilar el pensamiento, y la que provocó el fin de la tragedia, al incurrir en la condenación terminante de la filosofía en el libro II de la República. Pero, si bien la filosofía se resiste a admitir la identidad del bien y del mal en Dios, en cambio esa idea aparece con tal relieve en las obras dramáticas, que invita indirectamente a la reflexión y sugiere unas consideraciones que no dejan de turbar el espíritu.

Es sorprendente encontrar en Homero la confesión de esta teología de la obcecación; y digo que sorprende esto en Homero por estar éste tan distante de lo que se vino a llamar el *guilt-pattern* o esquema de culpabilidad, que fue el que se impuso después de él hasta dominar la literatura de la Grecia continental. En pocos escritores griegos hallamos tan escasa preocupación por la purificación y la expiación; y, sin embargo, ahí en Homero, en su *Iliada*, es donde encontramos expresado con un vigor y un tesón sorprendentes ese tema de la obcecación que induce fatalmente a la insensatez, y en el que parece como que los dioses mediatizasen la conducta del hombre<sup>5</sup>. Con la particularidad de que esa obcecación, ese extravío, esa mediatización no son castigo de la culpa, sino que constituyen la misma culpa y el origen de la culpa.

5 E. R. DODDS, op. cit., cap. I, Agamemnon Apology; *Iliada*, 19, 86 ss. Puede verse un estudio importante sobre la psicología y la teología del extravío en Homero en el libro de NILSSON. "Götter u. Psychologie bei Homer", *ArW*, XXII, 1934. Del mismo autor: *History of Greek Religion*, pp. 165-73.

Esta misma falta queda aprisionada en una red de desdichas, en las que la muerte y el nacimiento ponen una nota de contingencia y de ineluctabilidad, que en cierto modo llegan a contagiar los actos humanos con su misma fatalidad. El hombre es por esencia y antonomasia "el mortal", y esa su mortalidad es su lote y su herencia. La pálida y vaporosa realidad del mundo de los muertos viene a realzar, más bien que a atenuar, ese carácter de muro infranqueable que presenta la mortalidad; los dioses, considerados como poderes encarnados en ciertas figuras concretas y precisas, son totalmente impotentes ante esa fatalidad mortal; y esa nota de impotencia repercute desde la muerte sobre el nacimiento, el cual constituye la primera eventualidad y la primera suerte de la serie. El nacimiento se proyecta y se perfila sobre el espectro de la muerte, y este desenlace final proyecta su sombra fatal sobre todo el destino humano.

De esta manera la fatalidad de la muerte, proyectada en el nacimiento, mediatiza todos los actos humanos hiriéndoles de impotencia y de irresponsabilidad. Muchas veces se ha llamado la atención sobre esta "labilidad" psicológica de los héroes homéricos, sobre esa dificultad para realizar la síntesis psicológica de sus actos, de donde resulta que la conducta de los héroes de Homero se desarrolle como una serie de acontecimientos cuasi impersonales y, por lo mismo, expuestos a las manipulaciones de poderes superiores<sup>6</sup>. La obcecación se expresa con un verbo en pasiva –

ácáaBaR pag 367-, y su personificación designa el polo positivo y activo, que nos introduce en el mundo de los poderes trascendentes.

Queda abierta la cuestión de saber si es una compleción psicológica marcadamente impulsiva la que favorece la creencia en la “intervención psicológica” de lo divino, o si será la figura cultural fijada por el mito la que engendra esa representación de sí y esa conformidad entre el hombre y su propia imagen.

Precisamente lo que aquí nos interesa es esa imagen que se forma el hombre de sí mismo a través del mito.

En el mundo homérico se atribuye indistintamente a Zeus, a la MoLpa<sup>7</sup> o a Erinis el origen de esa obcecación. Todas estas expresiones míticas tienen un denominador común, que consiste en designar un fondo de fuerza sin personalizar. Mientras que en Homero lo divino termina por desintegrarse en figuras plásticas parecidas al hombre, en cambio la obcecación se atribuye al excedente de poder que quedó sin repartir entre el panteón de los dioses de caracteres más netamente antropomórficos.

La Moi,pa designa el aspecto más impersonal de ese poder, y representa la “porción”, la “parte”, el “lote”, que le “toca” a cada hombre, independientemente de su elección; es la no-elección de la elección, es decir, la necesidad que pesa sobre el acto y lo determina por encima del libre albedrío. Lo mismo denota la expresión daimon, aunque este término evolucionó en sentido inverso al de la moira, es decir, hacia la personificación, en vez de evolucionar hacia el anonimato del destino y de la legalidad abstracta; sin embargo, siguió representando el elemento divino afín al poder indiferenciado, con lo que se presta a designar la aparición repentina, irracional e invencible de lo divino en la vida emocional y volitiva del hombre.

6 SNELL; Die Entdeckung des Geistes, Hamburgo, 1955, estudia la imagen del hombre tal como se refleja en el vocabulario homérico (17-42) y demuestra que falta un término con que designar la unidad corporal, equivalente a la palabra sôma, con que se sintetizaría más adelante esa unidad corporal; también llama la atención sobre la dispersión del vocabulario psicológico: la psique abandona al hombre en la muerte, pero no se dan indicaciones del papel que desempeña en el ser vivo; el zumós despierta los movimientos emocionales, así como el nóos produce los pensamientos. Homero desconoce por igual la unidad del alma y la unidad del cuerpo, lo mismo que ignora la oposición cuerpo-alma. Estas observaciones tienen su importancia para nuestra tipología (cfr. más adelante, en el capítulo IV).

7 Homero representa a la Moira con los atributos de la hilandera; también la presenta como la dispensadora de lo inevitable, como la diosa fuerte, molesta de soportar, aniquiladora (GREENE, op. cit., pp. 10-28).

De esta -manera la teología de la culpa tiende a conservar un fondo anónimo de divinidad, reacio a la tendencia fuertemente predominante en todo lo demás a individualizar y a visualizar los poderes divinos.

El que se atribuya a Zeus el origen del mal no se opone a las observaciones que acabo de hacer. Aunque es cierto que Zeus posee ciertas funciones relativamente concretas y más o menos coordinadas con las atribuidas a las otras divinidades, también lo es que por su mismo carácter de dios supremo simboliza el poder divino en un grado mucho más amplio y mucho más indiferenciado. Por eso, Zeus no se muestra partidario de determinada facción, como los otros dioses, a pesar de que éstos no siempre se someten a su gobierno, como sería de desear en sus voluntades o caprichos particulares.

Pues bien, ese Zeus, un tanto impersonal, es el que asume el peso de la culpa, yAti~ es su hija: 9FÓŠ Saá 7sávtia tir),evT~? 7Cpév(ia Dios OvyáTrlp 'AT-q, ~ 7sávTas ááTaL cúkop.ev71 pag 368, En la culminación de esta función, o confusión, entre la Obcecación divina y la figura de la divinidad suprema, se perfilará la figura trágica de Zeus tal como aparece en el Prometeo encadenado de Esquilo. Los trágicos hablan también indistintamente de 8F-o1, ó 8eós, Aeos ws.

Así como el mito del caos tiende a disociar ciertos elementos divinos más recientes y de marcado carácter ético de los elementos divinos más primitivos y brutales, así, por el contrario, el mito trágico tiende a concentrar el bien y el mal en el vértice de lo divino <sup>8</sup>. El salto o paso a lo trágico propiamente dicho está vinculado a la personificación progresiva de ese divino ambivalente, ambiguo, que, sin perder su carácter de MóLpa, de superdivino involuntario, de fatalidad irracional e inelectable, toma la forma cuasi psicológica de la malevolencia. Se diría que la malevolencia divina tiene dos polos opuestos: uno personal en la voluntad de Zeus y otro impersonal en la decisión de la Moira.

8 Hesíodo se inclina hacia el tipo “no trágico” al atribuir el origen de los poderes maléficos a la raza primitiva de los dioses. Mópy y Oávaioš son hijos de la noche (Teogonía, 211); pero también proceden de ella Mwpos, el reproche, 'Oí~vs, la angustia, las Hespérides que custodian las manzanas de oro allende 'SZxeavóg y NépeQLs; y además A7cázrl y l'épaq y "Epts (KExF.tvxr, La mythologie des Grecs, trad. franc., París, 1952, pp. 33-36). Este panteón mitológico que ha formado Kerényi bajo el título de “divinidades preolímpicas” constituye un conjunto fantástico de figuras aterradoras que prolongan el mundo de la violencia original, del que va a emerger y liberarse el reino justo de Zeus. Es interesante observar cómo estas figuras vacilati entre dos tipos: el tipo de drama de la creación hacia el cual las impulsa la teogonía, y el tipo del “dios malo” hacia el, cual las induce la epopeya. En La Nuit et les enfants de la Nuit pone de manifiesto Clémence RAMANOUX que esas figuras espantosas oscilan además entre dos “niveles”: el nivel o plano de las imágenes arcaicas -e incluso infantiles, como la del padre ogro y el padre castrado- y el tipo de los conceptos físicos naciotes. Mientras el relato de la mutilación de Cronos pertenece todavía al plano de la creación mito-poética ingenua, el fragmento cosmogónico, de 115-38 y 211-32, ya está al borde de la especulación ontológica (op. cit., 62-108).

El momento decisivo de esta personificación de la hostilidad divina está representado por el concepto del cp8óvos de los dioses: éstos son “celosos” o

“envidiosos”, y, como tales, no toleran ninguna grandeza o excelencia que les pueda hacer sombra; y así el hombre se siente rechazado y relegado a su patrimonio humano. Ahí precisamente es donde hace su aparición lo trágico, contemporáneo de la famosa “medida” o moderación griega. Esta modestia, aparentemente tranquila y feliz, tan preconizada por los sabios; esa aceptación de su propia finitud, se ve amenazada constantemente por el miedo a un acto de “descomedimiento”, a una actitud “desmedida”, que pueda provocar la “celotipia” de los dioses. Los celos divinos son los que denuncian el “descomedimiento”, así como el miedo al “descomedimiento” es el que induce como respuesta la actitud ética de la modestia o “moderación”.

Es cierto que los sabios intentaron moralizar el **cp9bvos pag 369** divino reduciéndolo a la idea de castigo de la **vRpLs**, y estableciendo una génesis no trágica de ésta. Según esta génesis, el éxito engendra el ansia del “siempre más y más” -es decir, la **nkeovellLa**-; la avidez engendra la complacencia propia, así como ésta engendra la arrogancia. Así el mal no procede del **cpAóvos**, sino de la **ü(3pts**: ésta es su verdadera fuente. Pero al desmitologizar la **v(3pts**, los moralistas la preparan para una nueva interpretación trágica. En efecto, cabe preguntarse: ¿no resulta también misterioso ese mismo vértigo que se apodera de la complacencia, que la hace excederse y extralimitarse, que la impulsa por los caminos peligrosos del “siempre más”? Como dijo Teognis- que parece aproximarse al concepto bíblico de la caída-, el **npwTOV xaxón** de la **`úopLs** humana<sup>9</sup> se carga doblemente de tragedia desde el momento en que la **`ú(3pLs** humana no representa solamente una iniciativa que provoca los celos de los dioses, sino, además, la iniciativa procedente de esos mismos celos, a través de la obcecación.

9 E. R. DODDS, op. cit., menciona a Simónides, Teognis y Solón al estudiar la fuente y el origen de este sentido trágico del **cp9óvos**: este concepto se va moralizando al mismo tiempo que el de **ii(ipas**: la sobreabundancia del bien produce la complacencia propia, la cual engendra la soberbia, y ésta, a su vez, desencadena los celos de los dioses. Ya veremos el partido que sacaron los trágicos de esta pareja soberbia-celos.

## 2. EL NUDO TRÁGICO

Ya tenemos, pues, todos los elementos de lo trágico: obcecación divina, demonio y lote, por una parte, y celos y descomedimiento, por otra.

La tragedia de Esquilo es la que juntó en un haz todos estos temas y la que les añadió ese *quid proprium* que constituye lo trágico de la tragedia.

¿Cuál es ese germen catalizador que hace cristalizar lo trágico? El carácter trágico, propiamente dicho, sólo aparece cuando el tema de la predestinación al mal -para darle su verdadero nombre- viene a chocar contra el tema de la grandeza heroica. Hace falta que el destino empiece por sentir la resistencia de la libertad, que rebote de alguna manera sobre la dureza granítica del héroe y que luego termine por aplastarlo: sólo entonces surgirá la emoción trágica por excelencia, el **cpó,3os pag 370**. (Más adelante hablará de la otra emoción

trágica, es decir, de la compasión; trataré de ella dentro del cuadro de la purificación trágica.)

La tragedia nació de la unión de una doble problemática y de su exaltación hasta el punto de ruptura: la problemática del “dios malo” y la problemática del héroe. El Zeus del Prometeo encadenado y el mismo Prometeo forman los dos polos de esta teología y de esta antropología trágicas. En la figura de Zeus culmina la tendencia a incorporar el satanismo difuso de los Sa.t'p,ovES a la figura suprema de lo divino; y, por tanto, con Zeus alcanzó su máxima expresión la problemática del “dios malo”, en una unidad indivisa de lo satánico y de lo divino. Todas las líneas de la teología trágica convergen en esta figura central de un Zeus malo; esa figura quedó ya esbozada en Los Persas.

Como es sabido, esta tragedia no celebra la victoria de los griegos en Salamina, sino la derrota de los persas. Ahora bien, ¿cómo se explica que los atenienses pudieran olvidar en cierto modo su triunfo para compartir la compasión trágica que inspiraba la catástrofe de su enemigo? Porque en su enemigo, concretamente en la persona de Jerjes, no vio solamente a un hombre malo castigado justamente -pues de ahí sólo hubiese salido un drama patriótico-, sino a un hombre representativo aplastado por los dioses.

Jerjes señaló con el dedo el misterio de iniquidad: “Un dios vengativo -akávticpp-, un genio malo -xaxós Sa4lxwv-, surgido de no sé dónde -no0ev-, fue el que desencadenó, amiga mía, todo nuestro infortunio.” Y la vieja reina Atossa podrá exclamar: “¡Ah, genio odioso, cómo engañaste -a!~bsúaas- a los persas con vanas esperanzas!” Y el corifeo: “¡Ah -Sacpov-, del dolor, qué furia te has abatido contra toda la raza de los persas!” (Nótese que Mazon traduce SaLp,ov indistintamente por dios, destino, divinidad, y que la misma lengua griega oscila entre los términos Sa~pLov, Oeós, 6EOá, ~úyr~ y 'Atin. Indudablemente, no hay forma de elaborar esta teología tan evasiva, ya que cualquier fórmula que pretenda expresar la incoherencia original ha de empezar por dislocarse y oscurecerse ella misma, como observó Plotino hablando del pensamiento del no ser, de “la esencia mentirosa”).

“¡Con qué furor te has abatido...! Aquí tenemos el cuadro del hombre víctima de una agresión transcendente. No es el hombre el que “cae”, es el ser el que en cierto modo se precipita sobre él; a este mismo ciclo de la culpa-infortunio pertenecen las imágenes de la red, de la trampa, del ave de rapiña que se abate sobre su presa inocente. “Vednos aquí abatidos, heridos por una angustia eterna, y ¡qué angustia!” Así el mal se presenta como un ictus, como un golpe... Por eso, Jerjes no es sólo un reo, sino una víctima; y también por eso la tragedia no tiene por finalidad presentar ninguna denuncia ni ninguna reforma ética, como puede hacer la comedia; está tan embebida en la exégesis teológica la exégesis ética del mal moral, que el héroe queda absuelto de la condenación moral para ofrecerlo a la compasión del coro y del espectador.

De este manera queda vinculada originalmente la angustia -el cpó(3os de la tragedia- a la cólera de los dioses, como reza hermosamente el título del libro de Gerhard Nebel<sup>10</sup>.

En el **xaxós Saya,ov** de Los Persas tenemos la clave para interpretar el Zeus del Prometeo encadenado. Pero la intuición un tanto difusa y discreta de Los Persas adquiere aquí proporciones gigantescas al integrar dos elementos que pertenecen al primer tipo de la etiología del mal, es decir, al drama de la creación, elementos que halló el poeta trágico en las teogonías griegas. El primero es el tema de las genealogías de los dioses -Uranos, Cronos, Zeus-. Este tema está tomado de la epopeya; pero la tragedia lo convierte en lo trágico de lo divino. También los dioses, hijos de la lucha y condenados al dolor, adolecer de una especie de finitud, la finitud que corresponde a seres inmortales. Lo divino tiene su historial; lo divino se va realizando a través de la cólera y del sufrimiento.

El segundo elemento lo constituye la polaridad antagónica entre el Olimpo y los titanes. Lo olímpico se forja sobre un fondo caótico, y hasta citónico, como lo vio simbólicamente Esquilo en las llamaradas y en los rugidos del Etna –“el Tifón de cien cabezas”-. Así en la esfera de lo sagrado entra la polaridad de la noche y el día, de la pasión de la noche y de la ley del día, para emplear la expresión de K. Jaspers. Así el **xaxós SaL'izov** de Los Persas se enriquece o completa con estos dos armónicos: el dolor histórico y el abismo titánico. Esta es, sin duda, la misma teología, sin tematizar, que anima secretamente el drama de la Orestíada y el terror ético que irradia: esa crueldad en cadena, que engendra un crimen de otro crimen, y que simbolizan las Erinias, hunde sus raíces en una especie de maldad fundamental congénita a la naturaleza de las cosas. Yo diría, si se me permite el neologismo, que las Erinias son culpabilizantes porque ellas constituyen la culpabilidad del ser.

10 G. NEBEL, op. cit.; Los Persas, pp. 11-48.

Pues bien, a esa culpabilidad del ser dio Esquilo forma plástica en el Zeus del Prometeo.

Ahí se alza Prometeo frente a frente de Zeus.

Porque hasta ahora sólo he aclarado un aspecto del drama prometeico, a saber: la problemática del dios malo y, si se prefiere la expresión; la culpabilidad del ser. Pero esta misma culpabilidad del ser no es a su vez más que una de las caras de una paradoja de culpabilidad, la cual presenta otra cara, que es el “descomedimiento” o la actitud “desmedida” del héroe, enfocada como auténtica grandeza y no como una exaltación inmerecida. Los trágicos griegos se acercaron a los umbrales de una paradoja que se asemeja, al mismo tiempo que se contrapone a la paradoja paulina de la gracia y de la libertad. Esquilo nos trazó la paradoja del dios malo y de la culpabilidad humana. Vamos a abordar esta paradoja por su otra fachada.

Sin la dialéctica del destino y de la libertad no existiría tragedia: la tragedia requiere, por un lado, una transcendencia, y más concretamente, una transcendencia hostil -como aquellas palabras que pone Racine en boca de Atalía: “¡Dios implacable, tú solo lo dirigiste todo!”-; y por otro lado, la aparición de una libertad que retarda con su acción el desenlace del destino, hasta hacerlo oscilar y parecer contingente en el punto crítico, para terminar

destacándolo más vigorosamente en un “desenlace”, en el que se revela en última instancia su carácter fatal. Sin ese “ralentando” que interpone la libertad del héroe, el destino actuaría con la rapidez del rayo, según la imagen de Solón<sup>11</sup>. La libertad heroica introduce en el corazón de lo ineluctable un germen de incertidumbre, un aplazamiento temporal, que es el que hace posible la existencia del drama, es decir, de una acción que se desarrolla bajo las apariencias de un destino incierto. Una vez retardado así por el héroe, el destino se despliega en una aventura que para nosotros resulta contingente. Así es como nace la acción trágica con esa su crueldad característica que tan bien conoció Antonin Artaud: esa mezcla inestable de certidumbre y de sorpresa e imprevisto se torna en terror al contacto con la gota de perfidia que destila sobre ella la teología trágica.

11 Werner JÄGER, Paideia, I, pp. 307-43; “el drama de Esquilo” destaca con fuertes trazos la filiación Solón-Esquilo.

Esa emoción trágica del terror refleja en el alma del espectador ese juego cruel entre el dios malo y el héroe. El espectador revive afectivamente la paradoja de lo trágico: todo eso es algo que pasó; el espectador conoce la historia; es algo que tuvo lugar en otro tiempo, algo que pertenece al pretérito; y, sin embargo, está expectante, como esperando que a través de lo fortuito y entre las revueltas inciertas del futuro le sorprenda la certeza absoluta del pasado perfecto con la novedad de un acontecimiento fresco: en este momento preciso se hunde el héroe.

Es un fenómeno que se ve, por ejemplo, en lo trágico de Edipo, que se reduce todo él a un sentido trágico de la retrospección y de la anagnórisis de sí mismo en la perspectiva de un pasado extraño.

Ese fenómeno consiste en que en el lenguaje temporal el pasado absoluto del destino se va descubriendo entre las incertidumbres del futuro: llega el antiguo criado, resuena la funesta noticia, y entonces toda la historia, que era ya cierta en sí misma, revela su verdad a Edipo entre la angustia de la identificación. Si suprimimos cualquiera de estas dos caras de lo trágico, la cara del destino o la cara de la acción humana, desaparece la emoción de terror. La misma compasión dejaría de ser trágica si no brotase de ese miedo a un destino que combina la libertad con la transcendencia. La compasión emana de ese miedo como un sufrimiento amasado de destino; encuentra en el hombre esa enorme opacidad del sufrir que opone el hombre al gesto divino; y atestigua que el hombre debe constituirse originalmente en contrapolo de la desdicha que se abate sobre él. Así se revela el sufrimiento o, mejor dicho, el sufrir en cuanto acto, como esa acción inicial que se erige automáticamente en antítesis del destino: en ese sentido de respuesta, de réplica, de desafío, es donde deja el sufrimiento de ser meramente lírico para empezar a ser trágico.

Ya en la tragedia de Los Persas aparecían articuladas mutuamente la teología del genio maligno y la antropología de lo “desmesurado”. Jerjes es al mismo tiempo víctima de una aberración de origen divino y transgresor de un vedado (que, por otra parte, se llama [Saqr.ov pag 373](#), Los Persas, 825), un vedado

que figura en la geografía y que confina a cada pueblo a una región determinada.

Así, la *v(ip)LS* por sí misma no es trágica; y, en efecto, ya antes de Esquilo se la encuentra en Solón sin acento trágico. Los moralistas por su parte la denuncian en la idea de que se la puede y se la debe evitar; por eso precisamente no tiene carácter trágico. Al trazar la génesis de la desdicha a partir de la dicha, Solón realizaba una labor esencialmente profana y didáctica: la felicidad engendra el apetito del “más” *-nkeoveJL'a-*; éste, el “descomedimiento” o falta de “medida” *-la vRpLS-*, y ésta, el infortunio.

Esta malignidad de la dicha, que se trueca en desdicha bajo la acción de la avaricia y de la soberbia, sólo adquiere carácter trágico cuando se la integra en el misterio de iniquidad del dios malo. A su vez, esa falta de medida introduce en el corazón de este misterio un movimiento humano, un contraste, una tensión. Para que aparezca el momento ético del mal es preciso que, por lo menos, empiece a destacarse la “parte del hombre”; hace falta, cuando menos, que se dibuje sobre el horizonte de la conducta humana una aurora de responsabilidad, de culpa inevitable; es necesario que la culpabilidad comience a distinguirse de la finitud. Pero esta misma distinción tiende a difuminarse y a desaparecer ante la predestinación; la indistinción de la culpabilidad divina y humana es una distinción que nace ya muerta.

Así, pues, en lo sucesivo la cólera de los dioses tiene rival en la cólera de los hombres.

La figura de Prometeo marca la culminación y el coronamiento de la galería de figuras heroicas sobre las cuales se abatió el infortunio transcendental; y dentro del mismo Prometeo encadenado, alcanza su punto culminante en el vértice de una pirámide de hombres libres: en la base *-por debajo de la misma libertad y del mismo carácter trágico-* se sitúan las figuras de Bía y de Cratos, simples ejecutores del destino; luego, Océano y los amigos importunos, que adoptan el lenguaje de los amigos de Job y de la teodicea explicativa: “Conócete a ti mismo, atente a los hechos y adopta actitudes nuevas”; viene después lo, la joven transformada en vaca, víctima de la lujuria divina, imagen viva del aspecto pasivo y doliente bajo la mano de hierro del dios malo; pero esa imagen no alcanza aún su plena dimensión trágica porque en sí misma es sólo imagen dolorosa; únicamente adquiere carácter trágico al unirse a Prometeo. Sólo Prometeo confiere su dimensión trágica a la pasión de lo, ofrecida y aplastada en el silencio: ahí al sufrir puro se mezcla el obrar, el obrar supremo de una voluntad de resistencia.

Hace falta formarse una idea clara de la fuerza expresiva de esa escena y de sus contrastes tan violentos<sup>12</sup>. Ahí está el titán, clavado a una roca, dominando la orquesta vacía; y allí aparece ella, alocada, saltando a la gran planicie, acribillada por los tábanos; ella errante, él clavado; él varonil y en plena lucidez mental, ella femenina, deshecha y fuera de sí; él activo en medio de su pasión, ella pasión pura, testigo puro de la úbris divina.



El mismo Prometeo resulta una figura de doble sentido: por una parte, realiza la culpabilidad del ser con el contraste de su inocencia -esa inocencia que actualiza lo-: Prometeo es el bienhechor de la humanidad; sufre por su amor excesivo a los humanos; si es cierto que su autonomía e independencia constituyen su pecado, también lo es que son, ante todo, la expresión de su generosidad. En efecto, ese fuego que ha regalado a los hombres es el fuego del hogar, el fuego del culto doméstico, que cada año volvía a encenderse en el fuego del culto común; es también el fuego de las artes y oficios; y, finalmente, el fuego de la razón, de la cultura y del corazón. En ese fuego se recapitula el ser humano en su afán de romper con el inmovilismo de la naturaleza y con la repetición monótona y sombría de la vida animal, y en sus ansias por extender su dominio sobre las cosas, los animales y las relaciones humanas.

12 WILAMUWITT,-MOELLENDORF, Aischylos Interpretationen, pp. 114-162, Prometeo; Maurice CROISSET, Eschyle, Etudes sur l'invention dramatique dans son théâtre, París, 1928: es un trabajo también utilísimo para comprender la conexión entre lo trágico y el espectáculo.

Es digno de notarse a este respecto el que el mito alcanzase su madurez en el momento en que Esquilo -que lo tomó de Hesíodo elevó la figura de Prometeo, levantándola desde la trapacería de una "malicia burda y rústica"<sup>13</sup> hasta la grandeza trágica de un salvador doliente. Esa filantropía es la que confiere a Prometeo su carácter trágico, consistente en que su amor sea precisamente la fuente de su desdicha propia y del infortunio de los humanos.

13 Louis SÉCHAN, Le Mythe de Prométhée, París, 1951: es éste un libro valiosísimo para situar el mito dentro de la tradición del culto del fuego y de su renovación, para volver a introducir el tema de la culpa de Prometeo en el contexto de las teomaquias y, finalmente, para aclarar el doble equívoco de Prometeo, bienhechor-culpable, y de Zeus, dios colérico en marcha hacia una religión de la justicia y de la moderación.

Pero, por otra parte, hay algo más que esa pasión inocente del hombre, víctima del genio maligno; y es la cólera del hombre irguiéndose frente a la cólera de dios. Es cierto que Prometeo es impotente; puesto en cruz sobre su roca, no puede hacer nada; pero le queda la fuerza de la palabra y la dureza de una voluntad que no se rinde. No cabe duda de que a los ojos del piadoso Esquilo la libertad de Prometeo es una libertad condicionada, impura, y como el minimum de libertad. Según él, ni Prometeo ni el mismo Zeus gozan de libertad absoluta. La libertad del héroe rebelde es una libertad de desafío, no de participación. Esquilo expresó ese maleficio de la libertad de Prometeo en el tema del "secreto". En efecto, Prometeo posee un arma temible contra Zeus, y es que sabe que de tal unión del rey de los dioses con una mortal iba a nacer el hijo que había de destronarlo. Posee, pues, el secreto de la caída de Zeus, el secreto del Crepúsculo de los dioses: tiene el arma con la que puede aniquilar el ser.

Semejante libertad de destrucción no representa para Esquilo la última palabra de la libertad, sino sólo el preludio. Así vemos que el último desafío de Prometeo provoca la respuesta fulminante que ya sabemos: el héroe se hunde

con su roca en las fauces del abismo. En el pensamiento de Esquilo este desastre forma parte de un duro aprendizaje: el aprendizaje que resumió el coro de Agamenón en aquellas dos palabras: **isá9EL p,á8os pag 376**. Como es sabido, el final de la trilogía debía presentar la reconciliación final, en la que, al mismo tiempo que Zeus entraba por los caminos de la verdadera justicia, Prometeo, ya liberado, aceptaba el lado luminoso y olímpico de la divinidad. Por desgracia, esa trilogía no ha llegado hasta nosotros.

Existe, pues, una culpabilidad en la conducta de Prometeo; pero esa culpabilidad a su vez queda englobada en la de Zeus en virtud del suplicio que éste le inflige, al mismo tiempo que engloba la de Zeus en virtud del secreto con que le amenaza. A mi parecer, esta culpabilidad es la que quiso expresar Esquilo al presentar a Prometeo como un titán <sup>14</sup>. La libertad hunde sus raíces en los fondos caóticos del ser; constituye un momento de la titanomaquia. Prometeo no cesa de invocar a Gea, símbolo y compendio de los poderes etónicos. Desde un principio toma por testigos al éter, a los vientos, a las fuentes, a la tierra, al sol. Su desafío vibra al unísono del gigantismo de los montes y de las olas. Del fondo de su libertad surge la cólera elemental. Y esa cólera elemental, reflejada en el desafío, no se distingue fundamentalmente del poder tenebroso que anima a Clitemnestra, en la que se condensan los poderes espantosos del seno materno, de la tierra y de los muertos. Tampoco difiere esencialmente del terror ético, representado por las Erinias, el cual encierra al hombre en el ciclo de la venganza. Todo esto es caos: también lo es la libertad en su primera manifestación.

14 NEBEL, op. cit., pp. 49-88.

De esta manera el Prometeo encadenado nos presenta, más que la paradoja entre la cólera de Dios y la cólera del hombre, su complicidad fundamental: la complicidad entre el dios malo y la libertad titánica. Ambos, el dios y el titán, beben en la amargura “el mosto de la cólera”.

Esto supuesto, me parece que esta **ví3pLs** de la inocencia, si se me permite la antinomia, esa violencia que convierte a Prometeo en una víctima culpable, ilumina retrospectivamente el tema original del mito, el tema del rapto del fuego. Es verdad que el drama comienza después; es un drama que se desarrolla íntegro en el corazón del suplicio (lo mismo que el incesto y el parricidio son anteriores al momento trágico de Edipo: ese momento trágico que consiste en el descubrimiento y en el reconocimiento: es el momento trágico de la verdad). La experiencia trágica de Prometeo comienza con el sufrimiento injusto. Sin embargo, en un movimiento retrospectivo llega hasta la célula germinal del drama: el robo del fuego fue un beneficio, una obra buena; pero ese beneficio fue un rapto. Así, Prometeo fue inicialmente un inocente-culpable.

¿Es concebible racionalmente la teología trágica? La tragedia no la elabora reflexivamente, sino que la presenta espontáneamente en sus personajes, en el espectáculo, envuelta en forma poética y a través de las emociones concretas del terror y de la compasión. Sin embargo, acertó a expresarla sentenciosamente, a modo de proverbios sabios; es decir, que llegó a mitad de camino entre el drama representado y la sabiduría racionalizada: “Cuando la

cólera de los demonios se ensaña contra el hombre -dice Licurgo-, comienza por arrebatarse el discernimiento del espíritu y por inducirle a la aberración, de suerte que no tenga, conciencia de sus propios errores”<sup>15</sup>. Sentencias parecidas cantan los coros trágicos<sup>16</sup>. ¿Será acaso ésta la única teología inconfesable o, por lo menos, insostenible? Así parece indicarlo suficientemente la indignación de Platón ante el tema trágico elaborado y enunciado con claridad. Escuchemos a Platón:

“Siendo Dios bueno como es, no puede ser tampoco la causa de todo, como suele decirse generalmente; sólo es causa de una parte de las cosas que ocurren a los hombres, y no tiene nada que ver con la mayor parte de las cosas que nos suceden, ya que nuestros bienes representan un número insignificante en comparación con nuestros males.” Por eso “no podemos soportar que los jóvenes escuchen aquellas palabras de Esquilo: “Dios introduce el crimen entre los humanos cuando quiere arrasarles la casa hasta los cimientos”<sup>17</sup>” (Rep., 379 c-380 a).

15 In Leocratem, 92, citado por E. R. DODDS, op. cit., p. 39: aquí tenemos ya el célebre adagio: “quem deus vult perdere prius dementat”: cuando los dioses quieren hundir a uno, empiezan por obcecarlo.

16 Son muchas las expresiones líricas de esta teología trágica: Persas, 354, 472, 808, 821; Agamenón, 160 ss., 1486, 1563 ss., etc.; pero en ningún otro pasaje llegó a formularse tan nítidamente como en el coro de Antígona; sobre él termina E. R. DODDS su estudio sobre el guilt-pattern: “Dichosos aquellos que no gustaron en su vida los frutos del mal. Cuando los dioses sacuden los cimientos de una casa, la desgracia se ensaña implacable sobre la multitud de sus descendientes... Esta es la ley que seguirá rigiendo durante toda la eternidad, lo mismo que rigió en el pasado: en la vida de los mortales jamás se da una prosperidad excesiva sin el contrapeso del infortunio (€xzóq áTag pag 377). Para gran número de seres humanos la veleidosa esperanza constituye un bien; pero para muchos también no es más que el engañoso espejismo de sus crédulos deseos: sin que el hombre se aperciba el más mínimo, ella le va invadiendo dulcemente, hasta que se declara el incendio a sus pies. Con razón (eocpta,) proclama el célebre adagio: el mal parece (Soxeiv) ser un bien a aquel cuya mente conduce la divinidad a su perdición (ticy> (ppevás-0619 UyeL 7tpóg aí.Tav) entonces sólo puede escapar al infortunio (€xtidg 'á-ras) por un breve espacio de tiempo. Antígona, 582-625.

17 Observa E. R. DODDS, op. cit., p. 57, que Platón se abstuvo de citar el final de este fragmento 162 de Niobe; la ú(ipag supone que el hombre contribuye en parte a su propio destino (ítTI @paovo--ropLeiv: esta arrogancia es nuestra).

Por consiguiente, cuando la conciencia religiosa se resiste a formular la teología trágica, es señal de que profesa, por otra parte, la fe en la “inocencia de Dios”, en términos platónicos, o la creencia en su “santidad”, en expresión bíblica. La conciencia religiosa que formulase explícitamente la teología trágica destruiría por el mismo hecho sus propias bases.

### 3. ¿LIBERACIÓN DE LO TRÁGICO O LIBERACIÓN EN LO TRÁGICO?

En el drama de la creación el mal representaba como el anverso, como el polo opuesto, del acto creador; ahí la salvación se identificaba con la misma creación, en cuanto que ésta constituía el establecimiento del orden actual del cosmos; esa salvación se reproducía en las batallas que libraba el rey y en todas aquellas luchas en las que podía distinguir la fe, bajo el disfraz del enemigo histórico, al Adversario antiguo, vencido ya al principio en las gestas de los dioses.

¿Qué fin puede tener el mal en la visión trágica?

A mi modo de ver, en su tipo puro, la visión trágica excluye cualquier liberación distinta de la “simpatía” o “compasión” trágica, que es esa emoción impotente que nos hace participar y sentir los infortunios del héroe: es una especie de llanto solidario y de purificación del mismo llanto a través de la belleza del canto.

Es cierto que la tragedia de Esquilo parece proponer una solución diferente, como se ve en la trilogía de Orestes: las Euménides aportan una respuesta nueva a la cuestión planteada por el último verso de las Coéforas: “¿En dónde se detendrá, en dónde se detendrá por fin, dormida la cólera de Ate?” A lo que respondía la última pieza de esta trilogía: el Terror tiene un fin; la cadena de la venganza puede llegar a romperse; Dios es justo, Dios es misericordioso. Su justicia se refleja en la purificación de Apolo, el cual pone fin a la Vindicta divina; su benevolencia se manifiesta en la ley moderada, aunque severa, en virtud de la cual la ciudad toma a su cargo la sanción de las culpas criminales.

De la misma manera el Prometeo liberado debía cerrar el ciclo de la trilogía del titán; y, aunque esa obra se ha extraviado, sabemos lo suficiente sobre la acción del Prometeo liberado para poder afirmar que la duración -la larga duración de treinta mil años que separaba la acción de este drama de la del anterior- había “desgastado la cólera” del tirano celeste y la del titán doliente. Había desgastado la cólera: esta expresión es la misma que empleó Sófocles en Edipo en Colona para expresar la acción de la meditación que nos conduce desde la amargura del dolor hasta la paz de la resignación. Los intervalos que dejan correr las tragedias griegas nos inducen a pensar en una redención operada por el tiempo al ir limando las guarras y los colmillos de la cólera de los dioses y de los hombres.

En el proceso íntimo de esta duración cósmica común, Zeus el tirano se transforma en Zeus padre de justicia.

Así, esta metamorfosis del Zeus tirano en el Zeus justo parece el eco del “arrepentimiento” de Dios, de que nos habla la biblia hebrea. Y, en efecto, ¿no es verdad que las Euménides y el Prometeo liberado nos hacen sentir una especie de arrepentimiento del ser? De lo que no cabe duda es de que, por lo menos para Esquilo, la tragedia nos ofrece al mismo tiempo una representación de lo trágico y un impulso hacia su liquidación.

Esto es cierto, pero sólo hasta cierto punto. Hay un detalle impresionante, y es que, hasta en el mismo Esquilo -que fue el que más avanzó en este sentido (y la misma estructura trilogica de su tragedia indica bien el movimiento de toda la

acción hacia el fin de la experiencia trágica)-, pues bien, aun en Esquilo ese fin de lo trágico no consiste en la liberación real del héroe: al fin de las Euménides, Orestes se volatiliza en cierto modo en el gran debate que se entabla sobre su cabeza entre Atenea, Apolo y las Erinias. Cuando el poeta trágico llega a percibir este final de la vivencia trágica, se da cuenta por el mismo hecho de que se derrumba por su base la misma teología trágica: a fin de cuentas, resulta que Zeus no era realmente malo.

Pero ¿cómo es posible que se desmorone así la teología trágica? Por un corrimiento hacia el otro tipo etiológico, es decir, hacia el drama de la creación, según el cual la santidad se conquista batiendo a la maldad original, igual que Marduc batió a Tiamat. Este esquema teológico es el hilo conductor que inspira la conversión de Zeus en la trilogía del Prometeo y la transformación de las Erinias en Euménides en la Orestíada. Es decir, que la epopeya es la que viene a salvar a la tragedia al liberar a ésta de sus elementos trágicos: el “dios malo” queda reabsorbido en el dolor de lo divino, el cual debe alcanzar su polo olímpico a expensas de su polo titánico.

En cambio, en Sófocles lo trágico no parece tener fin. En este sentido, Sófocles es más puramente trágico que Esquilo <sup>18</sup>. En la obra de Sófocles, el dios hostil no se hace sentir tanto por su presión y opresión cuanto por su ausencia, en el sentido de que abandona al hombre a su propia suerte. Este nuevo elemento trágico constituye un obstáculo a las soluciones apuntadas por Esquilo. Así, el carácter trágico de Antígona, que radica en una contradicción insoluble, surge precisamente en el momento en que Esquilo entrevió en las Euménides una solución a lo trágico. La ciudad no es ya el lugar de la reconciliación: ahora es una ciudad cerrada que rechaza a Antígona cuando ésta la desafía invocando unas leyes incompatibles con la existencia histórica de la ciudad.

18 NEBEL, op. cit., pp. 169-231: “Antígona y el mundo salvaje de lo: muertos”; “Edipo rey y el dios de la cólera”, Werner JÄGER, Paideia, I 343-63.

Es cierto que esto constituye la única excepción; pero también lo es que indirectamente confirma mi interpretación: también Sófocles cantó en Edipo en Colono el fin de lo trágico <sup>19</sup>. En efecto, ahí nos presenta el gran maestro de la tragedia al viejo Edipo meditando largamente sobre sus desgracias hasta conducirlo al umbral de una muerte exenta de elementos trágicos; después de hacerle acompañar por el rey sacrificador Teseo hasta los límites del territorio sagrado de la ciudad, lo sustrae a las miradas profanas. Weinstock comparó, con razón, este drama sagrado a las “leyes de los santos”; pero la muerte del viejo Edipo, la muerte gloriosa del héroe, reducido a la moderación y a la sabiduría, representa la suspensión de la condición humana, más bien que su curación.

A la verdad, en la visión trágica la salvación está en la misma experiencia trágica, no fuera de ella. Tal es el sentido del *cppovsiv* trágico, de ese “sufrir para comprender” que celebra el coro en el Agamenón de Esquilo:

“Cualquiera que sea el nombre verdadero de Zeus, si éste le agrada, con éste le invoco. Todo lo he ponderado: yo sólo reconozco a Zeus, único capaz de aliviarme del peso de mi estéril angustia... El abrió a los hombres las fuentes de

la prudencia al darles la ley de "sufrir para comprender". Cuando en pleno sueño, bajo la mirada del corazón, sangra el doloroso remordimiento, va penetrando en ellos, y a despecho de ellos, la sabiduría. En ello creo yo ver la violencia bienhechora de los dioses sentados en su tribunal celeste» (Agamenón, 160 ss.). "Sufrir para comprender", tal es la sabiduría trágica, tal el "saber trágico", que dijo K. Jaspers <sup>20</sup>.

19 NEBEL, op. cit., pp. 233-53, "La muerte bendita en Edipo en Colono".

20 Karl JASPERS, Von der Wahrheit, pp. 915-60; cfr. más adelante, en nuestro capítulo V.

Yo no creo que la religión griega haya ofrecido jamás un verdadero fin de lo trágico en sus más altas expresiones, por encima de los cultos; siempre procede a base de sustituir un esquema religioso por otro, y no a base de resolver las tensiones internas provocadas por el mismo esquema trágico. Lo mismo cuando se convierte la religión en "posesión divina", en virtud de la cual lo divino penetra en lo humano, que cuando se transforma en "éxtasis divino", en virtud del cual lo humano se absorbe en lo divino, nunca, ni en su forma apolínea ni en su forma dionisiaca, suministra la religión una verdadera resolución de lo trágico. Es verdad que la autoridad de los oráculos de Delfos ofrece seguridad y guía, y en ese sentido tranquilizan el espíritu; en ese sentido, Apolo fue el gran pacificador, en la medida en que se convirtió por medio del oráculo en el gran consejero y en el garante de la actividad legislativa de los grandes fundadores de las leyes. Pero Apolo fue también el gran maestro de las purificaciones rituales, lo cual quiere decir que su consejo, a pesar de la seguridad que confiere a la palabra humana, no basta a curar el alma "trágica", puesto que, a fin de cuentas, siempre hace falta recurrir a las antiguas purificaciones. Apolo, el consejero, no podía perdonar los pecados, puesto que la visión trágica del mundo excluía el perdón de los pecados; lo único que podía era lavar las impurezas <sup>21</sup>.

Todavía hacía menos Dioniso por restablecer en su integridad el alma herida. Dioniso daba salida a la ansiedad de la culpa sacando al alma fuera de sí y lejos de su soledad. De esta manera el éxtasis descargaba al hombre del peso de su responsabilidad, al transformarlo en otro. Lejos de confirmar al hombre en la verdad de su finitud y de sus limitaciones, Dioniso le propone una exaltación, una especie de sublimación sagrada desorbitada, que le inducía a huir de sí mismo más que a reconciliarse consigo <sup>22</sup>.

21 Sobre este papel que desempeña Apolo en la expiación, cfr. NILSSON, A History of Greek Religion, Oxford, 1952, capítulo VI: Apolo sigue siendo el árbitro de la expiación sagrada, cuando se trata de un crimen culpable de sangre, incluso en el caso en que el Estado ha tomado ya sobre sí la función penal del castigo. Nilsson subraya el papel que desempeñó el culto apolíneo en favor de -la pureza moral y de la rectitud de intención; pero al mismo tiempo reconoce que el apolinismo fue incapaz de superar el ritualismo externo y de imponer los imperativos de la justicia: "El apolinismo fue la autoridad que restauró y mantuvo la paz con los dioses. No tuvo por misión remover las conciencias, como hicieron los profetas, sino calmarlas" (199-200); de ahí su

reformismo moderado y prudente, y su actitud más bien sobria frente al dionisismo; pero no llegó a crear ningún valor nuevo.

22 NILSSON, *ibíd.*, pp. 205-06. Volveremos sobre este punto en el capítulo IV. Siempre ha de matizarse cuanto se dice sobre la religión griega teniendo en cuenta la siguiente consideración: jamás existió una teología griega única: allí se entremezclaban no sólo cultos propiamente dichos, sino diversas síntesis religiosas, sin que ninguna de ellas llegase a integrar a las demás en un sistema común; existía la autoridad de Delfos por una parte; por otra, estaba la "locura extática" de Dioniso: ésta invadía los dominios de aquélla; pero Apolo, a su vez, frena e integra a Dioniso legislando sobre su culto y moderando sus ardores.

Queda el mismo espectáculo trágico para purificar a cuantos penetran en el santuario sublime del verbo poético. El espectáculo no constituye ni un consejo en el sentido apolíneo, ni una alteración de la personalidad en el sentido dionisiaco, si ya no es en un sentido muy remoto, en el sentido, por ejemplo, de que el espectáculo favorece la "ilusión". A través del espectáculo el hombre de la calle se incorpora al "coro", que llora y que canta con el héroe. El coro, a través de su lirismo, es el punto en que se efectúa la reconciliación trágica. Al entrar en el coro trágico pasa el espectador de la ilusión dionisiaca al éxtasis específico de la sabiduría trágica. Entonces el mito se ha apoderado del público; y el público es el que tiembla y el que llora por obra y gracia de su propia incorporación al desarrollo del drama.

Se ve, pues, que hace falta hacerse corista para captar los sentimientos específicos de la reconciliación trágica; el hombre ordinario sólo conoce el miedo y esa especie de simpatía vergonzosa que inspira el espectáculo del infortunio. Pero al hacerse corista ese hombre ordinario penetra en una esfera de sentimientos que podemos llamar simbólicos y míticos en atención al tipo de expresión con el que guardan proporción. Desde Aristóteles sabemos que esos sentimientos son el **cpdRos** o terror trágico, ese pavor específico al que nos asomamos en el momento de sorprender la convergencia de la libertad y de la ruina empírica; después, el "**E~ξos** trágico, esa mirada bañada de misericordia que ni acusa ni condena, sino que se limita a compadecer. Tanto el terror como la compasión son modalidades del sufrimiento, pero de un sufrimiento que pudiéramos llamar sufrimiento de destino, puesto que requiere el ritardando y el acelerando de un destino hostil y el ministerio de la libertad heroica. Esa es la razón de que esos sentimientos sólo broten en el clima del mito trágico. Pero estos sentimientos constituyen también una modalidad de la comprensión: el héroe se torna en vidente; al perder la vista, Edipo adquiere la visión de Tiresias. Sólo que lo que comprende entonces no responde a un conocimiento objetivo y sistemático. Ya dijo Hesíodo: **-na9wv SÉ tiF v'q~nLos 'Éyvw**: en mi ignorancia comprendí por el sufrimiento (Trabajos, 218).

Tal es la liberación que se opera dentro de la experiencia trágica, y no al margen de ella: es una transposición estética del terror y de la compasión, realizada en virtud del mito trágico hecho poesía, y por gracia del éxtasis producido por el espectáculo.

## CAPITULO III

### EL MITO "ADAMICO" Y LA VISION "ESCATOLOGICA" DE LA HISTORIA

El mito adámico es el mito antropológico por antonomasia: Adán significa hombre. Pero no todo mito sobre el hombre primordial es mito adámico. Cada uno de los demás tipos míticos contiene alguna referencia al hombre: así la figura del rey en el mito teogónico presta una base a cierta historia y aun a cierta realidad de la vida política; sólo que el hombre no aparece en él como el origen propio del mal. De manera parecida vemos que la figura del Titán, que oscila entre los diversos tipos míticos, está a dos pasos de cristalizar en figura del hombre primordial; pero la "antropogonía" órfica, que llegó a incorporarse el mito de los titanes, aunque indudablemente en época tardía, no constituye un mito antropogónico del mal: el mismo ser-hombre es el resultado de un drama anterior al hombre; el mal radica en el mismo hecho de que exista el hombre; aquí la génesis del mal coincide con la misma antropogonía.

Así encontramos muchas otras figuras del hombre primordial en el plano gnóstico de la especulación; pero estas especulaciones presentan una diferencia fundamental con el tema adámico; y esa diferencia consiste en que en esas especulaciones por lo general se identifica la génesis de la condición actual del hombre con el proceso malo que se desarrolla a través de los «eones» anteriores a la condición presente del hombre.

El único mito propiamente antropológico es el mito adámico; éste comprende tres rasgos característicos: el primero consiste en que el mito etiológico atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, dotado de condiciones homogéneas con la nuestra; todas esas otras especulaciones sobre la perfección sobrenatural de que gozó Adán antes de su caída son arreglos adventicios que alteran profundamente el significado original, ingenuo y bruto del mito primitivo. Esas elucubraciones tienden a presentarnos a un Adán superior y, por lo mismo, ajeno a nuestra condición, y de rechazo introducen en el mito adámico una génesis del hombre fundada en un superhombre primordial. No cabe duda de que la misma palabra "caída", extraña al vocabulario bíblico, es el reflejo de esa sobre-elevación de la condición adámica por encima de la condición actual de la humanidad. Para caer hay que empezar por haberse elevado. Por consiguiente, el símbolo de la caída no representa el símbolo auténtico del mito adámico: así se lo encuentra también en Platón, y, dentro de la gnosis, en Plotino. Por eso no he titulado este capítulo con el epígrafe: El mito de caída, sino: El mito adámico. Cuando volvamos a enlazar el simbolismo del mito adámico con el simbolismo más fundamental del pecado, entonces veremos que el mito adámico constituye más bien un mito de "alejamiento" que un mito de "caída".

El segundo rasgo característico del mito adámico consiste en que el mito etiológico de Adán representa el intento supremo de desdoblarse el origen del bien y del mal. Este mito se propone establecer sólidamente un origen radical del mal distinto del origen más original de la bondad de las cosas. Prescindiendo de las dificultades propiamente filosóficas que pueda presentar esta tentativa, hay que tener en cuenta que esta distinción entre lo radical y lo



original es esencial al carácter antropológico del mito adámico. Gracias a esa distinción aparece el hombre como el iniciador del mal en el seno de una creación que tuvo ya su inicio absoluto en el acto creador de Dios.

En la época en que se redactó el mito adámico no se había elaborado aún el concepto de libertad como para poder servir de base y apoyo a este segundo comienzo, si se me permite la expresión; a pesar de que la idea deuteronomica de una elección radical sugerida por las proclamas de los profetas presagia la evolución del mito adámico hacia una especulación de grado superior, en que la libertad, en vez de reducirse a una especie de inicio o comienzo, significaría el poder de defección que posee la criatura, es decir, ya en sentido propio, la facultad en virtud de la cual el ser humano puede desviarse y deshacerse a partir de su ser hecho y derecho \*.

\* (Nótese el juego de palabras del original francés: "La puissance pour la créature humaine de défaire et se défaire á partir de son être fait et par-fait".)

Dentro del plano mítico en que nos movemos aquí, ese poder de defección inherente a la libertad queda cogido en las mallas del relato: está representado en la imagen de un acontecimiento que no se sabe de dónde sale y en el que se distingue un tiempo anterior de un tiempo posterior. En la terminología de la caída, sobre la cual me permití hacer algunas reservas más arriba, se supone un estado de inocencia anterior a la caída y un estado de pecabilidad posterior a ella. (Nótese de paso que no cabe identificar la labilidad con la pecabilidad: la labilidad, en el sentido en que la tomamos en el libro I de esta serie, designa la estructura humana capaz de desviarse, de ir por el mal camino; en cambio, la pecabilidad denota la condición de una humanidad inclinada al mal. Por eso hablo aquí de pecabilidad en el sentido de un hábito de la especie. Ya volveré a tratar sobre esto extensamente en el libro III.)

El mito adámico cuenta como acontecimiento histórico el paso de la inocencia al pecado, en que se presenta al hombre en un estado que está destinado al bien e inclinado al mal. Pero como «cuenta» el origen del mal como un suceso acaecido y como este suceso histórico está ligado a un personaje fabuloso, que es Adán, aún no nos encontramos ante una especulación, sino solamente ante un mito etiológico. Ciertamente, este mito se presta a una lucubración especulativa, pero hasta ahora y de por sí está integrado en el tiempo y en el espacio míticos; por consiguiente, así es como hemos de entenderlo, como mito, a mitad de camino entre los símbolos primordiales y los símbolos especulativos creados por la gnosis, e incluso contra la gnosis.

Por fin, el tercero y último rasgo consiste en que el mito adámico subordina a la figura central del hombre primordial otras figuras que tienden a descentrar el relato, aunque sin llegar a eclipsar la supremacía de la figura de Adán. Es digno de notarse, efectivamente, que el mito adámico no logra concentrar ni absorber el origen del mal en la única figura del hombre primordial; así introduce otros personajes, como el Adversario, la serpiente, que más tarde se convertiría en el diablo, y a Eva, que representa la figura rival del Otro, de la serpiente o del demonio.

Se ve, pues, que el mito adámico suscita frente a la figura central del hombre primordial una o varias figuras que hacen como de contra-polos. Estas figuras contra-polos comunican a la figura de Adán una profundidad enigmática, la cual le pone en contacto secreto con los otros mitos del mal, suministrando así la base para lo que llamaré más adelante “sistema de mitos del mal”. Pero por mucho que amplíemos el ámbito de esta irradiación de centros de proliferación del mal, siempre se destaca la intención central del mito, que consiste en ordenar todas las demás figuras en torno a la figura de Adán, y en comprenderlas en función de la de Adán, y como personajes secundarios del drama, en el que actúa Adán como protagonista indiscutible.

## 1. LA MOTIVACIÓN PENITENCIAL DEL MITO “ADÁMICO”

¿En qué consiste eso de “comprender” el mito adámico? Primeramente, en aceptar su carácter de mito. Más adelante explicaré cómo pudo elaborar el pensamiento judío esta crónica sobre una primera pareja humana; pero previamente hay que dejar bien asentado que esta crónica sobre el primer hombre y sobre la primera pareja humana no puede encajar dentro del tiempo histórico y del espacio geográfico, tal como la conciencia crítica los ha establecido de manera irreversible: ese acoplamiento resulta imposible para el hombre moderno que ha aprendido a distinguir el mito de la historia. Hay que meterse bien en la cabeza que la pregunta sobre dónde y cuándo comió Adán la fruta prohibida no tiene sentido para nosotros. Todo esfuerzo por salvar el sentido literal de este relato y por presentarlo como historia real está condenado indefectiblemente al fracaso: los conocimientos que poseemos como hombres de ciencia sobre los albores de la humanidad no dejan lugar para semejante acontecimiento primordial <sup>1</sup>.

1 Es preferible adoptar una actitud clara, en vez de refugiarse en la ambigüedad de ciertos autores como A. M. DUBARLE, op. cit., pp. 45-60, que tratan de eludir el dilema “historia o mito”, pretendiendo encontrar en este relato “una historia de un tipo especial que encuentra su expresión en una imaginería de estilo tradicional, pero cuyo sentido y alcance transforma profundamente” (49). Es cierto que Israel, cuya religión está fundada en un acontecimiento histórico, como es el de la salida de Egipto, no podía explicar el mal recurriendo a cierto “arquetipo” intemporal, sino que tenía que basarse en sucesos ocurridos en los mismos albores del presente; pero decir que Israel redescubrió con los ojos de la fe los acontecimientos pasados es incurrir inevitablemente en la idea de que Adán fue un personaje real y de que la caída representa un auténtico suceso histórico. Debemos conservar la idea de acontecimiento como símbolo de la ruptura entre los sistemas ontológicos y abandonar la idea de hecho pasado. En concreto, debemos reconocer el carácter mítico de la figura del antepasado del género humano, el cual representaría para la Humanidad entera lo que representan para Moab, Edom, etc., sus antepasados epónimos. Sobre esta esquematización se forja la idea de un pecado que se supone fue el primero y que se transmite por herencia; en ese mismo cuadro esquemático se elaboraron las falsas racionalizaciones a que se prestó esa idea.

Quien desee conocer las discusiones que conmovieron la exégesis católica en los comienzos de este siglo, puede verlas reflejadas en Y. LAURENT, Le

caractère historique de Genèse 2-3 dans l'exégèse française au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, en *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, 1947, pp. 37-69; en esta obra se hace justicia a los trabajos de F. Lenormant (1880-1884), y se caracteriza acertadamente la tentativa ecléctica del P. M.-J. LAGRANGE, tal como la propuso en su famoso artículo "L'innocence et le péché", aparecido en la *Revue Biblique* (1897). Al releer hoy día este notable artículo, se siente uno impresionado a la vez por su audacia en los detalles y por su timidez en el conjunto; el P. Lagrange rechaza al mismo tiempo la interpretación que él llama alegórica, para terminar clasificando el relato de la caída como "verdadera historia expuesta de una manera popular o simbólica" (385): "Siempre comprendió la Iglesia que esta historia verdaderísima no era como las otras historias, sino una historia envuelta en figuras: metáforas, símbolos o lenguaje popular" (361). Siguiendo el ejemplo de Orígenes y de Cayetano, amplía mucho la parte simbólica. Pero no acierta uno a ver claro cómo puede contener una historia real el conjunto de un relato cuando se interpretan simbólicamente una a una todas las circunstancias que lo componen (343-358). Es posible que el P. Lagrange tuviese una idea demasiado restringida del símbolo, que parece confundir con la alegoría; por eso, puesto a escoger entre los dos términos del dilema -alegoría o historia- opta por la historia, previa distinción entre el fondo y la forma del relato. Por lo demás, no puede olvidarse que el P. Lagrange supo ver mucho antes de que conociésemos todo el fondo babilónico de los relatos de la creación, que los elementos realmente significativos de estos relatos no son los que coinciden con los pasajes paralelos históricos, sino los que no tienen paralelos. Así rompió decididamente con la exégesis apologética que se apoyaba en esos pasajes paralelos para demostrar la existencia de una pretendida tradición oral transmitida desde Adán hasta las primeras fuentes históricas que poseemos. El P. Lagrange se dio cuenta además de que no pocas veces el escritor sagrado demostró su genio y su intuición en transformar en símbolos lo que la imaginación popular tomaba como creencia literal; esta aguda observación del P. Lagrange le llevó muy lejos, pero no acertó a sacar sus últimas consecuencias. Sin embargo, escribió: "El lenguaje simbólico no obedece a las mismas leyes que el lenguaje familiar, y no se le debe interpretar aplicándole las mismas normas" (354).

Yo estoy convencido de que esta aceptación plena del carácter no histórico de este relato -tomando el adjetivo "histórico" en el sentido estricto en que lo emplea el método crítico- constituye el reverso de una gran conquista: la conquista de la función simbólica del mito. Sólo que entonces no vale decir: la historia de la caída no es más que un mito, es decir, no llega siquiera a ser historia, sino, por el contrario, hay que afirmar que: la historia de la caída tiene toda la grandeza del mito, y, por consiguiente, posee más sentido que si fuese una historia real. Pero ¿cuál es su sentido?

He indicado en varias ocasiones que ese sentido reside en el poder que tiene el mito para estimular la especulación sobre el poder de defeción inherente a la libertad. Hay, pues, que buscar este sentido en la relación entre lo prefilosófico y lo filosófico, según la máxima que nos ha guiado como estrella polar en todo el trayecto recorrido en este libro; me refiero a la máxima de que: "El símbolo da que pensar". Pero ese poder heurístico, exploratorio, del mito orientado hacia la especulación ulterior no puede desprenderse de la función

etiología del mito más que en el caso en que tratemos el mito como una reproducción de los símbolos fundamentales elaborados en la experiencia viva de la mancha, del pecado y de la culpabilidad.

Efectivamente, vemos que si el mito invita a la especulación y hasta la presagia, es precisamente porque el mismo mito es ya una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales, que constituyeron la conciencia de pecado anterior a esa hermenéutica. Si el mito da que pensar es porque él de por sí interpreta otros símbolos. Así es como intentamos comprenderlo en este capítulo, reservando para una investigación ulterior el estudiar su reaparición, ya de segundo grado, en los símbolos más intelectualizados del “pecado original”. Por tanto, voy a distinguir tres planos: primero, el plano de los símbolos primordiales del pecado; después, el plano del mito adámico, y por fin, la clave especulativa del pecado original.

El segundo plano lo enfocaremos como una hermenéutica de primer grado, y el tercero, como una hermenéutica de segundo grado. Esta manera de enfocar la cosa tiene su base y su apoyo en la experiencia histórica del pueblo judío. Está tan lejos el mito adámico de constituir el punto de partida de la experiencia del pueblo judío sobre el pecado y la culpabilidad que precisamente presupone esa experiencia y expresa su estado de madurez. Esto explica que hayamos podido comprender esta experiencia e interpretar sus símbolos fundamentales -desviación, rebelión, extravío, pérdida, cautiverio- sin necesidad de recurrir a este mito.

La cuestión consiste ahora en comprender qué es lo que añade el mito adámico a esta primera simbolización. En todo caso, esa añadidura es ya tardía y, en ciertos aspectos, incluso inesencial. Así lo prueba con creces la literatura hebrea: Adán no representa una figura importante dentro del Antiguo Testamento. Los profetas lo ignoran. Es cierto que se menciona a Adán en varios textos -como sujeto de un verbo en plural-; como también se nombra a los hijos de Adán, pero sin aludir nunca al episodio de la caída. Mucho más importantes son las figuras de Abraham, como padre de los creyentes, y la de Noé como padre de la humanidad reproducida después del diluvio. Y ni siquiera da por seguro el redactor del relato del Génesis que recaiga sobre Adán toda la responsabilidad del mal en el mundo <sup>2</sup>; posiblemente no sea más que el primer ejemplo del mal. En todo caso, no debe aislarse el relato adámico del conjunto de los once primeros capítulos del Génesis, los cuales nos van conduciendo hasta la elección de Abraham para padre de los creyentes, a través de las leyendas de Caín y Abel, de Babel, de Noé, pasando por la amenaza suprema, que fue el diluvio, y por la promesa suprema, que fue la regeneración, una vez superada la prueba de las aguas.

Ya en el Nuevo Testamento, el mismo Jesús no alude jamás a este episodio. Jesús acepta la existencia del mal como un hecho, como la situación previa que supone la llamada al arrepentimiento: “Si no os arrepentís, todos pereceréis de la misma manera.” Los Sinópticos subrayan con la misma fuerza el “corazón” malo -Marcos, 7, 21-22; Mateo, 7, 11; 12, 33-34- que el “adversario”: cuando le preguntan los discípulos quién sembró la cizaña entre la buena semilla, les contesta Jesús: “Fue un enemigo.” La oración dominical

pone el acento en la tentación y en el poder opresor del Maligno: “No nos expongas a la tentación, antes líbranos del Malo.” Lo mismo en las enfermedades que en las tentaciones es el “espíritu inmundo” el que ataca al hombre. La misma pasión se desarrolla bajo el signo 'del Maligno: “Mira, Simón, que Satanás os ha reclamado para cribaros como el trigo” (Luc., 22, 31). ¿No vemos, además, que hasta el mismo Cristo fue blanco de los asaltos del demonio?

2 Ben SIRAH, autor del Eclesiástico, y el libro de la Sabiduría, aluden al relato del Génesis (Ecles., 25, 24; Sab., 2, 23-24, y 10, 1-2); pero no atribuyen la degeneración del hombre ni todos los males de la Humanidad a un primer pecado.

En todo esto no hay, pues, el menor indicio que nos oriente hacia una interpretación adámica del origen del mal. Fue San Pablo quien vino a sacar de su letargo el tema adámico. A la luz del contraste entre el “hombre viejo” y el “hombre nuevo”, erigió la figura de Adán como la figura inversa de la de Cristo, a quien llama el “segundo Adán” (I Cor., 15, 21-22, 45-49; Rom., 5, 12-21). De rechazo, San Pablo no sólo exaltó la figura de Adán sobre todas las demás figuras de los once primeros capítulos del Génesis, sino que la personalizó sobre el modelo de la de Cristo, a la cual sirve de contraste. De aquí debemos deducir dos cosas: primera, que la cristología fue la que consolidó la adamología; y segunda, que la desmitologización de la figura adámica, como personaje individualizado, de quien desciende toda la humanidad por generación física, no implica ninguna consecuencia sobre la realidad de la figura de Cristo, ya que ésta no fue construida sobre el molde adámico, sino que, por el contrario, fue ella la que individualizó como de rebote la figura de Adán.

Es, pues, un error creer que el mito adámico constituye la clave de bóveda del edificio judío-cristiano, cuando no es más que un arbotante articulado en el cruce de ojiva del espíritu penitencial judío. Con más razón todavía hay que reconocer que el pecado original -que no es más que una racionalización de segundo grado-sólo constituye una falsa columna. Nunca podrá exagerarse el daño que infligió a las almas durante los primeros siglos de la cristiandad, primero, la interpretación literal de la historia de Adán, y luego, la confusión de este mito, considerado como episodio histórico, con la especulación ulterior, y principalmente agustiniana, sobre el pecado original. Al exigir a los fieles la fe incondicional en este bloque mítico-especulativo y al obligarles a aceptarlo como una explicación que se bastaba a sí misma, los teólogos exigieron indebidamente un *sacrificium intellectus*, cuando lo que tenían que hacer en este punto- era estimular a los creyentes a comprender simbólicamente, a través del mito, su condición actual.

Con esto no quiero decir que el mito sea una vana repetición de la experiencia penitencial de los judíos. Ya he insistido suficientemente sobre la triple función del mito -a saber: universalizar la experiencia, establecer una tensión entre un principio y un fin y, por último, investigar las relaciones entre lo original y lo histórico- para que vayamos a despreciar ahora las aportaciones del mito. Pero para comprender estas mismas aportaciones hemos de partir forzosamente del

impulso que imprime al mito la experiencia que le precede y los símbolos que encarnan esa experiencia.

La experiencia viva de la confesión judía preparó la aparición del mito por un doble conducto: negativo y positivo.

Por una parte, esa experiencia lleva consigo la disolución de los presupuestos teológicos de los otros dos mitos, del mito teogónico y del mito trágico. En ningún sitio se llevó tan lejos como en Israel la crítica de las representaciones fundamentales sobre las que se edificó el mito del caos y el del dios malo. Tanto el monoteísmo hebreo como, más concretamente, el carácter ético especial de ese monoteísmo minaron por su base hasta la misma posibilidad de una teogonía y de un dios trágico con resabios teogónicos. Las luchas y los crímenes, las triquiñuelas y los adulterios quedan excluidos de la esfera divina, lo mismo que quedan implacablemente eliminados del campo de la conciencia religiosa esos dioses de aspecto animal, esos semidioses y esos titanes, gigantes y héroes. La creación dejó de ser una "lucha" para convertirse en una «palabra»: Dios habla y la cosa se hace. Los celos de Yavé no tienen nada que ver con la celotipia de los dioses trágicos, a quienes ofusca la grandeza de los héroes, sino que representan el celo de la santidad frente a las vanas pretensiones de los ídolos. Esos celos monoteístas son los que ponen de manifiesto la vanidad y vacuidad de los dioses falsos<sup>3</sup>.

3 Esto no quita que puedan distinguirse en la Biblia ciertos vestigios de una concepción "trágica" de la vida y ciertas formas recesivas de los "celos" del dios trágico: la destrucción de Babel, la condenación de Caín, y hasta la expulsión de Adán y Eva del Paraíso posiblemente reflejan un momento de resentimiento clerical contra la grandeza heroica del hombre industrial. Pero nosotros concederemos más importancia a ciertas afinidades más secretas existentes entre el mito adámico y los otros dos mitos: esas afinidades las buscaremos en el papel que desempeña la serpiente y en la misma estructura del drama de la caída, en vez de irnos a buscar en el resentimiento contra la grandeza.

La visión que tuvo Isaías en el Templo (Isaías, 6) nos informa al mismo tiempo del descubrimiento nuevo del Dios Santo y del crepúsculo del dios teogónico y trágico. La concepción puramente antropológica del origen del mal es la contrapartida de esta "desmitologización" global de la teogonía: Precisamente porque "Yavé reina por su palabra", precisamente porque "Dios es santo", por eso sólo pudo entrar el mal en el mundo por una especie de catástrofe del ser creado; y esa catástrofe es la que intentará plasmar el mito nuevo en un acontecimiento y en una historia, en los que la maldad original quede disociada netamente de la bondad original.

Por cierto que esta motivación presencia cierta analogía con la que propone Platón en el libro II de su República: precisamente porque Dios es el bien, por eso es "inocente". La diferencia está en que de ahí concluye Platón: luego Dios no es la causa universal de todo, y ni siquiera de la mayoría de las cosas existentes. En cambio, el pensador judío afirma: Dios es causa de todo lo que es bueno, y el hombre, de todo lo que es vano.

Pues bien, al mismo tiempo que el monoteísmo ético de los judíos destruía la base de todos los otros mitos, elaboraba los motivos positivos de un mito propiamente antropológico sobre el origen del mal.

El mito adámico fue el fruto de las acusaciones que los profetas fulminaron contra el hombre: la misma teología que proclama la inocencia de Dios denuncia la culpabilidad del hombre. Ahora bien, esa denuncia, esa acusación, que la conciencia judía fue asimilándose e integrándose cada vez más, se desarrolló dentro de un espíritu de penitencia, cuya profundidad pudimos apreciar en el estudio que hicimos sobre el pecado y la culpabilidad. No sólo se arrepiente el judío de sus acciones, sino de la raíz misma de sus acciones; y no me atrevo a decir de su ser, en primer lugar, porque nunca formó ese concepto ontológico y, además, porque el mito de la caída tiene por finalidad disociar el punto de partida del mal, en el plano histórico, del punto de partida que podemos llamar en lenguaje moderno "punto de partida ontológico de la creación". Lo que sí podemos decir es que, cuando menos, ese arrepentimiento penetra hasta el fondo del "corazón" del hombre, hasta su misma "intención", que es como decir hasta la fuente monádica de sus acciones múltiples. Pero aún hay más, y es que esta piedad descubre la dimensión comunitaria del pecado al mismo tiempo que su dimensión personal; el "corazón" malo de cada uno se identifica con el "corazón" malo de todos, formando un nosotros específico, el "nosotros pecadores", que une a la humanidad entera en una culpabilidad solidaria e indivisa. De esta manera el espíritu de penitencia revelaba algo que transcendía los actos particulares, una raíz mala que era al mismo tiempo individual y colectiva, algo así como una decisión que pudiese tomar cada uno por todos y todos por cada uno.

Esto es lo que hizo posible, el mito adámico, esa universalización virtual que implicaba la confesión de los pecados. Al nombrar el mito a Adán, al hombre, ponía de manifiesto esa universalidad con creta del mal humano. Así es como el espíritu de penitencia crea en el mito adámico el símbolo de esa universalidad.

Aquí encontramos, pues, lo que llamé la función universalizadora del mito. Pero al mismo tiempo encontramos las otras dos funciones, estimuladas igualmente por la experiencia penitencial. Sabemos efectivamente que la teología de la historia, en torno a la cual giran las representaciones fundamentales de culpabilidad y salvación en el Antiguo Testamento, presenta alternativamente las amenazas más draconianas con las promesas más halagüeñas: "¡Desgraciados los que desean que llegue este "día de Yavé"! ¿Qué esperanzas os forjáis sobre el "día de Yavé"? Será un día de tinieblas, no de luz» (Amós, 5, 18). Y en jeremías, 31, 31-34: "He aquí -dice Yavé que llegan los días en que pactaré una Alianza nueva con la casa de Israel y con la casa de Judá... Yo les infundiré mi ley en su interior, Yo la grabaré en el fondo de su alma, Yo la escribiré en sus corazones; Yo seré su Dios y ellos serán mi Pueblo."

Los profetas judíos saben leer esta dialéctica de juicio y de misericordia en la historia contemporánea, en la historia concreta y real del Destierro y de la Vuelta de la cautividad. Además, al interpretar la historia, los Profetas supieron

infundirle sentido, al mismo tiempo que orientarla en una dirección dada. Partiendo de una interpretación de la historia real de la época profética, esa misma dialéctica del juicio y de la misericordia se proyectó en una representación mítica del “comienzo” y del “fin”: ya vimos cómo la salida de Egipto, reinterpretada a la luz de la experiencia profética, proporcionó el simbolismo fundamental de la cautividad y de la liberación. A su vez, la vocación de Abraham, sacado de su país natal y lanzado por las rutas de su nueva vocación, se comprendió a la luz de la obediencia del profeta al llamamiento interior irresistible. Finalmente, el prólogo a la historia, desarrollado en el Edén, contiene en embrión cuanto reveló el destino dramático de Israel sobre el sentido de la existencia humana: llamamiento, desobediencia, destierro. Adán y Eva son arrojados del Paraíso igual que Israel fue deportado de Canaán. Pero así como en la historia del destierro queda la esperanza de aquel “residuo que volverá”, así el mito del diluvio, que el redactor sagrado soldó intencionadamente con el relato del Paraíso perdido, muestra simbólicamente cómo emerge del cataclismo de las aguas la nueva creación, purificada por el juicio que condena y perdona. Noé es el nuevo Adán, es el Hombre, desterrado y salvado sucesivamente de las aguas, es decir, “recreado”.

De esta manera el mito proto-histórico no sólo sirvió para generalizar la experiencia de Israel, aplicándola a la humanidad de todos los tiempos y de todas las partes del mundo, sino a hacer extensiva a la misma humanidad la gran tensión entre la condenación y la misericordia que los profetas habían enseñado a discernir en el propio destino de Israel <sup>4</sup>.

He aquí, por fin, la última función del mito, basada en la fe de Israel: el mito prepara la especulación al explorar el punto de ruptura entre lo ontológico y lo histórico. Ahora bien, la confesión de los pecados era la que se iba aproximando hacia ese punto de ruptura a medida que ganaba en profundidad; hasta que llegaba a descubrirlo a través de una paradoja. En efecto, lo que nos revela el abismo del pecado del hombre es la santidad de Dios; pero, por otra parte, si ponemos la raíz del pecado en la “naturaleza” y en el “ser” del hombre, entonces ese mismo pecado que nos revela la santidad de Dios se revuelve contra el mismo Dios acusando al Creador de haber hecho al hombre malo. Si yo me arrepiento de mi ser, entonces acuso a Dios en el mismo momento en que El me acusa, y el espíritu de penitencia estalla bajo la presión de esta paradoja.

4 Yo suscribo por completo este enfoque de C. H. DODDS, *La Bible aujourd'hui* pag 392, trad. franc., París, 1957: “Así, pues, podemos considerar los relatos con que empieza la Biblia como adaptaciones de mitos primitivos hechas por ciertos autores, los cuales los emplearon a manera de símbolos para expresar ciertas verdades aprendidas en la historia. Nominalmente, las proyectan sobre la prehistoria; pero, de hecho, lo que hacen es aplicar a la Humanidad de todos los tiempos y de todos los puntos del globo los principios de la acción divina tal como se reveló en la historia de un pueblo particular. Es decir, que universalizan la idea de la Palabra de Dios, que se presenta al mismo tiempo como un juicio y como una renovación” (p. 119).



Así es como surge el mito en un punto de ebullición, de alta tensión de la experiencia penitencial: ese mito tiene por función proponer un “comienzo”, distinto del “principio” de la creación; relatar un acontecimiento que simbolice la puerta por donde entró en el mundo el pecado, y de la mano del pecado, la muerte. Así, pues, este mito de la caída constituye el mito de la aparición del mal en una creación buena y acabada. Al desdoblar así el Origen en un origen de la bondad de lo creado y en un origen de la maldad de la historia, el mito pretendía satisfacer la doble confesión del creyente judío: por una parte, su creencia en la perfección absoluta de Dios, y por otra, su condición de la maldad radical del hombre: esta doble confesión encarna el espíritu y la esencia de su penitencia.

## 2. LA ESTRUCTURA DEL MITO: “EL INSTANTE” DE LA CAÍDA

Intentemos ahora comprender la estructura del mito partiendo de su intención, tal como brota de la experiencia primaria del pecado. El mito adámico, tal como lo cuenta el redactor “yavista” del capítulo III del Génesis, responde a un ritmo doble: por una parte, tiende a concentrar en un solo hombre, en un solo acto; en una palabra, en un episodio único, todos los males de la historia. Así lo comprendió San Pablo cuando dijo: “Igual que entró en el mundo por un solo pecado...” Al reducir así, de una forma tan densa, el origen del mal en un solo punto, el relato bíblico pone de relieve la irracionalidad de ese corte, de esa desviación, de ese salto en el vacío, al que la tradición dio el nombre un tanto equívoco de “caída”. Por otra parte, el mito adámico desarrolla el acontecimiento en forma de “drama”, en el que transcurre cierto tiempo, se suceden diversos incidentes e intervienen varios personajes. Al difuminarse así a lo largo del tiempo y al repartirse entre varios papeles, el drama adquiere ambigüedad turbia que contrasta con la nítida transparencia de la ruptura que refleja el episodio malo. Intentemos comprender esta dialéctica entre el “acontecimiento” de la caída y el “lapso” de tiempo que duró la tentación.

Un “sólo” hombre un “solo” acto: esto es lo que reza el primer esquema mítico, es decir, el que yo llamo esquema del “acontecimiento”.

Un «solo» hombre: el cronista a quien la crítica bíblica llama “yavista”, halló la idea germinal en un mito que debió ser indudablemente muy primitivo, y que acaso tenía un sentido muy diferente, cual pudo ser el mito de un primer hombre o, más bien, de una primera pareja que había sido arrojada de un vergel maravilloso por haber contravenido a un tabú.

Como se ve, el mito bíblico es antiquísimo, sólo que su significación es nueva; y esta significación la adquirió en el movimiento retrógrado efectuado para comprender la historia arrancando del núcleo de la historia contemporánea. Podríamos decir que en cierta manera se volvió a captar el mito a partir de una meditación sobre los orígenes del pueblo escogido, y que se incorporó a esa meditación a través de un folklore, en el que se representan los diferentes grupos étnicos por una sola familia, por un antepasado único. Ese tiempo de los patriarcas, anteriores a Abraham, apunta a su vez a una época más remota aún, a saber: la época en que todos los antepasados epónimos de todos los pueblos proceden de un solo tronco humano, el cual sería respecto a la

totalidad de los hombres lo que cada patriarca es respecto al conjunto de su pueblo, a saber: el antepasado fundador de una magna familia que con el tiempo se dispersó, dando origen a muchos "pueblos y lenguas. Esta crónica del primer hombre nos suministra el símbolo del universal concreto y concretizado, el prototipo del hombre desterrado del reino, el paradigma del mal en su mismo nacimiento. En Adán somos uno y somos todos; la figura mítica del primer hombre concentra en el origen de la historia la unidad múltiple del hombre.

A su vez, este hombre se resume en un solo gesto: tomó la fruta y la comió. No hay nada que decir sobre este acontecimiento: lo único que se puede hacer es contarlo: es algo que ocurrió, y al ocurrir hizo su aparición el mal. De ese instante sólo puede decirse como de la cesura: que marcó el fin y el principio: el fin de una época de inocencia y el principio de un tiempo de maldición.

Esa conexión entre el instante de la caída y un estado de inocencia anterior a ella, esa alusión a un paraíso que se supone perdido siempre que se lo menciona, se obtiene intercalando el relato de la caída en el relato de la creación<sup>5</sup>. Gracias a este mito preliminar da la impresión de que el primer pecado representa la pérdida de un modo de ser anterior a él, la pérdida de la inocencia.

5 Doy por adquiridos y establecidos sólidamente los resultados de la crítica textual, desarrollada por GUNKEL, *Genesis übersetzt u. erklärt*, Gotinga, 1900, 5.<sup>a</sup> ed., 1922, y por BUDDE, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, y "Die biblische Paradiesgeschichte", en *Beih. Zeitschr. Alt. Wiss.*, 1932. Según esta crítica, hay que distinguir dos fuentes en la base del relato de la caída tal como ha llegado hasta nosotros; así, se explican las dobles versiones, repeticiones e incongruencias de dicho relato respecto al estado de Adán anteriormente a la caída, sobre el lugar en que tuvo lugar ésta, sobre la función de los dos árboles, sobre la naturaleza y carácter de las maldiciones y sobre el papel de los diversos protagonistas. Puede verse la discusión de este problema en Paul HUMBERT, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Génèse*, Neuchâtel, 1940; en ZIMMERLI, I, *Moses, 1-11, Die Urgeschichte*, Zurich, 1943; y en J. COPPENS, "La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis", en *Analecta lovaniensia Biblica et Orientalia*, 1948, App. I, pp. 47-72. Esta distinción entre las dos tradiciones, las dos fuentes e incluso los dos documentos diferentes, debe ayudarnos a comprender mejor el relato tal como nos lo ha transmitido la compilación definitiva. La cuestión de las fuentes debe abrir el camino al problema del sentido; por eso procuro incorporar al mismo sentido del relato la tensión producida por la interferencia de las dos fuentes, según P. Humbert. Aquí se muestra ZIMMERLI como un excelente guía del método a utilizar (op. cit., p. 145). Sobre el significado teológico del relato de la caída me remito a EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, III, párrafo 3, "Sünde u. Vergebung"; Edmont Jacos, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel et Paris, 1955, pp. 226-39; G. von RAD, *Theologie des alten Testaments*, T, Munich, 1957, pp. 157 ss.

Esta historia de la creación, en la que queda incrustada la historia de la caída, no es ese admirable relato con que se abre nuestra Biblia, y que gira en torno a

estos versos fundamentales: “Dijo Dios: sea la luz, y la luz fue”; “Hagamos al hombre a nuestra imagen, como una reproducción nuestra”; “Vio Dios todo lo que había hecho: era magnífico.” Esta composición representa el fruto maduro de una larga gestación; fue preciso que Yavé se convirtiese en el árbitro de la historia universal para que se le reconociese como Señor de los cielos y tierra, sin peligro de que se lo confundiese con las fuerzas de la naturaleza. Pero para que se le llegase a reconocer como árbitro de la historia hizo falta que el pensamiento judío se asimilase la tremenda prueba de su destrucción nacional y de su deportación.

En el segundo capítulo del Génesis leemos un relato más primitivo, redactado anteriormente a esta catástrofe política y a la maduración teológica y religiosa a que dieron lugar esos años de tribulación. Por eso presenta una hechura más rudimentaria. (Para convencerse, basta comparar el gesto creador del capítulo 2, versículo 7, con el del capítulo 1, versos 26 y siguientes.)

Pero no por ser más primitivo este mito hemos de pasarlo por alto, pues si se acepta la interpretación de M. Humbert, que es la que yo adopto aquí, dicho mito presentaba una visión del hombre que oscureció posteriormente el redactor yavista del cuento de la caída, pero sin lograr borrar totalmente sus huellas, ya que éstas aparecen en ciertos “duplicados” que se acusan claramente en el capítulo 3.

Al parecer, en el relato de la creación aparecía el hombre no ya en el centro de un vergel situado en medio de la estepa (Edén), sino en un terruño (l'Adama), del cual se extrajo al hombre (Adam). Este cultivaba dicho terruño con afán e inteligencia. Igualmente, el hombre del primer relato aparece como un adulto plenamente consciente de la función sexual, ya que ante la presencia de su nueva compañera exclama exultante: “Ahora sí que tengo aquí hueso de mis huesos y carne de mi carne: ésta se va a llamar "varona" (ischa) porque ha sido extraída del varón (isch).”

Por lo visto, el yavista quiso borrar todos los rasgos de inteligencia y discernimiento vinculados al estado de inocencia, atribuyendo las aptitudes culturales del hombre a su estado posterior a la caída. Este autor quiere presentar al hombre de la creación como una especie de hombre-infantil, inocente en toda la extensión de la palabra: este hombre-niño no tenía más que extender la mano para coger los frutos espontáneos del huerto maravilloso, y sólo despertó sexualmente a raíz de la caída y de la vergüenza consiguiente. Según este relato, la inteligencia, el trabajo y la sexualidad serían frutos del mal.

Estas discrepancias internas que acusa nuestro relato ofrecen gran interés. Lejos de inducirnos a considerar como un residuo o como una reliquia el mito que trató de borrar el redactor yavista, esas discrepancias nos invitan a analizar esa misma tensión, ese contraste, entre las implicaciones culturales y sexuales de la creación y las de la caída. El hecho de que existen dos interpretaciones sobre la civilización y sobre la sexualidad encierra ya de por sí muchísimo sentido: quiere decir que toda dimensión humana -lenguaje, trabajo, instituciones, sexualidad- lleva impresa la doble marca de su destino original al bien y de su inclinación al mal. El mito desarrolla esa dualidad dentro del

tiempo mítico, de la misma manera - que lo hace Platón en el mito de su Política, donde presenta, sucediéndose uno a otro, esos dos períodos del cosmos, que comprenden el movimiento correcto y el movimiento al revés, y que todos nosotros vivimos en la trama inextricable de la intentio y de la distentio temporales.

Esta ambivalencia del hombre, bueno por creación y malo por elección, llena todas las manifestaciones de la vida humana. El poder de dar su nombre a cada cosa, que constituye la prerrogativa real de un ser creado, apenas inferior a Dios, quedó tan profundamente alterado que sólo alcanzamos a reconocerlo bajo el régimen de la división de lenguas y de la separación de las culturas. De parecida manera, si comparamos la sobria descripción del estado de inocencia con la lista de maldiciones, bastante más explícitas, veremos cómo esa oposición entre los dos sistemas ontológicos va penetrando en los demás aspectos de la condición humana.

Así observamos que la desnudez de la pareja en el estado de inocencia y el pudor consiguiente a la culpa proclama el cambio que experimentó el hombre en el plano de las relaciones, que en adelante quedó marcado por el signo del disimulo<sup>6</sup>. El trabajo, que antes era un placer, llega a constituir una carga penosa, situando al hombre en una actitud hostil frente a la naturaleza. Los dolores del parto ensombrecen la alegría de la procreación. La lucha entablada o declarada entre la descendencia de la mujer y la de la serpiente simboliza la condición militante y doliente de la libertad, que a partir de entonces está expuesta a la astucia de los deseos y apetencias (compárese con Génesis, 4, 7). Ni siquiera la muerte escapa a esta revulsión general: esta maldición no consiste en el hecho de que el hombre haya de morir (“porque eres tierra y en tierra te convertirás”), sino en que haya de afrontar su último trance entre la angustia de su inminencia: la maldición está en la modalidad humana que adopta la muerte desde entonces.

6 A.- M. DURBALE, *Le péché originel dans l'Écriture*, París, 1958: “El vestido compendia también todo el arte del disimulo que hace posible la vida social, y no tan sólo las precauciones adoptadas para evitar las excitaciones sexuales” (64); “Esa indicación tan discreta del relato manifiesta una ambigüedad y una especie de desazón que invade toda la vida humana en el campo de las relaciones” (65).

Se ve, pues, que toda la condición humana aparece marcada con el sello de la penalidad; y precisamente esa penalidad radical del ser del hombre es la que manifiesta a las claras su “caída” a través de los brochazos tan sobrios como vigorosos del mito. Así fluye de éste una antropología de la ambigüedad: en adelante se encontrarán mezcladas indisolublemente la grandeza del hombre y su culpabilidad, sin que se las pueda aislar ni señalarlas con el dedo: esa parte es el hombre original, y esa otra, el maleficio de su historia contingente.

Esta ambigüedad, esta doble referencia de la naturaleza humana a su destino original y al mal radical, adquieren su máximo relieve en el caso de la prohibición divina. El relato del redactor yavista presenta la prohibición —“pero no comerás el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal”— como si esa

prohibición perteneciese a la estructura de la inocencia. A primera vista esto resulta sorprendente: en efecto, cabe preguntarse: pero esa vida regulada por el régimen de la prohibición, sometida a la ley negativa que precisamente excita las pasiones por el mismo hecho de reprimirlas, ¿no es ésta precisamente la vida propia del hombre pecador? San Pablo marcó esta experiencia de la maldición en que incurrimos por la ley con una frase impresionante en esa especie de autobiografía espiritual que nos dejó en la epístola a los Romanos, 7, 7-14, y que comenté anteriormente<sup>7</sup>:

“¿Qué diremos entonces? ¿Qué la ley es pecado? Eso ni pensarlo. Lo que pasa es que solamente conocí el pecado a la luz de la ley. Y así, de hecho, yo no habría tenido noticia de la concupiscencia si no fuera porque la ley me dijo: No codiciarás. Y así el precepto fue la ocasión, como el trampolín de cuyo impulso se aprovechó el pecado para despertar en mí toda clase de concupiscencia. Quiero decir que sin la ley, el pecado no es más que una palabra.

“Hubo un tiempo en que yo viví sin ley; luego, al promulgarse el precepto, revivió el pecado, mientras que yo, en cambio, me veía muerto, produciéndose la paradoja de que los mandamientos que se hicieron para darme vida me acarrearón la muerte. Porque, como digo, el pecado aprovechó la ocasión y el incentivo del precepto para seducirme y matarme con sus propias armas.

“Así que la ley es santa, como es santo y justo y bueno el precepto. Entonces ¿una cosa buena se convirtió para mí en arma mortífera? No, no es eso; sino que el pecado, para mostrarse como tal pecado, se sirvió de una cosa buena para propinarme la muerte, de manera que el pecado desarrolló toda su potencia pecaminosa apoyándose en el precepto.

“Nosotros sabemos efectivamente que la ley es espiritual, mientras que yo soy un ser de carne, vendido como esclavo al poder del pecado.”

Esta es la dialéctica del pecado y de la ley, y así la conocieron también perfectamente Lutero y Nietzsche. Pues bien, ¿cómo puede pertenecer una prohibición al orden de la inocencia? Indudable mente, hay que comprender que al poner Dios al hombre como agente libre, lo puso como agente libre finito, y que esa finitud de su libertad consiste en que dicha libertad está orientada originalmente no por lo que llamamos “valores” -los cuales representan productos culturales sumamente elaborados-, sino por un principio de jerarquización y de preferencia entre los valores. Esta estructura ética de la libertad constituye la misma autoridad de los valores en general.

Tal vez se\* éste el motivo de que el redactor yavista -quien por lo demás cuenta el crimen de Caín y conocía, por consiguiente, la gravedad del homicidio- respetó en la antigua leyenda el tema ingenuo de la fruta prohibida, que posiblemente tenía otro significado. En el nuevo mito, propiamente hebreo, el fruto vedado representa la prohibición en general: en comparación con un asesinato, el comerse una manzana prohibida es sólo un pecadillo<sup>8</sup>.

7 Véase la primera parte de este libro, cap. III, párrafo 4: La maldición de la ley.

8 J. COPPENS intentó renovar el problema de la “ciencia del bien y del mal”; en su estudio descarta tanto la idea de la omniscencia o de la ciencia divina como la de un discernimiento puramente humano. Lo importante, a su juicio, es la irrupción del mal en el conocimiento: más exactamente, su incorporación al bien dentro de una “ciencia combinada, mezclada, adicionada, cumulativa” (op. cit., p. 16). No es una ciencia discriminativa ni exhaustiva, sino “cumulativa del bien y del mal” (ibíd., p. 17). Tal es su primera tesis; a ella añade esta otra: dicha ciencia culpable está relacionada con la sexualidad: lejos de constituir un pecadillo sin importancia, una ligereza infantil en cuanto a su objeto o materia, y sólo pecado mortal por razón de Aquel que lo prohibió, el pecado de Adán tiene un contenido peculiar: ¿no vemos cómo se sanciona a Eva en su vida de mujer y de madre y al hombre en su vida de deseos? Pero lo que sugiere más que nada la existencia de una falta de este tipo es el triángulo formado por Eva, la serpiente y el árbol: la serpiente simboliza a los dioses de la vegetación; sin llegar a representar el sexo en cuanto tal, simboliza la tentación de las divinidades que lo consagran. J. Coppens precisa aún más: esa falta sería una transgresión contra el único precepto que refiere el Génesis antes de la caída: el precepto de procrear. De esta manera la serpiente representaría la tentación de sacrificar la vida sexual en aras de los cultos licenciosos paganos hasta hacerla degenerar así en el libertinaje (op. cit., pp. 13-28, 73-91; y en la misma colección de *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, II, 8, pp. 396-408). Fuerza es reconocer que J. Coppens apoya su interpretación en una amplia y sólida investigación sobre el significado de la serpiente como asociada a las divinidades de la vegetación (ibíd., pp. 91-117 y 409-42). Pero, a mi modo de ver, J. Coppens toca muy a la ligera la cuestión de saber si lo que pretende enseñar el autor sagrado es precisamente la existencia de la transgresión sexual. Al enfrentarse con esta cuestión, que debiera ser la cuestión clave de este debate, la resuelve negativamente: “¿Enseña el autor sagrado la existencia de la transgresión sexual de que hemos hablado? Yo creo que no. El autor desarrolla este tema como con sordina. Me inclino a creer que en la fuente original de donde lo tomó el autor sagrado la cosa estaba mucho más clara: El hagiógrafo pasó por alto este tema, pero en su relato quedaron algunos rasgos que acusan su carácter sexual y que nosotros debemos hacer destacar como si se tratase del texto obliterado de un palimpsesto. También podemos suponer que se abstuvo de inculcarlo positivamente, aunque sin abandonarlo personalmente por completo. Posiblemente quiso limitarse a insinuarlo, bien porque prefiriese no descorder el velo, o porque incluso quisiera deliberadamente acentuar más su oscuridad” (ibíd., p. 26). Estas observaciones me inducen a pensar que la interpretación sexual es una interpretación recesiva del pecado de Adán. Si suponemos que la capa más arcaica contenía esa intención sexual, entonces debemos pensar que el redactor definitivo la eliminó no por velar ni disimular su alcance, sino porque quería decir algo mucho más importante: a mi juicio, la redacción del autor sagrado tenía como finalidad reducir el contenido de la culpa hasta convertirla en una faltilla, para destacar de esa manera el hecho de que el hombre había roto los lazos de dependencia filial que le unían con su Padre. Por eso no tiene importancia en último término la cuestión del árbol, como lo vio certeramente ZIMMERLI (pp. 165-66 y 235-38). A mi juicio, el argumento decisivo está en el lugar que ocupa este relato, al figurar en cabeza de la serie de acontecimientos referidos en los capítulos 1-11 del Génesis: por ahí se ve que el pecado de

Adán es el primero en el sentido de que sirve en cierto modo de pauta a todos los otros: Adán rompe con Dios lo mismo que Caín rompe con su hermano y lo mismo que los hombres de Babel se desarticulan entre sí. Nosotros volveremos a estudiar este problema en el libro III, al analizar la interpretación psicoanalítica de la culpabilidad: entonces podremos descubrir de nuevo el valor positivo de la interpretación sexual, y entonces ocupará el lugar que le corresponde la explicación de J. Coppens, y entonces se verá que la idea sexual no constituye una enseñanza formal.

Por lo mismo, salta a la vista que la monstruosidad del acto en sí tiene menos importancia que el hecho de perturbar las relaciones de confianza entre el hombre y Dios. En este sentido puede decirse que al encuadrar en este nuevo contexto teológico el mito del árbol y del fruto, el autor yavista desmitificó el antiguo tema del brebaje y del fruto mágico; y lo desmitificó al llamarlo el fruto “del árbol del conocimiento del bien y del mal”. Estas dos palabras “bien-mal”<sup>9</sup>, transportan el sentido oculto muy por encima de toda magia, hasta tocar las mismas bases del discernimiento entre el ser-bueno y el ser-malo. Lo que aquí se prohíbe en realidad no es tal o cual acto concreto, sino esa especie de autonomía que querría convertir al hombre en el árbitro supremo de la distinción entre el bien y el mal.

9 M. HUMBERT traduce: “El árbol del conocer bien y mal”; piensa que se trata del discernimiento en toda su amplitud: “Se trata del saber tanto teórico como práctico y experimental, del saber general que nos hace personas experimentadas, capaces y prudentes, y eso en todos los ámbitos del conocimiento. Se excluye el sentido puramente moral” (op. cit., p. 90).

Pero hay que añadir algo más: la libertad en estado de inocencia no sentiría en absoluto esa limitación como una prohibición; pero nosotros ignoramos lo que es esa autoridad original, contemporánea del mismo nacimiento de la libertad finita, y desconocemos en concreto lo que podría significar una limitación que, lejos de coartar la libertad, la orienta y salvaguarda; hemos perdido la clave de esa limitación creadora. Sólo conocemos la limitación que nos coacciona; bajo el régimen de la libertad “caída”, la autoridad se transforma en prohibición.

Esto explica que el autor ingenuo del relato bíblico proyecte sobre el estado de inocencia la prohibición tal como nosotros la experimentamos “después” de la caída: el mismo Dios que pronunció el Sí –“Sea la luz, y la luz fue”-, pronuncia ahora su No: “No comerás del árbol del conocimiento del bien y del mal.” Al caer el hombre, cae con él también la ley; ya lo dijo también San Pablo: “El mandamiento que debía darme la vida me condujo al pecado.” Así, pues, la caída es como una cesura en el largo verso de la humanidad entera: toda la vitalidad humana -sexualidad y muerte, trabajo y civilización, cultura y ética- está al mismo tiempo en función de su naturaleza original perdida, pero siempre subyacente, y de un mal radical, aunque contingente.

Si nos preguntamos ahora qué significa esa inocencia que proyecta el mito como un estado previo del hombre, podemos responder esto: el mero hecho de decir que se perdió ya nos dice algo sobre ella, aunque sólo sea escribirla un momento para borrarla al punto. La inocencia desempeña aquí el mismo papel

que desempeña la cosa en el kantismo: se la concibe lo bastante para “ponerla” y plantearla, pero sin llegar a conocerla; con eso tiene bastante para desempeñar el papel negativo de límite frente a las pretensiones que acaricia el fenómeno de equipararse con el ser.

El hecho de presentar el mundo como el gran campo en el que «entró» el pecado, y la inocencia como el centro del cual se desvió el pecado, y el Paraíso -siempre en lenguaje figurado- como el vergel de donde fue arrojado el hombre, ese hecho, digo, equivale a pregonar que el pecado no forma parte de nuestra realidad original ni entra como componente en la estructura ontológica primordial; es decir, que el pecado no define al ser-hombre: antes de su devenir-pecador existía el ser-creado.

Esta es la intuición fundamental que el redactor posterior del segundo relato de la creación (Génesis, 1) consagró con esta declaración del Señor Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, como una reproducción nuestra.” Esa “imagen de Dios” constituye a la vez nuestro ser-creado y nuestra inocencia original, puesto que la “bondad” de la creación se identifica plenamente con su carácter esencial de “criatura”. Toda la creación es buena; y la bondad peculiar del hombre consiste en ser imagen de Dios. Vista retrospectivamente, como al trasluz del pecado y como estado “anterior” en lenguaje mítico, esa semejanza del hombre con Dios aparece como ausencia de culpabilidad, como estado de inocencia; pero su bondad tiene sentido absolutamente positivo; lo único negativo -la nada de la vaciedad- es el pecado.

Esto mismo nos proporciona la posibilidad de interpretar los dos estados, el de inocencia y el de pecado, no ya sucesivamente, sino conjuntamente. El pecado no sucede a la inocencia, sino que la pierde “al instante”. Somos creados en un instante, y en un instante caemos. Somos creados en un instante: en efecto, nuestra bondad primitiva constituye nuestro estatuto de seres-creados; ahora bien, nosotros no podemos cesar de ser creados, so pena de cesar de ser; por consiguiente, nosotros no cesamos de ser buenos.

Esto supuesto, el “acontecimiento” del pecado corta la inocencia en el instante; el pecado constituye en el instante la discontinuidad, la ruptura entre nuestro ser-creados y nuestro devenir-malos. El mito sitúa en planos sucesivos lo que es esencial e ineludiblemente contemporáneo; y al efecto presenta el cese de un estado “anterior” de inocencia en un instante en que comienza el estado “posterior” de maldición.

Pero así precisamente es como alcanza su profundidad: al contar la caída como un acontecimiento surgido de no se sabe dónde, suministra a la antropología un concepto clave, a saber: la contingencia de ese mal radical que el penitente siente tentaciones constantes de llamar su “mal natural”. Con eso mismo el mito denuncia el carácter puramente “histórico” de ese mal radical, no dando lugar a que pueda presentarse como mal original: por más que el pecado sea más “antiguo” que los pecados, todavía la inocencia es más antigua que él; esa “prioridad” cronológica de la inocencia sobre el pecado más “antiguo” es como el signo temporal de su profundidad antropológica.



El mito induce a la antropología: primero, a concentrar todos los pecados del mundo en esa especie de unidad transhistórica, simbolizada por el primer hombre; segundo, a marcar con el sello de la contingencia ese mal radical, y, por fin, a combinar en una sola representación compuesta la bondad del hombre creado junto con la maldad del hombre histórico, aunque “separadas” entre sí por “el acontecimiento” en que nos refiere el mito el primer pecado del primer hombre.

Así lo comprendió genialmente Rousseau: el hombre es “naturalmente bueno”; pero nosotros sólo lo conocemos ya como depravado en el régimen de la civilización, es decir, de la historia. Pero quien lo comprendió sobre todo, y por cierto con un rigor admirable, fue Kant en su Ensayo sobre el mal radical: el hombre está “destinado” al bien, pero “inclinado” al mal. En esa paradoja entre “destino” e “inclinación” se resume todo el sentido del símbolo de la caída.

### 3. EL “LAPSO” DEL DRAMA DE LA TENTACIÓN

Pero ese mismo mito, que concentra en un hombre, en un acto y en un instante el “acontecimiento” de la caída, lo reparte también entre varios personajes: Adán, Eva, la serpiente, y lo desarrolla en varios episodios: la seducción de la mujer y la caída del hombre. Tenemos, pues, a la vista una segunda versión, según la cual ese “paso” de la inocencia a la culpa se presenta no ya como un fenómeno repentino, sino como un deslizamiento imperceptible. Este mito constituye a la vez el mito de la cesura y el mito de la transición, el mito del acto y el de su motivación, el mito de la mala elección y el de la tentación, el mito del instante y el del lapso de duración.

Desde este segundo punto de vista, el mito se propone llenar el intervalo que media entre el estado de inocencia y la caída con una especie de vértigo de donde brotaría el acto malo como por fascinación. Pero al articular el desenlace de la caída en el proceso temporal de su desarrollo dramático, el redactor yavista introduce en su relato un segundo polo, a saber: la serpiente. La serpiente figura la transición. Además, la misma intervención de la serpiente está conectada a otra figura, que es la figura de la mujer y de la vida, simbolizada en Eva. De esta manera, y en contraste con la irracionalidad del instante, el mito multiplica los intermediarios.

En vez de empezar por preguntarnos quién es la serpiente, observemos lo que hace.

El drama empieza con la escena entre la serpiente y la mujer: la serpiente plantea una cuestión, y esta cuestión a su vez insinúa la duda: “¿Ha dicho Dios realmente...?” Ahora bien, esa cuestión es una interrogante relativa a la prohibición; una cuestión, que aprovecha la prohibición para convertirla en ocasión de caída. O mejor dicho, suponiendo que es correcto el análisis que he hecho sobre el límite creador, esa cuestión nos hace ver de pronto el límite como una prohibición. El comienzo del vértigo comienza con la alienación del mandamiento: éste se transforma de pronto en mí “Otro”, siendo así que antes era mi “Oriente”. Al distanciarse de mí, al flotar lejos de mí, el mandamiento se

me hace insoportable: el límite se transforma en negatividad hostil y, como tal, problemática: ¿es posible que Dios haya dicho realmente...?

Al mismo tiempo que se oscurece el sentido de la limitación ética, se ensombrece también el significado de la finitud: de pronto saltó un “deseo”, un anhelo, el ansia de infinidad; pero de una infinidad que no es la que corresponde a la razón y a la felicidad, tal como la interpreté al principio de esta obra, sino la infinidad del mismo deseo: es el deseo enseñoreándose del conocimiento, de la acción, de la voluntad y del ser: “Se os abrirán los ojos y seréis como dioses, que conoceréis el bien y el mal.” Frente a este anhelo, la finitud se hace insoportable; me refiero a esa finitud que consiste simplemente en el hecho de ser creado. El alma de la interrogación de la serpiente es ese «infinito malo» que pervierte simultáneamente el sentido del límite que orientaba a la libertad, y hasta el mismo sentido de la finitud de esa libertad, orientada de esa manera por el límite y la limitación.

Ese parecido con los dioses <sup>10</sup>, intentado a través de la transgresión, encierra un sentido profundísimo: cuando el límite pierde su función creadora y parece que Dios bloquea con sus prohibiciones la marcha conquistadora del hombre, entonces éste se apropia en beneficio de su propia libertad la ¡limitación del Principio de la existencia, y forma el propósito de erigirse en el plano del ser como creador de sí mismo por su propia virtud.

10 ¿Qué significa aquella perícopa del Génesis, 3, 22? Dice allí el texto: “¡Mirad! El hombre se ha hecho como uno de nosotros: ya conoce el bien y el mal. Cuidado con que extienda ahora la mano y coja también el fruto del árbol de la vida y lo coma y viva para siempre.” ¿Quiere decir que Dios se considera vencido? ¿O habla irónicamente? No pocos autores retrocedieron ante las consecuencias de cualquiera de estas dos hipótesis, y prefirieron incorporar estos versículos a otro documento distinto, como hizo Zimmerli, o proponer una traducción diferente, como hizo J. Coppens: “He aquí que el hombre, lo mismo que todo el que nazca de él, tendrá que pasar por el bien y el mal.” Pero ¿por qué no tomar en serio esa afirmación del texto, de que efectivamente, al llegar al discernimiento, el hombre ha alcanzado su semejanza auténtica con Dios, ya que antes estaba como dormida en la inocencia? Ahora el hombre ha adquirido la conciencia de esa su semejanza con Dios, si bien en un plano de alienación, en el plano del enfrentamiento y de la lucha. Todas las observaciones que haremos más adelante, siguiendo a San Pablo, sobre el “cuánto más” de la gracia -la cual sobreabundó donde abundó el pecado- me inclinan a afirmar que el pecado representa cierta promoción de la propia conciencia refleja; así se inicia una aventura irreversible, una crisis del devenir-hombre, la cual sólo alcanza a resolverse en el proceso final de la justificación.

Por lo demás, la serpiente no mintió del todo: la era que abrió la culpa a la libertad representa cierta experiencia de lo infinito, la cual nos vela la situación finita de la criatura y la finitud ética del hombre. A partir de entonces parece como si toda la realidad humana estuviese constituida por el infinito malo del deseo humano -de ese ansia eterna de ser otro y de ser y tener más-, que es el que anima el movimiento de las civilizaciones, el apetito de placeres, de posesión, de poder, de conocer. Esa amplitud que nos hace no contentarnos

con lo presente parece constituir nuestra verdadera naturaleza, o más bien la ausencia de naturaleza que nos hace libres.

En cierto sentido, la promesa de la serpiente marca el nacimiento de una historia humana llevada al infinito por sus ídolos; toda la fenomenología se desarrolla en ese castillo encantado de la vanidad, bajo la categoría del pseudo. Por eso no hay ninguna fenomenología -o ciencia de las apariencias- que pueda ocupar el puesto de una crítica de la ilusión de las apariencias, es decir, de esa crítica cuya clave cifrada es el mito.

Aquí cabe preguntar: ¿por qué encarna la mujer el campo privilegiado en el que se baten la prohibición y el deseo? En el relato bíblico la mujer simboliza el punto de inflexión y de debilidad frente al seductor: la serpiente tienta al hombre a través de la mujer.

Indudablemente, hay que convenir en que este relato acusa un resentimiento muy masculino, que viene de maravilla para justificar el estado de dependencias a que se vio reducida la mujer en todas las sociedades, o en casi todas. Por lo demás, este resentimiento está perfectamente en línea con esos “celos divinos” en los que pudimos reconocer una especie -de mito trágico residual. No cabe duda de que se encuentran ciertos vestigios de la envidia del dios ante la grandeza humana en el odio clerical contra la curiosidad, la audacia y el espíritu de invasión y de libertad que anima estas páginas pesimistas, si es cierto que pretende con ellas saltarse el mito de la creación y eliminar la ambigüedad o ambivalencia de la civilización, colocándola unívocamente bajo el signo de la culpabilidad.

Pero, por encima de la crítica justificada que podría hacer un espíritu nietzscheniano contra el resentimiento del autor yavista, este relato apunta al “eterno femenino”, que es algo más que el simple sexo y que podríamos llamar la mediación de la debilidad, la fragilidad del hombre. La carne es débil, afirma el Evangelio. Esta fragilidad reside en el mismo tipo de finitud, de que adolece el hombre; una finitud inestable, pronta a virar hacia el “infinito malo”; una finitud que en su aspecto ético resulta “fácil” presa a la seducción por perversión del límite que forma parte constitutiva del hombre. La propensión y la ocasión de la caída no radican en la libido humana, sino en la estructura de su libertad finita. En este sentido, la libertad era la que hacía posible el mal. Pues bien, la mujer simboliza aquí ese punto de resistencia mínima de la libertad finita ante la llamada del Pseudo, del infinito malo.

Por consiguiente, no hemos de ver en Eva a la mujer en su calidad de “segundo sexo”. Todas las mujeres y todos los hombres son “Adán”; todos los hombres y todas las mujeres son “Eva”; todas las mujeres pecan en “Adán”; todos los hombres se dejan seducir en “Eva”.

“Frailty, thy name is woman!”, leemos en la tragedia de Hamlet. (Fragilidad, tienes nombre de mujer.)

Lo que acabo de decir sobre la finitud ética, considerándola como ocasión de caída, y sobre la forma en que esa finitud florece en un deseo infinito y en

hostilidad contra la ley, nos lleva a plantearnos la cuestión decisiva: ¿qué significa la serpiente?

El autor del relato no parece ver ninguna dificultad, ningún problema, en la presencia del ofidio: allí se encontraba la serpiente anteriormente a la caída de Adán, y ya entonces era un animal astuto –“el más redomado de los animales del campo”-. Tampoco se pone a especular el redactor yavista sobre su naturaleza ni sobre el origen de su astucia. Todavía estaba lejos el Satanás de los tiempos persas y helénicos. Concretamente, aún no había plasmado la idea de someter al hombre a una prueba, como se lee en el libro de Job; aparte de que semejante prueba supondría un discernimiento de que carecía el hombre en su estado de inocencia, supondría, además, que el mismo Dios tomó la iniciativa de poner a prueba la dependencia filial del hombre para con El. A pesar de todo, queda en pie que, al parecer, el autor yavista seleccionó intencionadamente la serpiente, respetando su carácter mitológico: es el único monstruo que logró escapar sano y salvo de los mitos teogónicos, el único animal ctónico que se libró de la desmitologización<sup>11</sup>. Lo único que afirma el yavista es que la serpiente era también un ser creado -lo cual es de capital importancia.

11 Sobre la serpiente como símbolo de las divinidades ctónicas y de las divinidades de la vegetación, cfr. COPPENS, op. cit., pp. 92-117; W. F. ALL-BRIGHT, “The Goddess of Life and Wisdom”, en Amer Journ. sem. Lang. Lit., 1920-1921, pp. 258-94; STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, 1922, t. I, p. 138, sub. C.

Pues bien, esta excepción, esta limitación que introdujo el pensamiento judío en la desmitologización de los demonios es la que nos intriga. ¿Por qué no atribuyó el origen del mal sólo a Adán? ¿Por qué conservó e introdujo una figura exterior?

A esta pregunta podemos dar una primera respuesta -aunque no pasa de ser una respuesta parcial-: posiblemente el autor yavista quiso dramatizar en la figura de la serpiente un aspecto importante de la experiencia de la tentación: una experiencia cuasi exterior. La tentación sería una especie de seducción ejercida desde fuera, la cual evolucionaría en complacencia hacia esa aparición que “pone cerco al corazón”; en fin, pecar consistiría en ceder, en “rendirse”.

Según esto, la serpiente sería una parte de nosotros mismos, que nos pasa inadvertida; sería la seducción con que nos seducimos nosotros mismos, proyectada en el objeto de la seducción. Esta interpretación parece tanto más aceptable cuanto que ya la mencionó el apóstol Santiago: “Nadie diga cuando se siente tentado: me está tentando Dios, ya que Dios no puede ser tentado por ningún mal ni se dedica a tentar a nadie. A cada cual le tienta la atracción y el incentivo de su propia concupiscencia” (1, 13-14).

También San Pablo identificó esa cuasi exterioridad de la concupiscencia con la “carne”, con la “ley del pecado” instalada en nuestros miembros. Así, pues, la serpiente representa ese aspecto pasivo de la tentación, limítrofe entre el mundo exterior y el interior, que ya el Decálogo llamó “codicia” en el décimo

mandamiento. Podríamos incluso decir, siguiendo la línea de pensamiento de Santiago, que ese pseudoexterior sólo se convierte en realidad extraña bajo la acción de la mala fe: argumentando a base de este cerco que pone la concupiscencia a nuestra libertad, buscamos la manera de disculparnos y de salvar nuestra inocencia echando la culpa a "Otro". Así es como alegamos la fuerza irresistible de nuestras pasiones para justificar nuestro proceder. Por lo demás, eso es precisamente lo que hace la mujer cuando la interroga Dios después del acto fatal: "¿Por qué hiciste eso?" "Me ha seducido la serpiente", responde ella. Se ve, pues, que la mala fe se aprovecha de esa cuasi exterioridad del deseo para utilizarla como una coartada de la libertad. La astucia de esta disculpa consiste en acabar de situar fuera de sí una tentación que confinaba con el interior y el exterior. Llevando esta interpretación hasta sus últimas consecuencias, diríamos que la serpiente representa la proyección psicológica de la concupiscencia<sup>12</sup>.

12 Más adelante diré lo que pueden dar de sí las interpretaciones analíticas del mito del Génesis; pero ya desde este momento está claro que la dialéctica de la concupiscencia desborda por todas partes la aventura de la libido; la lucha de los profetas contra la injusticia y la insolencia, la lucha de San Pablo contra la pretensión de los que se tienen por "justos", nos abren los ojos para ver que la simbólica de la serpiente descubre ante nuestros ojos un campo inmenso y unos horizontes amplísimos a los que se extiende la "concupiscencia", mientras que -la sexualidad sólo ocupa una parte de esa vasta panorámica. Pero a estas alturas aún no estamos preparados para situar exactamente la sexualidad dentro del cuadro de la injusticia y de la justificación. Sobre las interpretaciones psicoanalíticas de la serpiente, cfr. LUNDWING LEVY, "Sexual Symbolik in der Paradiesgeschichte", en *Imago*, 1917-1919, pp. 16-30; R. F. FORTUNE, "The Symbolique of the Serpent", en *Intern. Journ. of Psychoanalysis*, 1926, pp. 237-43; Abraham CRONBACH, *The Psychoanalytic Study of Judaism*.

Esa es la imagen de la "fruta" -sumada a la mala fe de la disculpa-. Nuestro propio deseo se proyecta en el objeto deseable, y al hacerlo se descubre por él. Así cuando el hombre se enreda por sí mismo -y en eso está precisamente el mal-, echa la culpa al objeto para disculparse él. Pues bien, éste es el proceso sutil que viene a dramatizar la serpiente, en el mismo sentido en que el espectro de Hamlet dramatiza la sorda llamada de la venganza, los reproches atizados por la imagen paterna y petrificados en la impotente indecisión de Hamlet. Acaso sea esto ni más ni menos lo que dice el Fedón: "Y lo maravilloso de este encierro (la prisión de las pasiones corporales), como ha comprobado la filosofía, es que ese encarcelamiento es obra del deseo, y que quien más contribuye a cargar de cadenas a ese encadenado es tal vez él mismo" (82, d).

Así que la serpiente puede representar muy bien una parte de nosotros mismos; pero posiblemente no se agote con ello su simbolismo. La serpiente representa algo más que la proyección de la seducción del hombre por sí mismo, de su autosedución; algo más que nuestra propia animalidad soliviantada por la prohibición, alocada por el vértigo de la infinitud, pervertida por la preferencia que se concede cada uno a sí mismo y a sus propias diferencias específicas, y seduciendo a su vez a nuestra propia humanidad. Además de todo eso, la serpiente es también "exterior" de una manera más radical y, además, múltiple.

En primer lugar, la serpiente simboliza la siguiente situación: en la experiencia histórica del hombre, cada cual encuentra que el mal estaba ya allí; nadie lo comienza del todo. Si Adán no fue el primer hombre en el sentido simplista y temporal de esta palabra, sino solamente el hombre prototipo, entonces puede simbolizar al mismo tiempo la experiencia del “comienzo” de la humanidad en cada uno de nosotros, y la experiencia de la “sucesión” de los hombres. El mal forma parte de la conexión interhumana, lo mismo que el lenguaje, los instrumentos, las instituciones. El mal es algo que se transmite; es una tradición, una herencia, y no un simple acontecimiento. Existe, pues, una anterioridad del mal con respecto a sí mismo; como si el mal fuese su propio eterno antepasado, algo que encontramos cada uno y que continuamos comenzándolo, pero comenzando él a su vez. Por eso aparece ya reptando en el Edén; es el polo opuesto de lo que comienza.

Avancemos un paso más: por detrás de la proyección de nuestra concupiscencia, y por encima de la tradición de un mal que ya existía, acaso podamos señalar una exterioridad más radical aún del mal, como su estructura cósmica: no me refiero, claro está, a la legalidad del mundo en cuanto tal, sino a su relación de indiferencia frente a la exigencia ética, de la que el hombre es al mismo tiempo autor y servidor. Del espectáculo de las cosas, del curso de la historia, de la crueldad de la naturaleza y de los hombres, brota un sentimiento de que todo el cosmos es un puro absurdo, y ese sentimiento induce al hombre a dudar de su propio destino.

Gabriel Marcel habla de “la invitación a la traición”, que parece congénita a la estructura de nuestro universo, cuando la contrastamos con la intención primordial, fundamental del ser humano y con sus anhelos de verdad y de felicidad. Existe, pues, en nuestro mundo una zona oscura, que se nos presenta como caótica, y que simboliza el animal ctónico. Para un residente de la humanidad, ese aspecto de caos constituye el fondo arquitectónico del universo. Ese es el aspecto caótico que vio Esquilo en el volcán del Etna, en el Tifón de mil cabezas, en ese horror que se agarra como lapa a los dioses y a los hombres, del que emana el carácter trágico esencial de la condición humana. Prometeo y Edipo, por una parte, y Job, por otra, reconocieron cada uno por su cuenta las dimensiones cósmicas de la bestia-caos. En el capítulo siguiente volveré a tratar de esta afinidad entre el tema de la serpiente y el elemento trágico.

De esta manera, la serpiente simboliza algo del hombre y algo del mundo, un aspecto del microcosmo y un aspecto del macrocosmo: el caos en nosotros, entre nosotros y fuera de nosotros. Pero, en todo caso, siempre se trata de un caos que nos afecta a nosotros, seres humanos destinados a la bondad y a la felicidad.

Este triple “esbozo de una serpiente” explica por qué sobrevivió a la desmitologización de la teogonía este animal ctónico. El ofidio representa la cara del mal que escapa a la libertad responsable del hombre: acaso sea ese aspecto también el que pretendió purificar la tragedia griega a través del

espectáculo, del canto y de la invocación del Coro. Los mismos judíos, a pesar de estar casi inmunizados contra la demonología por su monoteísmo intransigente, se vieron obligados por la fuerza de la verdad -como diría Aristóteles- a conceder algo a los grandes dualismos que descubrieron con ocasión de la cautividad -en realidad, a conceder todo cuanto se podía conceder sin destruir la base monoteísta de su fe-. Esto supuesto, el tema de la serpiente representa el primer jalón en la trayectoria del tema satánico, el cual introdujo en la época persa una especie de semidualismo dentro del credo de Israel. Es cierto que los judíos nunca pensaron que Satanás fuera otro dios; nunca olvidaron que la serpiente formaba parte de la creación; pero por lo menos el símbolo de Satanás sirvió para compensar el movimiento de concentración del mal en el hombre por un movimiento opuesto que atribuye su origen a una realidad demoníaca prehumana.

Si queremos apurar hasta el fin la intención del tema de la serpiente, habremos de decir que el hombre no es el malo absoluto, sino el malo de segundo grado, el malo por seducción de otro más malo. El hombre no es el Malo, el Maligno, así, en sustantivo, si se me permite la expresión, sino malo, malvado, adjetivamente. El hombre se hace malo por una especie de contraparticipación, de contraimitación, por condescendencia con un principio del mal, que el autor ingenuo del relato bíblico pinta como astucia animal. En una palabra, pecar significa ceder.

De aquí en adelante la especulación se aventura por terreno muy peligroso, por lo menos la especulación religiosa, ya que se entra en un campo inaccesible a su comprobación característica y propia, cual es la comprobación por el espíritu de penitencia: en saliéndose del ámbito a donde puede extenderse el arrepentimiento del creyente, la especulación sólo puede construir castillos en el aire. Encuadrado dentro de la perspectiva de la confesión de los pecados y del simbolismo que la ilumina, el tema del Maligno no pasa de ser nunca más que una figura límite con que se designa ese mal que yo no hago más que continuar en el mismo acto con que lo comienzo y lo introduzco en el mundo: esa constante preexistencia del mal es el aspecto "ajeno" de ese mal, del que, sin embargo, soy yo responsable.

La situación de víctima, que luego desarrollaría hasta la saturación la iconografía de las tentaciones a través del barroquismo de Jerónimo Basch, es el polo opuesto a la postura de pecador que adopta el penitente al confesar su pecado bajo la intimación de los profetas. La sobriedad de la conciencia penitente excluye la posibilidad de que se llegue a suprimir jamás de la antropología del mal la especulación sobre Satanás. El hombre sólo conoce el mal como algo que él inaugura; por eso se requiere siempre un primer paso en la "satanalogía", en los mismos confines de la experiencia de ser-tentado; pero es imposible dar el segundo paso más allá de esa satanalogía y de esa antropología: fuera de la estructura cuasi exterior de la tentación, la cual es por identidad la estructura del pecado del hombre, no sabemos qué es Satanás, ni quién es, ni siquiera si es alguien. Pues sí fuere alguien, habría que interceder por él, lo cual \*es un contrasentido.

Por aquí se ve cómo el mito sigue siendo “adámico”, es decir, antropológico, a pesar de Eva y de la serpiente.

#### 4. LA JUSTIFICACIÓN Y LOS SÍMBOLOS ESCATOLÓGICOS

Nos hemos entretenido en la consideración de las múltiples significaciones que sugiere el símbolo adámico. Ha llegado el momento de seguir el movimiento propio de este símbolo: se trata, en efecto, de un símbolo del comienzo, un símbolo que recogió el escritor bíblico, a quien hemos llamado el “yavista”, con la conciencia clara de que se trata de un símbolo retrospectivo, solidario de toda una experiencia histórica orientada hacia el porvenir. No es cuestión de reconstruir aquí toda la teología de la historia que subtiende esta experiencia, sino sólo de resolver este problema concreto: ¿se encuentran en esa experiencia y en esa teología de la historia algunos símbolos del fin que respondan homogéneamente al simbolismo del “principio”, desarrollado por el mito adámico?

Por consiguiente, el problema que planteamos aquí es un problema de armonía entre unos símbolos y otros; aquí está en juego la “coherencia” del “tipo”, cuyo símbolo retrospectivo último es el símbolo adámico. Esta cuestión se reduce a buscar lo que corresponde en el tipo bíblico a la representación “cultural-ritual” (y a la figura del rey que juega un papel subordinado a ella) en el tipo del drama cósmico, o también lo que corresponde al espectáculo, a la emoción y a la sabiduría de la tragedia griega, o, finalmente, lo que corresponde a la odisea del alma en el mito órfico. Voy a intentar responder a esta pregunta dentro de los límites que impone la investigación de los símbolos.

Nuestro objetivo es doble: completar el sentido del simbolismo adámico encuadrándolo en la totalidad temporal de la cual le arranqué y, al mismo tiempo, encontrar, ya en segundo grado, la simbólica del perdón que empecé a trazar en la primera parte. Recordará el lector que esta noción de “perdón” desarrollaba una historia paralela a la trayectoria que conduce de la mancha al pecado y a la culpabilidad. Fuimos jalonando esta historia ideal del perdón con los temas de la purificación, de la misericordia -hesed- y de la justificación. Ahora bien, esta historia ideal tenía como base un simbolismo primario: el simbolismo de lavar, de quitar, de desatar, de liberar, de rescatar, etc., pero, así como pudimos apreciar las riquezas contenidas en el símbolo de la «salida de Egipto» con sólo reinterpretar teológicamente el pasado histórico de Israel, así, por el contrario, no ha sido posible elaborar plenamente todo el contenido del símbolo de la justificación por no haber aclarado el sistema de imágenes relativas al fin de los tiempos.

Esto es lo que vamos a hacer ahora: vamos a relacionar el simbolismo escatológico con el simbolismo de la justificación. A la luz del simbolismo escatológico continuará esclareciéndose la experiencia viva del perdón; al impregnarse de imaginación metafísica nuestras vivencias, se enriquecerán con significados que no pueden expresarse en el lenguaje directo de la experiencia religiosa: por este camino largo de la hermenéutica de los símbolos entran las vivencias en el reino luminoso de la palabra.



Los símbolos predominantes de la escatología son el de “Hijo del hombre” y el de “Segundo Adán” (de momento prescindimos de la cuestión de su unidad); símbolos excepcionalmente impresionantes por responder palabra por palabra al símbolo adámico: gracias a ellos podemos captar de una sola mirada la armonía mutua existente entre los símbolos de la caída, ocurrida en el principio, y los símbolos de la salvación que tendrá lugar en el fin de los tiempos.

La dificultad está en representarse de golpe este simbolismo, pues se puede objetar con razón que no está al nivel del símbolo adámico, dado que hizo su aparición literaria con siglos de retraso, es decir, en el judaísmo tardío y esotérico -en el libro de Daniel, en Edras IV y en el libro etíope de Henoc-, en los Evangelios y en las Epístolas paulinas. Por eso debemos situarnos en el mismo plano del mito adámico, volver a partir de la respuesta que dio a este mito el mismo medió cultural, y luego intentar seguir el desarrollo progresivo y enriquecedor de las figuras que van reproduciendo desde el principio la figura de Adán, hasta desembocar en los símbolos del Hijo del hombre y del Segundo Adán. Entiéndase bien que lo que aquí nos interesa no es la historia literaria de esas figuras, sino su filiación fenómeno-lógica manifestada a través de esa historia.

Ya el redactor yavista -que no tiene la menor noticia de un “Segundo Adán”- entrevió esa tensión hacia el futuro en un acontecimiento que pertenece también a la Urgeschichte, que en cierto sentido es como el broche de oro de ésta, y que, al mismo tiempo, inaugura la Heilgeschichte <sup>13</sup>: ese acontecimiento se llama “la vocación de Abraham”:

“Dijo Yavé a Abraham: “Abandona tu país, tu parentela y la casa de tu padre, y ponte en marcha hacia la tierra que Yo te indicaré. Voy a hacer de ti un gran pueblo; Yo te bendeciré; Yo ensalzaré tu nombre, y tu nombre será señal de bendición.

Yo bendeciré a los que te bendigan,  
y repudiaré a los que te maldigan.  
En ti se congratularán  
todas las nociones de la tierra”  
(Génesis, 12, 1-3).

13 Gerahrd Von Ran, Theologie des alten Testaments, I, 1957, p. 164.
--

En la figura de Abraham tenemos como la primera réplica de la figura de Adán <sup>14</sup>. Hasta resulta una figura sumamente elaborada y rica de contenido teológico: “Abraham creyó a Dios; y Este se lo imputó como justicia” (Génesis, 15, 6).

Así, al repensar su pasado, los israelitas descubren un rayo de esperanza en flecha hacia el futuro. Ya anteriormente a cualquier asomo de escatología se representaron la historia de sus “padres” como una gesta gloriosa dirigida por una “promesa” y orientada hacia un cumplimiento. Es indudable que esa esperanza estaba vinculada a la Tierra y a la Sangre: “Tú poseerás un terruño, la Tierra prometida, y tu posteridad será incontable como el polvo de la tierra.” Pero, por lo menos, esa marcha desde la promesa hacia el cumplimiento nos

suministra el hilo conductor que nos permite poner un poco de orden y coherencia en los relatos inconexos relativos a Abraham, Jacob y José.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que ese esquema histórico estaba lo bastante cargado de sentido como para dar pie a toda una serie de transposiciones que fueron conduciendo gradualmente, progresivamente, hasta las figuras escatológicas.

Esa transposición se efectuó primeramente en el mismo seno de esa historia de los antepasados, y, por consiguiente, de una manera todavía retrospectiva: el tan esperado cumplimiento de la promesa parece al principio que se encuentra al alcance de la mano (“Voy a darte a ti y a tu descendencia para siempre este país que tienes a la vista... ¡En pie! Recorre el país a lo largo y a lo ancho, porque te lo voy a dar” (Génesis, 13, 16-17); pero, en realidad, se lo aplaza incesantemente; y en el transcurso de esos aplazamientos se intercala la revelación del Sinaí, la promulgación de la Ley, la ordenación del culto, la experiencia del desierto. Es tan grande la riqueza embalsada en ese intervalo, que el mismo término cambia de sentido<sup>15</sup>.

14 La figura de Noé encierra ya ese significado de anticipación del hombre cabal: la Alianza “noéuica” presagia los elementos mas universales de la promesa de Abrahán; incluso es una alianza pactada con todo ser viviente; en ella se anuncia la gran reconciliación tan preconizada por los profetas, aun antes de que apareciesen en época ya tardía las escatologías. Por lo que respecta al mismo diluvio, no sólo significa la cólera de Dios, sino el acontecimiento de una nueva creación; es el mismo simbolismo que luego desarrollaría el bautismo en conexión con el simbolismo de la sepultura y de la resurrección. Es notable que el redactor “sacerdotal” haya entroncado con Noé genealógicamente todas las razas de la tierra, colocando así la dispersión de los pueblos y de las lenguas (Génesis, 10, 32) bajo el signo de la promesa hecha a Noé (Génesis, 9 ss.), en vez de ponerlas solamente bajo el signo de la “caída”, como hizo el redactor “yavista”. La vocación de Abraham viene a eliminar de una manera tajante y directa esta ambigüedad de última hora de la Urgeschichte, G. Von Ran, op. cit., pp. 165-68.

15 G. Von Ran, op. cit., pp. 169-77.

La experiencia del fracaso histórico era la destinada a “escatologizar” la Promesa de forma definitiva. La Promesa hecha a Abraham –“En ti se congratularán todas las naciones de la tierra” (Génesis, 12, 3)- no había agotado toda la riqueza de su sentido con la conquista de Canaán, realizada ya por Josué; y así siguen desarrollándose en una serie sin fin nuevas dimensiones de sentido -veladas por el deseo carnal de un terruño y de una descendencia- a medida que se hacen cada vez más problemáticos los éxitos y ensueños políticos, y, sobre todo, cuando Israel deja de existir como Estado independiente. Entonces las miradas prospectivas no se limitan a interpretar el pasado; los ojos de la esperanza apartan la vista de la Urgeschichte para sondear el futuro y ver cómo surge de él la salvación con los brazos abiertos hacia el presente.

En adelante la Promesa expresará su anhelo en tensión a través de las imágenes míticas del fin; esas imágenes, junto con las figuras en las que llegaron a cristalizar, constituyen la verdadera réplica a las imágenes y figuras del “comienzo”. No hace mucho propuso J. Héring<sup>16</sup> la idea de llamar escatología “el conjunto de pensamientos que expresan las esperanzas religiosas relativas al advenimiento de un mundo considerado como ideal, y que generalmente se supone será precedido de un juicio (que implica la destrucción del mundo actual o de las potencias que lo dominan)”<sup>17</sup>. Desde ahora centraremos nuestro análisis en la afinidad existente entre las representaciones escatológicas del mundo judío-cristiano y las representaciones relativas a la Urgeschichte.

16 J. HÉRING, *Le royaume de Dieu et sa venue*, Estrasburgo, 1937.

17 J. HÉRING, op. cit., p. 51. Sobre la relación entre la escatología y la figura del rey, CEI. A. BENTZEN, op. cit., pp. 32-34; CULLMANN, *Christologie do Nouveau Testament*, París, 1958, p. 97.

Así como la visión ritual-cultural de la vida armonizaba coherentemente con el drama de la creación, y así como el espectáculo de terror y compasión concordaba con el dios malo de la tragedia griega, y así como la odisea del alma correspondía a la desventura de la existencia corporal, así también podemos demostrar que las representaciones escatológicas del Hombre cuyo advenimiento se promete encajan con las representaciones relativas a la caída del primer hombre.

El hecho que mejor puede ilustrar el corte producido entre el tipo ritual-cultural y el tipo escatológico es la evolución que siguió la figura del rey: la realeza que se fundó “en aquel, tiempo” se convierte poco a poco en el “Reino que ha de venir”, a medida que el tipo escatológico se va apoderando más plenamente de las imágenes ya gastadas del tipo ritual-cultural. Ya mencioné esta inversión de sentido al trazar el cuadro del tipo ritual-cultural; allí estudiamos la evolución de esta figura desde el punto de vista de la descomposición de la ideología anterior; ahora estamos en disposición de comprender mejor ese nuevo dinamismo que impulsa esas imágenes antiguas hacia nuevos horizontes. El Rey, el Ungido -que en los oráculos relativos a la permanencia de la línea davídica, como, por ejemplo, II Samuel, 7, 12-16, rezuma todavía esperanzas terrestres y políticas-, comienza a “escatologizarse” con jeremías, 23, 1-8; con Ezequiel, 34, 23 ss., 37, 20 ss., y, sobre todo, con Isaías, 9, 1-6 (lo cual no quita que vuelva a «politizarse» con creciente vehemencia bajo el dominio griego, sin salirse del horizonte de la historia, como se ve en los salmos de Salomón). Merece citarse el hermoso texto de Isaías:

“El pueblo que marchaba entre tinieblas  
divisó una gran luz;  
sobre los habitantes del país de las sombras  
resplandeció una claridad.

Y es que nos nació un niño,  
nos han dado a un hijo:  
éste ha recibido el imperio sobre sus hombros;

le dan por nombre:  
consejero maravilloso, Dios fuerte,  
Padre eterno, Príncipe de la paz.  
Se ha extendido el imperio  
en medio de una paz infinita  
para el trono de David  
y su realeza,  
que establece y asienta El  
sobre el derecho y la justicia.  
Desde este momento y para siempre  
así lo hará el amor celoso de Yavé Sabaoth”  
(Isaías, 9, 1 y 5-6).

Ni en este texto ni en los precedentes hay el menor indicio de que el Rey, el Pastor, el hijo de David, sea un personaje misterioso “venido del cielo”, como el Hijo del hombre de las escatologías –de última hora. Recuérdese que el término “escatológico” no quiere decir transcendente ni celeste, sino final. Lo que aquí nos importa es que esa representación de un cosmos reconciliado que se transluce en esa imagen del Reino venidero no acusa en lo más mínimo ninguna nostalgia por una edad de oro ya pasada, sino la espera y la esperanza de una perfección inédita.

Mientras se “escatologiza” la figura mesiánica, van cuajando otras figuras que impulsan la historia hacia delante. Entre ellas merecen mencionarse aquí dos en especial: la del “Siervo de Yavé” y la del “Hijo del hombre”, de resonancias escatológicas particularmente vivas. El Segundo Isaías celebra a ese Siervo doliente en cuatro “cantos” conmovedores: 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 1-11; 52, 13-53, 12<sup>18</sup>. Este tema desarrolla muchos rasgos originales con relación a la ideología sobre el Rey. Hacen falta oídos nuevos para escuchar el canto del Siervo doliente que se entrega a sí mismo con vistas a la remisión de los pecados: “El soportaba el peso de nuestros sufrimientos y la carga de nuestros dolores le aplastaba... Fue atravesado por nuestros pecados y triturado por nuestros crímenes.” Tampoco se saca de la ideología del Rey el papel de discípulo, de sabio inspirado, ni el aspecto despreciable, ni la paciencia absoluta, ni la no-resistencia a los malos del Ebed Yavé. Es cierto que las implicaciones escatológicas de esta figura no aparecen con mucho relieve; pero, a pesar de eso, se dice expresamente que este “esclavo de los tiranos” “conducirá del cautiverio a los supervivientes de Israel” y será “la luz de las naciones, que hará llegar mi salvación hasta los últimos confines de la tierra”. Es curioso que este “canto” “hable” del Siervo de Yavé sin determinar quién es ese Siervo, ni siquiera si se trata de un pueblo tomado en bloque, o de un “residuo”, o de un individuo excepcional.

Y, con todo, a pesar de este enigma -o en virtud de él-, la figura del Ebed Yavé es esencial para conducirnos a la idea de “perdón”, cuyo análisis quise aplazar, negándome a seguir el atajo de la psicología religiosa para tomar el largo camino de las figuras simbólicas: precisamente viene a anunciarse el perdón a través de un personaje enigmático que pone sus sufrimientos en prenda por nuestros pecados. Aquí no se presenta el perdón como un cambio totalmente interior, de carácter psicológico y moral, sino como una relación interpersonal

con esa personalidad inmolada -individual o colectiva-; y esa relación interpersonal se base en la reciprocidad de un don –“a cambio de...”, “por nuestros pecados...”- y de una aceptación –“y nosotros lo tuvimos por un castigo, herido por Dios y humillado”-. Esta alianza supone que los sufrimientos que se ofrecen como compensación por el pecado no constituyen un simple traspaso de la mancha sobre su objeto pasivo, como ocurría con el “macho cabrío emisario”, ni siquiera el destino ineludible de un profeta incomprendido<sup>19</sup>, sino el “don” voluntario de unos padecimientos aceptados sobre sí y ofrecidos por los demás: “El soportaba el peso de nuestros sufrimientos, y la carga de nuestros pecados le aplastaba...”; “después que entregue su vida en sacrificio por el pecado, verá una descendencia y prolongará sus días, y la obra del Eterno prosperará entre sus manos. Gracias al trabajo de su alma, saciará su vista; con su conocimiento mi Siervo justo justificará a muchos hombres y cargará con sus iniquidades”. Esa forma de expiar mediante el sufrimiento voluntario de otro -por muy misterioso que resulte ese Ebed Yavé- es una clave esencial para la idea de perdón: todas las mediaciones sucesivas desarrolladas por las otras figuras<sup>20</sup> no harán sino recoger y retransmitir ese concepto expiatorio.

18 Sobre el “Siervo doliente” de Yahvé (Ebed Yahvé), véase: H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord and the Other Essays in the Old Testament*, 2.<sup>a</sup> ed., 1954; J. JEREMIAS, art. **na1g pag 415**, en *Theol, Wörterbuch z. N. T.*, V, 636 ss.; J. HÉRING, op. cit., pp. 83-85; A. BENTZEN, op. cit., pp. 42 ss.; Théo PREISS, *Le Fils de l'Homme*, fragmentos de un curso sobre la cristología del Nuevo Testamento, Montpellier, 1951, pp. 51 ss.; O. CULLMANN, op. cit., pp. 48-73.

19 O. CULLMANN, Op. cit., pp. 52 y 64.

20 También cabría subrayar el aspecto escatológico de otras dos figuras: 1) la figura del profeta de los últimos tiempos, a saber, el Moisés redivivo y el Elías redivivo del judaísmo, el “Maestro de Justicia” de la .secta de Qumrán. Su predicación anuncia el fin del mundo y ofrece la última oportunidad para el arrepentimiento: HÉRING, op. cit., p. 68; A. BENTZEN, pp. 42 y ss. (este autor busca la unidad de las dos figuras del profeta y del Mesías en la del Hijo del hombre más bien que en la del Rey-Mesías, contrariamente a la ideología del simbolismo real); O. CULLMANN, op. cit., pp. 18-47, acentúa la importancia que tiene en la mentalidad judío-cristiana este título cristológico. 2) La figura del “Gran Sacerdote” de que se habla en Génesis, 14, 13-24, y en el salmo 110, 4: “Tú serás sacrificador según el orden de Melquisedec”; esta figura, en cuanto que representa a un sacerdote ideal esperado para el fin de los tiempos, conserva cierta afinidad con la figura del Profeta, del Rey-Sacerdote, y del Hombre, HÉRING, op. cit., p. 72; A. BENTZEN, op. cit., pp. 67 ss.; O. CULLMANN, op. cit., pp. 76-94.

Otra figura, profundamente distinta, es la figura apocalíptica que pintó Daniel en el capítulo 7, verso 13, y que describen también los apocalipsis extracanónicos -como el libro de Esdras y el libro etíope de Henoc-: “Estaba yo mirando durante mis visiones nocturnas, cuando he aquí que llega sobre las nubes del cielo uno que parecía un hijo del hombre; se adelantó hacia el antiguo de días, y le hicieron acercarse a él. Allí le concedieron la dominación, la gloria y el

reino; y le sirvieron todos los pueblos, las naciones y los hombres de todas las lenguas. Jamás pasará su dominación eterna, y jamás será destruido su reino” (Daniel, 13 ss.).

Según la explicación que da a continuación el vidente -versículos 15 y ss.-, ese “Hijo del hombre” representa a los “santos del Altísimo”. Esta figura de origen celeste viene a reunir el pueblo santo al fin de los tiempos para hacerlo participante de su reino. Esta figura -que es la que más dista de la del Rey terrestre-<sup>21</sup> nos conduce al concluir este capítulo a la figura del principio, es decir, al hombre, al Antropos. El Hijo del hombre es el Hombre; pero no ya el Primer Hombre, sino el Hombre que viene, el Hombre del fin, sea un individuo o la personificación de una colectividad, del “resto” de Israel, o incluso de toda la humanidad. En calidad de tal, el Hijo del hombre es la réplica del primer Hombre, creado a imagen de Dios. (Supone O. Cullmann que ese tema de la “imagen de Dios” pudo facilitar el que el judaísmo adoptase esta figura que procede de otras fuentes.) Si bien el Hijo del hombre es una réplica del primer Hombre, pero aporta nuevos elementos con respecto al primer Hombre; por lo tanto, no puede ser la reproducción pura y simple de éste, suponiéndole perfecto y no pecador, como pretenden ciertas especulaciones gnósticas sobre Adán<sup>22</sup>.

21 Dejo de lado el problema de saber si esa figura procede de una tradición zoroástrica, mandeica o gnóstica, como han intentado demostrar Reitzenstein, Bossuet y Bultmann; de todos modos, no afectó al cristianismo más que a través de los círculos esotéricos del judaísmo; además, el conocimiento de los orígenes del Hijo del Hombre “no añadiría nada importante a la significación que su figura ha adquirido en el judaísmo” (J. HÉRING, op. cit., p. 81). Véase además A. BENTZEN, op. cit., pp. 37-42; E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im ethiopischen Henochbuch*, 1946; O. CULLMANN, op. cit., pp. 118-166, y, sobre todo, Theo PREISS, *Le Fils de l'Homme*.

22 O. CULLMANN, op. cit., pp. 124-28, insiste en la incompatibilidad que existe desde el mismo punto de vista de la concepción del tiempo entre la tesis gnóstica sobre el retorno de Adán y la concepción del Hijo del Hombre. Por eso, ni en el judaísmo ni en el Nuevo Testamento se llama Adán al Hijo del hombre; por eso también habla San Pablo del «segundo Adán», y no del retorno perfecto del Hombre de los primeros tiempos, aunque se lo desdoble, a la manera como lo hizo Filón, en Adán celeste, creado a la imagen de Dios, según Génesis, 1, 27, y en Adán terrestre formado del polvo, conforme a la versión de Génesis, 2, 7, y, además, pecador. Como veremos, el “segundo Adán”, según San Pablo, es figura del Hombre nuevo.

Lo que más orienta esta figura hacia el más remoto porvenir es su doble función de juez y de Rey futuro. El Reino es algo que ha de venir, Los apocalipsis lo sitúan en el gran escenario del juicio Final, en el que se proclama Rey al Hombre y se le da la investidura del poder, de la gloria y de las realeza sobre todas las naciones. Precisamente la revelación de la Asamblea de los justos está vinculada a este carácter escatológico; por ella se manifiesta la “componente colectiva” de la figura del Hijo del hombre.

De esta manera queda al descubierto el sentido verdadero de la humanidad actual, a la luz, en cierto modo retrospectiva, de este Hombre verdadero que “está al venir”; según la expresión vigorosa de Theo Preiss: “Aquí no tenemos un sentido mítico -en el sentido de una reproducción de un acontecimiento primordial- ni un sentido antropológico, sino un sentido escatológico: es un salvador que establece un mundo nuevo. El interés se orienta hacia el porvenir, hacia la segunda creación que superará a la primera, al mismo tiempo que la llevará a su plena floración”<sup>23</sup>.

Hay aquí un problema que toca resolver a los teólogos, no a los filósofos, y es el problema de comprender lo que pueden significar estas dos afirmaciones del Nuevo Testamento: en primer lugar, Jesús se aplicó a sí mismo, hablando en tercera persona, ese título de “Hijo del hombre” -Marcos, 13, 26-27 es un eco directo de Daniel, 7, 13-, y, por tanto, en el tema del Hijo del hombre tenemos el hilo conductor de la primera cristología, la que tuvo por autor al mismo Jesús. Luego el mismo Jesús incorpora a la figura del Hijo del hombre por primera vez la idea del sufrimiento y de la muerte, que pertenecía hasta entonces al tema del Siervo de Yavé. De esa manera hizo pasar la teología de la gloria por la teología de la cruz, introduciendo así una transformación profunda en la función del Juez -vinculada a la figura del Hijo del hombre- al contacto con los sufrimientos del “Siervo”, hasta convertirlo al mismo tiempo en juez y en abogado.

El hecho de que Jesús constituya el punto de convergencia de todas las figuras, sin ser El mismo una figura, es un acontecimiento que rebasa los recursos de nuestra fenomenología de las imágenes. Todas las imágenes a que hemos pasado revista están sujetas, en cuanto imágenes dispersas, a nuestro método hermenéutico, pero no así su unidad temporal y personal: ese “cumplimiento”, que es el acontecimiento que pregona el Evangelio, es propiamente el contenido del Kerigma cristiano<sup>24</sup>.

23 Théo PREISS, *Le Fils de l'Homme*, p. 70.

24 Théo PREISS, *Le Fils de l'Homme*, p. 21. Sobre la relación entre los títulos “cristológicos” y el problema de la persona y de la naturaleza de Jesús, cfr. O. CULLMANN, *op. cit.*, pp. 9-16, y la conclusión, pp. 276-287.

Por tanto, en nuestra exégesis de las figuras nos detenemos ante el umbral del Kerigma cristiano, lo cual es perfectamente factible porque “ningún título cristológico, ningún concepto cristiano, fue invención de Jesús ni de los cristianos”<sup>25</sup>. En cambio, podemos resaltar perfectamente y explicar lo mucho que se enriquecieron esas imágenes fundamentales al recogerlas Jesús en los Evangelios Sinópticos y al hacerlas converger en su propia persona.

25 *Ibíd.*, *op. cit.*, p. 7. Y continúa el autor: “Mirado superficialmente, todo está calcado, pero, en realidad, se ha verificado una verdadera transformación de los conceptos y de las imágenes, al mismo tiempo que se han modificado éstas al aplicarse de una manera convergente a Jesús de Nazareth” (*ibíd.*). Véase cómo concluye su estudio: “La noción del Hijo del hombre, de origen todavía bastante simple, llega a enriquecerse con tantos elementos nuevos, primero en

el pensamiento judío y luego en el de Jesús, que resulta difícil captar al mismo tiempo sus matices y alcance”, p. 70.

Existe, ante todo, una circunstancia notable, y es que los dos signos que anuncian la irrupción del reino nuevo en el antiguo son precisamente el perdón y la curación: “El Hijo del hombre tiene poder en la tierra de perdonar los pecados” (Marcos, 2, 10). Así vemos que el perdón no representa un movimiento del “alma” por el que ésta se separa del “cuerpo”, sino la invasión de la nueva creación inundando a los hombres que viven en la tierra, la penetración del “siglo” nuevo en el nuestro. Pero lo más impresionante es que ese poder de “perdón” proceda del foco escatológico constituido por el proceso cósmico<sup>26</sup>.

26 “La noción de Hijo del hombre requiere un cuadro jurídico, pues designa la figura central de un proceso en el que los unos son justificados y los otros condenados, Ahora bien: ese cuadro jurídico del gran proceso... es ajeno al mito del Antropos, tal como lo encontramos en el sincretismo oriental y gnóstico. Ese carácter jurídico constituye precisamente uno de los rasgos distintivos de la noción judía y cristiana de Hijo del hombre” (Théo PREISS, *ibíd.*, p. 40).

Ya se ve lo que aporta la figura del Hijo del hombre a la idea de “perdón” en este pasaje: la figura del Siervo doliente había aportado la idea de un sufrimiento sustituido o compensativo de carácter voluntario; ahora la figura del Hijo del hombre empieza acentuando el carácter celeste o transcendente de esta iniciativa, hasta el punto de que, según la tradición judía, no parecía que fuese capaz de encarnarse; pero al mismo tiempo confirma la idea de que lo que resulta más superior y transcendente al hombre, eso precisamente le es más íntimo: esa figura celeste es exactamente el Hombre por antonomasia; más aún, es la identidad de todos los hombres, tomados colectivamente en uno solo. Así se ve que el carácter sustitutivo del Siervo doliente se basa también en la identidad profunda que existe entre el Hombre y los hombres.

Théo Preiss fue muy lejos en este sentido: esa identidad entre el Hijo del Hombre y los hombres constituye el gran “misterio” que patentiza el juicio final en la sentencia pronunciada sobre las ovejas y los cabritos: el veredicto se funda en la actitud que adoptaron los humanos hacia los “pequeños”, cada uno de los cuales es el Hijo del Hombre: “Todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a Mí me lo hicisteis.” El Hijo del hombre se identifica con los hombres en cuanto que éstos se asimilan con El en la acción o en la pasión, al ser aplastados por los más “grandes”.

Este misterio queda reforzado por otro, a que hemos aludido en páginas anteriores: en este gran proceso de la justificación el Hijo del hombre figura a la vez como juez y como testigo, como abogado defensor -Paráclito- o como fiscal -Kategor-, mientras que Satanás es el Antidikos, el Adversario: ¡sorprendente metamorfosis de la serpiente del paraíso! En el cuadro jurídico del proceso cósmico la tentadora se transforma en abogado fiscal, mientras que el juez se convierte en intercesor, precisamente porque El es también la víctima compensativa. Esta serie de equivalencias deriva de la identificación entre el



Hijo del hombre, juez y rey del Fin, y el Siervo doliente: “El Hijo del- hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por los muchos» (Marcos, 10, 45). Cualquiera que sea el origen de este versículo -o palabra original de Jesús, o interpretación de la Iglesia de Palestina, o glosa de la Iglesia helénica-, lo cierto es que expresa plenamente la fusión de las dos figuras, la del Siervo del Eterno y la del Hijo del hombre. Al mismo tiempo, esta fusión introduce un nuevo elemento trágico<sup>27</sup>: “¿Cómo es que está escrito que el Hijo del hombre debe sufrir y verse despreciado?” (Marcos, 9, 12). Ese nuevo elemento trágico consiste en que el Rey “tenga” –Sei pag 420.- que ser la Víctima. Ese es el “misterio de Jesús”.

Tal vez hace falta asimilar esta galería de figuras para comprender la figura que asegura la simetría final entre el Adán del mito de origen y la serie de figuras escatológicas: me refiero a la figura del “Segundo Adán”, tan favorita de San Pablo. Si el Hijo del hombre quiere decir el Hombre y Adán significa también el Hombre, es que en el fondo se trata, evidentemente, de la misma realidad -si bien San Pablo no emplea nunca la expresión “Hijo del hombre”, sino que habla exclusivamente del “segundo Adán”, del “último Adán”, del “Adán que debe venir”.

Esta nueva figura viene a consagrar las precedentes, al mismo tiempo que les añade un rasgo decisivo: por una parte, supone la fusión entre las dos figuras anteriores, entre la figura del Hijo del hombre y la del Siervo doliente<sup>28</sup>, lo mismo que la relación entre una figura individual humana y la humanidad en bloque, entre “uno solo” y “muchos”. Por otra parte, el sentido nuevo que da San Pablo a la comparación entre los dos Adanes tiene un valor decisivo para comprender retrospectivamente toda la serie de las figuras escatológicas anteriores: lo que aquí nos interesa concretamente es que la comparación que establece la epístola a los Romanos, 5, 12-21, no se limita a marcar una semejanza –“Así como la culpa de uno solo atrajo la condenación sobre todos los hombres, así también la obra de justicia de uno solo proporciona a todos una justificación que da la vida”, Romanos, 5, 18-, sino que, además, a través de esa semejanza, descubre el Apóstol una progresión: “Pero las cosas no ocurren por igual en el don y en la culpa; en efecto, si la multitud murió por culpa de uno solo, ¡cuánto más y con cuánta mayor profusión no se ha derramado sobre la muchedumbre la gracia de Dios y el don conferido por el favor de un solo hombre, Jesucristo!”<sup>29</sup>. Ese “cuánto más”, que desnivela la equivalencia de aquel “igual que..., lo mismo...”, es el resorte que tensa y que da su impulso temporal al movimiento entre el primero y el segundo Adán; esa cláusula excluye la idea de que el “don” se reduzca a una simple restauración del orden perdido por la culpa y hace que el don represente la inauguración de una nueva creación.

27 Sobre la reaparición del elemento trágico en el tipo adámico y en el escatológico, véase más abajo, en nuestro capítulo V.

28 K. BARTH, “Christus und Adam nach Rom. 5. Ein Beitrag nach dem Menschen und der Menschheit”, en Theol. Stud. (35), 1952, trad. franc., París, 1958.

29 O. CULLMANN, op. cit., pp. 147 ss. insiste sobre estos dos puntos: por una parte, el segundo Adán es celestial, como el Hijo del hombre, y sufre por los hombres, como el Siervo de Yahvé: “Yo comprendo que Pablo haya podido y debido ver en el acoplamiento de las ideas implicadas en las figuras del “Hijo del hombre” y del “Siervo de Yahvé” la solución del problema “Hijo del Hombre-Adán”, que los judíos no habían podido resolver” (ibíd., p. 149); por otra parte, Romanos, 5, 12, 17 y 18, establece el paralelismo entre esos dos “hombres” sobre el hecho básico de que en ambos casos es “uno solo” el que alcanza y compendia el destino de “todos” (un “solo acto ofensivo”, un “solo acto de Justicia”); ahora bien, lo mismo el Siervo de Yahvé que el Hijo del hombre constituían figuras representativas de la Humanidad entera; cada una de esas figuras contenía a todos los miembros de su comunidad respectiva.

Ya mencioné en otro sitio el papel que desempeña la ley en esta experiencia de ruptura, y no pienso insistir en este punto; sólo quiero subrayar la irreversibilidad de este movimiento, que, por encima de la ruptura introducida por el régimen de la ley, conduce al desbordamiento, a la abundancia del pecado, y de la abundancia del pecado a la sobreabundancia de la gracia: “Se introdujo la ley para que se multiplicasen las culpas; pero, al multiplicarse el pecado, sobreabundó la gracia; de forma que, así como el pecado reinó en la muerte, así la gracia reinase por la justicia en frutos de vida eterna por Nuestro Señor Jesucristo” (Romanos, 5, 20-21). Así, pues, el sentido de este “¡cuánto más!” es “a fin de que...”: “Dios los redujo a todos a la incredulidad, a fin de hacer misericordia a todos”<sup>30</sup> (Romanos, 11, 32).

30 Aquí prescindo del problema sobre si San Pablo introdujo o no introdujo en la adamología un tema helénico más afín al dualismo gnóstico entre lo “espiritual” y lo “terreno” o “psíquico”, que de la tradición hebrea. Lo que nos plantea más que nada el problema es el otro lugar adamológico de San Pablo (I Cor., 15, 35-55): “El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán es un espíritu que da vida... El primer hombre, salido del suelo, es terreno; en cambio, el segundo hombre viene del cielo.” Dentro de esta hipótesis intentaremos explicar más adelante cómo se fue estirando el tipo adámico en la dirección del tipo del alma desterrada (véase más adelante el capítulo V, párrafo 4); a ello nos prepara lo que hemos dicho sobre el dualismo “espíritu-carne” en San Pablo (Parte Primera, capítulo V, párrafo 4). Bástenos decir de momento que San Pablo no rompió con la tradición hebrea sobre el Hijo del hombre, pues Este también es “celestial” (Daniel, 7, 13). Hay, además, otra cosa, y es que, como sugirió primeramente HÉRING, op. cit., p. 153, y luego repitió O. CULLMANN, op. cit., pp. 144-45, posiblemente haya que buscar la clave del texto en la polémica contra la interpretación de Filón, el cual distinguía dos “hombres primeros”: uno celeste y perfecto (que es el que describe Génesis, 1, 26), y el otro terreno y caído (que es el que nos pinta Génesis, 2, 7). Para San Pablo no hay más que un primer hombre, y ése es el terreno; sólo el segundo es celestial, y, además, es el último; esto hace aún más impresionante el movimiento progresivo, ascensional, desde el Adán terrestre hasta el Adán celeste; ya no tenemos en retrospectiva, a nuestra espalda, ningún Adán celeste; el hombre perfecto queda simbolizado totalmente por el Hombre que ha de venir.

Al expresar en términos adamológicos el movimiento que va del “hombre viejo” al “hombre nuevo”, San Pablo abrió el camino a todas las teologías progresistas de la historia; pues, aun en el caso en que éstas desborden considerablemente las intenciones del primer teólogo cristiano, siempre prolongan claramente su “¡cuánto más!” y su “a fin de que”: así canta la misma Iglesia en su liturgia del Sábado Santo: “O certe necessarium Adae peccatum quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!” En este himno se celebra solamente la grandeza del Redentor; pero la grandeza del Redentor es también la grandeza de la nueva creación; por eso está más cerca de la verdad la interpretación que da del mito adámico el idealismo alemán<sup>31</sup> que todos los sueños de retorno al paraíso perdido.

Así vemos, por ejemplo, que en su *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Kant ve en el mal del individuo la fuente de donde sale el bien de la especie; y en su *Religión dentro de los límites de la simple razón* (I, IV), ve en la degeneración libre y fatal del hombre como la vía dolorosa de toda vida ética, de carácter y nivel adultas. El rasgo propiamente paulino y el que los Padres griegos y latinos comentaron fervorosamente<sup>32</sup> es que, gracias a una iniciativa milagrosa de Dios, la caída se convirtió en manantial de abundancia y progreso; la maldición del paraíso perdido se transformó en prueba y medicina. Por consiguiente, ese “¡cuánto más!” y ese “a fin de que...” de San Pablo son los que hacen verdadera esa visión de la historia según la cual el acceso del hombre a su humanidad, el paso de su infancia a su madurez, tanto en el plano del individuo como en el de la especie, han de pasar por el reconocimiento consciente de sus limitaciones, de sus conflictos y de sus sufrimientos. La salvación desarrolla una historia; en términos simbólicos, el “segundo Adán” es más grande que el primero; y el primero existió con vistas al segundo. Hay que llegar hasta esta consecuencia para comprender plenamente por qué la Biblia no habla nunca del pecado más que proyectándolo sobre la perspectiva de la salvación que nos libra de él. Esta “pedagogía” del género humano acentúa el pesimismo de la caída para destacar el optimismo de la salvación: la abundancia de aquélla provoca la sobreabundancia de ésta.

31 A: M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, París, 1958, p. 4, notas 1 y 2.

32 Pueden verse los textos de San Juan Crisóstomo y de San Ireneo en Stanislas LYONNET, *De peccato et redemptione*, I, Roma, 1957, pp. 36-37.

Este rodeo que hemos dado a través de las “imágenes del fin” nos permite descubrir el riquísimo contenido de la noción de “perdón”. Se dice muy pronto que el perdón es la respuesta de Dios a la confesión que hace el hombre de su culpa. Pero el perdón no puede comprenderse directamente como un acontecimiento psicológico; para llegar a la vivencia hay que pasar el largo recorrido que va a través del universo simbólico constituido por la acumulación de las figuras que se escalonan desde el Adán del redactor yavista hasta los dos Adanes de las epístolas paulinas, pasando por la figura del Rey Mesías, del Rey Pastor, del Príncipe de la paz, del Siervo de Yavé, del Hijo del hombre, por no mencionar los títulos de Señor y el de Logos o Verbo, de la Iglesia

apostólica. El perdón vivido bebe su sentido experimental en el hecho de participar individualmente del “tipo” del Hombre fundamental. Sin esa relación con el símbolo del Hombre, la vivencia se encierra en lo que constituye su elemento más interior e individual, y con ello se pierde algo esencial que sólo puede transmitirse la figura por excelencia de un Hombre que encarna en sí mismo a todos los hombres, como la encontramos ya en las figuras del Siervo de Yavé y del Hijo del hombre. En lenguaje paulino, el paso del “hombre viejo” al “hombre nuevo” constituye el acontecimiento psicológico que expresa la incorporación del individuo a la realidad simbolizada por los “tipos” del primero y segundo Adán: la transformación interior -ese “vestirse el hombre nuevo” es la sombra proyectada en el plano de las vivencias de una transformación que no se puede vivir en toda su plenitud subjetivamente ni contemplarse desde fuera, sino que sólo puede significarse simbólicamente como una participación en los “tipos” del primero y segundo Adán. En este sentido hablan San Pablo cuando dice que el individuo “se transforma -se metamorfosea: **peTap.opcpouó9aL pag 423-** en la misma imagen -**F"Lxw'v-**“ (2 Cor., 3, 18), y que se “conforma -**ovp4opcpo-** con la imagen **Éaxwv-** del Hijo” (Romanos, 8, 29), y que “reviste la imagen del celeste” después de haber “revestido la imagen del terrestre” (1 Cor., 15, 49) <sup>33</sup>.

33 p, CULLMANN, op. cit., pp. 130-33, a propósito del tercer “lugar” paulino sobre el Hombre (Fil., 2, 5-11), en el que, según Héring, se asociaría igualmente la figura del Hijo del Hombre –“en forma de Dios”- con la del Siervo doliente –“se anonadó”.

Es cierto que lo que da peso ontológico a estos “tipos” en San Pablo es la creencia de que el mismo Jesús, hombre histórico, “existe en forma de Dios” y que en El se realiza el tipo, la forma, la imagen.

Por tanto, no es posible separar de esa fe el sentido pleno de estas imágenes, así como la fenomenología de las imágenes, en cuanto tales, permanece en estado de abstracción y precisión con relación a esa fe.

En todo caso, basta una simple comprensión de los símbolos, como la que trazamos nosotros en este libro, para hacernos entender que la psicología de la experiencia religiosa no explica plenamente el fenómeno del perdón. No es que el individuo empiece viviendo cierta experiencia y que luego la proyecte en un mundo fantástico de imágenes, sino al revés, el individuo ha de empezar incorporándose a lo que significan esas imágenes para penetrar en la vivencia del perdón; la experiencia del perdón es, en cierto modo, la estela psicológica que deja lo que acontece en realidad, y que sólo puede expresarse en enigma y simbolizarse como el paso desde la incorporación al primer Adán hasta la incorporación al segundo.

Ahora bien, esta transfiguración, esta metamorfosis o, mejor dicho, esta “sinmorfosis” es tan rica de sentido que en el mismo plano de los “tipos” va suscitando una serie de equivalentes simbólicos que a su vez enriquecen las vivencias. Querría insistir sobre la correspondencia armónica que presentan esos dos simbolismos significativos, en los cuales se desarrolla en dos direcciones convergentes, aunque sin llegar a agotar su contenido, ese mismo

tema de la asimilación o conformación del individuo a la imagen, a la **!exwv pag 424**, a la **üaP<P~** del Hombre: el simbolismo más bien jurídico de la absolución y el simbolismo más bien místico del injerto vivo.

No debe pensarse que el primero de estos dos simbolismos sea el más pobre de contenido por ser “jurídico”. Téngase en cuenta que “jurídico” no quiere decir “legalista”. Al contrario, precisamente este simbolismo alcanza su punto culminante en San Pablo, que es quien más lejos avanzó en la crítica de la Ley y de la justificación por las obras, y en San Juan, que no se ocupa para nada del problema de la Ley. El simbolismo jurídico nos transmite significaciones fundamentales sin las cuales perdería su valor y su fuerza el mismo simbolismo místico.

Ese simbolismo jurídico podemos descubrirlo ya en tiempos muy remotos, tanto en el tema arcaico de la retribución como en los aspectos contractuales de la “Alianza”. Acaso explique esto el que apareciese en el judaísmo tardío y en la versión de los Setenta la idea de “deuda” y la de “remisión” -**ócpE~~,pia.a**, deuda y **acpíEVal**, “remittere”, remitir o perdonar una deuda-; en los Setenta esta idea de remisión abarca la “propiación” mesiánica, y aun a veces la “liberación” o rescate mesiánico <sup>34</sup>.

Es cierto que la noción de “deuda” tiene un historial muy breve en el Nuevo Testamento, ya que sólo aparece en el enunciado del Padre Nuestro en San Mateo, 6, 12: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.” En cambio, la áfesis, la remisión de los pecados en el sentido de cancelación de una deuda, desempeña un papel importante en los escritos de la Iglesia primitiva. Ahora bien, este tema de la “remisión” -asociado al tema de “desatar”, de “quitar”, de “destruir”, de “purificar” experimenta una amplificación notable al incluirse en el contexto escatológico del proceso cósmico; entonces la “remisión de las deudas significa la absolución en el proceso en que el Hombre fundamental hace de juez y de Abogado.

34 Sobre este punto, cfr. Stanislas LYONNET, op. cit., pp. 52-54.
---

Este simbolismo del proceso escatológico inunda de sentido la noción de perdón porque conecta con el plano de los símbolos de grado mítico el simbolismo primario de la “justificación”, que ya interpreté en mi estudio sobre la culpabilidad <sup>35</sup>. Por un lado, este simbolismo primario le presta una base inicial de significado, cual es la iniciativa graciosa, el movimiento gratuito de la transcendencia hacia la inmanencia; pero lo que viene a darle su dimensión cósmica y comunitaria, al mismo tiempo que la tensión temporal de la esperanza, es el simbolismo de segundo grado del proceso escatológico. Sin esta conexión con las imágenes del Fin, la justificación se quedaría en el terreno de la pequeña historia, historia subjetiva e individual, tal como la recitan las almas piadosas de todos los tiempos. Pero al poner en escena “el magno proceso entre Dios y sus elegidos, por una parte, y el Adversario y sus secuaces, por otra” <sup>36</sup>, se da entender algo único, algo que no se traduce en las reducciones individualistas y subjetivas del “perdon”:

En primer lugar, el hombre es un ser “absuelto”: así comprendió Rembrandt la parábola del hijo pródigo, en la que veía ante todo la misericordia del Padre<sup>37</sup>. Así también vemos que el “retorno” que predicaban los profetas y la “conversión” que pregonaba el Bautista quedan envueltos, en su calidad de acontecimiento psicológico y de iniciativa humana, en el acontecimiento escatológico de la “absolución” en que se significa la iniciativa divina.

35 Véase la parte primera, cap. III, párrafo 4, de este mi libro.

36 Théo PREISS, “La justification dans la pensée johannique”, en *Hommage et reconnaissance á K. Barth*, Neuchâtel, et París, 1964 (reproducido en *La Vie en Christ*, p. 50). Al descubrir este aspecto jurídico del pensamiento “joánico” el autor logra acortar las distancias entre este pensamiento y el de San Pablo, y vuelve a encajarlo dentro de la prolongación de la escatología judía. Este aspecto “jurídico” resulta tanto más interesante por lo mismo que no se centra de ninguna manera en el problema de la ley, sino que gira principalmente en torno a las ideas de “testimonio”, de “testigo”, de “verdad”, de “mentira”, de **ovv-yopog** o de **aapáxqtog**, es decir, de testigo a favor de la defensa: también aquí vemos que el juez del proceso final es, al mismo tiempo, abogado y víctima.

37 LYONNET, op. cit., p. 61.

Este simbolismo -del proceso nos indica, además, que ese perdón se concede a los hombres no separada e individualmente, sino en bloque y colectivamente. Así queda englobado el individualismo de la experiencia religiosa en la aventura colectiva de la historia de la salvación: la relación entre el “uno solo” y “todos”, que caracteriza el símbolo del Hombre, unifica a la humanidad con unos lazos “mucho más” esenciales que su participación en la desobediencia del primer Adán. Ahora bien, esos lazos interhumanos estaban ya en forma implícita en el simbolismo de la “salida de Egipto”, del Éxodo, que en la redacción del yavista era una réplica al destierro del Paraíso; allí se libertaba a un pueblo en masa; aquí, en el “tipo” del proceso cósmico entra en juego la humanidad entera, individual y estructuralmente.

Finalmente, el simbolismo del proceso significa que la realización plena de la humanidad está vinculada misteriosamente a la redención de los cuerpos y del cosmos íntegro. No es posible salvar el alma sin el cuerpo; no se puede salvar la interioridad sin la exterioridad, ni la subjetividad sin la totalidad.

Como se ve, el simbolismo “jurídico” de la absolución no es un simbolismo seco y estéril. Es verdad que viene a completarlo el simbolismo “místico” del injerto vivo, pero es a condición de beneficiarse antes éste de las dimensiones trascendente, cósmica y comunitaria de aquél. Lo que hace posible la comunión viva entre el Espíritu y los espíritus es el carácter trascendente de la figura del Hijo del hombre, que incluye y representa a la colectividad. Ahora bien, el Hijo del hombre constituye la figura central de la justificación en el magno proceso cósmico. Lo que viene a añadir el símbolo del “injerto” es la intimidad entre la infusión de la vida y la gratuidad de la gracia de absolución.

Así encontramos al fin de este largo recorrido algo que ya puso de relieve la interpretración mística de San Pablo -por la que tanta predilección sentía

Schweitzer-, algo que ha podido comprobar la experiencia religiosa, a saber: la inmanencia mística de la vida mediante la acción del Espíritu. Pero aun entonces lo que anima secretamente la experiencia de la “vida en Cristo” y ese sentimiento de la continuidad vital entre “la cepa y los sarmientos” es ese poder del símbolo de dar y comunicar lo que significa: sólo se vive lo que se imagina; y la imaginación metafísica reside en los símbolos; la misma vida es símbolo e imagen antes que experiencia y vivencia. Pues bien, sólo es posible salvar el símbolo de la vida en cuanto símbolo mediante su comunicación con el conjunto de los símbolos escatológicos de la justificación.

Queda abierta la cuestión de saber si es posible establecer una filosofía y una psicología del “perdón” a base de este rico simbolismo de la “justificación” y de la “absolución” en el proceso cósmico. Y en caso afirmativo, cómo se podría montar.

#### CAPITULO IV

#### EL MITO DEL ALMA DESTERRADA Y LA SALVACION POR EL CONOCIMIENTO

El nuevo “tipo” mítico que vamos a estudiar aquí es un mito que intenta transportar y racionalizar todo dualismo antropológico. Lo que lo distingue de los demás es la escisión que opera en el hombre, dividiéndolo en cuerpo y alma. Este mito es el que induce al hombre a identificarse con su alma y a considerar su cuerpo como algo distinto o extraño a sí.

Prescindamos de momento del arduo problema de dónde y cuándo alcanzó este mito su forma literaria madura. Se ha dicho muy pronto que el tipo que nos ocupa aquí quedó perfectamente tipificado en el orfismo arcaico; y hasta se propende a identificar pura y simplemente el mito del alma desterrada con el mito órfico. Pero, como es sabido, el orfismo plantea problemas muy graves a la historia de las religiones y a la historia del pensamiento griego. No intentaré disimularlos. Sabemos que toda la filosofía platónica y neoplatónica presupone el orfismo y se nutre de su savia; lo que no sabemos con exactitud es la clase de orfismo que conoció Platón, ni cuál fue la fórmula antigua, el *palaiós lógos*, del orfismo anteriormente a los reajustes tardíos del mito. Por esto debemos abordar la historia con un presentimiento tipológico como el de los *Idealtypen* de Max Weber, aunque dejando siempre la puerta abierta para corregir luego el perfil ideal del “mito del alma desterrada” mediante una especie de fluctuación entre la estilización tipológica y la investigación paciente de la historia. Empezaremos, pues, dando la preferencia a la concepción del “tipo” antes de consultar los documentos; pero téngase muy presente que únicamente puede autorizarnos esta audacia, a la vez heurística y didáctica, la relativa familiaridad con los problemas históricos y críticos que plantea el orfismo arcaico.

Se puede comprender el esquema mítico del alma desterrada comparándolo con los otros tres esquemas que examinamos en otro sitio: entonces se ve que éste es el único mito que representa, en el sentido propio de la palabra y simultáneamente, un mito del “alma” y un mito del “cuerpo”. En él se cuenta cómo el alma se hizo humana siendo de origen divino, cómo le tocó a ese alma

en lote el cuerpo, extraño a ella y malo por muchos conceptos, cómo la mezcla del alma y del cuerpo fue el acontecimiento que inauguró la humanidad del hombre e hizo de éste el lugar del olvido, el punto en el que queda borrada la diferencia original entre el alma y el cuerpo. Divino por su alma y terreno por su cuerpo, el hombre es el olvido de esa diferencia. El mito nos cuenta cómo ocurrió la cosa.

Ahora bien, ninguno de los otros mitos es un mito del “alma”; ni siquiera en el caso en que acusen una ruptura en la condición del ser-hombre, llegan nunca a dividir a éste en dos realidades. El drama de la creación no afecta al hombre en cuanto alma, sino que lo enfoca como una realidad indivisa; hace de él, tomado globalmente, la sede del drama, y hasta autor del drama, por lo menos mediante la reproducción ritual. Tampoco la visión trágica del mundo constituye un mito de la psique: lo mismo la visión trágica que el drama de la creación toman al hombre como totalidad indivisa; en el mito trágico la fatalidad asesta sus golpes y su condenación sobre el héroe entero y, como si dijéramos, sin fracción residual. Es cierto que podemos considerar la contemplación estética del infortunio -que es la que constituye la “consolidación” específica de la experiencia trágica- como un desprendimiento del alma, como un rapto del espíritu, afín a esas “locuras”, estáticas o frenéticas, que enumera Platón en Fedro (244 a), y que revelan el origen sobrenatural y divino del alma; y eso es cierto, por más que el entusiasmo trágico en cuanto tal no constituya un vuelo hacia otras regiones, sino un éxtasis que no sale del ámbito del propio espectáculo ni de la meditación de la finitud y del infortunio. Esto explica el que el entusiasmo del espectáculo trágico no haya engendrado ningún mito de origen que presentase el mal como el polo opuesto de ese “entusiasmo”, como el reverso de esa “locura”, y que proclamase como intrínsecamente mala la misma estancia de aquí abajo.

Finalmente, no hay mito que contenga en su fondo menos elementos “psíquicos” que el mito bíblico de la caída. Ciertamente es éste un mito antropológico, e incluso el mito antropológico por excelencia, tal vez el único que atribuye expresamente al hombre el origen -o el co-origen- del mal; pero no es en ningún aspecto un mito de las aventuras del “alma”, considerada como entidad separada, sino, al revés, un mito de la “carne”, de la existencia indivisa del hombre. Prescindiendo de las confusiones ulteriores en que incurrieron el cristianismo y el neoplatonismo -el cual conservó en cierta manera los rasgos esenciales del mito órfico-, el mito dualista y el mito de la caída son radicalmente heterogéneos; la tipología tiene la misión de cubrir esta diferencia estilizando los mitos. Volviendo ahora a los documentos literarios que poseemos <sup>1</sup>, nos encontramos con la situación siguiente: la filosofía platónica supone un **nakaL'os kóyos pag 429** -un “relato antiguo”- distinto de las teogonías homérica y hesiódica, y llamado tradicionalmente “órfico”. La filosofía transporta ese relato primitivo, lo incorpora a su meditación sobre el alma y lo racionaliza, convirtiéndolo así en su propio origen: y ahí tenemos uno de los orígenes no filosóficos de la filosofía. Más aún, hay aquí un punto en el que insistiré suficientemente al final de este capítulo, y es éste: hallamos aquí un pacto entre ese mito y la filosofía que no tiene equivalente en ningún otro mito. La filosofía rompió con el mito teogónico; rompió también con el mito trágico y con su teología inconfesable; pero, pasada la crisis sofística, vuelve a repostar



en las fuentes del mito órfico y a extraer de ellas una sustancia y una profundidad nuevas. El mismo Platón aventó el mito trágico, y transportó el **7ca),aios k6Yos** del orfismo; en este sentido puede decirse que la filosofía presupone el orfismo Por desgracia, no hay forma de encontrar ese **isaka-os kdyos**, y uno se siente tentado a preguntarse si no fue la filosofía la que lo plasmó para apoyarse en una autoridad original, en la autoridad de las revelaciones arcaicas.

1 O. KERN, *Orphica Fragmenta y Testimonia*; GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1935, trad. franc., 1956; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, Parte Cuarta, cap. IV; JEANMAIRE, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, París, 1951; A. BOULANGER, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, París, 1925; DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915; FESTUGIÈRE, "Les Mystères de Dionysos", en *Rev. Biblique*, 44, 1935; MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París, 1955; GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, 1950 (Dioniso en las pp. 145-83, y los órficos en las pp. 307-333).

Es cierto que poseemos un mito etiológico, llamado "órfico"; pero ese mito en su forma acabada sólo figura en los autores neoplatónicos, concretamente en Damasco y en Proclo, lo cual nos sitúa ante un hecho pasmoso, y es que el perfecto mito órfico es post-filosófico. Es un mito bien conocido: el niño Dioniso fue asesinado por los titanes astutos y crueles, los cuales cocieron luego los miembros del niño dios y los devoraron. En castigo, Zeus los exterminó con sus rayos, luego de sus cenizas hizo la raza actual de los hombres; por eso hoy día los humanos participan de la naturaleza titánica mala y de la naturaleza divina de Dioniso, que se habían asimilado los titanes en su sacrílego festín. Es éste un bonito mito, un verdadero mito de pecado original; la mezcla detonante de que están hechos los hombres en su condición actual proviene de un crimen anterior, prehumano y sobrehumano; así se incurre en el mal por herencia; el origen del mal arranca de un acontecimiento que inauguró la confusión de dos naturalezas, que hasta entonces habían vivido separadas; y ese acontecimiento fue un asesinato que significó al mismo tiempo la muerte del dios y la participación en su divinidad. No cabe duda, es un mito bellísimo. Pero, por desgracia, no tenemos modo de comprobar que pertenecía ya en esa forma redondeada al "relato primitivo" del orfismo; incluso tenemos motivos para sospechar que fue invención neoplatónica, inducida por el placer y la dicha de la exégesis filosofante de los mitos.

El fenomenólogo se encuentra cogido entre la espada y la pared: entre un mito prefilosófico, pero que no aparece por ninguna parte, y un mito perfecto, pero post-filosófico. Esta situación sería desesperada si no fuera porque siempre es posible distinguir entre el mito etiológico plenamente elaborado, el cual puede ser contemporáneo de su propia exégesis filosófica, y el mito de situación -es decir, el mito que simboliza la situación presente del hombre-, el cual presenta el "alma" y el "cuerpo" como magnitudes y poderes distintos, por más que no especifique nada sobre el origen de su fusión o confusión. No es imposible encontrar ese mito en que se alude a la distinción original entre cuerpo y alma. Los mismos documentos de las épocas arcaica y clásica ofrecen elementos suficientes para reconstruirlo. Este es por identidad el "relato antiguo" que

presupone la filosofía; naturalmente, es un mito embrionario, si se lo compara con el mito etiológico y con los otros mitos etiológicos del mal; pero tal vez sea posible demostrar que el famoso mito tardío no hace más que traducir en fórmulas explícitas y dentro de una línea ortodoxa el esquema arcaico, con el que guarda una correspondencia perfectamente coherente. De modo que no tenemos necesidad de suponer la antigüedad del mito etiológico para confirmar la existencia del **izalaios kóyos pag 430** preconizado por Platón.

## 1. EL MITO ARCAICO: “EL ALMA” Y EL “CUERPO”

El relato primitivo del orfismo es por antonomasia el descubrimiento del alma y del cuerpo.

Es muy digno de notarse que cuando Platón propone en el Cratilo su fantástica etimología del soma o cuerpo, no atribuye a los órficos la interpretación de **o'wíA.oc** por derivación de **o'-iba**, sino que se contenta con afirmar que los órficos “acuñaron este término”. Y esto es, efectivamente, lo que más importa. Ya observé anteriormente<sup>2</sup> que los héroes homéricos no tenían “cuerpo”, sino “miembros”: sólo surge el cuerpo como entidad simple cuando se le contrasta con el “alma” y cuando se le hace pasar por el filtro mítico que le atribuye un destino diferente que al alma. El mito hizo del cuerpo un poder escatológico.

2 Véase más arriba, en el capítulo II, nota 6.
--

A mí parecer, los que principalmente acuñaron este nombre -de sôma o cuerpo- fueron los órficos, en la idea de que el alma expía en el cuerpo las culpas por las cuales la castigaran, y de que el cuerpo le sirve de calabozo o prisión, en donde se la guarda por tanto, el soma, como indica su nombre, es la “prisión” del alma, hasta que ésta pague sus deudas; y en esto no puede cambiarse una sola letra (Cratilo, 400 c).

Aquí tenemos el núcleo del mito de situación, anterior a la antropogonía del mito de origen. Pero ni siquiera atribuye al cuerpo todavía el origen del mal, sino que más bien es el alma la que arrastra consigo un mal precedente, que debe expiar en ese cuerpo; pero este calabozo, este “recinto que semeja una cárcel”, lleva en su carácter penal su significación de alienación: al convertirse en instrumento de expiación, el cuerpo se transforma en campo de deportación, perdiendo así su carácter de signo expresivo, que le atribuye otra etimología fantástica, que identifica también **ewp;a** con **o`ñía;a pag 431**. La cárcel es para el preso un lugar extraño, ajeno, hostil, más de lo que pueda serlo el navío para el capitán que lo pilota: esa cárcel, esa especie de camisa de fuerza, simboliza de la manera más tangible -para el preso la transcendencia hostil del juez y de su sentencia.

Partiendo de este primer núcleo de significación, podemos reconstruir otros rasgos del antiguo relato: ese lugar de castigo es al mismo tiempo lugar de tentación y de contaminación. Efectivamente, ahí no se indica que el alma se purifique al “pagar su deuda” -**Stx~v SíSovaL, £xTeiveav-**; no debemos mezclar la idea órfica de expiación con la concepción judía de la propiciación o reconciliación: por todas las trazas, ese castigo parece constituir más bien una

sanción degradante. Desde ese punto de vista es, a la vez que efecto de un mal, un nuevo mal: el alma encarcelada se convierte en un delincuente reincidente, a quien el mismo régimen penitenciario sigue endureciendo sin cesar.

Para comprender este segundo rasgo es preciso entender bien un detalle, a saber: que el esquema de la reiteración interfiere con el de la prisión. El Fedón (70 c ss.) evoca esta transmutación del sentido de la vida, cuando deja de ser una y única, y del sentido de la muerte, cuando ésta deja de ser el límite de esa vida única. Aquí la vida y la muerte alternan como dos fases consecutivas de un proceso involutivo: la vida viene de la muerte y la muerte de la vida -lo mismo que se suceden el estado de vigilia y el estado de sueño-; la vida puede ser el sueño de la muerte y la muerte el sueño de la vida, y cada una de esas alternativas confiere sentido a la otra. Esto supuesto, el castigo, más que encarnación, es reencarnación; de esta manera la existencia, puesta bajo el signo de la reiteración, se convierte en una eterna reincidencia.

Aquí precisa intercalar otro tercer tema, aunque ni fluye necesariamente del segundo ni siquiera se compagina forzosamente con él: me refiero al tema del suplicio infernal. Nilsson le concede gran importancia; hasta piensa que la predicación sobre los castigos del mundo infernal -de la morada de los impuros en medio del cenagal- constituyó el centro de la actividad misionera de los órficos y el punto de partida de sus sermones, basados en el castigo (Op. cit., 632).

En esto podemos decir que eran el polo opuesto de los eleusinos: mientras éstos pregonaban la felicidad para los puros y los benditos, sin mencionar el castigo, según parece, aquéllos tomaron en serio el tema homérico del castigo de los “grandes culpables”, presentándolo como una amenaza inminente que cuelga sobre cada humano como la espada de Damocles. Asegura Platón que los traficantes de la iniciación, los cuales usurpaban el nombre y los escritos de Orfeo y de su discípulo Museo -por lo menos en tiempo de Platón-, especulan con ese tenor al castigo póstumo: “Dan el nombre de iniciación a esas ceremonias con que pretenden librarnos de los males del otro mundo, y que no podemos descuidar sin incurrir en terribles tormentos” (Rep., 364 d). Esta tendencia a especular con el miedo de los vivos no agota, indudablemente, todo el contenido ni el sentido de aquella predicación, que, anteriormente a la decadencia de que fue testigo Platón, debió abarcar al mismo tiempo la llamada a una pureza más bien moral que ritual, como el mismo Platón lo comprendió en el Fedón, y la preocupación por un castigo que descargaba sobre el mismo culpable y no sobre los inocentes, como ocurre de ordinario en esta vida.

A primera vista no aparece ninguna conexión entre el tema de la expiación en el cuerpo y por el cuerpo y el de la expiación en el infierno. Para comprender la unidad profunda que enlaza estos dos semitemas hay que ir más lejos. Hay que comprender que la vida es una repetición del infierno, así como el infierno es una reproducción de la vida, que confiere un sentido punitivo a los suplicios no éticos, cuyo espectáculo horripilante proyecta ante nuestros ojos la vida y la historia. No cabe duda de que la circularidad de la vida y de la muerte

constituye el mito más profundo que enlaza y subtiende los otros dos mitos del castigo en el cuerpo y del tormento en el Hades. Nacer es subir de la muerte a la vida, y morir es descender de la vida a la muerte: de esta manera el “cuerpo” puede ser el lugar de expiación por las maldades cometidas en esta vida, que los profanos consideran como la única vida.

Se ve, pues, que el orfismo recogió así un antiguo tema indoeuropeo sobre la migración y la reencarnación, al mismo tiempo que extraía el contenido de las viejas arcas de los mitos agrarios, los cuales siempre presintieron cierta secreta conexión entre el renacimiento primaveral de las fuerzas vitales y la recuperación de las energías acumuladas en el otro reino del más allá, como si la muerte cebase la “riqueza” -ploûtos- del príncipe de las tinieblas -Plutón-, y como si la vida sólo pudiera beber su savia y sus energías en las raíces subterráneas de los infiernos <sup>3</sup>.

Únicamente una religión y un movimiento religioso como el orfismo -que atribuía al alma una realidad en esta vida- podía ver y comprender en esa circularidad de la vida y de la muerte no sólo la sucesión de dos estados externos el uno al otro, sino un proceso bifásico que se condensa, se combina o se superpone en esta misma vida mortal. Si el fragmento 133 de Píndaro nos revela a las claras el contenido del orfismo <sup>4</sup>, podemos ver en él cómo el alma del durmiente vela y el alma del despierto dormita. Entonces el alma y el cuerpo poseen potencialidades contrarias que se ocultan recíprocamente: el alma es el testigo del más allá, ese más allá que nos vela la vigilia de esta vida y que nos revelan los sueños, los éxtasis, el amor y la muerte. Este movimiento circular de la muerte a la vida e inversamente, y esa convergencia de sus valores opuestos -o complementarios- confieren al cuerpo-tumba su sentido pleno; si en una vida late escondida la otra, entonces fuerza es exclamar con el fragmento 62 de Heráclito: “Inmortales, mortales; mortales, inmortales; nuestra vida es su muerte, y nuestra muerte, su vida; y con aquel verso de Eurípides que cita Platón en el Gorgias:

“¿Quién sabe si vivir no es morir,  
y si morir no es vivir?” (492 e)

Este intercambio de sentido entre la vida y al muerte en esta misma vida -intercambio que resumió Platón en aquella frase: “Tal vez en realidad estamos muertos” (492 b)- completa ese sentido del cuerpo que apuntábamos hace un momento en el tema del cuerpo-cárcel. En efecto, lo que el cuerpo reproduce del otro mundo no es su divinidad sino precisamente su función penal. En este punto resulta también sumamente luminoso el testimonio del Gorgias (493 a): las penas de repetición o reiteración, en que tan fecunda era la fantasía griega -como la roca de Sísifo, el tonel de las Danaides- y cuyo carácter penal se debe precisamente al tipo de trabajo impotente, vano y eterno, quedan reflejadas en este mundo, después de haber sido proyectadas en el otro, hasta convertirse en la clave del cuerpo, en el sentido de que también el cuerpo constituye una experiencia de reiteración. Vemos, efectivamente, en el Gorgias que ese tonel que los no iniciados nunca consiguen llenar con el agua de las purificaciones y que, por lo mismo, es el símbolo de la imposibilidad de la purificación, se convierte en la imagen del mismo deseo: la pena de la reiteración que castiga

allá abajo la vida desarreglada de aquí arriba es la expresión de ese mismo desarreglo mundano.

3 JEANMAIRE, Dionysos, p. 54

4 “Porque las almas de aquellos que pagaron a Perséfone la pena de su antiguo dolor -*rowccv nakaLoú aév9sog*- luego, al año noveno, vuelve ella a enviarlas de nuevo de entre los moradores de las regiones del alto sol; y de esas almas surgen los reyes ilustres, los hombres poderosos por su fuerza o grandes por su ciencia, esos hombres a los que siempre honraron los mortales como a héroes sin tacha.” (Citado por Platón en Menón, 81 bc) NILSSON compara este fragmento 133 de Píndaro con el fragmento 62 de Heráclito y con el 492 c del Gorgias, encontrándolos afines. Luego concluye: “De estos pasajes se deduce que la idea de que el cuerpo es el sepulcro del alma está tan estrechamente unida a la migración de las almas, que los órficos tuvieron que compartir estas creencias”, op. cit., p. 694.

Esa correspondencia entre el infierno y el cuerpo es la clave para comprender la función del cuerpo. Ello explica que la expiación del alma en el cuerpo sea todo lo contrario de una purificación; el alma encarcelada se convierte en ese delincuente reincidente a quien el castigo vuelve a corromper; y entonces aparece la existencia como una reincidencia interminable. El esquema del destierro, reforzado por el de la reiteración, tiende a convertir el cuerpo en símbolo de la desdicha de existir; porque, en efecto, ¿puede haber una idea más espantosa que la de imaginar la vida como un renacimiento para el castigo? Al engendrarse y reengendrarse a sí mismo en el paso de una vida a otra, de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, el mal se convierte en la convergencia de la autoinculpación y de la autosanación. Esta mezcla de condenación y reiteración es la imagen viva de la misma desesperación.

Esta interpretación, según la cual el cuerpo es el instrumento de la penalidad reiterada, provoca de rebote una nueva interpretación del alma, que podríamos llamar “puritana”, recogiendo la expresión de E. R. Dodds: el alma no es de aquí; viene de otras tierras; el alma es divina; encerrada en este cuerpo, arrastra una existencia oculta, la existencia de un ser desterrado que suspira por su liberación.

La cultura griega primitiva no unificó el alma ni el cuerpo. Ni los jonios ni los trágicos concibieron el alma como la única raíz existencial del pensar, del meditar y reflexionar, del sentir, del sufrir y del querer; para ellos el alma apenas era más que el aliento que exhala el moribundo; tampoco identificaron ese mismo aliento con la existencia vaporosa y sombría del muerto en un mismo y único destino; el alma y el cuerpo adquirieron consistencia conjuntamente como las dos dimensiones, como los dos vectores inversos de la existencia humana.

Otros cultos enseñaron el “entusiasmo”, la inspiración, la posesión del alma por el dios. Parece que el orfismo fue el primero que interpretó esos arrobamientos repentinos, esos raptos, como una salida del cuerpo, como un viaje al otro mundo, más bien que como una visita y como una posesión. Por el mismo

hecho, el éxtasis revela la verdadera naturaleza y origen del alma, que permanecen velados en la niebla de la existencia diaria.

Hubo también otros cultos que enseñaron la supervivencia de las almas: el mismo Homero se complace en pintar los suplicios infernales reservados a los grandes pecadores. Los devotos de Eleusis meditaban sobre las delicias del Paraíso. Pero esa supervivencia del alma, al igual que la pasión del alma por el dios, no revelan por sí mismas un “tipo” nuevo, a menos que se conciba esa supervivencia como una odisea del alma, como un retorno a su patria, a su verdadera condición; el alma poseída se convierte en otro ser; el pecador y el devoto están en otro sitio; el alma órfica vuelve a ser lo que era: divina y no humana<sup>5</sup>.

Otros videntes, curanderos y “purificadores” ejercitaron a sus fieles en las excursiones psíquicas<sup>6</sup>; pero únicamente los órficos tuvieron la intuición revolucionaria de que el hombre no ha de definirse como “mortal”, sino como “dios”. La sabiduría no consiste ya en “pensar como mortal”, sino en reconocer su propia naturaleza divina: la línea divisoria, la diferencia óptica entre los hombres y los dioses no consiste en que éstos se han reservado el privilegio de la inmortalidad, dejando a los hombres nada más que la vana esperanza de ella; esa línea divisoria pasa por la mitad del hombre, separando netamente su inmortalidad de dios de su corrupción corporal. Sólo este cambio radical del sentido mismo de la existencia humana pudo hacer posible la versión legendaria de la vida de Pitágoras, lo mismo que la interpretación de la muerte de Empédocles: exclama el alma órfica en las Purificaciones: >Fyw S'úí.civ BEós .!ált.(3poTOS, oúxÉTt 0vn-rós pag 435.

5 “Aquí es donde la nueva figura o modelo –pattern- religioso aportó su contribución fatal -fateful-: al dotar al hombre de un yo oculto o de origen divino, estableciendo con ello la disención entre el alma y el cuerpo, introdujo en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana, que podemos llamar 'puritana' ” (E. R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, p. 139). Para el caso y por lo que a nosotros respecta, importa poco que este tipo sea ajeno a Grecia y que fuera shamánico antes de ser órfico; lo que importa en realidad es que este tipo de “hombre divino” surgiese en Grecia, en la cuna de nuestra cultura occidental.

6 Abaris, Aristeas, Hermótimo de Clazomenes y los iatrománteis en contacto con el Norte, y Epiménides de Creta por otra parte; cfr. E. R. DODDS, op. cit., p. 141.

Acaso sea necesario avanzar un paso más: si empleamos con esta meditación sobre el alma “divina” las observaciones que hicimos anteriormente sobre la prisión del cuerpo y sobre las repercusiones recíprocas entre el cuerpo y el infierno, se ve que la “divinidad” del alma no consiste solamente en su capacidad de supervivencia; la misma idea de supervivencia está a punto de quedar rebasada; a lo que en realidad importa sustraerse es al vaivén mismo de la vida y de la muerte, a su reiteración circular; y en eso precisamente radica el privilegio del alma “divina”, en que puede liberarse de ese proceso generador de estados contrarios, de esa “rueda de las generaciones”.

Aquí nos asomamos al umbral de una nueva comprensión de sí mismo: el alma se convierte en el contrapolo de la pareja vida muerte, y perdura por encima del tiempo de la repetición. Es cierto que anteriormente a Platón y a la tentativa que hizo en el Fedón de soldar esta perennidad del alma con la intemporalidad de las Formas, esa “inmortalidad” no constituía todavía una verdadera “eternidad”; al parecer, sólo representaba una fuerza de existencia más tenaz y resistente que muchos cuerpos y que muchas vidas, como se ve en la discusión que sostuvo Sócrates con Simias y Cebes. Anteriormente a la filosofía no existía aún un modelo perfectamente elaborado que representase una existencia siempre idéntica a sí misma. Por lo menos el mito acertó a imaginar un ciclo de vida y muerte, provocando así una especie de superación del yo por encima de la contradicción, y del reposo por encima de la discordia. La filosofía no hubiera intentado ni pensado en identificar al alma con el yo, si no lo hubiera sugerido el mito.

No cabe duda de que esta concepción del yo fue anterior a Platón. Aun suponiendo que no se refiera a los órficos -o solamente a ellos- en el Menón, es indudable que alude al tipo del alma desterrada al escribir este párrafo: “Son sacerdotes y sacerdotisas empeñados en poder dar razón de las funciones que desempeñan; es, además, Píndaro y muchos otros poetas, todos los que son realmente divinos. Pues bien, mira lo que dicen y examina si te parecen justas sus afirmaciones. Sostienen, pues, que el alma del hombre es inmortal, y que tan pronto sale de la vida -que es lo que llamamos morir-, vuelve a entrar de nuevo en ella; pero que nunca se destruye; y que por eso es preciso llevar en esta vida constantemente y hasta el fin una conducta lo más santa posible” (81 a-b).

Es verdad que la inmortalidad de que aquí se trata queda aprisionada en el esquema imaginativo del renacimiento múltiple -ἀθάνατός -U ovQa xoiv -noX), άxvs 7eyovi.a: siendo inmortal y re produciéndose por nacimiento muchas veces (Ibíd., 81 c)-; pero aquí el p,v0os es ya κόγος, el mito es ya razonamiento, puesto que da razón y explicación -κόγος... StSóvaL pag 436-; por eso, aquellos hombres y aquellas mujeres, “expertas en las cosas divinas”, decían “cosas bellas y verdaderas” (81 a).

## 2. EL MITO FINAL

Este mito de situación es el que se desarrolla en mito de origen en la antropogonía, cuyos fragmentos “citan” los neoplatónicos. ¿Se trata de una reconstrucción auténtica o de una construcción tardía con la que los últimos filósofos de Grecia intentaron colocar sus especulaciones bajo la autoridad de ciertas poesías en las que se habría inspirado su mismo maestro Platón?

¿Se trata de una apologética pagana, destinada a jugarle una mala partida al cristianismo, oponiéndole relatos paganos comparables a los cristianos sobre el origen y caída de la humanidad?

En esto hay ciertos puntos claros: es indudable que el movimiento órfico se distinguió de otros movimientos similares de la era arcaica por la existencia de

Escrituras, que se apartaban de la enseñanza oral y confidencial de otras iniciaciones y liturgias. También está fuera de duda que estos libros contenían teogonías. Pero esos libros debieron estar en continuo flujo; no hubo ningún “canon” que fijase su texto, y nunca cesaron de incorporarse nuevas especulaciones; la misma diversidad de las versiones neoplatónicas es buena prueba de ello. Además, no puede probarse que la teogonía arcaica evolucionase hacia la antropogonía; a lo más, así se lo puede conjeturar basándose en algunas alusiones de ciertos autores clásicos, como la expresión de Platón en las Leyes al hablar de la “naturaleza titánica” del hombre; además de que esto constituye una manera razonable de tender el puente entre la teogonía y la predicación órfica, que versa esencialmente sobre el hombre y sobre su condición actual. Estas alusiones y este argumento de conveniencia inducen a la mayoría de los especialistas del orfismo<sup>7</sup> -salvo Wilamowitz y Festugière<sup>8</sup>- a pesar de que las citas de los neoplatónicos conservan lo esencial de las antiguas poesías.

7 Según GUTHRIE, al abrirse paso el orfismo antiguo a través de los mitos ya consagrados, “añadió algo a la forma y mucho al sentido; aquí se realizaba una cristalización en torno a un núcleo nuevo, y este núcleo lo formaban el desmembramiento de Dioniso, la revancha de Zeus contra los Titanes y la humanidad naciente de las cenizas de estos últimos” (173). “Esta es una conclusión original, y es de origen puramente órfico (como lo demuestra toda la documentación que poseemos), porque contienen la idea totalmente órfica de que en nosotros se amalgama la naturaleza terrestre con una naturaleza divina” (ibíd.). En su *Geschichte der griechischen Religion*, I, 642-62, NILSSON sigue en general a Guthrie; no contento con afirmar que la antropología desempeñó un papel “fundamental en la religión órfica” y “que entronca en sus líneas directrices con la edad arcaica”, 647-48, cree además que el episodio concreto de los sufrimientos que hubo de padecer Dioniso a manos de los titanes ha de considerarse de origen antiguo, so pena de resignarse a no comprender la alusión de Platón a la naturaleza “titánica”: “por consiguiente, este núcleo de la doctrina órfica se remonta al más remoto pasado” (649). Y sigue diciendo: “Aquí tocamos la parte más original de la creación órfica en materia de religión: esa originalidad consiste en haber añadido a la teogonía una antropogonía destinada a explicar la naturaleza compuesta del hombre, mezcla de bien y de mal” (650). A. BOULANGER presenta el mismo argumento de conveniencia en *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*: la teogonía, tal como la referían los neoplatónicos, “explicaba la doble naturaleza del origen del mal en la tierra; con ello ofrecía al autor la oportunidad de exponer la doctrina órfica de la salvación por medio de la expiación y de la purificación (33). Sin embargo, no llega a convertir a Onomácritos en el San Pablo del orfismo ni a atribuirle una verdadera doctrina del pecado original y de la redención “que, por lo demás, sólo conocemos por ciertos textos de épocas muy posteriores” (33) (Onomácritos fue el “cresmólogo” u “oraculista” de la época de los Pisistrátidas; de él dice Pausanias que “tomó de Homero el nombre de Dioniso”). Con todo, admite Boulanger que la religión órfica estaba ya formada desde fines del siglo VI, y que Onomácritos se limitó a empalmar dos mitos hasta entonces inconexos: el nacimiento de los hombres de las cenizas de los titanes carbonizados por los rayos de Zeus, y la pasión de Zagreus; pero esto le basta para atribuir al célebre cresmólogo el descubrimiento “de una



nueva causa determinante de la existencia del mal en la tierra” (34). Con esta argumentación se cree Boulanger autorizado a presentar como doctrina órfica toda la antropogonía, a pesar de que su exposición completa sólo apareció con los últimos neoplatónicos. El lector encontrará un magnífico resumen en las páginas 27-28. Ya veremos más adelante que el argumento fundamental de Boulanger encontró opositores. Según Boulanger, el mito del asesinato de Dioniso a manos de los titanes tiene carácter etiológico: “No cabe duda de que inventaron este mito para explicar un rito cuyo significado no comprendían ya los celebrantes: me refiero al rito de la “omofagia” o comida de carne cruda; en este rito se sacrificaba un animal en el que se encarnaba el espíritu de un dios de la vegetación, y los asistentes engullían su carne cruda creyendo asimilarse así partículas de la virtud divina” (28). Pero ¿es seguro que la omofagia es un rito “vegetal”? Y, sobre todo, ¿es cierto que el mito de la desmembración de Dioniso está relacionado con este rito de despedazamiento y omofagia? JEANMARIE contesta negativamente a ambas preguntas en su *Dionysos* (384-90). Entre estas dos cuestiones la que más nos interesa aquí es la segunda. Por lo demás, JEANMARIE admite la antigüedad del mito de la pasión y despedazamiento de Dioniso (op. cit., pp. 390-417): “En la medida indiscutible en que procede de un pensamiento sistemático [la revelación aportada por los escritos órficos], en esa medida, digo, este mito parece inseparable de la concepción que nos proponen sobre la naturaleza humana, sobre el origen del mal y sobre las condiciones de la salvación individual” (404); pero considera que este mito es ajeno al trance y al ritual dionisiaco, y que representa más bien una refundición de la leyenda de Dioniso en el sentido de una “prelógica que aún se sentía como agarrotada y emparedada dentro de las categorías de ciertos mitos inmemoriales” (402).

8 WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, pp. 199-202; FESTUGIÉRE, “Les Mystères de Dionysos”, en *Rev. Biblique*, 44, 1935. He aquí la conclusión a que llega después de examinar concienzudamente las etapas arcaicas, clásicas, helénicas y neoplatónicas del mito final: “Resumamos los resultados de nuestra investigación: El historiador se encuentra en presencia de tres clases de documentos:

“1) Hay, en primer lugar, un buen número de inscripciones relativas a los misterios de Dioniso. Unidas a los monumentos figurados de Italia, estas inscripciones nos permiten conocer con bastante aproximación la organización de las confraternidades religiosas y de los ritos de iniciación. Los mejores especialistas, como Wilamowitz, Cumont y Nilsson, han realizado sus investigaciones sin decir una palabra del orfismo. Así, vemos que esta religión de Otavoa o confraternidades, que nació de los cultos traco-frigios, van dependiendo cada vez más del control público: así, los ritos se van fijando y humanizándose. La misma evolución se repite por doquier. El [ivQTrig pag 439](#), es decir, el iniciado, sólo pretendía al principio escapar durante algunas horas a la rutina de la vida diaria. En tiempo de Cristo se aseguraba además con ello un seguro de felicidad para después de su muerte. El nombre de Orfeo no aparece una sola vez. Tampoco el de Zagreus: sólo en una ocasión se alude a su leyenda, en la inscripción de Perinto; pero esta inscripción es de época tardía, aparte de que refiere un oráculo de la sibila.

“2) Existe, en segundo lugar, una tradición literaria sobre Orfeo. En el tiempo comprendido entre los siglos VI y III de antes de nuestra era, Orfeo aparece

como cantor inspirado, compañero de los argonautas, fundador de las teletai o ceremonias de iniciación, capaz de ablandar a las rocas, a los animales y al mismo Plutón. En el siglo V, sus discípulos practican ciertas reglas de abstinencia y leen poesías atribuidas a él. En el siglo IV circulan charlatanes ambulantes vendiendo recetas pseudo-órficas. Si el orfismo tuvo sus colegios y sus misterios, como se pretende, hay que confesar que no han dejado ninguna huella. El orfismo no vuelve a ponerse de moda hasta los siglos III y IV de nuestra era. Entonces florece toda una literatura cuya autenticidad no es posible establecer.

“3) A partir del siglo ni antes de Cristo circula un poema órfico en el que se cuenta el mito de Dioniso Zagreus, despedazado por los titanes. Entonces parece ya un hecho consumado la identidad entre el cretense y el tracofrigio, por lo menos en una tradición particular, que, sin embargo, no excluye las otras. En esta leyenda de Zagreus se copia la de Osiris: no sabemos cuándo ni dónde se formó. En un ritual de Egipto da ocasión a ciertos ritos especiales: el iniciado deposita en el interior de la cesta los objetos ofrecidos al dios niño por el titán. ¿Se representa una “pasión” del dios? ¿Se practica la omofagia? Lo ignoramos. Plutarco relaciona esta leyenda con el dualismo psicológico de que tanto gustaba la escuela de Pitágoras y la de Platón. Con el neoplatonismo se impone el predominio de este sentido moral, dando lugar posiblemente a ciertos ritos de que no tenemos noticia. A menos de que se descubran nuevos textos, nada permite afirmar que el orfismo transformase los misterios báquicos tal como se los ve ya establecidos en los dos primeros siglos de nuestra era.

“Esto supuesto, carece totalmente de sentido el preguntarse si los misterios de Dioniso influyeron en el cristianismo. Si se piensa en los misterios que conocemos por la epigrafía, nadie sueña siquiera en relacionarlos con el cristianismo. En cuanto a los demás...”

Dado el método tipológico que hemos adoptado en la confección de este libro, no es preciso que zanjemos el debate puramente histórico relativo a la fecha en que se elaboró el mito antropogónico. Según la fórmula de Glotz, citada por Boulanger, lo mismo entre los helenos que entre los judíos, la teoría del pecado precedió a la de la caída; por consiguiente, hemos de recurrir al análisis intencional del mito sobre la insolencia de los titanes para hacer ver en qué sentido aclara y completa el mito de situación. Este análisis intencional supone que tomamos el mito en su fórmula definitiva, y, por consiguiente, retrospectivamente con la exégesis de la condición humana que reconstruimos sin la ayuda de este mito y basándonos exclusivamente en los testimonios de los autores clásicos.

Pues bien, ¿qué encontramos en este mito final? Una teogonía que de por sí pertenece al tipo que estudié más arriba bajo el título de “drama de la creación”, pero que luego evolucionó hacia una antropogonía ajustada a la experiencia de la discordancia íntima de la naturaleza humana.

Ese drama de la creación sobre cuyo fondo se destaca el nuevo episodio antropogónico no es un cuadro apático, sino que impone su presencia y su sentido global al nuevo mito, y eso de dos maneras: primeramente, comunicando al infortunio que aflige al alma una dimensión cósmica y una profundidad ontológica. Este infortunio hunde sus raíces en el ser simbolizado

por la sucesión violenta de las generaciones de los grandes dioses. La teogonía confiere al Crimen, a la Discordia y a la Astucia un significado prehumano, al asociarlas al origen de las cosas. Desde este punto de vista, la figura de los titanes, que constituirá la piedra angular del nuevo mito, forma parte de ese dolor del ser. El titán es la figura mediante la cual el mal humano echa sus raíces en el mal prehumano, al mismo tiempo que también mediante él el dolor del ser deriva hacia la antropología.

Pero, sobre todo, el drama de la creación, tal como se predicaba en los cultos órficos, encierra ya una interpretación posible del mal sobre la que destaca el mito propiamente "órfico" de la falta de los titanes. Esta interpretación del mal basada en la teogonía estaba aún oscura en el poema de Hesíodo, el cual apenas logró más que trazar una serie de figuras inconexas del origen: algunas de esas figuras -como la de Cronos, Urano y Zeus- son divinidades relacionadas a posteriori, a base de sucesiones dinásticas, de alumbramientos o de asesinatos; otras -como la Noche, la Muerte, la Guerra- simbolizan aspectos de nuestra experiencia que se consideran entre sí mediante un sistema de filiación análogo al precedente; y, finalmente, otras sólo representan regiones o elementos de la naturaleza, como el Cielo y la Tierra.

El mito atribuido a los órficos esboza, sirviéndose de imágenes parecidas, un movimiento significativo orientado de lo uno hacia lo múltiple, y de lo confuso hacia lo distinto y claro. Es el mismo movimiento que se observa en las cosmologías presocráticas. Ese parentesco entre la cosmogonía todavía mítica de los órficos y una cosmogonía más filosófica puede explicarse de diversas maneras: o bien porque el mito órfico influyó en las cosmogonías filosóficas o, lo que es más probable, porque al contacto con la filosofía, el mito teogónico derivó hacia una génesis del ser, aunque sin salirse de los cauces forzados de la imaginación mítica.

Donde se manifiesta el tono "filosófico" del mito órfico es en la figura predominante de Fanes –"el más bello entre los dioses inmortales": Fanes es el Protógonos, el Primogénito, Ericepeo y, por lo mismo, bisexual, Metis o Consejero, Dioniso y Eros-. Nacido del huevo primordial, el cual simboliza lo indiferenciado, Fanes es al mismo tiempo la diferencia específica de los seres y la manifestación esplendorosa de la totalidad del mundo; en realidad de verdad, El es "la unidad del todo y la separación de las partes".

Pero este mismo mito recae en la más ingenua imaginación: para identificar a este Fanes un tanto esotérico con el Zeus de la creencia popular, con el Zeus Zagreo moribundo y con el Dioniso desgarrado y resucitado de las sectas de iniciación, recurre este mito a una serie de subterfugios: así nos cuenta una segunda creación del mundo realizada por Zeus, el cual avala a Fanes y su obra, delegando así en él todo su poder. Dice, en efecto, el mito que "todo fue creado de nuevo"; luego presenta a Zeus delegando el poder en Dioniso: "¡Oh, dioses!, prestad atento oído: ved aquí a aquel a quien constituye por rey vuestro." Estos enlaces eran muy del gusto de las teogonías más arcaicas. ¿Aludiría Platón a semejantes procesos dinásticos al exclamar irónicamente en el Filego: "En la sexta generación, detener el orden de vuestro canto" (66 c)?

¿Hacia qué interpretación del mal se inclina este mito en su parte teogónica? A primera vista parece que el mal está arraigado todavía en el origen de las cosas, lo mismo que en Hesíodo y, sobre todo, en los babilonios. Pero la figura de Fanes pregona algo diferente. Fanes, manifestación una y múltiple, no es ya la figura de la contradicción original entre el Bien y el Mal, sino más bien el símbolo de la separación progresiva, de la diferenciación gradual, como puede apreciarse en el mito del huevo primordial. Al eliminar este mito la contradicción primigenia y al sustituirla por un movimiento de clarificación en que se pasa de lo confuso a lo diferenciado, ya no explica la desdicha de los humanos, que consiste en lo contrario, es decir, en la confusión de su doble naturaleza original.

Se ve, pues, que el mito de la diferenciación no basta a explicar el mal humano, que es esencialmente mezcla. No es, pues, de extrañar que se desplace el manantial del mal del mundo de lo divino, que se está concentrando en la figura de Fanes, y que entonces la teogonía recurra a la antropogonía para explicar un mal cuya clave no posee ella. De esta manera, la experiencia que hacían los órficos representando un alma oculta, encarcelada en un cuerpo enemigo, provocaba el drama teogónico, el cual a su vez se estaba orientando hacia una cosmología razonable. Por eso necesitaban un nuevo mito etiológico.

Pero ¿en qué estado se encontraba la antropogonía órfica en la época arcaica? He aquí un punto que no es posible establecer con seguridad. Tenemos que contentarnos con ir desgranando las citas cada vez más precisas de los autores de última hora; esas citas jalonan casi por entero la construcción progresiva de este tema; pero no es posible determinar si reflejan una creación tardía o el descubrimiento de temas auténticamente arcaicos. Sin embargo, se pueden discernir ciertos rasgos arcaicos entre ciertas elaboraciones claramente tardías.

En primer lugar, tiene importancia el hecho de que el origen del mal se atribuya a la “pasión” del más joven de los dioses, es decir, de Dioniso. Por tanto, este nuevo mito representa una elaboración propiamente “teológica” de la figura de Dioniso. Pero ese dios-niño que representa el manantial de la culpa original no es el Dioniso que inspira la manía de las Bacantes, el frenesí rítmico y el gozo del vivir; sino un árbitro de la vida, el dios joven que viene después de Zeus. Fue, pues, necesario que el furor báquico, del que tenemos un ejemplo en las Bacantes de Eurípides -un furor indudablemente mítico, pero significativo-, se transformase en meditación, y que el delirio se convirtiese en especulación. Es muy verosímil que de esta manera los órficos volvieran el dionisismo contra sí mismo<sup>9</sup>; es también probable que lo orientasen hacia una especie de prefilosofía, aunque dominada todavía por la fantasía mítica: esto es tanto más creíble cuanto que el movimiento dionisiaco sufrió otras transposiciones no menos extraordinarias, si es cierto que la acción ritual dio origen al espectáculo trágico por medio del ditirambo<sup>10</sup>.

9 NILSSON, Geschichte der gr. Rel., ve en la leyenda de la muerte de Orfeo, despedazado por las Ménades, una indicación de la venganza de los fieles de Dioniso contra el reformador; también cree que la prohibición de la carne es

otro signo de la lucha de los órficos contra el rito bárbaro del despedazamiento -S-aQaapaypdg pag 442- del animal devorado crudo -wpLocpayia.

10 JEANMAIRE, Dionysos, pp. 220 ss. El autor se muestra partidario de la antigüedad de la antropogonía órfica; pero admite que, “si bien no hay razón para poner en duda que esa introducción de Dioniso en el sistema expuesto por él se remonta a los escritos más antiguos, sus consecuencias no se manifestarán hasta un futuro que aún estaba muy distante de esas fechas” (401). Por lo demás, Jeanmaire desvirtúa uno de los argumentos que aduce Boulanger en favor de la antigüedad de la leyenda del trinchamiento de Dioniso: si se pudiera demostrar que ese despedazamiento constituye la explicación mítica del rito del despedazamiento del animal que devoraban crudo los iniciados, tendría una base en el ritual arcaico; pero en el mito el dios-niño no es devorado crudo, sino que se le “cuece”, y esa “afirmación de que los titanes se comieron la carne (después de cocida) sólo se encuentra en algunos testigos, y no parece esencial” (384). Así, pues, el mito de la “pasión” de Dioniso no es específicamente dionisiaco; es un mito adventicio, que ni siquiera se integró realmente en el ciclo legendario de Dioniso, y sólo figuró en éste como una especie de apéndice. Cree Jeanmaire que el mito de los sufrimientos del joven dios tiene su propio origen arcaico independientemente del culto de Dioniso y que esos sufrimientos son el recuerdo y el eco de un ritual de iniciación; pero, aunque así fuera, habría que demostrar que el mito de la “pasión” del dios-niño formaba ya parte integrante del ciclo legendario de Dioniso en la época arcaica.

No se excluye la posibilidad de que el orfismo desviase desde un principio el dionisismo hacia la especulación hasta colocar a Dioniso en el centro de la creación, en calidad del último de los dioses, y al mismo tiempo en el corazón de la antropogonía, en calidad de víctima de los titanes. Pero, indudablemente, fue más tarde cuando Dioniso se convertirá abiertamente en el conquistador de Oriente; después, en el dueño del mundo, como terreno abonado para los grandes sincretismos, fuertemente teñido de orientalismo, que dominaron en las religiones de misterios, cuyo culto céntrico era la muerte y la reanimación del Dios. El mito antropogónico no supone una explicitación plena de las consecuencias que implica la reforma introducida por los órficos en el dionisismo, pero sí seguramente una inversión decisiva del tipo de experiencia religiosa que le era esencial.

El segundo aspecto que debemos considerar es el papel que desempeñan los titanes en el nuevo mito: por una parte, quedan asociados a la pasión de Dioniso como “autores” del asesinato, y por otra quedan incorporados a la génesis de la humanidad por su castigo y por sus “cenizas”. Los documentos literarios nos permiten seguir siglo a siglo esa evolución progresiva del mito. Así como la pasión que sufrió Dioniso a manos de los titanes está atestiguada por varios autores comprendidos entre el siglo III antes de nuestra era y el siglo I del Cristianismo <sup>11</sup>, así, por el contrario, no existe ningún texto anterior a Plutarco que relacione este crimen de los titanes con el nacimiento de la humanidad. Después de contarnos que, en castigo por el deicidio de Dioniso, los titanes fueron heridos por el rayo, explica este autor: “Este mito alude a la palingenesia. En efecto, a esta parte de nuestro ser que no está sometido a la

razón ni al orden, violenta y explosiva, demoníaca y no divina, la llamaron los antiguos “titánica”; y esta parte de nuestro ser es la que sufre el castigo y la que debe soportar la pena” (De esu carnium, I, 996; Kern, O. F., 231). Pues bien, el mismo Plutarco identificó también el mito de Dioniso-Zagreus con el de Osiris; se siente uno tentado a suponer, como supone Festugiére, que él fue también el autor del origen titánico del hombre.

11 Parece que ya se conoció en el siglo ni antes de Cristo el mito de la muerte de Dioniso a manos de los titanes: “En el colmo de su violencia, ellos (los titanes) lo pusieron a cocer” (Euforión). Se ha hallado un fragmento del epicúreo Filodemo, contemporáneo de Cicerón. Este texto refiere los tres nacimientos de Dioniso –“y el tercero fue cuando, después de despedazarlo los titanes, Rea reunió sus miembros y él volvió a la vida”-; a continuación, corrobora el testimonio del poeta del siglo III: “Euforión confirma esta leyenda en la Mopsopia, y Orfeo declara que el dios permaneció todo ese tiempo en el Hades” (KERN, Orphicorum fragmenta. Fragm., 36). Sin embargo, los autores de las vidas noveladas de este dios, que florecieron en los últimos siglos antes de Cristo, hicieron caso omiso de este episodio, con la sola excepción de Diodoro de Sicilia (del siglo I antes de nuestra era). Este último autor pasa revista a toda una galería de mitos; al referir los pertinentes a Dioniso, después de contar cómo los hijos de la tierra despedazaron al joven dios, cómo luego lo cocieron, y cómo lo reanimó después Deméter hace esta observación: “Este es el dios de quien nos dice Orfeo en las Teletai que fue despedazado por los titanes” (KERN, op. cit., fragmentos 301 y 303); pero el autor interpreta este episodio al estilo alegórico de los estoicos, considerándolo como una alegoría del proceso de la fabricación del vino. Pausanias (del siglo t después de Cristo) atribuye este episodio al falsificador Onomácritos: “Onomácritos tomó de Homero el nombre de titanes, y compiló los misterios los cuales atribuyó a Dioniso; según él, fueron los titanes los que infligieron al dios esos sufrimientos -n^taTa-” (KERN, Testimonia, 194). Sobre todo esto, cfr. FESTUGIÉRE, “Les Mystères de Dionisos”, Rev. Biblique, 54, 1935, pp. 366-381; y JEANMAIRE, Dionysos, páginas 372-416.

Los escritores cristianos -como Justino, Clemente de Alejandría, Arnobio-, a quienes inquietaba la persistencia de las antiguas creencias, no dicen nada sobre el origen titánico del hombre -cierto que tampoco dicen nada sobre la vuelta de Dioniso a la vida-; a veces hasta pasan en silencio la comida siniestra, a pesar de que era esencial al mito antropogónico. Así llegamos a las versiones de Proclo, siglo v (Kern, O. F., 210), y de Olimpiodoro, siglo IV (O. F., 209, 211-212, 220 ss.), sobre el nacimiento de la humanidad de las cenizas de los titanes; aquí es donde el mito adquiere ya su forma acabada: el hombre hereda a la vez la naturaleza violenta de los titanes, asesinos de Dioniso, y la naturaleza de Dioniso que asimilaron los titanes en su sacrílego festín. Así se redondea este mito en el momento en que se cierra el ciclo de la filosofía neoplatónica.

Si seguimos la evolución progresiva de este mito a través de las diversas citas que la van jalonando, sacaremos la impresión de que ha ido engrosando la bola de nieve por la sucesiva adhesión de pegotes. Ahora se trata de saber si esta inflación que sufrió el mito órfico al comienzo de nuestra era constituye

igualmente una explicitación progresiva del mito de situación que hemos elaborado sin recurrir a esta antropogonía.

Hemos visto que el mito de situación tiende a sobrevalorar el alma y a rebajar el cuerpo hasta marcarlo con el estigma de la infamia. En este mito el alma es uno mismo y el cuerpo es como algo ajeno, como si fuera otro. El mito de situación es la expresión imaginativa del dualismo entre el alma y el cuerpo, o más bien el montaje de ese dualismo en la fantasía. La cuestión que nos plantea este mito es la siguiente: ¿por qué se olvidó esa dualidad? ¿Por qué se experimentó esa naturaleza doble como una existencia confusa? Este es el punto en que el mito, que elaboró la dualidad de las raíces de la existencia, recurrió a un mito que contase el comienzo de esa confusión, de la cual ha de intentar liberarse constantemente la visión de la dualidad. No se puede demostrar que se formulase explícitamente en la época arcaica este mito de origen, por más que la alusión de Platón a la “naturaleza titánica” da mucho que pensar (Leyes, 701 c); lo que sí se puede probar analizando los sentidos y significados es que el mito de origen completa el sentido del mito de situación.

Si nos atenemos a las citas de los clásicos, vemos que aluden varias veces a una “antigua maldición”. Así, en el fragmento de Píndaro, citado por Platón en el Menón (81 b), se asocia la expiación que pasa el alma en ese cuerpo con una culpa anterior -*nowav 7cakaiov nEVBeos pag 445*-. Ahora bien, esa idea de una culpa cometida en otra vida precedente tiene dos consecuencias: primera, salvaguardar la antigua ley de la retribución haciéndola recaer en una serie de generaciones, como lo dice expresamente un texto de las Leyes (872, d-e) al hablar de la justicia vindicativa de los dioses; y, segunda, que esa idea implica una alusión a una desdicha anterior, a una elección transcendente, la cual sería al mismo tiempo anterior a nosotros y, sin embargo, nuestra; en una palabra, a un mal que sería a la vez una culpa cometida y una pena infligida. De esta manera la vida anterior simboliza el origen insondable de un mal primitivo inaccesible a todo recuerdo. Ciertamente, podría objetarse que el mito de los titanes sugiere más bien un sentido distinto del que propone expresamente aquel verso pitagórico citado por Crispio, según Aulo Gelio, VII, 2, 12: *Itiweev S' av6pw=vs av0avpeTa nT&a' eXoYsas*<sup>12</sup>.

12 Citado por DELATTE, Etudes sur la littérature pythagoricienne, p. 25: “Has de reconocer que los hombres soportan unos infortunios que ellos eligieron libremente.”

Frente a este fragmento del oráculo pitagórico -ierós lógos-, referente a un “infortunio elegido libremente”, parece alzarse el mito de los titanes, disculpando totalmente al hombre de toda intervención activa en el mal, ya que atribuye su origen a ciertos acontecimientos y seres sobrehumanos.

Podemos observar que también el mito bíblico reparte la responsabilidad del origen del mal entre una figura humana –Adán y una figura in-humana -la serpiente-, descomponiendo así la caída en culpa y en pena. El mito de los titanes, en vez de desdoblarse la elección y el destino entre el hombre y el demonio, los concentra en una figura única ambigua, fronteriza entre lo divino y lo humano. En realidad, el titán es el hombre, y nada más que el hombre: éste

surgió de sus cenizas, heredando y contrayendo de él esa parte de su perversa libre elección, que es lo que llamó Platón nuestra “naturaleza titánica”. Vemos en el mito del titán que la libertad en su grado ínfimo está a dos pasos de la fuerza bruta, colérica, desorbitada de los elementos desencadenados: Prometeo queda confinado en los abruptos parajes del Cáucaso, único escenario apropiado para tal personaje, tan distinto del blando paisaje de Colono, que impregna de dulzura la vejez transfigurada de Edipo. Esta posibilidad de salvajismo, latente en nosotros y a partir de la cual se humaniza nuestra libertad, la transporta el mito al origen y la encarna en un crimen anterior a toda caída humana. De esta manera los titanes simbolizan la prioridad del mal original con relación al mal humano actual. No cabe, pues, oponerle a esos males **áveaipETa** -autoelegidos, libremente elegidos-, de que habla el 149 **óYos pag 446** pitagórico. El mito órfico proyecta la transcendencia temporal del mal sobre un tiempo mítico, expresando en clave esa experiencia; como diciendo: el mal sólo puede empezar porque siempre está ya allí presente en cierta manera: es al mismo tiempo algo que elegimos y algo que heredamos.

Lo único que nos dice el mito del libro X de la República es ese sello del destino inherente a la mala elección: ese transfondo implicado en toda decisión actual, y que el mito proyecta también sobre una decisión que se tomó ya en otra ocasión y en otro sitio. Volveré sobre esto más adelante.

Aun en el caso de que la antropogonía órfica fuese el producto de una elaboración tardía; aun en el caso de que no fuese más que una alegoría filosofante inventada después de la era cristiana, aun así nos revela la intención profunda del mito de situación; que existió indudablemente mucho antes de Platón, lo mismo en el orfismo que fuera del orfismo. En el plano de las imágenes teogónicas, el mito antropogónico representa y manifiesta la floración plena del mito de situación, mediante el cual inventaron los órficos el “alma” y el “cuerpo”.

### 3. SALVACIÓN Y CONOCIMIENTO

Mirando ahora hacia el futuro, hacia la liberación, podemos preguntarnos: ¿qué tipo de “salvación” corresponderá a este tipo del mal? La respuesta que se impone es la siguiente: así como la teología inconfesable del dios malo excluye la intervención de la filosofía y desemboca en el espectáculo, así, por el contrario, el mito del alma desterrada contiene por excelencia el principio, la base y la promesa del “conocimiento”, de las “gnosis”. Los órficos, según Platón, dieron nombre al “cuerpo”; por el mismo hecho, lo dieron también al alma. Ahora bien, ese acto por el cual el hombre se percibe a sí mismo como alma, o, mejor dicho, se identifica a sí mismo con su alma y considera a su cuerpo como extraño, como algo distinto de sí -distinto de la pareja alternante de la vida y de la muerte-, ese acto purificador por antonomasia es el conocimiento. En esta toma de conciencia, en que el alma desterrada despierta a sus propios ojos, se encierra toda la “filosofía” de corte platónico y neoplatónico: así como el cuerpo es deseo y pasión, así el alma es el origen y principio de todo aislamiento y distanciamiento del **Uyos pag 447** con relación al cuerpo y su **7cá8os**; y todo conocimiento de cualquier cosa que sea, toda



ciencia de cualquier materia que sea, se basa en ese conocimiento del cuerpo como deseo y de sí mismo como pensamiento, como el polo opuesto del deseo.

Ciertamente, no parece que el mismo movimiento órfico fue capaz de realizar esta superación, esta transformación explícita del “mito” en “filosofía”. Como vimos, en el mismo plano del **ispós ~,dyos**, la reforma órfica afecta claramente al sentido, a las “significaciones”, según la expresión de Guthrie, pero sin lograr romper los moldes de la imaginería cosmogónica. Pero el orfismo no constituye tan sólo un oráculo, un **iEpós ),óyos**, sino, además, un **(üos**, un “estilo de vida”. Este estilo de vida es con relación al futuro lo que el mito es respecto al pasado. Así como el mito es la reminiscencia de un mal humano anterior al hombre, así el **(3íos** órfico es la profecía y promesa de una liberación sobrehumana del hombre. Y así como el mito oscila entre la imaginación teogónica y la reflexión filosófica, también el **(3los** órfico fluctúa entre la antigua purificación ritual y la nueva purificación en espíritu y verdad. Por una parte, pone su mirada en las teletai predicadas por tantos otros purificadores profesionales, por tantos otros adivinos y profetas mendicantes, por los mismos que fustiga Platón tan severamente en el libro II de la República: “Por su parte, ciertos adivinos y sacerdotes mendicantes se presentan ante la puerta de los ricos y les convencen de que, gracias a ciertos sacrificios y encantamientos, han obtenido de los dioses el poder de reparar mediante la ofrenda de juegos y de fiestas los crímenes que pudieron cometer sus antepasados o un hombre cualquiera... Por otra parte, presentan toda una pila de libros de Orfeo y Museo, hijos, según se dice, de la Luna y de las Musas. Estos sacerdotes reglamentan sus sacrificios de acuerdo con la autoridad de esos libros y hacen creer, no sólo a los particulares, sino hasta a los propios Estados, que pueden purificarse y ser absueltos de sus crímenes mediante la ofrenda de sacrificios y de juegos divertidos, lo mismo en vida que después de muertos. Dan el nombre de iniciaciones a esas ceremonias que nos libran de los males del otro mundo y que nadie puede menospreciar sin exponerse a incurrir en horribles suplicios” (364 b-365 a). Sin embargo, a través de estas “maniobras” equívocas se trasluce y se busca un estilo de vida en el que se da el principal valor a la pureza del corazón <sup>13</sup>.

13 Compárese ese fragmento tan severo con el testimonio de Pausanias, citado por GUTHRIE, op. cit., pp. 59-60; “Ahora bien: a mi juicio, Orfeo fue un personaje que sobrepasó a todos cuantos le precedieron en punto a poesía, y alcanzó gran influencia por creerse que había descubierto la manera de entrar en comunicación con los dioses, de purificar a los hombres de sus pecados, de curar a los enfermos y de saber lo que había que hacer para aplacar la cólera divina”. KERN, Testimonia, 142, 93, 116, 123, 120. El mismo GUTHRIE escribe: “Los órficos demostraban verdadero genio para transformar el significado de cualquier cuadro mitológico o ritual (no hubieran sido griegos de no haber poseído esa habilidad); así, a veces aprovecharon la ocasión de predicar su doctrina recurriendo a ciertos símbolos que originariamente presentaban formas sumamente bastas y primitivas” (p. 128).

Es indudable que tenemos que renunciar a ese esfuerzo realizado por O. Kern en la Religión de los griegos, en que intentó reconstruir en grande una religión órfica calcada en el modelo cristiano, con sus parroquias, sacramentos, himnos

y dogmas. Posiblemente el orfismo no fue tanto un movimiento homogéneo cuanto una forma modificada de varios otros movimientos colocados bajo el signo de Apolo y de Dionisio, los cuales a su vez estaban en vías de fusión <sup>14</sup>. Parece que el mismo Orfeo fue un reformador apolíneo del culto salvaje de Dioniso, antes de convertirse en el santo patrono de las sectas itálicas, las cuales a su vez no dudaron en poner bajo su patrocinio sus propias composiciones místicas. Pero parece que ya antes de Platón algunas de ellas comenzaron a realizar y comprender el “potencial de grandeza” del orfismo, según la expresión de Guthrie (187). De lo contrario, sería difícil comprender que Platón -que se muestra tan severo en la República, libro II- pudiese escribir en el Fedón: “Añadiré que existe la posibilidad de que incluso aquellos a quienes debemos el establecimiento de los cultos de iniciación no carezcan de mérito y que hayan acertado a descubrir la realidad oculta por tanto tiempo bajo el velo de ese lenguaje misterioso. Todo el que llegue al Hades sin el sello de la iniciación y en estado profano irá a ocupar el puesto que tiene preparado en el Lodazal; en cambio, los que se hayan purificado e iniciado, en llegando allá abajo, irán a vivir en compañía de los dioses. Porque ocurre, como sabes, lo que dice aquella fórmula de los que tratan de las iniciaciones: Muchos son los portadores del tirso y poco los bacantes. Ahora bien, a mi juicio, estos últimos designan ni más ni menos a aquellos que hicieron de la filosofía -entendida en su verdadero sentido- su ocupación predilecta” (69 c-d). Recuérdese también el famoso pasaje del Menón, en el que evoca Platón con respetuosa admiración a aquellos hombres “divinos”, a aquellos sacerdotes y sacerdotisas afanosos de “dar cuenta” -Myov SLSdvan pag 448- de sus funciones. Hasta los ritos extraños que atribuye la tradición a los órficos debieron oscilar entre la forma arcaica del tabú y un simbolismo muy esotérico, como lo insinúa Platón al aludir al “régimen órfico” y a sus abstinencias (Leyes, 782 c) <sup>15</sup>.

La “purificación” órfica iba ya camino de la “filosofía”, como parece indicar la misma fórmula citada por Platón: “Muchos llevan el tirso, pero pocos llegan a bacantes.”

14 GUTHRIE, Orpheus and Greek Religion, pp. 41-48.

15 Véase también EURÍPIDES, Hipólito, V, 952; ARISTÓFANES, Las ranas, 1032; HERODOTO, II, 81. A todos estos textos remite Nilsson, pp. 687-88. Véase la conclusión tan razonable a que llega NILSSON, op. cit., sobre el significado global del orfismo: “... [Los órficos] entronizaron al hombre en el centro de su pensamiento religioso: al hombre entero, con su naturaleza compuesta de bien y de mal y con su necesidad de verse liberado de las cadenas de la corporeidad. Así se ve que el orfismo fue creación de un verdadero genio religioso, pero cuya personalidad quedó oscurecida por ciertos mitos burdos y por la intervención de ciertos sacerdotes utilitaristas y aprovechados” (p. 699).

La literatura pitagórica fue la que marcó de manera explícita y decidida el paso de la purificación ritual a la purificación filosófica <sup>16</sup>. Basándonos en lo que podemos reconstruir o simplemente conjeturar sin más información que la que nos proporcionan los testimonios de los siglos IV y III, y sin recurrir a los neopitagóricos apócrifos, próximos a los inicios de la era cristiana, y menos aún a los “Versos dorados”, más tardíos todavía, el “discurso sagrado” del

pitagorismo fue por excelencia un discurso fluctuante entre el mito y la filosofía: Esta literatura, situada en la confluencia de la ciencia con la revelación -a este respecto es sumamente significativa aquella bifurcación entre los “matemáticos” y los “acusmáticos” (o los que se guían por la tradición “oída”)-, digo que esa literatura fronteriza, por una parte, está arraigada en el mito pesimista de la caída y consiguiente degeneración, y, por otra, apunta hacia la purificación por el conocimiento. En este fragmento de Crisipo -que remite expresamente a una máxima pitagórica: **Yvwcsi. S'áv0pw7sovs aúAaípeTa n7ípiati' éxovtias**<sup>17</sup>- vibra el eco del orfismo. Y, en efecto, los pitagóricos no hacen más que prolongar el orfismo en la dirección del platonismo al proclamar aquella unidad de raza entre hombres y dioses que cantara Píndaro por su cuenta: “Una misma es la raza de los hombres y la de los dioses” (fragm. 131, Nem., 6, 1). “Seguir al dios”, marchar sobre “las huellas de lo divino”: así tenemos ya el esquema de la liberación por la “filosofía”. También Platón hablaría en la República de “las huellas del Bien”.

16 DELATTE, Etudes sur la littérature pythagoricienne. El pitagorismo “osciló entre los órficos y los filósofos, siempre en busca de su camino, y, como su espíritu tenía afinidades con aquéllos y con éstos, creyó que podía sintetizar la obra de unos y de otros” (p. 26).

17 Aulo Gelio, VII, 2, 2, S. V. F. 1000, citado por DELATTE, op. cit.; p. 25. Delatte encuentra un fiel comentario de este fragmento en la Vida de Pitágoras de Jamblico: **ázTCÉS£4~,EV In ov AEÓL TWV XaxWV E6QLV áVüLT60L Xa4 0TL VÓQ06 Xa4 ó'ea aá0-n Qw~aTOg ó,xo),aQ~,aS~ ÉTOC anÉppLaTa:** demostró que los dioses no son los culpables de los males y que las enfermedades y todos los sufrimientos son fruto de la intemperancia del cuerpo.

Así lo atestigua también el mismo término de “filosofía”: en vez de llamar **vocpds** o **6acp~6ti~s** al hombre que medita en los caminos de dios, los pitagóricos prefirieron designarlo con el término un tanto esotérico de **cpLkóvocpos**, en el cual se evoca la **cpal4a** rota en el origen por la “discordia”, o “pis, que sembró la confusión en el hombre frente a lo divino y frente a su propio origen. Aislar el alma, volver a ponerla en contacto con lo divino, tal fue el objetivo de la filosofía desde antes de Platón. El mismo concepto de la felicidad -eudaimoneîn- se encuentra en la intersección de la visión filosófica: en efecto, la felicidad consiste en el “alma buena”<sup>18</sup>, y el hombre entra en posesión del “alma buena” mediante el conocimiento, a medida que éste se va imponiendo sobre el deseo, a medida que el pensamiento se hace más “fuerte” y el deseo más débil<sup>19</sup>.

Acaso pudiéramos resumir todo el **p,úAos** y todo el (**3ios** órfico-pitagórico en aquellas exclamaciones sacadas de las Purificaciones de Empédocles: “¡Qué encumbrados honores y qué alta felicidad dejé, pues, para venir a andar errantes aquí entre los mortales!” Y esta otra: “Lloré y gemí contemplando este país desconocido, donde tienen su asiento el Asesinato y la Cólera y tantas otras miserias, como las enfermedades que secan la savia vital, la corrupción y las inundaciones.” Y, por fin, aquel famoso texto: “Yo os aseguro que soy un dios inmortal y no ya un ser mortal. Yo soy ahora uno de aquéllos [seres

inmortales], expatriado de la morada divina, un vagabundo que puso su fe en la Discordia furiosa” (fragm. 115).

Pero estos fragmentos no sólo proclaman el cumplimiento de la tradición órfico-pitagórica a través del claroscuro del mito filosofante -o de la filosofía mitizante-, sino que, además, anuncian otra cosa: no podemos olvidar que el autor de las Purificaciones fue también el autor de un poema Sobre la Naturaleza. Tal vez fue ésta la primera vez que se invocó a la parte el mismo principio -es decir, la Discordia (v~L^xos)- como principio cosmológico emparejado con la Amistad y como raíz de los males humanos: las almas de los mortales son dioses de larga vida que “fallaron al manchar sus manos con el crimen”, y que “fueron perjuros a su juramento”, “siguiendo los pasos de la Discordia”. La Amistad y la Discordia surgen del mito elevándose al rango de principios: Aristóteles llega incluso a hablar de “el Bien y el Mal como principios”<sup>20</sup>. La Discordia de Empédocles se presenta como el principio de las cosas que descubre el mal humano; ella nos pone en el umbral de un episodio nuevo: el mito se eleva al rango de “especulación”. Pero de momento no franquearemos este umbral del conocimiento simbólico del mal.

18 D. L., VIII, 32: *éúSayovei.v T'áv0pwnovs óTav áyaH Wuxrj Irpoc7év71Tau* y que los hombres son felices cuando les cae en suerte un alma buena.

19 Pregunta la catequista de los acusmáticos: “¿Qué es la cosa más poderosa?” Se contesta: “La *yvwpun*” pag 450.- ¿Cuál es la cosa más excelente? ¿La felicidad?” “¿Cuál es la afirmación más verdadera? Que los hombres son malos”, según Jámblico, V. P., cap. 18; citado por DELATTE, op. cit., p. 202.  
20 ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 4, 985 a.

## CAPITULO V

### EL CICLO DE LOS MITOS 1. DE LA ESTÁTICA DE LOS MITOS A SU DINÁMICA

Al llegar al término de estos ejercicios hermenéuticos, surge una interrogante que por fuerza ha de perturbar al lector, lo mismo que me ha intrigado y desconcertado a mí: ¿es posible vivir a la vez en todos estos universos míticos? ¿Seremos entonces nosotros, los hijos de la crítica, los hombres de vastísima memoria, unos Don Juanes dispuestos a abrazarnos con todos los mitos que se crucen en nuestro camino? ¿Los cortejaremos a todos sucesivamente?

Por otra parte, si tuviésemos algún motivo para elegir uno en preferencia a todos los demás, ¿qué necesidad teníamos de dedicar tanta atención y tanto esfuerzo de comprensión a unos mitos que podríamos considerar abolidos y muertos?

Es preciso que intentemos superar esta alternativa. Por una parte, el contacto sucesivo que hemos ido teniendo con los diversos mitos nos asegura que todos ellos tienen algo que decirnos: este crédito y esta garantía constituyen el prerequisite de nuestra misma empresa: no hubiésemos podido interrogarlos nosotros a ellos, si no fuera porque ya ellos nos habían llamado la atención y

porque todavía podían dirigirnos la palabra. Y, sin embargo, para interrogar hay que colocarse en algún sitio: hace falta situarse si se quiere oír y comprender. Sería gran ilusión creer que puede convertirse uno en puro espectador, sin peso ni medida, sin memoria ni perspectiva, y contemplarlo todo con una simpatía uniformemente repartida. Semejante indiferencia -en el sentido propio de esta palabra- es la ruina de la apropiación y de la asimilación.

En este mi cometido presupongo que el lugar más apropiado para escuchar, atender y comprender la lección de los mitos en su conjunto es precisamente el lugar en que se proclama la preeminencia de uno de esos mitos, el mito adámico, incluso en nuestros mismos días. Ahora yo debo “dar razón” de este supuesto, por seguir la expresión de Platón al hablar de los iniciados de la tradición órfico-pitagórica, y la de San Pablo en sus epístolas a los cristianos de la época apostólica.

¿Cómo hacerlo? Comprendiendo consciente y exactamente la modalidad de la creencia inherente a esta proclamación. En este orden de ideas hemos de precisar tres puntos:

1. En primer lugar, la fe del creyente cristiano no recae primaria y directamente sobre la interpretación del mal, ni de su naturaleza, ni de su origen ni de su fin: El cristiano no dice: yo creo en el pecado, sino: creo en el perdón de los pecados. El pecado sólo adquiere su sentido pleno al enfocarlo retrospectivamente, es decir, partiendo del momento presente de la “justificación”, para emplear la expresión de San Pablo. Ya insistí lo bastante sobre este punto al concluir mi estudio sobre la trilogía mancha-pecado-culpabilidad. Por consiguiente, la fe sólo se ocupa de una manera secundaria y derivada de la descripción del pecado y de la simbolización de su origen a través del mito, viendo en él el mejor reverso de la palabra de liberación y de esperanza. No estará de más repetirlo frente a la tendencia contraria derivada del agustinismo, que pretende conferir al “dogma del pecado original” una autoridad del mismo nivel que a la justificación mediante la fe en la muerte y resurrección de Cristo. A mi juicio, como a los ojos de la Iglesia de los primeros siglos, la interpretación del pecado forma parte de los “prolegómenos de la fe”, más bien que del “depósito de la fe”. Todo nuestro esfuerzo por conectar el dogma del pecado original con el mito adámico y por empalmar éste con la experiencia penitencial de Israel y de la Iglesia apostólica va orientado en el mismo sentido: al destacar la relación intencional entre el dogma y el mito y entre el mito y la confesión de los pecados, quedó asentada la subordinación del dogma del pecado original a la predicación. El lazo que une el mito adámico con el núcleo “cristológico” de la fe es un lazo basado en la correspondencia armónica o en la “conveniencia”: en el sentido de que la descripción simbólica del hombre dentro de la doctrina del pecado conviene o viene bien con el anuncio de la salvación dentro de la doctrina de la justificación y de la regeneración. Comprender este lazo de conveniencia equivale ya a dar razón de la creencia depositada en la simbolización bíblica del mal humano.

2. Esta doctrina sobre el pecado, incluso considerada en abstracto, es decir, desprendida de su contexto soteriológico, no constituye una revelación incomprensible. Aparte de su relación de conveniencia con la cristología, esta

doctrina en tanto es revelada en cuanto que es reveladora. Efectivamente, en ella encontramos nuestra interpretación del mito como símbolo de segundo grado. Está tan lejos el creyente cristiano de tener que elegir ineludiblemente entre el mito o la revelación, que precisamente lo que tiene que hacer es buscar el sentido revelado del relato de la caída a base de interpretarlo como mito, en su doble sentido de fábula etiológica, desmitologizada por la historia, y de símbolo revelador liberado por la misma desmitologización. Esto supuesto, ¿no vemos en la revelación de este mito su mismo poder de interpelación? San Pablo hablaba del «testimonio interior del Espíritu Santo». Y ¿qué puede significar ese testimonio en el caso concreto de la comprensión del mal, de su naturaleza y de su origen, sino el «discernimiento de espíritus»? Y ¿qué es éste, a su vez, sino la elección del mejor mito, el reconocimiento del mito más significativo, más revelador, y, al mismo tiempo, más en armonía con el acontecimiento de la salvación, en su calidad de prolegómeno de la fe?

Si se admite que éste es claramente el sentido en el que hay que buscar cierto carácter de revelación en el relato bíblico de la caída, entonces ese carácter de revelación no es irracional, antes reclama la comprobación de su origen revelado por su mismo poder revelador. El Espíritu Santo no es mandamiento arbitrario y absurdo, sino un discernimiento. Al dirigirse a mi inteligencia, me invita a practicar a mi vez la «crisis», es decir, el discernimiento de los mitos. Es ésta ya una forma de practicar el *crede ut intellegas*, de que trataré en el capítulo siguiente. Este discernimiento está pidiendo una hermenéutica capaz de desprender el significado simbólico del mito. Como pienso demostrar en el capítulo metodológico con que cierro esta investigación sobre los mitos del mal, la hermenéutica exige a su vez al filósofo que se apueste en este lance su propia creencia, y que esté dispuesto a perder o a ganar su apuesta probando el poder revelador del símbolo en el crisol de la comprensión de sí. Al comprenderse mejor, el filósofo gana hasta cierto punto la apuesta de su fe mediante la comprobación experimental. El resto de esta obra se dedicará totalmente a comprobar por vía de experiencia integral los méritos de esta 'apuesta. Así se pondrá de manifiesto el poder revelador del mito. Y también en este segundo sentido el creyente da razón de su fe en el carácter revelado del mito cuya preeminencia atestigua.

3. Esta preeminencia del mito adámico no implica que los otros mitos hayan de quedar barridos pura y simplemente; al revés, lo que hace ese mito privilegiado es infundir nueva vida y nuevo sentido a los demás. La apropiación e incorporación del mito adámico lleva consigo la apropiación en cadena de los otros mitos, los cuales rompen a hablar en cuanto se los sitúa en la perspectiva desde donde se dirige a nosotros el mito predominante. No quiero decir que esos otros mitos sean “verdaderos” en el mismo sentido que el mito adámico: ya vimos que el mito de Adam está en oposición con todos los demás, bajo diversos aspectos, lo mismo que éstos lo están entre sí dos a dos. Lo que intento declarar es que el mito adámico, en virtud de su misma complejidad y de sus tensiones internas, confirma lo esencial de los otros mitos en grado mayor o menor y a nivel variable. Por aquí se entrevé una manera concreta de dar razón del mito adámico: consiste en exponer las relaciones de oposición y de identificación que conectan el mito de Adán con los demás. Al trazar así el perfil de todos los mitos sobre el fondo de un mito predominante, se observa que existe entre todos ellos cierta interconexión cíclica o circular, con lo que es

posible reemplazar la estática de los mitos por su dinámica. En contraste con la mirada inmóvil posada sobre los mitos de méritos iguales, esta dinámica pone de relieve la pugna existente entre los diversos mitos; esa apropiación de la lucha de los mitos es a su vez una lucha por la apropiación.

Este capítulo está consagrado a la dinámica de los mitos. Efectivamente, entre las tres maneras de dar razón de la preeminencia del mito adámico sobre los demás, la dinámica es la que flye más naturalmente de nuestra investigación mítica sobre la culpa. La segunda forma de explicación constituirá el objeto del último tomo de esta obra; dicha forma corresponde a la línea de fuerza de todo nuestro objetivo y polariza toda una filosofía, distinta de la teología; expondré su principio y fundamento en el capítulo con que cierro el presente volumen. La dinámica de los mitos que quiero proponer desempeña la función de propedéutica con relación a esta interpretación filosófica de los símbolos del mal; pues el material que ofrecemos a la reflexión sobre los símbolos del mal no está constituido solamente por el mito adámico, sino por el ciclo completo de los diversos mitos y por su gravitación en torno al mito predominante.

Por lo que se refiere a la primera manera de dar razón del mito adámico, hemos de decir que no compete a la filosofía, sino a la teología. El filósofo comprueba lo revelado por su fuerza reveladora; el teólogo pone de relieve la conveniencia, correspondencia y armonía entre el mito adámico y la cristología; siguiendo a San Pablo, subordina la expresión “en Adán” a la expresión “en Cristo” y establece la incorporación del símbolo de la caída en la totalidad del Kerigma; esta incorporación constituye su autoridad dentro de la teología eclesiástica. El filósofo, que no pretende integrar la cristología en su investigación, únicamente puede recurrir a la comprobación de la verdad del mito por su carácter revelador: en su empeño comparte con el teólogo la misma fe en la preeminencia del mito adámico; sólo se diferencian en la manera de explicarlo y legitimarlo. Sólo nos detendremos en la bifurcación entre la filosofía y la teología en los análisis que hacemos en el capítulo último. La dinámica de los mitos, que es la que vamos a esbozar ahora, pertenece aún a una metodología indiferenciada, común a teólogos y filósofos.

Podemos comparar el ciclo de los mitos a un campo de gravitación en el que las masas se atraen y se repelen a distancias diversas. Visto desde el mito adámico, el campo o espacio orientado de los mitos presenta efectivamente una estructura concéntrica, en la que el mito trágico ocupa el círculo más próximo al mito adámico, y el símbolo del alma desterrada, el más distante. Cada vez que he introducido anticipadamente la dinámica en la estática, he hecho constar esa proximidad entre el mito trágico, e incluso el mismo mito teogónico, y el mito adámico, y, por el contrario, el distanciamiento y aislamiento del mito órfico, que es el único que divide al hombre, separa al alma y la incita a huir de aquí arriba hacia allá abajo. Estas observaciones que hemos ido haciendo esporádicamente son las que debemos elaborar ahora sistemáticamente, por orden creciente de oposición. A través de esta oposición creciente y por encima de ella se reafirmará lo esencial de los otros mitos por orden decreciente de fuerza.

## 2. LA REAFIRMACIÓN DE LO TRÁGICO

Vamos, pues, a trazar la trayectoria que conduce del mito adámico al mito trágico bajo su doble aspecto antropológico y teológico, y desde el mito trágico hasta la concepción del mundo de tipo más arcaico y aparentemente más trasnochado, cual es la concepción de la teogonía.

El mito adámico es antitrágico. La cosa está clara: después de la doble confesión -en el sentido agustiniano de la palabra confesión-, en la que proclamamos la santidad de Dios y el pecado del hombre, resulta inconcebible el extravío fatal del hombre y la solidaridad de la culpabilidad entre el héroe y el supuesto dios malo. Y, sin embargo, el mito adámico reafirma por sí mismo ciertos elementos del hombre trágico y hasta ciertos aspectos del dios trágico.

El mito adámico presenta varios aspectos "trágicos". Ya antes insinué el sentido "trágico" de la figura de la serpiente que estaba ya en el paraíso y que ya era mala. Pero antes de volver sobre el tema de la serpiente, tenemos que buscar el acento trágico en la misma figura de Adán. Pues bien, esta figura adámica encierra un misterio de iniquidad totalmente irreductible a la conciencia clara del mal actual, del mal que comienza en ese instante; dicha figura está apuntando hacia un fondo de pecabilidad, que perdura y que aumenta cuantitativamente, según la expresión de Kierkegaard en el Concepto de Angustia. Ese fondo de pecabilidad forma como el horizonte del mal actual, y sólo se percibe en la perspectiva de tal horizonte en los límites de la confesión del mal presente. Ese es el fondo de pecabilidad que la especulación ulterior intentó fijar en la idea falsa de herencia. Esta racionalización que concibió el pecado original como pecado de herencia ofuscó el pensamiento occidental durante siglos. Se impone cortar ese nudo gordiano de la especulación y sacar a la luz las motivaciones que se fueron sedimentando en el pseudoconcepto de un pecado original que sería al mismo tiempo el primer pecado y un pecado transmitido por herencia. Hemos de volver al concepto límite de un mal que reconozco que estaba ya presente en el mismo instante que confieso que lo cometo. Este reverso no cometido, no "puesto", de un mal cometido y "puesto", constituye el "radical" del mal radical; pero sólo lo conozco en sus implicaciones.

Sobre este reverso del pecado cometido por todos los hombres en Adán tienen algo que decir los otros mitos: unos proclaman su anterioridad, como el mito teogónico; otros su pasividad y exterioridad, como el mito órfico, y otros, por fin, su fatalidad, como los mitos trágicos. A través de una teología inconfesable se ponen de manifiesto ciertos aspectos de lo ineluctable, que en realidad no están en pugna con la libertad, sino que más bien están implicados en ella, y que tampoco se los puede objetivar en conocimientos biológicos, psicológicos ni sociológicos, sino que sólo pueden traducirse en expresiones simbólicas y en lenguaje mítico. Precisamente el mito trágico es el que recogió ese elemento de ineluctabilidad que implica el mismo ejercicio de la libertad. El es el que despierta nuestra inteligencia para recibir esos aspectos del destino que no cesamos de suscitar y descubrir a nuestro paso a medida que nuestra libertad va ganando en madurez, autonomía y compromiso social. Lo que hizo este mito fue condensar en un haz esos aspectos del destino que afloran en nuestra conciencia de manera discontinua y a través de signos sueltos. Así, por



ejemplo, es imposible adquirir la plenitud sin arriesgarme a perderme en la abundancia indefinidamente variada de la experiencia, o a ahogarme en la estrechez mezquina de una perspectiva tan cerrada como coherente. Entre el caos y el vacío, entre la riqueza ruinosa y el empobrecimiento aniquilador, tengo que irme abriendo un camino difícil y en ciertos aspectos impracticable. Es inevitable, ineluctable, que sacrifique la riqueza en aras de la unidad, o inversamente. Kierkegaard conoció a fondo esa incompatibilidad entre las exigencias del desarrollo de la propia personalidad. El Concepto de Angustia pinta gráficamente esa doble pérdida del hombre: o se pierde en un infinito sin finitud o en un finito sin infinitud; o en la realidad sin posibilidades o en la fantasía sin la eficacia del trabajo, del matrimonio, de la profesión, de la política.

A este signo fundamental del carácter fatal de la libertad pueden añadirse muchos años: ¿quién puede llegar a realizarse sin excluir no solamente otras posibilidades, sino otras realidades y otras existencias, y, por consiguiente, sin destruir? ¿Quién puede simultanear la intensidad de la amistad o del amor con la amplitud de la solidaridad universal? Otro aspecto trágico de la existencia consiste en que la historia de la conciencia del yo no pueda empezar por la simpatía estoica, sino que tenga que comenzar con la lucha entre el señor y el esclavo, y el que una vez establecida la concordia entre el yo y lo universal, tenga que debatirse de nuevo en la división del yo contra sí mismo.

Pues bien, todos estos aspectos del destino se experimentan necesariamente como culpables, por lo mismo que no se oponen a la libertad ni la excluyen, sino que, al revés, están implicados en ella.

Cada uno se va labrando su propio ineluctable, dentro y fuera de sí, por el mero hecho de desarrollar su propia existencia. Esto supuesto, ya no constituye una falta en sentido ético, en el sentido de una transgresión del orden moral, sino sólo en un sentido existencial: realizarse a sí mismo excluye automáticamente el realizar la totalidad, que es adonde apunta la idea de felicidad, y lo que sigue constituyendo, a pesar de todo, el fin, el señuelo y el horizonte de la vida. Precisamente porque el destino está integrado en la libertad como el elemento no elegido de todas nuestras elecciones, por eso tenemos que sentirlo como falta.

Así queda reafirmado el mito trágico en calidad de mito asociado, revelador de ese reverso fatal de la confesión ética de los pecados. Bajo la figura del héroe ciego y extraviado nos cuenta la parte de culpabilidad ineluctable; y ese aspecto de destino, de fatalidad, unido al aspecto de anterioridad y de exterioridad que nos cuentan los otros mitos, apunta hacia la cuasi connaturalidad de un mal que estaba ya allí, en el mismo corazón del mal que surge en ese momento; y este aspecto sólo puede representarse dramáticamente, teatralmente, como un "sino", como un pliegue contraído de la libertad. Por eso sobrevive la tragedia aun después de destruida por el platonismo y el cristianismo. Eso que no se puede concebir racionalmente, puede y debe exhibirse en la figura del héroe trágico; y esa figura forzosamente suscita de nuevo las grandes emociones de lo trágico; y es que ese aspecto no "puesto", no cometido, que encierra toda posición o comisión del mal, sólo puede despertar el terror y la compasión por encima de todo juicio y de toda

condenación: es una visión misericordiosa del hombre, que viene a limitar y atenuar la acusación y a salvar al reo de las iras del juez.

Y aquí es donde la luminosidad “trágica”, proyectada sobre el mito adámico, viene a realzar el enigma de la serpiente. Ya dije que no es posible recoger toda la riqueza de sentido revelada en esta figura recurriendo a la confesión de un origen puramente humano del mal. Esa serpiente simboliza algo más que la transcendencia del pecado sobre los pecados, algo más que el elemento no “puesto” del acto puesto, algo más que la radicalidad del mal radical: esa serpiente simboliza al “otro”, al adversario, polo de una contraparticipación, de una contra semejanza, del que lo único que puede decirse es que el acto malo en el hecho de “ponerse” se deja seducir por la contraposición de un foco de iniquidad, simbolizada por el Maligno, por lo diabólico. Cuando la tragedia nos muestra al héroe cegado por un poder demoníaco, nos descubre a través de la acción trágica la cara demoníaca de la experiencia humana del mal, haciendo palpable, aunque jamás concebible, la situación del hombre malo, el cual jamás puede ser malo más que en segundo término, es decir, “después” y a remolque del “Adversario”. De esta manera la representación trágica continúa expresando no sólo el reverso de toda confesión de los pecados, sino el otro polo del mal humano; el mal, cuya responsabilidad asumo, pone de manifiesto un origen del mal cuya responsabilidad no puedo yo asumir, pero que comparto —la vez que por mi causa entra el mal en el mundo, como por primera vez. Podríamos decir que la confesión del mal, en cuanto humano, arranca una confesión de, segundo grado, la confesión del mal en cuanto inhumano: únicamente la tragedia es capaz de recoger esa confesión de confesión y proyectarla en un espectáculo, puesto que no hay [racmuopag 459](#) coherente capaz de incluir a ese “otro”.

Pero tal vez haya que decir algo más, a saber: que el mito adámico no solamente viene a reafirmar ciertos elementos de la antropología trágica, sino incluso algunos aspectos de la misma teología trágica. Ese momento trágico de la teología bíblica puede descubrirse mediante el siguiente procedimiento: volveré a partir del sentido ético que adquirió la Alianza entre Israel y Yavé; este sentido ético que convierte a la Ley en el lazo de unión entre el hombre y Dios repercute en la misma comprensión de Dios: Dios mismo es un Dios ético. Esta “etización” del hombre y de Dios tiende a crear una visión moral del mundo, según la cual la historia es un tribunal; los placeres y los sufrimientos, una sanción, y el mismo Dios, un juez. De rechazo, la totalidad de la experiencia humana adquiere un carácter penal. Ahora bien, el mismo pensamiento judío echó por tierra esa visión moral del mundo al meditar sobre los sufrimientos de los inocentes. El libro de Job constituye el documento revolucionario en que se consigna ese reventón de la concepción moral del mundo: la figura de Job se alza ahí para atestiguar que el mal de escándalo es irreductible al mal de culpa, por lo menos dentro de la escala de la experiencia humana. La teoría de la retribución, que fue la primera e ingenua expresión de la visión moral del mundo, no basta a explicar todas las lástimas del mundo. Esto supuesto; cabe preguntarse si el tema del “Justo doliente”, propio de Israel y, en un sentido más amplio, del Oriente Próximo, no pretende derivar la acusación profética hacia la compasión trágica.

Esta trayectoria del pensamiento que voy a intentar jalonar se apoya en la misma visión ética: en el momento en que se concibe a Dios como manantial de la justicia y como fuente de la legislación, queda planteado el problema de la justa sanción con un relieve y con una fuerza y gravedad sin precedentes. Desde el momento en que la exigencia de la justicia no puede englobar el sufrimiento, éste se alza como un enigma pavoroso, y ese enigma es fruto de la misma teología ética. Esto explica que el libro de Job posea esa virulencia acuciante, que no tiene equivalente en ninguna otra cultura. Las quejas de Job suponen una visión ética de Dios en plena madurez: cuanto más clara aparece Dios como legislador, más oscuro se muestra como creador; la irracionalidad del poder compensa la racionalización ética de la santidad. Y entonces se produce la paradoja: entonces podemos retorcer la acusación contra el Dios ético de la acusación; y entonces se impone la tarea insensata de justificar a Dios: en ese momento nace la teodicea.

En ese punto de interrogación, en ese momento de duda, en que la visión ética espontánea llama en su ayuda la argumentación de la teodicea y recurre a la retórica de la convicción, ahí es donde surge de nuevo la posibilidad de una visión trágica. Esta posibilidad proviene de la imposibilidad de salvar la visión ética recurriendo a la “demostración”: por mucho que los amigos de Job acumulen y saquen a escena los pecados heredados, los pecados del pueblo, para nivelar la ecuación entre el sufrimiento y el castigo, Job se niega rotundamente a cerrar la brecha: su inocencia <sup>1</sup> y su sufrimiento siguen rutas independientes de toda concepción ética. Ya la “sabiduría” babilónica <sup>2</sup> había desmontado en gran parte ese catafalco ético, a base de meditar sobre el sufrimiento. El autor del Diálogo entre el amo y su criado considera el sufrimiento como algo más bien absurdo que injusto; y así, de rechazo, el sufrimiento contagia de insensatez todo proyecto humano; frente al absurdo, todo es igual: así el gusano de su crítica corroe la visión ética hasta el mismo meollo de la acción <sup>3</sup>. Otros textos, como el Poema del justo doliente, llevan la queja humana hasta un punto de separación muy parecido a las quejas y protestas de Job <sup>4</sup>; pero la “sabiduría” se propone inculcar la resignación más silenciosa y el sacrificio de la curiosidad llevado hasta el extremo: se produce una teofanía de Marduc, que llena al creyente de agradecimiento, aunque no de comprensión; de todos modos, esa teofanía pone un rayo de luz y esperanza en las tinieblas del infortunio <sup>5</sup>.

1 No cabe preguntarse si existió jamás semejante justo, ni siquiera si es posible que exista. Job es un personaje imaginario que sirve de piedra de toque de la visión ética del mundo, y pone de manifiesto su absoluta inconsistencia. Job es inocente, por hipótesis o por construcción; es preciso presentarlo como justo a fin de plantear el problema en toda su pungencia: ¿cómo es posible que un hombre enteramente intachable sufra de una manera tan aplastante? Por lo demás, la misma posibilidad de imaginar un caso así se debe precisamente al descubrimiento de la idea de grado de culpabilidad (cfr. la parte primera, capítulo II, 3). La imaginación de los dos términos extremos de la justicia y de la injusticia queda envuelta en la representación de la culpabilidad gradual. Job representa el grado cero de la culpabilidad junto al grado supremo del sufrimiento; de este contraste nace el escándalo también en grado sumo.

2 S. LANGDON, *Babylonian Wisdom*, Londres, 1923. J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurich, 1948. Tomaré como texto de referencia el de PRITCHARD, op. cit., pp. 434-40. En la Anthology solamente se reproduce el "diálogo pesimista entre un amo y su esclavo", pp. 250 a 252. MENDELSON, op. cit., reproduce además el "I will praise the Lord of Wisdom" -el Job babilónico-, y el "diálogo sobre la miseria humana" -el Eclesiastés babilónico"-, pp. 187-204.

3 "El diálogo pesimista entre el amo y su esclavo". Estrofa I. "Servant, obey me. -Yes, my Lord, yes. -Bring me at once the charriot, hitch it up. I will ride to the palace. -Ride, my Lord, ride... he will appoint you and they will be yours... he will be gracious to you. -No, servant, I shall nor ride to the palace. -Do not ride, my Lord, do not ride. [To a place...] he will send you. [In a Land] you know [not] he wa let you be captured. [Day and] night he will let you see trouble." Y continúa el poema: "¿Comer y beber? Sí y no. ¿Parlar y callar? Es equivalente. ¿Amar a una mujer? Esa es la ruina del hombre. ¿Ayudar a la patria? Las ruinas y las calaveras de los hombres de antaño nos enseñan que yacen confundidos bienhechores y malhechores." El poema termina así (XI): ".Servant, obey me. -Yes, my Lord, yes. -Now, what is good? To break my neck, your neck, throw (both) into the river: [that] is good. -Who is tall enough to ascend to Heaven? Who is broad enough to embrace the earth? -No, servant, I shall kill you and send you ahead of me. -[Then] would my Lord [wish to] live even three days after me?" Sobre este poema, cfr. LANGDON, op. cit., pp. 67-81; y J. J. STAMM, pp. 14-16.

4 "I looc about me: evil upon evil!  
My affliction increases, right I cannot find.  
I implored the god, but he did not turn his countenance;  
I prayed to my goddess, but she did not raise her head." (II, 2-4.)

W hence come the evil things every where? (II, 10).  
O that I only "knew that these .are well 'pleasing to a god!  
What is good one's sight is evil for a god.  
What is bad in one's own mind is good for his god.  
Who can understand the counsel of the gods in the midst of Heaven?  
The plan of v god is deep waters, who can comprehend it?" (II, 32-36.)

5 LANGDUN, op. cit., demuestra claramente que mediante la consolación y la restauración del Justo doliente, la rebelión quedó encauzada por los cauces clásicos del salmo penitencial, pero sin llegar a resolverse el problema planteado. Pero, si bien se ve claramente que la profesión de fe babilónica sobre la inescrutabilidad de los consejos divinos es común a la sabiduría griega y a todas las formas ortodoxas de plegaria -Mankind is dumb and knows nothing; mankind as many as bear names, what know they?-, en cambio, vemos que la confesión de los pecados olvidados, desconocidos, comunitarios o ancestrales, en la literatura sapiencial de Babilonia, ya no sigue sosteniendo la antigua teoría de la retribución: por eso continúa planteado el problema y pendiente de solución. STAMM, op. cit., p. 19, subraya el valor precursor y de precedente que tiene este poema con relación a la figura de Job: la teofanía de

Marduc demuestra que el dios incomprensible puede salvar al hombre cuando éste ya no lo espera; por tanto, seguirá alabando al Señor, aunque el problema siga en pie.

La “sabiduría” babilónica guarda en sus arcas todas esas actitudes posibles ante la desgracia: el escepticismo, el abandono ante lo inescrutable, el hedonismo moderado, la expectación de un milagro. En consecuencia, el alma atribulada depondrá sus quejas, aprenderá la paciencia, se abandonará humildemente entre los brazos de un dios inescrutable y renunciará a saber.

En el libro de Job tenemos el más extraordinario documento de la antigua “sabiduría” del Próximo Oriente por lo que respecta a ese viraje de la comprensión ética del mismo Dios hacia su comprensión trágica. Y precisamente porque Israel fue el pueblo que llevó más lejos la “etización” de lo divino, entre todos los pueblos del globo, por eso en él se produjo la crisis de esa visión del mundo de una manera más radical que en el resto de la humanidad, con la única excepción tal vez de la protesta de Prometeo encadenado, que puede parangonarse con la de Job; sólo que el Zeus sobre el que Prometeo se permite dudar no es el Dios santo de los profetas. Para recuperar la dimensión supraética de Dios fue preciso que la supuesta justicia de la ley de la retribución se volviese contra el mismo Dios, hasta el punto de que no hubiese forma de justificar a Dios aplicándole la escala de justificación que había guiado todo el proceso de la etización. De aquí el tono de alegato que adopta este libro, y en el que el autor se revuelve contra la teodicea tradicional invocada por los tres “amigos”.

“Yo sé sobre esto tanto como vosotros, no me lleváis ventaja en nada:  
Pero necesito hablar a Shadai,  
tengo que hacer ciertos cargos a Dios...  
El puede matarme: mi única esperanza consiste  
en justificar mi conducta ante El”  
(13,3y15).

“¡Oh, si yo supiera la manera de llegar hasta El  
y llegar a su morada... !  
Yo entablaría un proceso ante su presencia,  
mi boca rebosaría de argumentos e inculpaciones.  
Entonces sabría los términos exactos de su defensa,  
y trataría de comprender lo que tuviera que decirme”  
(23, 3-5).

La admirable apología de Job, contenida en el capítulo 31 -que constituye, por lo demás, un documento interesante sobre la conciencia escrupulosa, como se ve por la enumeración de las faltas que no cometió Job-, termina con estas palabras, de una entereza rayana en altanería:

“¡Oh!, ¿qué haría yo para que Dios me escuche?  
Yo he dicho ya mi última palabra:  
Ahora le toca a Shadai responderme.  
Quiero llevar sobre mis hombros

y ceñirme como una diadema  
el libelo de acusación que redacte mi adversario...”  
(31, 35-36).

Las dudas planteadas sobre el Dios ético alcanzan su punto álgido de virulencia cuando llegan hasta sacudir la situación de diálogo, que en Israel constituye la base misma de la conciencia de pecado. El hombre se encuentra ante Dios como ante su agresor y su enemigo. La mirada de Dios; esa mirada que representaba para Israel la medida absoluta del pecado, al mismo tiempo que simbolizaba la vigilancia, la providencia y la compasión del Señor, esa mirada de Dios se convierte ahora en fuente de terror:

“¿Qué es el hombre para que te preocupes tanto de él,  
para no apartar de él tu atención,  
para pasarle revista cada mañana,  
para estarle escudriñando a cada momento? ¿Dejarás por fin de mirarme  
mientras trago mi saliva?”  
(7, 17-19).

Dios ha clavado su mirada sobre Job como el cazador sobre la fiera salvaje; Dios le “acosa”, Dios le “espía”; Dios “tiende sus redes en torno a él”; Dios devasta su casa y “agota sus fuerzas”. Job llega incluso a sospechar que esa mirada inquisitiva es la que hace al hombre culpable: “Sí, ya sé que la cosa es así: ¿cómo podría ser justo el hombre a los ojos de Dios?” Y, por el contrario, ¿no es el hombre demasiado débil para que Dios le exija tanto? “¿Te propones espantar a una hoja que arrebatara el viento y ensañarte contra una paja seca?”  
(13, 25).

“El hombre, nacido de mujer,  
tiene una vida tan corta de días como  
larga de sufrimientos.  
Es una flor que apenas abierta se marchita;  
huye sin parar como una sombra.  
¿Y te dignas dirigirle una mirada  
y citarlo a juicio ante ti?”  
(14, 1-3).

Aquí Job empieza a maldecir el día en que nació: “¡Perezca el día que me vio nacer y la noche en que anunciaron: acaban de alumbrar a un varón... ¿Por qué no morí ya en el mismo seno?, ¿por qué no perecí nada más nacer? » (3, 3 y 11).

“Y ahora sólo espero ir a vivir en el sheol  
y tender mi colchoneta en las tinieblas.  
Grito al sepulcro: '¡Hola, papá!' ,  
y a los gusanos: '¡Hola, mamá! ¡Hola, hermanitos!' ”  
(17, 13-14).

Ante la idea de la ausencia desgarradora de Dios (23, 8; 30, 20), el hombre sueña en la quietud de su propia ausencia:

“En adelante nadie podrá verme:  
clavarás tu mirada sobre mí: pero yo habré desaparecido...” (7, 8).

¿No puede decirse que Job descubrió al Dios trágico, al Dios inescrutable del terror? También el desenlace lleva el sello de lo trágico. “Sufrir para comprender”, decía el coro griego. Por su parte, Job adquiere una nueva dimensión de la fe por encima de toda visión ética: la dimensión de la fe improbable.

No debemos perder de vista en ningún momento que las quejas y protestas de Job buscan siempre para expresarse el cauce de la invocación, y eso incluso cuando parecen minar por su base las mismas relaciones de diálogo entre Dios y el hombre. Job apela a Dios contra Dios:

“¡Ojalá me escondieses en el sheol!,  
¡ojalá me cobijases en él hasta que se te pase la cólera! ¡ojalá me fijases un  
plazo y luego te acordases de mí! -aunque, una vez muerto, ¿quién puede  
vivir? -: entonces esperaré todos los días que dura mi milicia, hasta que llegase  
mi licenciamiento”  
(14, 13-14).

“Desde ahora cuento en los cielos con un testigo; allá en lo alto se alza mi  
abogado defensor (16, 19)... Yo sé personalmente que mi Defensor vive y que  
El se levantará sobre la tierra en el último momento. Después de que yo  
despierte, El me pondrá a su lado, y a través de mi carne yo veré a Dios” (19,  
25-26).

Aquí la veracidad de Job saca fuerzas del mismo despecho que le lleva a  
argumentar contra la vana ciencia de la retribución y aun a renunciar a la  
sabiduría, que considera inaccesible al hombre (capítulo 28). Job fue el único  
que “habló bien de Dios”, aun sin darse cuenta (42, 7).

¿Quiere esto decir que Job se encerró en el mutismo abrumador de la  
resignación, como el Job babilónico? Hasta cierto punto, sí. El Dios que  
responde a Job “desde el seno de la tormenta” invierte los papeles,  
convirtiendo al demandante en demandado: “¿Dónde estabas tú cuando yo  
fundé la tierra? Dímelo, si es que te las das de sabio (38, 4). Ciñe tus lomos  
como un valiente: voy a preguntarte a ver si me enseñas” (40, 7). Job  
respondió así a Yavé:

“Yo sé que todo lo puedes:  
que puedes realizar lo que te propones.  
Yo no hice más que embrollar tus designios  
con expresiones vacías de sentido.  
He estado hablando sin ton ni son  
sobre maravillas que escapan a mi comprensión  
y que desconozco por completo.  
(Escucha, déjame hablar,  
voy a preguntarte a ver si me enseñas.)

Yo sólo te conocía de oídas;  
pero ahora te he visto con mis ojos.  
Retiro, pues, lo dicho,  
me arrepiento y prometo penitencia en polvo y ceniza”  
(42, 2-6).

Sin embargo, ese silencio en que se encastilla Job, una vez ventilada la cuestión por el procedimiento del deus ex machina, no es totalmente el último recurso de la incompreensión. Ese silencio no representa exactamente el cero absoluto de la palabra. A cambio de su silencio, Job recibe una palabra: una palabra que no constituye una respuesta a su problema, ni una solución al problema del sufrimiento, ni la restauración de la visión ética del mundo en un grado más refinado y sutil: no es nada de eso. El Dios que apostrofa a Job desde el fondo de la tempestad le señala con el dedo a Behemot y a Leviatán, al hipopótamo y al cocodrilo, vestigios del caos vencido, convertidos en figuras de la brutalidad dominada y moderada por el acto creador. A través de estos símbolos le da a entender que todo es orden, medida y belleza: orden inescrutable, medida desmesurada, belleza terrible. Queda abierto un camino entre el agnosticismo y la visión penal de la historia y de la vida: el camino de la fe improbable.

En esta revelación no hay nada que afecte personalmente a Job, pero precisamente por no tratarse de él, por eso le interpela Dios. El poeta oriental, siguiendo el estilo de Anaximandro y de Heráclito el Oscuro, proclama un orden superior al orden, una totalidad llena de sentido, dentro de la cual debe situar el individuo su propia recriminación. Aquí no se da explicación del sufrimiento ni explicación ética ni de ninguna otra clase; pero la contemplación del todo armónico inicia un movimiento que debe desembocar prácticamente en el abandono de una pretensión, es decir, en la renuncia a esa exigencia que formaba el fondo de las reclamaciones de Job, de esa pretensión de construirse para su uso particular un islote de sentido en el océano del cosmos, de labrarse un imperio en el seno de otro imperio. De pronto se ve claro que en sus inculpaciones Job se dejaba llevar tanto de la exigencia de la retribución como sus amigos en sus alegatos moralizadores. Tal vez por eso es por lo que Job el inocente, el “sabio”, termina arrepintiéndose. ¿De qué puede arrepentirse sino de haber reivindicado su recompensa? Esa reivindicación enturbiaba su pleito. Se ve, en efecto, que la ley de la retribución era la que seguía induciéndole a exigir una explicación a la medida de su existencia, una explicación privada, una explicación de orden-finito.

Como ocurría en la tragedia, la teofanía final no le explica nada; lo único que hace es cambiar su punto de mira, su mentalidad. Ahora Job está pronto a identificar su libertad con la necesidad enemiga; dispuesto a transformar en destino el binomio libertad y necesidad. Esta conversión es la verdadera “repetición”, no ya una repetición material, que seguiría siendo una especie de recompensa y, por lo mismo, una forma de retribución, sino una repetición absolutamente interior, que ya no es ni mucho menos la restitución de la dicha anterior, sino la repetición de la desgracia presente.



No quiero decir que todo esto se encuentre ya en el libro de Job. Pero sí podemos completarlo por nosotros mismos desarrollando la semilla germinal que descubrimos en él. Esa semilla está contenida en aquel toque sencillo del Prólogo: Satán apuesta a que Job no servirá a Yavé gratis et amore una vez que le hiera el infortunio (1, 9). He aquí el precio de la apuesta: renunciar de tal manera a la ley de la retribución que, lejos de envidiar la prosperidad de los malos, se afronta la desgracia con el mismo espíritu con que se acepta la dicha, es decir, como un don de Dios (2, 10). Esa es la sabiduría trágica de esa “repetición” que triunfa de la visión ética del mundo.

Volviendo ahora de la “fe en el Dios escondido” y de la “repetición” del infortunio -que la ilumina con su lúgubre resplandor hacia el mito adámico, nos daremos cuenta de lo que aporta la tragedia a la comprensión de este mito. Aporta, en efecto, dos cosas: por una parte, la compasión por el hombre, por ese mismo hombre al que no cesa de fustigar el profeta con sus incriminaciones; y por otra parte, el “temor y temblor” ante el abismo de lo divino, ante ese Dios cuya santidad proclama, en cambio, el profeta. Acaso fue preciso que nunca desapareciese del toda la posibilidad del dios trágico, a fin de que la teología bíblica se liberase de las insulseces del monoteísmo ético, con su Legislador y su juez, siempre en pie ante un sujeto moral, dotado igualmente de libertad plena, suelta e intacta después de cada acto. Esa constante posibilidad de una teología trágica, aunque indecible, es la que hace que Dios sea un Deus absconditus. Ahora bien, esa teología es siempre posible desde el momento en que ya no se puede concebir el sufrimiento como un castigo.

Lo mismo que la antropología trágica recoge en un haz los signos dispersos de lo ineluctable inherentes al desarrollo progresivo de nuestra libertad concreta, así la teología trágica reagrupa también los signos de hostilidad aparente de ese destino. Esos signos se presentan cuando, por ejemplo, se estrecha,- se reduce nuestro ángulo visual, nuestra visión de las cosas; al perder de vista la totalidad, nos absorbemos en la singularidad de unas conclusiones sin premisas. Sólo pueden escapar a lo trágico el “vidente” de la tragedia griega y el “loco” de la tragedia de Shakespeare: tanto el vidente como el loco remontan su vuelo de lo trágico a lo cómico al contemplar con su mirada el conjunto. Ahora bien, nada amenaza tanto arruinar esa visión de conjunto como el sufrimiento. Mientras tengamos la impresión de que esa antinomia no sólo no está resuelta, sino que es insoluble, continuamos bordeando la teología trágica. Ahí está lo trágico, en esa contradicción no dialéctica. Así vemos que se destruyen recíprocamente Antígona y Creonte, sin que intervenga un tercer poder, un árbitro que componga sus diferencias e integre sus buenas razones. Y ahí tenemos otro elemento trágico: que no sea posible realizar un valor sin que se destruya otro valor igualmente positivo. Acaso el colmo de lo trágico consista en que la promoción de un valor exija, al parecer, la destrucción de su portador<sup>6</sup>. Porque entonces da la impresión de que semejante situación sólo puede deberse a la naturaleza misma de las cosas. Entonces el mismo orden del mundo nos induce a la desesperación. Decía Max Scheller: “El objeto remoto de lo trágico es siempre el mismo cosmos, concebido como unidad, este mundo, en el que son posibles semejantes situaciones.” La indiferencia con que mira el curso de los acontecimientos los valores humanos, el carácter

ciego de la fatalidad -del sol que brilla por igual sobre buenos y malos- desempeñan el papel de la moira griega, la cual se convierte en **xaxós Saí.i.iwv pag 467** desde el momento en que se enfrentan y contrastan las relaciones de valor y de persona con las relaciones de orden causal. El héroe representa ese punto de intersección, ese “nudo trágico”, que dice el mismo Max Scheller, en que la ceguera del orden se transforma en hostilidad del destino: lo trágico siempre es personal, pero revela al mismo tiempo una especie de tristeza cósmica que refleja la transcendencia hostil de que es víctima el héroe. Y como el héroe es el ministro de esa enemistad aparente del principio de las cosas, como él es el que “retarda” la marcha y el que “precipita” el desenlace de la acción trágica, da la impresión de que la necesidad ciega es una intención hostil entremezclada con la del héroe trágico.

#### 6 Max SCHELER, Le phénomène du tragique.

He ahí por qué siempre queda abierta la puerta a la visión trágica al margen de toda reconciliación lógica, moral o estética. Ahora nos preguntamos: ¿habremos de oponer frente a frente el mito adámico y el mito trágico como dos interpretaciones antagónicas de la existencia entre las cuales no tengamos más remedio que fluctuar eternamente? De ninguna manera.

En primer lugar, el mito trágico sólo salva al mito bíblico en la medida en que éste empieza por resucitarlo. No me cansaré de repetir que sólo quien se confiese como autor del mal podrá descubrir el reverso de esa confesión, a saber: el elemento no puesto en la postura del mal, el eterno “ya estaba allí” del mal; el otro, fautor de la tentación, y, finalmente, la misma incomprendibilidad de Dios, que es quien me prueba y que puede aparecerme como mi enemigo. En esta relación circular entre el mito adámico y el mito trágico, el mito adámico representa el anverso, y el mito trágico, el reverso; aquél, la cara, y éste, la “cruz”.

Pero lo que expresa más que nada esa polaridad de los dos mitos es el estacionamiento de la comprensión en un cierto estadio; en ese estadio nuestra visión se bifurca: por una parte, el mal cometido lleva consigo un destierro justo -ésta es la figura de Adán-; y por otra parte, el mal padecido lleva consigo un despojo injusto -ésta es la figura de Job-;. La primera convoca la segunda, y la segunda corrige a la primera. Solamente una tercera figura podría superar la contradicción: tal sería la figura del “Siervo doliente”, el cual convertiría el sufrimiento, el mal padecido, en una acción capaz de rescatar el mal cometido. Esta es la figura enigmática que celebra el segundo Isaías en los cuatro “cantos del Siervo de Yavé” (Isaías, 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52; 13-53, 12). Esta figura abre unas perspectivas totalmente diferentes de las de la «sabiduría». Aquí el consuelo no proviene de la contemplación de la creación y de su medida inconmensurable, sino del mismo sufrimiento, convertido en don, que expía los pecados del pueblo.

“Hubo de soportar nuestros sufrimientos,  
se vio abrumado por el peso de nuestros dolores.  
Nosotros le miramos como a un castigado,  
herido por Dios y humillado.

Fue atravesado por nuestros pecados,  
fue aplastado por nuestros crímenes.  
Descargó sobre él el castigo que nos devuelve la paz;  
gracias a sus llagas nos hemos curado.

Efectivamente, fue borrado de la tierra de los vivos  
por nuestros pecados, fue herido de muerte”  
(Isaías, 53, 4-5 y 8 6).

Cualquiera que sea el sentido concreto de ese “Siervo doliente” -sea un personaje histórico, individual o colectivo, o el Salvador que ha de venir-, en todo caso revela una posibilidad totalmente nueva: y es que el sufrimiento, aceptado voluntariamente, adquiere sentido dentro de la in-sensatez del escándalo. Según la concepción jurídica y penal de la vida, el sufrimiento debía ser efecto de la culpabilidad. Pero el sufrimiento de los inocentes redujo a cenizas ese esquema de la retribución; el pecado y el sufrimiento están separados por un abismo de irracionalidad; entonces es cuando viene el sufrimiento del “Siervo doliente” a establecer la conexión entre el sufrimiento y el pecado, pero en un nivel distinto del nivel de la retribución. Pero lo trágico del “Siervo doliente” está por encima de la tragedia griega del héroe.

Por supuesto que no faltan las “teologías juricistas”, las cuales interpretaron el sufrimiento de sustitución como un recurso supremo para salvaguardar la ley de la retribución. Según este esquema, el sufrimiento-don sería el precio con el que la misericordia “satisfaría”, compensaría, a la justicia. Dentro de esta mecánica, que equilibra los atributos divinos, la justicia y la misericordia, vemos que esa nueva cualidad del sufrimiento ofrecido voluntariamente queda reabsorbida de nuevo en la ley cuantitativa de la retribución. En realidad de verdad, es el sufrimiento-don el que carga sobre sí el sufrimiento escándalo, invirtiendo así la relación entre culpabilidad y sufrimiento. Conforme a la ley antigua, la culpabilidad debía producir el sufrimiento-castigo; en cambio, ahora el sufrimiento que escapa a la ley de la retribución, el sufrimiento insensato y escandaloso, se enfrenta con el mal humano y se hace cargo de los pecados del mundo. Fue preciso que apareciese un sufrimiento que se saltase el juridicismo de la retribución y se sometiese voluntariamente a la ley de hierro para suprimirla al mismo tiempo que la cumplía. En una palabra, se necesitaba pasar por una etapa de sufrimiento absurdo, la etapa de Job, para tender el puente entre la sanción y la generosidad. Sólo que en este caso la culpabilidad ocupa otro plano distinto, pasando del plano del juicio al de la misericordia.

¿Qué sentido tiene la visión trágica con relación a este significado último del sufrimiento? La visión trágica siempre queda como una posibilidad para todos los que no hemos adquirido esta cualidad 'del sufrimiento ofrecido. Por debajo de esa santidad doliente siempre subsiste la cuestión: ¿no es malo Dios? En realidad, ¿no es ésta la posibilidad que evoca el creyente cuando pronuncia aquellas palabras: “No nos metas en la tentación”? ¿No es cierto que esa petición parece significar: “No vengas a mi encuentro con el aspecto del Dios trágico”? Hay una teología de la tentación que se acerca mucho a la teología trágica de la ceguera...

Esto explica el que nunca haya acabado de morir la tragedia; después de pasar dos muertes, la que le infligió primero el Logos filosófico y luego el Kerigma judío-cristiano, siguió sobreviviendo a su doble defunción. El tema de la cólera de Dios, que constituye el motivo último de la conciencia trágica, permanece inaccesible a los argumentos y dardos, tanto de la filosofía como de la teología: no hay forma de justificar por razón la inocencia de Dios; cualquier explicación al estilo estoico o leibniziano viene a estrellarse contra el sufrimiento de los inocentes, lo mismo que la apologética simplista de los amigos de Job. Ahí queda siempre la oscuridad enigmática del mal padecido y la opacidad no menos enigmática del mundo “en el que es posible una situación semejante”, como escribió Marx en su ensayo sobre el Fenómeno de lo trágico. En cuanto la falta de sentido, lo absurdo, parece descargar intencionalmente sobre el hombre, surge automáticamente el esquema de la cólera divina y resucita la conciencia trágica. Únicamente una conciencia que se hubiese integrado el sufrimiento en su totalidad podría empezar a reabsorber también la cólera divina en el amor de Dios; pero aun entonces el sufrimiento de los demás, de los niños, de los pequeños, seguiría renovando en su mente el misterio de iniquidad<sup>7</sup>; solamente la esperanza temerosa podría prever en silencio el fin de ese fantasma del “dios malo”.

7 Parece evidente que la teología del amor no puede convertirse en teología sistemática: su incapacidad para integrar conceptualmente la justicia es nada en comparación con su incapacidad para explicar la aparición del mal en el mundo: el concepto de “permisión divina” (Dios “permite” el mal, pero no lo “crea”) es la prueba de esa incapacidad y de ese fracaso; volveremos sobre ello al trazar el cuadro de los símbolos especulativos del mal.

### 3. LA APROPIACIÓN DEL MITO DEL CAOS

La meditación sobre la invencibilidad del mito trágico nos permite entrever a su vez cómo puede reafirmarse también el mito del caos, por lo menos hasta cierto punto. En efecto, se plantea la cuestión: ¿tiene algo que decirme todavía el mito teogónico o está definitivamente muerto? Preciso es confesar que en el presente estadio de nuestra investigación aún no podemos dar una contestación completa a esta pregunta. Es cierto que de alguna manera el mito teogónico quedó eliminado por el monoteísmo ético, cuya conexión con la confesión del mal humano conocemos ahora. Esa conexión, ese lazo de unión, es muy fuerte, por ser recíproco: porque Dios es santo, el hombre es culpable; y puesto que el hombre es el culpable, Dios es inocente. Y, sin embargo, aún queda por decir la última palabra. Al reflexionar sobre lo trágico nos sentimos inducidos a pensar que debe ser superado el mismo monoteísmo ético: debe ser superado en su aspecto ético; y acaso tenga que serlo también en su aspecto monoteístico.

¿Por qué esta duda final? Por una razón de hecho que se convierte bien pronto en una razón de derecho. El hecho es éste: aunque hayan pasado a la historia la teogonía ingenua de los babilonios y la de la Grecia arcaica, de hecho han surgido constantemente nuevas onto-teologías más refinadas, según las cuales el mal constituye un momento original del ser. Los fragmentos cósmicos de Heráclito, la mística alemana del siglo XIV, el idealismo alemán, han propuesto

ciertos equivalentes filosóficos y eruditos de la teogonía: según ellos, el mal tiene su raíz en el dolor del ser, en cierta esencia trágica intrínseca, connatural al mismo ser. El hecho de que la teogonía resucite bajo formas siempre nuevas da que pensar y que reflexionar.

Este poder seductor que parece ejercer la teogonía puede comprenderse a la luz de lo trágico. Por una parte, como acabo de indicar, lo trágico es algo invencible e indestructible, por lo menos a cierto nivel de nuestra experiencia del mal cometido y del mal padecido; por otra parte, la teología trágica es inconfesable e inconcebible; lo trágico es invencible en el plano humano e inconcebible en el plano divino. Entonces la teogonía erudita nos proporciona el único medio de presentar la tragedia como invencible e inteligible al mismo tiempo; ese medio consiste en último término en transportar lo trágico al origen de las cosas y en integrarlo en una lógica del ser por vía de negatividad.

Desde ese momento todo lo que contribuye a hacer ineluctable la visión trágica del mundo contribuye a hacer seductora la tragi-lógica del ser, como la consagración y liquidación del “dios malo”: entonces el “dios malo” de la tragedia se transforma en un momento lógico de la dialéctica del ser.

Pero, dentro de ser seductora, ¿es verdad la tragi-lógica del ser? Nosotros no estamos equipados lo bastante para exorcizar su hechizo; por lo mismo, no se encontrará una respuesta completa a este problema ni en este tomo ni en el siguiente. La respuesta está en función de una “Poética” de la libertad y del ser-hombre que rebasa las posibilidades de una antropología filosófica. Todo lo que deja traslucir la meditación sobre los símbolos y los mitos del mal es que al cometer el hombre el mal, descubre que éste tiene un reverso, un momento no puesto, adherido a la comisión del mal por el hombre; ese momento no puesto nos remite a su vez a un agente distinto del hombre, simbolizado por la serpiente; pero ese momento no puesto, ese “otro”, sólo pueden darse en el mismo umbral de la antropología del mal. Toda encarnación de esta fuente no humana del mal en una dialéctica absoluta desborda los recursos de esa antropología. Por consiguiente, es fuerza convenir en que la preeminencia del mito adámico hace pensar que el mal no es una categoría del ser; pero dado que este mito tiene su reverso, o, digamos, su residuo, por eso los otros mitos son invencibles, indestructibles; de esta manera la antropología del mal no puede afirmar ni negar el derecho de una génesis absoluta del ser, integrada desde su origen por el mal.

Para enunciar sin reserva de ninguna clase todos los presupuestos de esta investigación sobre la finitud y el mal, debo añadir lo siguiente: lo único que podría romper el hechizo de esta génesis absoluta del ser y de esta encarnación del mal en una categoría del ser sería una “cristología”. Entiendo por cristología una doctrina capaz de incluir en la vida misma de Dios, en una dialéctica de “personas” divinas, la figura del Siervo doliente que acabo de evocar como posibilidad suprema del sufrir humano.

Según la cristología, ese sufrir constituye un momento de la divinidad; y ese momento de humillación y aniquilación de la vida divina representa al mismo tiempo la culminación y la abolición de la tragedia: se consuma la tragedia

porque el infortunio recae en el mismo Dios: “¿No sabíais que fue preciso que el Hijo del Hombre fuese entregado?” Ese “fue preciso” es la apoteosis del destino, y de un destino entrañado en la vida divina. Pero al mismo tiempo queda abolida la tragedia porque se ha invertido su sentido: en la teogonía, Cronos castra a su Padre y Marduc tritura el poder monstruoso de Tiamat. En cambio, el Cristo de los Evangelios alcanza su glorificación, es decir, su elevación en la escala del ser, por su carácter de Víctima absoluta. Entonces aquel “fue preciso” sólo se comprende a la luz del “don” voluntario. “Nadie me quita la vida, sino que la doy Yo por mi propia voluntad”, dice Cristo en el Evangelio de Juan. Tenemos, pues, el Destino absoluto identificado con el Don absoluto: ahí está la culminación y la abolición de lo trágico.

Aunque esta “cristología” está en la línea de prolongación de la meditación sobre el “Siervo de Yavé”, mencionada más arriba, sin embargo pertenece a un orden diferente. La figura del Siervo de Yavé pertenece todavía a la simbólica de la existencia humana; en ella se nos revela la posibilidad suprema del sufrir humano. El Siervo de Yavé puede ser un hombre o un pueblo, un profeta del pasado o un maestro del porvenir; en una palabra, esta figura ilumina las profundidades íntimas del hombre a la luz de su realización suprema; por eso el símbolo del Siervo de Yavé puede servir de guía a la reflexión filosófica sobre los símbolos de la existencia humana. Por el contrario, la doctrina que encarna en Dios el sufrimiento-escándalo, integrado en el sufrimiento-don, ya no pertenece a la simbólica de la existencia humana, puesto que no nos revela posibilidades humanas, ni aun llevando éstas a su límite extremo. Ciertamente podemos mantener la identidad entre el “destino” y el “don”, realizada en el sacrificio de Cristo, como un prototipo, como un paradigma sobre el cual calcar nuestra conducta y nuestros sufrimientos, e integrarla de esa manera en una simbólica de los confines, del ámbito de lo humano; pero esa simbólica no está en el plano de la cristología, ni la cristología pertenece al mismo orden que esa simbólica. En consecuencia, esa culminación y esa supresión de lo trágico por obra y gracia de la cristología no está al alcance de la antropología filosófica.

He ahí por qué sobre la muerte y las ruinas de las teogonías arcaicas aún se alza la posibilidad de una teogonía como una cuestión pendiente de solución. La confesión de una fuente no humana del mal, latente en la misma confesión del origen humano del mal, resucita la tragedia; y como la tragedia es inconcebible, entonces se presenta la teogonía como el último expediente para salvar la tragedia convirtiéndola en lógica. Todo lo que nos habla en favor de la teología inconfesable e inconcebible del “dios malo” constituye también una llamada en pro de una onto-teología concebible y confesable en la que el mal se hace mediación del ser.

Todas nuestras reflexiones ulteriores se mantendrán dentro de esta última alternativa: o consolidar lo trágico integrándolo en una lógica del ser, o invertirlo consumándolo en una cristología. La elección entre estas dos posibilidades depende de una “Poética” de la libertad que todavía está fuera de nuestro alcance. Por eso la antropología filosófica que voy a elaborar a la luz de los símbolos y de los mitos del mal humano ha de destacarse sobre el fondo de un dilema sin resolver. Y con ese dilema habremos de enfrentarnos cada vez que bordeamos el enigma de un mal in-humano, y acaso prehumano; y

paralelamente, cada vez que mostramos el mal en nosotros o entre nosotros, renovamos ese mismo enigma.

#### 4. EL ANTAGONISMO ENTRE EL MITO ADÁMICO Y EL MITO DEL DESTIERRO

Ya dije que el mito del alma desterrada está separado de los demás por una distancia tipológica significativa. ¿Querrá esto decir que sólo podemos abordarlo reproduciéndolo por vía de imaginación y simpatía, y que no es posible relacionarlo con el mito adámico más que a título de mito opuesto, antagónico?

Aquí nos invita a reflexionar el simple hecho de que la historia del cristianismo en su versión neoplatónica nos ofrezca tantos ejemplos de contagio entre el mito de la caída y el mito del alma desterrada. Siempre podemos deshacernos de estas formas híbridas denunciándolas como simples confusiones. Hasta pueden encontrar aquí, tanto el filósofo como el teólogo, un quehacer importante intentando cortar por lo sano ese nudo intrincado. De hecho, esa contaminación entre ambos mitos fue la causa de que el cristianismo derivase hacia él “platonismo para el pueblo”, que dijo Nietzsche. Por causa de esa confusión, apareció el cristianismo como el invento trans-mundano más notable de la historia. Yo mismo he contrapuesto decididamente el dualismo entre el alma y el cuerpo, que presenta el mal como una mezcla, con el monismo antropológico del mito adámico, que concibe el mal como una “desviación” de la condición original. El lugar que ocupa el mito órfico en la periferia última del sistema de gravitación que gira en torno al mito adámico expresa en el plano de la dinámica lo que ya había puesto de manifiesto la estática de los mitos.

Falta por comprender, sin embargo, los motivos que determinaron y regularon esa misma contaminación. Pero para poder dar razón de su posible confusión, tenemos necesariamente que discernir en cada uno de esos mitos alguna afinidad con el mito opuesto. Al comprender así esa contaminación a través de esas afinidades secretas, habremos llevado hasta el límite nuestro intento por comprender todos los mitos, incluso los más contrarios, a la luz del mito dominante.

Partamos primeramente del mito adámico y veamos cómo empalma con el mito del alma desterrada.

Aquí hemos de partir de nuevo de la experiencia del mal «que ya estaba allí», es decir, del reverso del mito adámico, de ese reverso simbolizado en la doble figura de Eva y de la serpiente. Pero, mientras el mito trágico basa la interpretación de esa pasividad y de esa seducción en una ceguera divina, y el mito teogónico la funda en una reaparición del caos primordial, el mito órfico desarrolla el aspecto de exterioridad aparente de la seducción, y trata de identificarlo con el “cuerpo”, al que considera como única fuente de todo lo involuntario.

Ahora bien, no es difícil comprender cómo el tema de la serpiente pudo ir derivando hacia el tema del cuerpo-cárcel. Si remontamos el curso subiendo

del simbolismo mítico al simbolismo primario de la experiencia del mal, encontramos símbolos que, si bien pertenecen a la literatura hebrea, anuncian la transición al simbolismo órfico: así ocurre, por ejemplo, con los símbolos de la cautividad de Egipto y de la salida de Egipto, o Éxodo. Este simbolismo se reforzó aún más con la experiencia histórica del cautiverio de Babilonia y con la esperanza ferviente del gran Retorno, que inspiró a los grandes profetas del Destierro, y que todavía sigue imantando hoy día al judaísmo disperso. Ahora bien, este simbolismo, vinculado directamente a la teología judía de la historia, tiene su expresión propiamente mítica en el tema del destierro inherente al relato de la caída:

ésta inaugura una era de destierro, de andar errante y de perdición, simbolizada sucesivamente por la expulsión de Adán y Eva fuera del paraíso, por la vida errante de Caín, por la dispersión de los constructores de la torre de Babel y por la devastación del diluvio. No puede afirmarse, pues, que el tema del destierro no tenga nada que ver con el de la caída, puesto que está ligado a él, como un apéndice de “maldición”. Puede decirse que la cautividad, en el sentido bíblico, es al destierro del alma lo que el Éxodo de los judíos es a la Odisea del alma de los Órficos.

Es cierto que éstos aplican sólo al “alma” el destierro y el retorno a la patria, mientras que consideran al “cuerpo” como el lugar de ese destierro; pero hasta cierto punto esta misma particularidad puede comprenderse a la luz del simbolismo hebreo. Como dije anteriormente, el símbolo de la cautividad y del Éxodo vienen a consagrar el aspecto de exterioridad del mal humano. Ahora bien, esa exterioridad la expresaron ya los profetas, particularmente Ezequiel y Jeremías, recurriendo a un simbolismo corporal: así hablaban de “corazones de piedra”, de la “brama” de los animales (para denotar la lascivia del adulterio), etc. Ahora bien, esa misma experiencia de la exterioridad del mal es la que hizo posible la integración del simbolismo de la mancha dentro del simbolismo del pecado: “Lávame a fondo de mi iniquidad y purifícame de mi pecado. Purifícame y quedaré sin mancha; lávame y me pondré más blanco que la nieve”: así oraba el salmista. Entre este simbolismo renovado de la mancha y el simbolismo del cuerpo no resulta infranqueable la distancia, ya que el mismo cuerpo no designa tan sólo un cuerpo literal, si se me permite la expresión, sino también un cuerpo simbólico. Ese cuerpo representa el manantial de todo lo que se produce en mí sin mí. Ahora bien, la seducción está también en mí sin mí; así, pues, no tiene nada de extraño que esa cuasi exterioridad de lo involuntario corporal sirviese de modelo de exterioridad para transmitir una experiencia análoga a la que expresó el relato bíblico en aquel encuentro entre la serpiente y Eva; para esto basta con dotar a la misma noción de cuerpo con una gran riqueza de armónicos simbólicos, en vez de reducirla a un simple mecanismo biológico; y así, en efecto, con ese amplísimo simbolismo se concibió el cuerpo hasta el nacimiento de la ciencia anatómica y fuera de los medios influenciados por las ideas médicas de los griegos.

Sobre la trayectoria de la contaminación vino a representar una nueva etapa el tipo de experiencia religiosa vivido por San Pablo, San Agustín y por Lutero, un tipo que cierto autor calificó muy acertadamente con la expresión *twice-born* - nacido dos veces<sup>8</sup>. Los creyentes fervorosos pertenecientes a este tipo pasan



sucesivamente por la experiencia de la irresistibilidad del mal y de la irresistibilidad de la gracia. Su antropología llega al extremo del involuntarismo: el hombre empieza siendo “esclavo del pecado”, para convertirse luego por la gracia en “esclavo de Cristo”.

8 N. P. WILLIAMS, Ideas of the Fall and of the Original Sin, Nueva York, Toronto, 1927.
---

El ejemplo de San Pablo es particularmente impresionante: a veces emplea un lenguaje tan parecido al de la sabiduría helénica y gnóstica, que se lo pudo interpretar como la expresión de una contaminación real entre la tradición bíblica y el neo-orfismo de los gnósticos. Así habla del “pecado que reside en mí”, de esa “otra ley inoculada en mis miembros y que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que radica en mis miembros”; a veces llega a llamar al mismo cuerpo, “cuerpo de muerte”. Pero basta prolongar la línea que pasa por el simbolismo de la cautividad y por las expresiones de Ezequiel y de jeremías para reconstruir la temática paulina. Como indiqué ya, en la mente de Pablo el concepto de “carne”, y aun de “cuerpo”, no designa una realidad sustancial, sino una categoría existencial, la cual no sólo abarca todo el campo de las pasiones, sino que engloba, además, la voluntad moralizadora de gloriarse en la ley: es el yo alienado en toda su extensión y amplitud y en su conjunto, en contraposición a los “deseos del Espíritu”, que constituyen el hombre interior: esa escisión en el seno mismo del yo y esa proyección al exterior de ese yo alienado de sí mismo es la clave del concepto paulino de “carne”. No hay para qué insistir sobre esta génesis de la simbólica del pecado en San Pablo. Lo que aquí nos importa destacar es que esa simbólica, por más que puede explicarse en cuanto a sus elementos esenciales por la tradición hebrea, hace concesiones importantes a la tradición helénica del alma desterrada y encarcelada en un cuerpo originalmente malo, preparando así el camino para todas las fusiones y confusiones posteriores entre el cristianismo y el neoplatonismo, y para los equívocos y aberraciones que de ahí se siguieron; paso a paso, el tema bíblico del pecado fue virando hacia un casi dualismo, acreditado por la experiencia interior de la escisión y de la alienación.

Por lo que se refiere al mismo Pablo, por mucho que avanzara y por lejos que fuese en la dirección del dualismo helénico -al menos en su vocabulario<sup>9</sup>-, hay que reconocer que hubo un factor que le impidió incurrir en la gnosis: ese factor fue, en primer lugar, su sentido agudo de la encarnación de Cristo en una carne semejante a la nuestra; luego, su esperanza en la redención de nuestros mismos cuerpos, y, por fin, el mismo mito adámico. Vale la pena considerar más atentamente este último punto, ya que, si pudo suscitar inquietud el ver a San Pablo aferrándose a la mitología adámica y fijando el sentido literal del símbolo adámico, representándose a Adán como un individuo situado en el umbral de la historia, en cambio ahora hay que convenir en que esta misma mitología fue la que impidió a San Pablo virar hacia el dualismo. Los mismos pasajes que convierten al individuo Adán en una figura simétrica de Cristo, llamado “segundo Adán” (“igual que por un solo hombre...”), adquieren un sentido nuevo cuando se las mira a la luz de los textos casi dualistas. En efecto, esos pasajes vuelven a introducir la contingencia donde había peligro

de ver una ley natural. Ese “sólo hombre” representa la desviación entre la creación buena y el estado actual del hombre, ese estado que San Pablo denomina en otros sitios “carne”, “hombre viejo” y “mundo”. Consiguientemente, se ve que la mitología adámica fue la que frenó en seco ese corrimiento hacia la gnosis.

9 Considérense algunos de esos textos en los que el equívoco llega al colmo: Rom., 8, 1-12; Efes., 2, 1-6; 4, 22; II Cor., 4, 16. Todos estos textos pueden interpretarse a la luz del esquema de exterioridad que propuse anteriormente; pero, una vez que se relega al olvido la motivación que condujo al concepto de carne, apenas puede distinguirse diferencia apreciable entre la concepción helénica y la expresión en su forma bruta. Este equívoco se hace tanto más inevitable cuanto que el mismo San Pablo posiblemente concedió mucho al lenguaje del mundo helenizado para describir una situación que no debe nada a la misma concepción helénica. ¿Fue San Pablo víctima de este equívoco? No existe un solo texto, ni siquiera entre los más ambiguos, que demuestre concluyentemente su dualismo; así, por ejemplo, en I Cor., 15, se establece la oposición global entre el cuerpo “psíquico”, “terrestre”, “corruptible”, “mortal”, el cuerpo del “primer hombre” y el cuerpo “espiritual”, “celestial”, “incorruptible”, “inmortal”, el cuerpo del “segundo hombre”, sin que pueda distinguirse en ese primer hombre terreno, salido de la tierra, un aspecto creado bueno y otro aspecto malo surgido por accidente. Pero acaso debamos decir que San Pablo no tuvo oportunidad de hacer esa distinción en aquel momento, ya que el problema que entonces discutía no era el problema del pecado, sino el de la muerte, y que la serie de los términos que allí emplea -como psíquico, terrestre, corruptible, mortal- y con los que designa el estado real del ser creado, no implican necesariamente un carácter malo. Por otra parte, en el versículo 56 del capítulo 16 conecta secretamente este texto con el tema de la lucha interior. Gálatas, 5, 17, da la impresión de un dualismo acusadísimo: “Porque la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne; existe entre ellos tal antagonismo que uno no hace lo que querría”; pero a la luz del versículo siguiente podemos relacionar este dualismo con la experiencia de la lucha interior que sostiene el hombre bajo el régimen de la ley: “Pero si os anima el Espíritu, entonces ya no estáis bajo la ley.”

Esta distancia entre el mito adámico y el mito del alma desterrada, que ya en San Pablo queda sumamente acortada, se reducirá todavía más cuando, por una parte, se atenúen los rasgos propios del mito adámico y, por otra, surjan de la experiencia cristiana nuevos aspectos que hagan más atractivo el mito del destierro del alma. Y, efectivamente, vemos que, por un lado, Adán fue perdiendo gradualmente importancia como símbolo de la humanidad del hombre; su inocencia se transformó en un estado fantástico de integridad, aureolada de ciencia, felicidad e inmortalidad, bien se los interpretase como dones de naturaleza o como dones preternaturales. De rechazo, la “desviación” de la culpa se convirtió en una verdadera “caída” en picado, es decir, en una desnivelación existencial, en un derrumbamiento vertical desde lo alto de un estado superior y propiamente sobrehumano. A partir de entonces la caída de Adán ya no se diferenció apenas de la caída de las almas de que habla Platón en el Fedro, donde el alma, ya encarnada, cae en un cuerpo de tierra. Salvo la

diferencia de imágenes, la caída tiende a confundirse con el destierro del alma exiliada de su patria anterior.

Al mismo tiempo que se altera el mito adámico, se va transformando la misma experiencia cristiana, y entonces, para explicar esas nuevas modalidades, recurre, en cierto modo, al mito dualista. Y, en efecto, lo mismo en el plano ascético que en el místico, el cristianismo platonizante echa mano de la oposición entre la contemplación y la concupiscencia, a la vez que esa oposición evoca el antagonismo entre el alma espiritual y el cuerpo mortal y pasional; esta sabiduría nueva se apropia también el miedo y el terror antiguo de la mancha, del cuerpo y de la sexualidad. Así todo cuanto desvía la experiencia cristiana desde el pecado de orgullo hacia la concupiscencia le impulsa hacia los mitos dualistas. Puede decirse que el cristianismo tendió a identificar el mal con el cuerpo -aunque, en verdad sea dicho, jamás llegó a alcanzar ese límite-; y eso por los mismos motivos que le impulsaron a adoptar el tema griego de la inmortalidad del alma.

Entre los motivos determinantes de esta transformación, indudablemente hay que asignar un puesto de honor a la experiencia de la muerte o, mejor dicho, del morir <sup>10</sup>. Esta experiencia de morir alcanzó con el martirio un punto de ebullición y de autenticidad que marcó con su sello toda la espiritualidad ulterior. Ahora bien, el martirio, aceptado gozosamente, y a veces deseado, inducía a considerar la muerte como el principio de la verdadera vida, de la vida con Cristo. Por contraste, la peregrinación en este “valle de lágrimas” parece constituir solamente un tiempo de prueba, y hasta una imagen del mal. Para ellos, igual que para el Sócrates que nos pinta el Gorgias, el deseo puro les incita a huir de aquí abajo. Así es como llegaron a converger en el seno de la experiencia cristiana las condiciones propias para fusionarse con la espiritualidad neoplatónica, heredera lejana del mito del alma desterrada y del cuerpo-prisión. Más adelante volveremos a ocuparnos de esta dialéctica entre tres términos: entre cristianismo, neoplatonismo y gnosis; de momento aún no estamos en condiciones de comprenderla, por no haber expuesto aún todos los datos que intervienen en ella. También se desarrolla ésta en el plano de otros símbolos mucho más especulativos, como “materia”, “pecado original”, “caída de los eones”. Todo nuestro análisis se mueve por debajo de este plano. Basta con haber esbozado a nivel de los símbolos míticos las líneas de motivación que, partiendo de las tensiones internas del mito adámico, impulsan a éste hacia el mito del alma desterrada, haciendo así posible su mutua contaminación.

10 Cfr. GARGAM, *L'amour et la mort*, París, 1959, pp. 281 ss.

Pero ese mismo corrimiento del esquema adámico hacia el tema del alma desterrada no hubiera sido posible si no hubiera sido porque éste, a su vez, demostró poseer una fuerza extraordinaria de transposición simbólica. He aludido en varias ocasiones a la riqueza simbólica encerrada en el símbolo más antiguo del mal, cual es el símbolo de la impureza. La impureza denota siempre algo más que mancha, hasta el punto de poder expresar analógicamente todos los grados de la experiencia del mal, incluso el concepto refinadísimo de siervo-albedrío. Pues bien, también el símbolo del cuerpo tiene un ámbito de

significación tan amplio como el símbolo de la impureza, ya que ambos procesos son inseparables. Es fácil comprender por qué: si lo esencial del símbolo de la impureza está constituido por los temas de la positividad, de la exterioridad y de la alteración no destructiva, también el cuerpo propio puede servir a su vez como símbolo del símbolo: también el cuerpo se “pone” en la existencia, también confina con el interior y el exterior, también es esencialmente sensible. Por eso toda explicación del mal por el cuerpo supone siempre un grado de transposición simbólica de éste; sin ello, el cuerpo sería simplemente la coartada de la culpabilidad, que es lo que ocurre cuando recurrimos a nuestro carácter o a nuestra herencia para disculparnos. La explicación del mal por el cuerpo no constituye una explicación objetiva, sino un mito etiológico, es decir, a fin de cuentas, un símbolo de segundo grado. Pero si esa explicación pretende adquirir categoría científica, como ocurre en los autores modernos, entonces desaparece la calificación moral del acto malo: los hombres no podemos al mismo tiempo imputarnos el mal y atribuirlo al cuerpo, sino tratando a este cuerpo como el símbolo de ciertos aspectos de la experiencia del mal que confesamos: esa transmutación simbólica del cuerpo es la condición sine qua non de su pertenencia a una mítica del mal.

Por eso no es de extrañar que la historia presente ejemplos de interiorización del símbolo órfico del cuerpo-cárcel, los cuales corresponden a la exteriorización del símbolo bíblico de la caída. Así como San Pablo recorre la trayectoria que va desde la imagen de la caída a la de la “carne”, así Platón ilustra el movimiento inverso que conduce del cuerpo malo al alma injusta.

En efecto, sería una equivocación no alcanzar a ver en Platón más que acusaciones contra el cuerpo –“esta cosa mala de que está amasada el alma”, como leemos en el Fedón-, pasando por alto el movimiento de renovación, rectificación e interiorización del simbolismo previo del cuerpo-cárcel. Al mismo tiempo que proyecta Platón sobre el cuerpo el análisis socrático del alma injusta, convierte al mismo cuerpo en símbolo de la pasividad de esa misma alma. Hace falta observar bien cómo se entrecruzan estos dos movimientos. Por una parte, la idea, al parecer, puramente socrática de una “preocupación” o de un “cuidado” del alma evoca esta simbólica del cuerpo: efectivamente, ese “cuidado” o se “cuido” supone que el alma es semejante a ese cuerpo enfermo y amenazado al que es preciso cuidar y salvar. De esta manera la ética y la política se parecen a una especie de “medicina” o cura del alma (Protágoras, 311 b-313 a y 356 c-357 a). A este símbolo médico de “cura del alma” corresponde el de “enfermedad de la injusticia” -τό νόσημα τῆς ἀδικίας- (Gorgias, 480 6) y de otras indisposiciones o discordancias del alma, concebidas sobre el modelo de los desarreglos de los humores corporales.

Es el mismo simbolismo que regula la idea de expiación; por ella “evacua” el alma su maldad, igual que el cuerpo “evacua” sus malos humores por efecto de la purga. Por eso el alma que sufre el castigo, es decir, que se purga de su maldad por efecto del castigo, es más feliz que el alma injusta que no ha expiado su pecado. Esta función del castigo supone que la injusticia es como una enfermedad, y el castigo merecido como una terapéutica. Así, pues, antes de que el cuerpo sea causa de la injusticia, empieza a simbolizarla por sus propios males. Esta metáfora médica, de la enfermedad y de la curación,

aplicada directamente a los males y a la cura del alma, hizo posible en sentido inverso la transposición filosófica del mito órfico sobre el cuerpo-cárcel y su transmutación en figura del alma injusta. El alma socrática estaba dispuesta para renovar los mitos órficos por obra de Platón. Esta renovación marca al mismo tiempo la penetración de la filosofía en el fondo mítico y la marcha ascensional hacia un simbolismo de grado superior, en el que se atenúa constantemente el sentido literal del símbolo corporal.

Esta transmutación progresiva del símbolo del cuerpo se aprecia clarísimamente en el diálogo del Fedón, del que se ha dicho que recorre toda la escala de los grados del saber. Pues bien, así como el alma va cambiando de sentido a medida que uno se eleva por encima de la simple exhortación, tan próxima a la palabra mítica, así también va cambiando el cuerpo de significado. En el plano primero ya el hecho de vivir, tomado en conjunto y en cuanto tal, constituye el mal y el punto absoluto y diametralmente opuesto al filosofar: entonces el cuerpo es el polo opuesto del pensamiento; no parece que haya ninguna inocencia que pueda escapar al contacto del mundo, puesto que es el cuerpo el que “turba al alma y la impide adquirir la verdad y el pensamiento, cada vez que se establece contacto con él” (66 u). En esta fase la filosofía consiste en la muerte del cuerpo, por cuya liberación el alma “pueda contemplar por sí misma las cosas en sí mismas” (66 d); el cuerpo aparece claramente como el lugar por excelencia del mal; “nuestra alma está amasada con una cosa mala” (66 b), está a merced de la “demencia del cuerpo” (67 a). Pero ya en este grado ínfimo del saber no radica el maleficio del cuerpo en lo que llamaríamos hoy día su materialidad, ni siquiera en su poder de contacto con las cosas; o, mejor dicho, el factor indiscriminado de ese contacto con el “hechizo” que lo embruja, y que encadena de esta manera el alma al cuerpo, haciéndola esclava del “contacto”: “En toda alma humana la intensidad del placer o del dolor que experimenta con un motivo u otro coincide con la creencia de que el objeto de esa emoción es precisamente lo más claro, real y verdadero que hay en el mundo, cuando en realidad de verdad no es así ni mucho menos” (83 e). Por consiguiente, si la percepción no es inocente, es porque el afecto que la hechiza tampoco lo es; y éste, a su vez, tiene cautiva al alma porque se produce en ella un vértigo que transforma el afecto y la percepción en [nos pag 481](#). Ese vértigo reside en el alma, a la que precipita en un “cuerpo de deseos” (79 c). Eso supuesto, la “pasividad” es en el fondo la acción secreta del alma, que se rinde en cautividad, que se entrega en brazos de quien la ataca: “Y lo sorprendente de esta prisión, como ha podido observar la filosofía, es que la misma prisión es producto del deseo, y que el que más contribuye a cargar de cadenas al encadenado es tal vez él mismo” (82 e); si esto es así, fuerza es confesar que el alma es “el verdugo de sí misma”.

Aquí estamos lejos del mito del cuerpo malo. O digamos más bien que la exégesis ética del mito pone de manifiesto la riqueza de sentido que tiene el término [o-wp,a](#) en el mito: ese [vwpa.a](#), mítico es ya algo más que cuerpo; ciertamente, la reencarnación le impulsa hacia una representación puramente imaginativa, según la cual la existencia se reduce a una cautividad literal dentro de una serie de camisas de fuerza que el alma se va poniendo y quitando como

un vestido; pero la práctica de la purificación comienza ya a orientar el mito del cuerpo hacia significados más simbólicos que literales.

Por eso vemos que a medida que Platón se eleva en la jerarquía de los grados del saber, paralelamente va cambiando el sentido del cuerpo junto con el del alma. Ya no es el alma únicamente esa fugitiva que va pasando de cuerpo en cuerpo, gastándolos uno detrás de otro, sino que es -por lo menos en un nivel que no es todavía el nivel de la dialéctica- esa existencia designada por la "semejanza" que tiene con las Ideas -ya en un plano más elevado, el alma estará constituida por una Idea, la Idea de vida-. Ahora bien, si el alma es "lo más parecido" a la Idea, que permanece idéntica a sí misma, el cuerpo, en cambio, es "lo más parecido" a lo que perece; así como el alma está en tortura existencial, así el cuerpo no es tanto una cosa cuanto una dirección de la existencia, una contrasemejanza: "El alma se ve arrastrada por el cuerpo en la dirección de las cosas que no conservan su identidad; ella misma anda errante, turbada, dándole vueltas la cabeza como si estuviese borracha: y todo por estar en contacto con cosas de ese tipo" (79 c). Así se trazan dos movimientos existenciales, regulados por dos "semejanzas", por dos "afinidades": la de lo perecedero y la de lo inmutable. Hace un momento contraponíamos de una manera simplista la Idea y el cuerpo como dos "mundos" antagónicos; pero el alma se encuentra entre esos dos mundos, bajo la fuerza de atracción de ambos, sintiéndose al mismo tiempo impulsada hacia el uno y hacia el otro, tendiendo, por una parte, a hacerse inmutable mediante la geometría y la dialéctica, y, por otra parte, a hacerse perecedera por el vértigo del deseo.

Así, pues, esa "cierta cosa mala" con que se define el cuerpo no es tanto una cosa cuanto una dirección de un vértigo, el polo opuesto a la semejanza entre la Idea y el alma; bajo el peso del cuerpo, de esa "cosa mala", el alma tiende a parecerse al orden de las cosas perecederas, en vez de "refugiarse" en el mundo de las ideas <sup>11</sup>.

¿Cuál es el principio de esta contrasemejanza?

Si queremos investigar el sentido propiamente filosófico del mito del cuerpo, hemos de buscarlo reflexionando sobre la "injusticia".

Así es como hay que entender el vértigo del deseo, como lo deja entender ya el Cratilo: encontramos en este diálogo una alusión a un vértigo activo-pasivo, que escapa a la exégesis literal del cuerpo cárcel, y que encaja ya en la interpretación del mal como movimiento positivo del alma. Reflexionando sobre la deformación, la "perversión" del lenguaje, Cratilo evoca la figura -por supuesto, mítica de un legislador que se encuentra en estado de embriaguez al originarse las significaciones torcidas; sí existe un lenguaje del devenir, si el "movilismo" -que constituye ya en sí una perversión de la filosofía- encuentra palabras para definirse hasta terminar por engendrarse a sí mismo a fuerza de expresarse, es porque los mismos fundadores de esa ilusión "cayeron en una especie de torbellino en el que se embarullaron y se hicieron un lío, y en el que nos precipitaron a los demás, arrastrándonos consigo en su caída" (439 c).

11 El mito escatológico que separa las partes segunda y tercera del Fedón lleva también la impronta de este progreso reflexivo: el alma injusta llegada a

los infiernos lleva las huellas de su injusticia, a manera de golpes que se hubiera infligido ella a sí misma; pues bien: en esas cicatrices del alma desnuda reconoce el juez la afinidad entre esa alma y su cuerpo (TÓ QWpa.TOELSÉs pag 482 81 c); el mito simboliza esa afinidad presentada al difunto errante y obsesionado por el deseo de un nuevo cuerpo, apropiado a sus ansias; las huellas del cuerpo antiguo son como un hábito del alma, como su manera habitual de estar “encadenada y pegada” (82 c) y “clavada” (83 d) a su cuerpo.

Este texto reviste particular importancia, si se tiene en cuenta que el platonismo es todo él un sistema para justificar el lenguaje, para fundar el lenguaje primeramente en la realidad del sentido, y después en la estructura dialéctica de éste. Por tanto, si suponemos que el hombre es esencialmente palabra, entonces las pasiones de la palabra son pasiones cardinales. Ya Parménides había hecho notar la conexión existente entre la opinión, el error y el delirio de la denominación. Ahora bien, las pasiones de la palabra no son pasiones pasivas, si se me permite la aliteración; como se ve claramente en la vida política, las falsificaciones de la palabra son imitaciones falsas, pero activas, de la verdadera palabra, y constituyen un mundo “al margen”, un “mundo paralógico”, centrado sobre la categoría del “pseudos”; no son más que “remedos” de la discusión, de la fuerza apodíctica de la verdad y de la conformidad de los interlocutores sobre el mismo Logos.

Se ve cómo este tema de la “falsedad” repercute en el del “deseo”, que parecía rechazar el mal desde el punto de vista del cuerpo; el deseo únicamente es malo en tanto en cuanto no es estrictamente corporal; tiene que caer en una especie de frenesí de lo desmesurado; ahora bien, lo desmesurado sólo entra en el campo del deseo por la puerta falsa. El tirano es una prueba viva de esa locura que se apodera del deseo. En efecto, el tirano representa para la filosofía una magnitud más que política, una magnitud propiamente metafísica, puesto que el tirano simboliza al hombre que posee el poder de satisfacer todos sus deseos, constituyendo así el mito del deseo ilimitado; y digo ilimitado porque tiene a su servicio un poder al que las leyes no ponen límite. Pues bien, ahí en el tirano tenemos el testimonio fehaciente de que este cuerpo de deseo experimenta una especie de metamorfosis bajo la acción del alma injusta que lo habita, es decir, que el deseo desorbitado es una creación de la injusticia, y no al revés.

Vemos, pues, que la causa determinante de que el deseo constituya una enfermedad del alma no radica en el cuerpo en cuanto tal, sino en la injusticia del alma.

De esta manera acabamos de recorrer en sentido inverso el mismo trayecto que nos condujo anteriormente desde la idea socrática del alma injusta hasta la idea de un maleficio del cuerpo, idea tomada de los mitos de la impureza. Aquel vértigo que parecía subir desde el cuerpo hasta el alma en el primer análisis filosófico que hicimos bordeando todavía las proximidades de la palabra mítica, constituye en realidad un mal de injusticia, una falsificación del concepto y de la palabra, que paraliza al alma, entregándola al embrujo de sus pasiones; entonces el cuerpo no es ya el origen del mal, sino tan sólo el

«lugar» del cautiverio del alma, mientras que el deseo es la “tentación”, y la injusticia, el verdadero origen de ese mal que la asemeja a su cuerpo. La injusticia es la que desencadena el vértigo, ese vértigo que siembra la confusión en las relaciones familiares que reinaban originariamente entre el alma y la verdad, ese vértigo que produce la semejanza engañosa entre el alma y su cuerpo.

¿Es posible interpretar en este sentido el mito de la caída que nos refiere el Fedro? A mí así me lo parece. Creo, en efecto, que no debemos exagerar la oposición entre la caída bíblica, que consistiría en la desviación de la voluntad, y la caída platónica, que consistiría en su inmersión en el cuerpo. Al extremar esa oposición, primeramente se ata uno demasiado a la interpretación más literal del término “cuerpo” -aunque no puede negarse que esa interpretación cuenta con el apoyo de las versiones platónicas más cercanas al mito-; y, en segundo lugar, no se tiene en cuenta la estructura del mismo mito. Ya tuve ocasión de iniciar esta exégesis al establecer la fenomenología de la labilidad, donde hice notar que el mito en cuestión es, ante todo, un mito de “composición” antes de convertirse en mito de “caída”; por lo mismo, el mal no es exactamente algo que está fuera, en un cuerpo extraño y seductor, sino algo que se halla dentro, en una discrepancia íntima entre el yo y el yo, y cuya interpretación filosófica decisiva pertenece al orden ético. El alma entra en composición y se encarna antes de la caída; es esto tan cierto que la prueba de la inmortalidad que desarrolla el Fedro se basa en la hipótesis de un alma que se mueve a sí misma al mover un cuerpo que está a su cargo. Así, pues, esta conexión entre un “ser moviente” y un “movido” es anterior al mal (245 c-246 a). Esa conexión caracteriza a todos los personajes que figuran en el gran cortejo celeste: dioses, astros y almas humanas: “¿De dónde proviene que tanto los mortales como los inmortales merezcan el nombre de “vivientes”? Intentemos responder a esta cuestión... Todas las especies de alma tienen a su cargo el conjunto de lo que no posee alma” (246 b). Así los dioses son “vivientes inmortales que poseen sus almas y sus cuerpos, pero unidos naturalmente entre sí durante una eternidad” (246d); también el mundo posee su alma, un “alma perfecta, que conserva aún las alas y que rige el mundo entero” (246 d); lo mismo repite el Timeo (34 c-36 d); la totalidad de lo corporal está en el alma, más que el alma en la totalidad corporal (36 d-e).

Así como el alma es desde su origen compuesta y corporal, así es también “moviente”: “Circulando en la totalidad del universo, va tomando acá y allá formas diferentes” (246 b); así la administración del cuerpo y del mundo constituye una marcha --a.FTaw~sopa~(246 b), y más concretamente un afán de subir, orientado en sentido inverso a la dirección de la gravedad, un deseo de “elevar a la altura lo pesado” (246 d). Aquí es donde aparece ya en la misma composición anterior a la caída la discrepancia naciente entre lo racional y lo afectivo; ahora bien, ese desacuerdo no es un antagonismo entre el alma y el cuerpo, sino un antagonismo en el seno mismo del alma. Así, pues, esta discordancia no se diferencia fundamentalmente de lo que llamé más arriba la doble semejanza ingénita en la misma alma; sólo que esa doble semejanza ha adquirido un nuevo rasgo, que viene a empalmar la “composición” del alma mencionada en el Fedro con la tripartición del alma de que habla la República, IV: la fragilidad del alma y su ambivalencia original cristalizan en una función



intermedia, también ambivalente y “ambigua”, llamada **9vptos**, la cual condensa en sí la doble exigencia del alma. El alma, pues, entraña originariamente una multiplicidad dramática o polémica, dentro de la cual la afectividad no desempeña el papel de principio de mal, sino más bien de principio de labilidad o de tentación.

Por eso en la “caída” de Fedro el alma no cae en lo afectivo ni en el cuerpo, sino en lo “terreno”. Lo “terreno” designa la dirección contraria a lo “celestial”, donde reside la verdad inteligible hacia la que tiende el Eros. Lo terreno es el polo opuesto al Eros de la filosofía.

Sin embargo, puede objetarse que dentro de ese cortejo celeste únicamente las almas humanas parecen padecer la lacra de esa desgracia original: mientras que los dioses “ascienden con facilidad”, en un movimiento de contemplación perfecta que les es connatural, en cambio el alma adolece de una cierta composición de mezcla, de una unión en la que anida la discordia anteriormente a la caída, y en virtud de la cual el alma se siente atraída en direcciones contrarias: por la pesadez de tiro hacia abajo y por la gracia de las alas hacia arriba.

Así es que la caída, unas veces, aparece como la secuela de esa discrepancia primordial, y otras, como un nuevo brote del mal de la injusticia. Es algo parecido a lo que observamos en el Concepto de angustia de Kierkegaard, en donde el paso de la “composición” a la “caída” -o, como diría yo, el salto de la labilidad a la culpabilidad- se presenta sucesivamente, y aun simultáneamente, como una desgracia subsiguiente o como un “salto” imprevisible.

Pero también el mito bíblico de la caída barajaba a la vez, por una parte, la marcha continua y progresiva desde la tentación hasta la culpa, y por otra, el salto discontinuo del acto mismo. Si la caída fuese exclusivamente el efecto ineludible de esa constitución desgraciada del alma, entonces podría reducirse todo el mal a esa indigencia original, que juega su parte en el nacimiento del Eros, según se indica en el Banquete; entonces sería el “otro del verbo” que mencionan los últimos diálogos de Platón. Así precisamente lo comprendió el neoplatonismo, que nunca llegó a eliminar del todo la defección íntima del alma que se rinde a ese “otro”. Sólo que entonces sería incomprensible la “conversión”, si no procediese ésta del mismo manantial que la corrupción, como acertó a verlo claramente Kant.

Todos los indicios nos inducen a concluir que la punta de lanza de la filosofía del mito radica en esa sugerencia de que lo “terreno” denota la cautividad a que se condena el alma a sí misma, o sea, el “mundo”, en el sentido de San Juan, y la “carne” y el “cuerpo”, en el sentido de San Pablo. En una palabra, así como la “injusticia” orienta y guía la exégesis filosófica de lo terreno, así, a su vez, el “cuerpo” terreno simboliza míticamente la “injusticia”.

La República deshace el equívoco a favor de la exégesis filosófica: la idea de que la injusticia constituye el mal específico del alma representa como la base constante, como el denominador común, de esta colección de diálogos (I, 352 c-354 a; IV, 434 c-445 b). Ahora bien, el mal de injusticia consiste propiamente

en el paso de la discrepancia original a la guerra intestina; así como, al revés, la justicia consiste en “unificarse lo múltiple” (443 e). El mal es, pues, la consagración, la entronización de lo múltiple en nosotros mismos. El libro X saca de aquí las consecuencias más radicales: ese mal no destruye al alma, como la corrupción destruye el cuerpo, sino que, en cierto modo, viene a consagrar y a eternizar su desgracia; el alma es la única excepción de aquella regla general, según la cual el mal destruye la misma cosa que corrompe (609 a); el alma es ese ser extraño al que no mata su mal. Por tanto, ese mal no puede ser algo extraño, sino algo propio; y no ya el cuerpo, sino la injusticia.

He desarrollado con cierta morosidad la transposición platónica del mito órfico<sup>12</sup>. El lector familiarizado con la predicación de los profetas y con el Kerigma cristiano verá en esa transposición la desviación del simbolismo del «cuerpo malo» en dirección del tema de la “mala elección”; de rechazo contribuye a hacer inteligible la contaminación de los dos ciclos míticos, el ciclo que gira en torno al Anthropos primordial y el que arranca de la mitología del “cuerpo-cárcel”; si convenimos en que la “carne” y el “mundo” de que nos hablan San Pablo y San Juan representan algo más que el cuerpo físico y que el universo material de las cosas, respectivamente, justo es interpretar a Platón con la misma amplitud de sentido simbólico y con la misma sal de ironía. De hacerlo así, se desvanece casi por completo la diferencia entre la “carne” de San Pablo y el “cuerpo” de Platón. No quiero decir con esto que no subsista ninguna diferencia; pues, así como San Pablo eludió la gnosis del cuerpo malo gracias a su adhesión a la concepción griega del Deseo: **Tó ?o7LoçLxón y Tb ÉnaBvpi-qitixón** constituyen la polaridad fundamental de la existencia, según el libro IV de la República. Así la lógica y el afecto forman una pareja de contrarios, el segundo de los cuales tiende a englobar todo lo que retarda u obstaculiza el pensamiento. Por eso el “concupiscible” de Platón no coincide exactamente con la “carne” de San Pablo, la cual abarca, además de las pasiones en sentido griego, la moralidad y la sabiduría erigidas en “justicia propia”. Los socráticos -entre otros, los cínicos y los cirenaicos- inyectaron en el pensamiento griego el virus de la sospecha contra el placer, una sospecha totalmente extraña a la moral de los profetas, que daban más importancia al orgullo que a la concupiscencia.

12 No he querido llevar esta transposición más allá de la opinión recta ni elevarla al nivel dialéctico, por no salirme del cuadro de la hermenéutica al que deseo limitar mi presente investigación. En el libro III volveré sobre la “metafísica” platónica y sobre las claves especulativas que propone, a saber: la “necesidad”, la “aberración”, los “dioses inferiores”, la “otra alma”, lo “ilimitado”, lo otro”, la “elección metempírica”, etc. Ya veremos cómo esta metafísica construye sus símbolos de grado superior sobre la fenomenología del deseo de la injusticia, que encontró su expresión en la renovación del mito órfico.

Por esto mismo adquiere especial valor la rectificación que introdujo Aristóteles en el problema del placer, al señalar el influjo que ejerce la reflexión ética del placer sobre la actividad humana, de la que el placer no es más que la flor y el fruto concomitante. Ya volveremos sobre este tema. En cambio, el estoicismo, a pesar de Epicuro, volvió a encarrilar la reflexión ética por los viejos cauces de los cínicos. Así se descubre una línea de fuerzas del pensamiento griego que

va desde los socráticos hasta los estoicos, pasando por Platón, en la cual se nos presenta el mal más bien como pasividad del deseo que como voluntad activa mala. Por eso este tipo de pensamiento tiene una afinidad natural con el mito órfico, más bien que con el mito adámico; a través del mito órfico, prolonga el simbolismo de la mancha y de la tradición de las purificaciones místico-rituales, más bien que el simbolismo bíblico del pecado. Toda la serie sucesiva de los Tratados sobre las «pasiones del alma» está contenida embrionariamente en esa antigua alianza entre la filosofía griega de tendencia platonizante y el mito del alma desterrada en la cárcel de un cuerpo malo.

¿Puede decirse que este nuestro intento de enfocar todos los mitos a la luz y en la perspectiva de un mito predominante resulta totalmente satisfactorio? Yo por lo menos no pretendo tanto; si resultase serlo efectivamente, eso querría decir que la hermenéutica de los mitos equivale a una filosofía sistemática, cosa completamente ajena a la realidad. El universo de los mitos sigue siendo un mundo roto, un mundo de taracea; entonces, en la imposibilidad de unificar el universo mítico con el aglutinante de un solo mito, las más de las veces no le queda más recurso al pensador que comprender por vía de imaginación y de simpatía, pero sin asimilación ni apropiación personal. Además, en el punto de bifurcación de cada una de las parejas que he formado para poner en marcha esta dinámica persisten ciertas alternativas que no puede zanjarse de una manera tajante por un simple paso de la estática a la dinámica de los mitos.

En consecuencia, el mismo hecho de terminar en punto muerto en nuestra investigación, sin poder coronar nuestra obra de una manera concluyente, nos incita a plantear el problema más radical sobre la legitimidad de un método filosófico que avanzase a la luz de los símbolos, sin mermar en nada por ello su pleno valor racional. Una cosa por lo menos resulta clara al finalizar nuestro trabajo y es la siguiente: que los tres mitos estudiados: el del caos, el de la ceguera divina y el del alma desterrada, nos revelan la dimensión hiper-ética o supramoral del mito de la caída, con lo cual nos señalan el límite de cualquier “filosofía de la voluntad” que pretendiera mantener la visión ética del mundo. El mito de la caída necesita el complemento de esos otros mitos, a fin de que el Dios ético que en él se presupone pueda mantener su carácter de Deus absconditus, y para que el hombre culpable al que se denuncia en él aparezca al mismo tiempo como víctima de un misterio de iniquidad, que lo hace tan digno de compasión como de ira.

## CONCLUSION EL SIMBOLO DA QUE PENSAR

Al terminar este doble abordaje a nuestro tema: el abordaje mediante la descripción abstracta de la labilidad y el realizado mediante la “reproducción” de la conciencia religiosa de la culpa, surge la cuestión: Y ahora, ¿cómo se sigue?

Salta a la vista el vano que media entre la “labilidad” y la confesión de los pecados. La reflexión pura no recurre a ningún mito ni a ningún símbolo; en este sentido, constituye un ejercicio directo de la racionalidad; en cambio, le están cerradas las puertas que conducen a la comprensión del mal; la reflexión

es una operación mental pura, pero, por lo mismo, la realidad cotidiana -en el sentido de que el quehacer cotidiano del hombre lo hace “esclavo de sus pasiones”-, esa realidad, digo, cae fuera de su ángulo visual. Por el contrario, vemos que la conciencia religiosa confiesa ese enigma del “siervo albedrío”; pero a expensas de producir una ruptura metodológica en la continuidad de la reflexión. No es sólo que la confesión de los pecados se basa en una cualidad o modalidad distinta de la experiencia; es que, además, ocurre a un lenguaje diferente totalmente simbólico, como tengo demostrado. Pues bien, después de producirse esa ruptura, ¿será posible reanudar el hilo y empalmar de nuevo con la reflexión pura, una vez enriquecida ésta con todas las adquisiciones del conocimiento simbólico del mal?

Esta cuestión ofrece sus dificultades, pues aquí hay que abrirse paso entre dos escollos: por una parte, no es posible yuxtaponer simplemente la reflexión paralelamente a la confesión. En efecto, hoy día no se puede interrumpir el razonamiento filosófico intercalando cuentos fantásticos, como hacía Platón, para decir luego: aquí termina el raciocinio, allá comienza el mito. Con razón decía Lachelier que la filosofía debe comprenderlo todo, hasta la religión. Efectivamente, la filosofía no puede detenerse en marcha; al arrancar, hizo juramento de ser consecuente, y debe mantener su promesa hasta el fin. Pero, por otra parte, tampoco es posible transcribir directamente en términos filosóficos el simbolismo religioso del mal, so pena de reincidir en una interpretación alegorizante de los símbolos y de los mitos. Ya lo he dicho de sobra: el símbolo no guarda entre sus pliegues ninguna enseñanza disfrazada que se pueda desenmascarar con sólo correr una cremallera y dejar caer el ropaje caduco de la imagen. Entre esta doble vía muerta vamos a explorar un tercer acceso: el de una interpretación creadora de sentido, que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la donación del sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía. Tal es el camino que traza a nuestra paciente, cuanto concienzuda investigación, el aforismo que sirve de epígrafe a esta conclusión, y que figura como en el exergo de nuestro medallón: “El símbolo da que pensar.”

Esta frase me encanta; ella nos dice dos cosas: que el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar.

Digo que el símbolo da algo: en un momento dado de la reflexión sobreviene una filosofía ilustrada por los mitos, la cual se propone responder a una determinada situación de la cultura moderna, por encima de la reflexión filosófica.

El recurrir a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico -que significa también una puerta de acceso al punto del nacimiento del lenguaje, como afirmó Bachelard en su *Poétique de l'Espace*- representa un intento por escapar a las dificultades inherentes a todo comienzo radical en filosofía. Porque el comienzo no coincide exactamente con lo primero que se encuentra al paso. Es preciso abrirse camino hasta el punto de partida: hace falta conquistarlo al asalto. La comprensión de los símbolos puede ponernos en la pista de ese punto de partida y guiarnos hacia él, pues para llegar al comienzo primero hace falta que el pensamiento se ambiente plenamente en la atmósfera del lenguaje. Todos

conocemos la desesperante fuga en retirada del pensamiento que va en busca de la primera verdad, y más tajantemente aún a la búsqueda de un punto de partida, que bien pudiera no ser una verdad primera. El peligro de ilusión no está en buscar el punto de partida, sino en buscarlo con exclusión de todo presupuesto previo. No existe filosofía sin presupuestos previos. Al meditar sobre los símbolos, se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo: la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria con vistas a comenzar.

Además, esta tarea tiene una significación concreta ahora, en este momento dado de la discusión filosófica, y, en sentido más amplio, en conexión con ciertos rasgos característicos de nuestra mentalidad "moderna". El momento histórico de la filosofía del símbolo coincide con el momento del olvido y de la restauración. Me refiero al olvido de las hierofanías, de los signos sagrados y aun del mismo hombre en cuanto que pertenece al mundo de lo sagrado. Como es sabido, este olvido es la contrapartida de la grandiosa labor de nutrir a los hombres y de satisfacer sus necesidades domeñando a la naturaleza mediante una técnica parlamentaria. En esa época precisa en que nuestro lenguaje se hace más exacto, más unívoco, en una palabra, más técnico y más apropiado para expresar esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica, justamente en esa época de plena madurez de la palabra queremos repostar nuestro lenguaje y arrancar de la misma plenitud de la palabra.

Ahora bien, esto mismo es también un regalo más de nuestra "modernidad". En efecto, nosotros, hombres modernos, somos los herederos de la filología, de la exégesis, de la fenomenología de la religión, del psicoanálisis del lenguaje; y ésta es justamente la misma época que tiene en reserva la posibilidad de vaciar el lenguaje de contenido, formalizándolo radicalmente, y la posibilidad de llenarlo de nuevo, rememorando las significaciones más ricas y pletóricas, las más densas, las más vinculadas al hombre por la presencia de lo sagrado.

Por consiguiente, lo que me anima en mi labor no es la nostalgia de las Atlántidas sumergidas, sino la esperanza de una renovación a fondo del lenguaje; por encima del desierto de la crítica, queremos nuevamente que se nos interpele.

Pero decía que lo que nos da el símbolo es que pensar. Después de dar, poner. El aforismo citado sugiere a la vez que todo está dicho en enigma y que, sin embargo, hay que estar constantemente comenzándolo y recomenzándolo todo en la dimensión del pensar. Esa articulación entre el pensamiento dado a sí mismo en el reino de los símbolos y el pensamiento pensante y "poniente" es la que constituye el punto crítico de toda nuestra empresa.

¿Cómo pensar partiendo del símbolo, dado que éste no es una alegoría?  
¿Cómo desprender del símbolo "otro" factor, supuesto que es taute-górico, según la expresión de Schelling? Lo que necesitamos es una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que aproveche sus luces y sus

lecciones; pero que sobre ese fundamento siga promoviendo el sentido y formándolo en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo.

Esa es la antinomia: ¿cómo puede el pensamiento estar a la vez sujeto y suelto, forzado y libre? ¿Cómo compaginar la intermediación del símbolo con la mediación del pensamiento?

Este sería un empeño desesperado, si no fuera porque el símbolo no es totalmente ajeno al raciocinio filosófico. Ahora bien, el símbolo se encuentra ya en el elemento de la palabra; ya he insistido bastantes veces en que el símbolo arranca el sentimiento y aun el miedo al silencio y a la confusión, que presta un lenguaje figurado a la confesión, y que, gracias a él, el hombre sigue siendo lenguaje de arriba abajo. Y no es esto lo más importante: no existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica; dondequiera se alza un hombre contando un sueño o un delirio, se alza otro hombre para interpretarlo; lo que germinalmente era ya un raciocinio, si bien incoherente, se organiza en raciocinio coherente mediante la hermenéutica; desde este punto de vista, la hermenéutica moderna prolonga y amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos. En cambio, lo característico y específico de la nueva hermenéutica es su carácter filosófico y su rigor crítico. Pero no se crea que esa su función crítica impida ni merme su función de apropiación; más bien diría yo que le confiere mayor autenticidad y perfección. Hay un camino forzado para restablecer el mito-símbolo, y es deshacer el mito-explicación. Así se ve que el momento de la restauración coincide con el momento de la crítica; nosotros, hijos natos de la crítica, nos proponemos superar la crítica a fuerza de crítica, pero no ya de una crítica reductora, sino de una crítica restauradora. Tal era el propósito que animaba a Schelling, Scheleiermacher, Dilthey y, ya en nuestros días, aunque en sentidos diversos, a Leenhardt, Leeuw, Eliade, Jung y Bultmann. Hoy tenemos una convicción mucho más consciente y viva del valor y alcance inmensos de esta hermenéutica: por una parte, ésta representa la cabeza de puente de la crítica en su afán de comprender el mito en todo su significado específico: mediante esa comprensión consciente, la hermenéutica acelera el movimiento de desmitologización, que no es más que la contrapartida de ese proceso de clasificación cada vez más estricto de lo que es propiamente historia según las exigencias del método histórico; esta desmitologización constituye la adquisición irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual y de la objetividad. Por otra parte, la hermenéutica moderna se propone como objetivo reavivar la filosofía al contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia.

¿Quiere esto decir que podemos volver a vivir la ingenuidad primitiva? Ciertamente, no. En todo caso, hay algo que se perdió, y que se perdió irremediablemente, y es la, percepción inmediata de la conciencia. Pero, si bien es cierto que no podemos revivir las grandes simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original, en cambio podemos, como hombres modernos, aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica. En una palabra, la interpretación es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la comprensión; de esta manera vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica la donación del sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional,

propia de la labor crítico-interpretativa. ¿Cómo aborda la hermenéutica este problema?

Lo que acabamos de llamar soldadura -entre el símbolo que da y la crítica que descifra- aparece como un círculo a la luz de la hermenéutica. Este círculo puede expresarse grosso modo así: “Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender.” No es éste un círculo vicioso, y menos aún un círculo mortal; sino, por el contrario, un círculo pletórico de vida y estimulante.

Es preciso creer para comprender; efectivamente, jamás podrá el intérprete penetrar en el *sancta sanctorum* del sentido de su texto si no se penetra del ambiente en que se desarrolló. Bultmann lo expresó muy acertadamente en su famoso artículo sobre el “problema de la hermenéutica”, aparecido en *Glauben und Verstehen*: “Toda comprensión, lo mismo que toda interpretación..., se orienta constantemente por la manera de enfocar la cuestión y por la finalidad a que apunta (por su *Woraufhin*). Es decir, que siempre se basa en algún presupuesto, o sea, que está constantemente dirigida por una precomprensión de la cosa cuyo sentido precisamente busca en el texto. Por regla general, únicamente acertará a interrogar y a descifrar basándose en esa precomprensión” (trad. franc., p. 47). Dice también el mismo autor: “El requisito previo a toda comprensión radica en el contacto vital entre el intérprete y la cosa de que habla directa o indirectamente el texto en cuestión” (49).

Al insistir sobre esta coincidencia con el *Woraufhin*, con la cosa de que habla el texto, Bultmann quiere ponernos en guardia contra una confusión, que consistiría en identificar ese modo de revivir el sentido con cierta coincidencia psicológica entre el intérprete y las “expresiones particulares de la vida”, según la expresión de Dilthey. Ahora bien, la que exige la hermenéutica no es una afinidad entre la vida y la vida, sino entre el pensamiento y aquello a que aspira la vida, es decir, entre el pensamiento y la misma cosa de que se trata. Este es el sentido en que debemos interpretar la fórmula: hay que creer para comprender. Y, sin embargo, sólo comprendiendo podremos creer.

En efecto, ese segundo contacto inmediato que buscamos, esa segunda ingenuidad que esperamos, únicamente son accesibles hoy días a través de la hermenéutica; únicamente podemos creer interpretando. Tal es la “modalidad” moderna de la creencia en los símbolos: que es al mismo tiempo expresión de la angustia de la modernidad y remedio contra ella.

Ese es, pues, el círculo: la hermenéutica arranca de la precomprensión de lo mismo que intenta comprender a fuerza de interpretación. Pero, gracias a ese círculo hermenéutico, aún podemos hoy día comulgar con lo sagrado, compartirlo, aclarando la precomprensión que aspira y anima la interpretación. De esta manera, la hermenéutica, esta conquista de la modernidad, constituye uno de los recursos con que esa misma modernidad supera su propio olvido de lo sagrado. Yo creo que todavía puede hablarme el ser, no ya ciertamente bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, pero sí con el término inmediato de segundo grado abordado por la hermenéutica. Esta ingenuidad de segundo grado pretende ser el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica.

Esta confluencia de la creencia con la crítica nos proporciona consiguientemente la segunda interpretación del epígrafe que estamos analizando: “El símbolo da que pensar.” Esa confluencia consiste en esa conexión circular entre el creer y el comprender. Se ve, pues, con cuánta prudencia hay que proceder al hablar de “desmitologizar” siempre que se distinga netamente entre “desmitologizar” y “desmitizar”. Toda crítica está llamada a desmitologizar por su mismo carácter crítico, es decir, que aspira a deslindar cada vez con mayor meticulosidad lo histórico de lo pseudohistórico (entendiendo “histórico” en el sentido que hoy le da el método crítico): así la crítica no cesa de exorcizar el logos del mythos (como la representación del universo en forma de estructuras superpuestas, con la tierra en la planta baja, el cielo en la bóveda y el infierno en los sótanos). Dado su carácter de “pionera de la modernidad”, la crítica ha de realizar forzosamente su misión de desmitologización. Esta es una conquista irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual y, por lo mismo, de la objetividad. Pero precisamente al acelerar el movimiento de desmitologización, la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado; de esa manera contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es, pues, una de las maneras de rejuvenecerla. Esta paradoja, en virtud de la cual la desmitologización se convierte también en una forma de repostar el pensamiento en el depósito de los símbolos, no es más que un corolario de lo que llamé antes el círculo formado en la hermenéutica por el creer y el comprender.

Estas reflexiones sobre el “círculo” de la hermenéutica nos ponen sobre la pista de una hermenéutica filosófica, pero sin suplantarla. El hecho de darnos cuenta conscientemente de este “círculo” es solamente una etapa previa necesaria, que nos permite pasar de una simple “reproducción” sin fe a un “pensamiento” autónomo.

Y es que, en efecto, hay una forma de comprender los símbolos encerrada en cierta manera dentro de las modalidades simbólicas, como ocurre, por ejemplo, con todo tipo de fenomenología puramente comparativa, que se limita a comprender el símbolo por el símbolo. Esta comprensión del símbolo por el símbolo es necesaria para romper con el pensamiento explicativo y reductor; incluso es suficiente para una fenomenología descriptiva, pues constituye ya de por sí una forma de comprender, basada en la observación concienzuda y en la preocupación por retener y enlazar los símbolos y su contenido; para ella los símbolos constituyen un verdadero “mundo”. Para ella el comprender consiste en poner de manifiesto las múltiples e inagotables significaciones de cada símbolo, descubrir las analogías intencionales entre los mitos y los ritos y revivir los distintos niveles de experiencia y de representación unificados por los símbolos.

Esta forma de comprender, que tan maravillosamente ilustró la obra de Eliade, tiende a situar los símbolos dentro de una totalidad homogénea con el símbolo, pero más amplia que él y que forma sistema en el mismo plano del símbolo. El análisis que yo he hecho de los símbolos y de los mitos del mal humano pertenece a este modo de comprensión, en la medida en que constituye una vida del pensamiento consagrado a sus símbolos.



Pero no nos ha sido posible limitarnos a esta comprensión del símbolo por el símbolo y en el símbolo. Y es que en todo este proceso de comprensión se elude constantemente la cuestión de la verdad. Si el fenomenólogo tiene gusto en llamar verdad a la cohesión propia del mundo de los símbolos y a su sistematización, ya se sabe que se trata de una verdad sin fe, de una verdad distante y reducida, de la que se ha excluido la pregunta básica: pero, bueno, ¿yo creo eso?, ¿qué opinión me formo yo sobre esas hierofanías, sobre esas significaciones simbólicas? Ahora bien, esta pregunta no puede plantearse mientras se permanezca en el plano del estudio comparado, saltando de un símbolo a otro, sin comprometer uno su propio juicio. Este plano sólo puede representar una etapa de nuestra investigación, una etapa dedicada a la comprensión panorámica, a vista de pájaro, curiosa, pero no integrada. Se imponía entrar en contacto apasionado, al mismo tiempo que crítico, con el valor de verdad de cada símbolo.

Así quedó iniciado el paso a la hermenéutica filosófica, al pasar de la estática a la dinámica de los símbolos míticos. En efecto, el mundo de los símbolos no es un reino tranquilo, pacífico y bien avenido; todo símbolo tiende a destruir a los demás, lo mismo que todo símbolo abandonado a sí mismo tiende a condensarse, consolidarse, hasta cuajar en idolatría. Es, pues, preciso tomar parte en esta lucha, en esta dinámica, mediante la cual el mismo simbolismo sucumbe a su propia superación bajo la acción de una hermenéutica espontánea. No hay más remedio que tomar parte en esta dinámica si se quiere que la comprensión alcance la dimensión propiamente crítica de la exégesis y se convierta en verdadera hermenéutica; pero para eso hace falta abandonar el puesto de mero espectador o, mejor dicho, el destierro del observador distante y desinteresado, para apropiarse en cada momento el simbolismo particular de que se trate. Entonces es cuando abandonamos el plano de la verdad sin fe, para entrar en el círculo de la hermenéutica, en el que el “creer para comprender” se convierte, a su vez, en “comprender para creer”. En ese círculo penetré yo desde el momento que hice mi profesión de fe, declarando que yo interpretaba el conjunto mítico desde un punto de vista determinado, que el espacio mítico era para mí un espacio orientado y que mi punto de perspectiva era la preeminencia de la confesión judía de los pecados, de su simbolismo y de su mítica. Esta adopción inicial de un determinado mito hizo posible la apropiación de todos los demás, por lo menos hasta cierto punto.

Pero en el momento en que esta misma apropiación revela su carácter circular está pidiendo que se la supere. El exegeta puede vivir indefinidamente encerrado en ese círculo, en calidad de exegeta; lo mismo que el investigador “comparativo”, puede practicar indefinidamente su actitud de precisión de la verdad y vivir eternamente en una creencia neutralizada. Pero el filósofo, que se ejercita además en el rigor de la reflexión y de la cohesión, no puede detenerse en esa etapa; el descubrimiento consciente del círculo hermenéutico ha sacudido violentamente el fácil “comodín” de su neutralidad en materia de creencias, y le ha incitado a pensar; pero a pensar no ya dentro de los símbolos, sino a base de ellos o, mejor, a partir de ellos.

Pero ¿cómo superar ese “círculo de la hermenéutica”? Transformándolo en una apuesta.

Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta apuesta se con vierte entonces en la tarea de comprobarla y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo que recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente.

Aquí se abre ante mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; ahora se trata de una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora. Yo me atrevo a llamar esta tarea -por lo menos a título provisional- “deducción trascendental” del símbolo. En sentido kantiano, la deducción trascendental significa justificar un concepto mostrando que hace posible el establecimiento de un campo de objetividad. Ahora bien, si utilizamos los símbolos de la desviación, del vagar errante, del cautiverio, como detectores de la realidad; si desciframos el enigma del hombre partiendo de los símbolos mítico del caos, de la mezcla, de la caída; en una palabra, si, guiándonos por una mítica de la existencia mala, elaboramos una empírica del siervo albedrío, entonces podemos decir que a vueltas de todas estas operaciones hemos deducido el simbolismo del mal humano -empleando “deducido” en su sentido trascendental-. En efecto, el mismo símbolo que empleamos como detector y como clave descifradora de la realidad humana queda comprobado por su poder de suscitar, de inspirar, de esclarecer y de ordenar esa zona de la experiencia humana, esa zona de la confesión, que sería una equivocación querer reducir a error, hábito, emoción, pasividad; en una palabra, a alguna de las diversas dimensiones de finitud, que no necesitan del lenguaje de los símbolos para manifestar ni descubrir su contenido.

Pero tampoco satisface del todo esa expresión de “deducción trascendental” del símbolo. Esa fórmula nos orienta hacia la idea de que la justificación del símbolo por su mismo poder revelador constituye un simple aumento de la conciencia del yo, una mera extensión de la circunscripción reflexiva, siendo así que la filosofía guiada por los símbolos tiene por objetivo transformar cualitativamente la conciencia reflexiva. En último término, todo símbolo representa una hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado. Ahora bien, al tratar el símbolo como un simple revelador de la conciencia del yo, lo desgajamos de su función ontológica; fingimos creer que el “conócete a ti mismo” es un quehacer puramente reflexivo, cuando, en realidad, representa, ante todo, una llamada, en que se nos invita a cada uno a situarnos mejor en el ser o, dicho en términos griegos, a “ser sabios”. Como dice el Carmides de Platón: “El dios (hablando del oráculo de Delfos) les dice en realidad, aunque en forma de saludo: sed sabios; si bien, dada su categoría de oráculo, lo dice en forma enigmática: en el fondo es lo mismo "ser sabio" que "conócete a ti mismo", como se deduce del texto y como yo lo sostengo; pero esto se presta también a engaño, como sucedió a los autores de las

siguientes inscripciones: "Nada en demasía" y "El empeño atrae la ruina". Como ellos no veían en el "conócete a ti mismo" un saludo del dios, sino un consejo, quisieron contribuir por su parte con su stock de buenos consejos, y al efecto compusieron esas inscripciones dedicatorias" (165 a).

De aquí se sigue, finalmente, que el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el Cogito está en el interior del ser, y no al revés. De esta manera, esa nueva ingenuidad equivaldría a una segunda revolución copernicana: ese ser que se pone a sí mismo en el Cogito tiene que descubrir aún que el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo. Todos los símbolos de la culpabilidad -desviación, extravío, cautividad- y todos los mitos -caos, ceguera, mezcla, caída- cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre. Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano en el ser del hombre y en la nada de su finitud.

Por tanto, si damos el nombre de "deducción trascendental" a la elaboración de una empírica del siervo albedrío, de la voluntad esclava, entonces esa misma deducción trascendental debe incluirse en el interior de una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales.

Tal es nuestra apuesta. Únicamente puede ofenderse por este modo de enfocar la investigación racional el que crea que la filosofía sólo puede salvaguardar su iniciativa y su autonomía a condición de eliminar todo presupuesto previo. Cualquier filosofía que arranque en pleno lenguaje es una filosofía que cuenta por el mismo hecho con algún presupuesto previo. Lo que le corresponde hacer para salvar su honradez es explicitar y aclarar sus presupuestos, enunciarlos como creencias, elaborar las creencias en apuestas e intentar ganar la apuesta transformándola en comprensión.

Un empeño así es el polo opuesto de una apologética empeñada en guiar la reflexión desde el saber hasta la fe, sin solución de continuidad. La filosofía iniciada bajo el estímulo del símbolo pro cede en sentido inverso, siguiendo una trayectoria esencialmente anselmiana: esta filosofía encuentra al hombre instalado ya; a título preliminar, en el interior de su mismo fundamento. Semejante incrustación pudiera parecer contingente y estrecha: ¿qué necesidad tenemos de símbolos?, ¿para qué semejantes símbolos? Pero partiendo de esa contingencia y de esa estrechez inherente a una cultura que encontró esos símbolos en vez de inventar tales otros, la filosofía trabaja por descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y de especulación.

Sólo una filosofía que se haya nutrido desde un principio en la plenitud de un lenguaje ya maduro puede mostrarse luego indiferente a los asaltos de su propia problemática y a las condiciones de su ejercicio y mantener su preocupación constante por tematizar la estructura universal y racional de su adhesión.