

La actitud religiosa y la actitud sexual como dimensiones básicas del sujeto dialogante, tanto en un sentido individual como histórico-cultural. ¿Cuáles serán las coordenadas de una actitud religiosa y sexual que quiera ser auténtica y sincera, heredada al mismo tiempo que comprometida y prospectiva? A esa pregunta intenta responder este trabajo, concebido desde una perspectiva interdisciplinaria.



E. Amenzúa nació en 1941. Es Doctor por la Universidad de Lovaina, profesor de la Universidad Complutense de Madrid y autor de diversas obras de temática sexual, entre las que figuran: *De la erótica española en sus comienzos* y *Del amor, del sexo y la ternura*.

1032488



Biblioteca FJM

RELIGIOSIDAD  
Y SEXUALIDAD

EFIGENIO AMEZÚA-ORTEGA



FJM

Mon-1

Ame

EFIGENIO AMEZÚA-ORTEGA

# RELIGIOSIDAD Y SEXUALIDAD



PUBLICACIONES DE LA  
FUNDACION JUAN MARCH  
colección de monografías

GUADARRAMA







**RELIGIOSIDAD Y SEXUALIDAD**

**COLECCION DE MONOGRAFIAS**

**SECCION 1.ª — FILOSOFIA Y TEOLOGIA**



FJM - Mon J - Ame

EFIGENIO AMEZUA-ORTEGA

# RELIGIOSIDAD Y SEXUALIDAD



PUBLICACIONES DE LA  
FUNDACION JUAN MARCH  
GUADARRAMA

*Trabajo patrocinado por la  
Fundación Juan March.  
Informó para su aprobación  
El Secretario del Departamento de Teología,  
Miguel Benzo Mestre.*

\* \* \*

*La Fundación Juan March no se solidariza necesariamente con las opiniones  
de los autores cuyas obras publica*

\* \* \*

*Trescientos ejemplares de esta obra han sido donados por la Fundación  
Juan March a centros culturales y docentes.*

© *Copyright by*

FUNDACION JUAN MARCH

Depósito legal: M. 24.796 - 1974

I. S. B. N. 84-250-5013-8, obra completa

*Printed in Spain by*

TORDESILLAS, ORGANIZACIÓN GRÁFICA - Sierra de Monchique, 25 - MADRID

## INDICE

Introducción ... ..	11
---------------------	----

### PRIMERA PARTE

#### LIBIDO Y DESEO

Capítulo I. Del dogmatismo metafísico al nacimiento de la antropología ... ..	21
El final del orgullo racionalista ... ..	21
Las ciencias humanas ... ..	26
De la disolución a la reconstrucción del hombre.	28
Capítulo II. Del deseo y la libido como arqueología de lo humano ... ..	33
El deseo como arqueología de la religiosidad ...	33
La libido como arqueología de la sexualidad.	36
Capítulo III. Los riesgos de la libido y el deseo en la religiosidad y en la sexualidad ... ..	44
Misticismo indiferenciado ... ..	44
Homoerotismo difuso ... ..	48
El conflicto necesario ... ..	49
Transición ... ..	52

SEGUNDA PARTE  
*SIMBOLICA Y LENGUAJE*

Capítulo I. El deseo, el imaginario y la simbólica, o la estructuración primaria del lenguaje ...	55
Las vicisitudes del deseo, del imaginario y la simbólica ... ..	56
De la simbólica y el lenguaje ... ..	64
Del lenguaje y la palabra ... ..	70
Capítulo II. Estructura, semántica y hermenéutica: a la búsqueda del sentido del lenguaje ...	76
El problema ... ..	76
Estructura, semántica y lenguaje: los tres tiempos fuertes del sentido del lenguaje ... ..	79
Perspectivas del sentido del lenguaje ... ..	88
Capítulo III. En la emergencia simbólica. Elementos para una hermenéutica del lenguaje: alegoría, mito y símbolo ... ..	93
Las especulaciones alegóricas ... ..	93
El mito ... ..	95
El mito y los tres tiempos fuertes del lenguaje.	98
El símbolo ... ..	103
Transición ... ..	107

TERCERA PARTE  
*HERMENEUTICA Y CELEBRACION*

Capítulo I. Alegorismo, mítica y simbólica de la religiosidad en la cultura occidental ... ..	113
Alegorismo religioso ... ..	113

*Indice*

9

La mítica originaria del judeo-cristianismo ...	117
De la mítica judeo-cristiana a la simbólica fontal originaria. Del mito al símbolo ... ..	134
Capítulo II. Alegorismo, mítica y simbólica de la sexualidad en la cultura occidental ... ..	137
Alegorismo sexual ... ..	137
La mítica originaria de la sexualidad occidental ... ..	141
De la mítica a la simbólica fontal originaria ...	168
Capítulo III. De la eidética simbólica a la celebración festiva de la religiosidad y de la sexualidad ... ..	175
Bosquejo rápido del fenómeno festivo ... ..	178
La celebración de la simbólica judeo-cristiana.	189
La celebración de la simbólica sexual en Occidente ... ..	194
Epílogo ... ..	204



## INTRODUCCION

Desde hace unas cuantas décadas, las investigaciones interdisciplinarias se han puesto de moda. Más allá del hervor publicitario y, cuando el marasmo del snobismo pasa, va quedando la profunda exigencia de la necesidad de un diálogo abierto entre temas aparentemente objeto de escándalo y sensación.

Y esto es lo que ha sucedido con dos temas clave del pensamiento contemporáneo: la religión y la sexualidad. Durante siglos la religión ha sido sinónimo de creencias hechiceras, así como la sexualidad de prácticas sinietras e inmorales. La raíz es ya vieja y se encuentra principalmente en el dualismo de las fórmulas bien conocidas de «lo que hay que *creer*» y «lo que hay que *practicar*». La primera ha sido circunscrita en el ámbito de la *fe*, la segunda en el recinto de las *costumbres*. La organización socio-religiosa de la cristiandad occidental monopolizó la primera como objeto de la *teología* y la segunda como campo exclusivo de la *moral*.

He ahí una división de la que hoy estamos ya muy lejos. Si en otro tiempo ambas fueron reservadas al dominio de lo sagrado y netamente diferenciadas de lo profano, el advenimiento de las ciencias humanas ha representado un nuevo horizonte: la desmitización y secularización de lo sagrado, al mismo tiempo que la humanización de lo profano.

Lo *sagrado* y lo *profano*, como conceptos cruciales, se encuentran hoy en una nueva —tal vez única y original— encrucijada: la de lo *humano*. Y en esta encrucijada, de recíprocos encuentros, dos proyectos se perfilan: hacer que la *religiosidad* descienda de las esferas celestes a las que le había «elevado» la teología y que la *sexualidad* se libere de los infiernos malditos a los que le había relegado y proscrito la moral.

El teólogo tal vez pueda reprocharnos el inmiscuirnos en un campo que en otro tiempo le había sido reservado en exclusiva. El moralista, por su parte, podrá sentirse molesto de ver profanos en su campo. Uno y otro reconocerán, no obstante, la luz venida de horizontes nuevos. Ajenos, pues, a la teología y a la moral, he aquí que nos proponemos hablar de religiosidad y de sexualidad, desde este vastísimo campo que forman hoy las ciencias humanas, deseosas de llegar a la básica pregunta del sentido de lo humano.

En la dificultad de delimitar una problemática, de suyo tan compleja, precisemos, no obstante, nuestro intento y nuestros límites. El problema fundamental que aquí nos proponemos puede resumirse rápidamente en estos términos: hacer una hermenéutica de la actitud dialogal, interna y congénita, constitutiva del ser humano como sujeto de relaciones e individuo comunicacional. Estructura ésta esencialmente abierta a la comunión y a la solidaridad. De ahí la fundamentalidad de los dos temas fuertes que aquí trataremos y que denominamos religiosidad y sexualidad. El primero, como expresión de la relación yo-otro en su suprema manifestación de trascendencia; el segundo, como vivencia tangible y experimental, sustrato y base del primero; uno y otro como polarizantes de los tiempos fuertes de la única estructura de alianza dialogal que nosotros resumimos en la fórmula «yo-tú» como fenómeno totalizante de la existencia personal.

En efecto, el hombre de hoy se muestra anárquico y rebelde, orgiástico y profanador. Pero por debajo de estos síntomas, algo más importante se revela: es su sed de alteridad, demoliendo la ordinariez y la mecánica de la tecnología absorbente, de la reducción y alienación legal. Es el *artista* escondido que se rebela contra la administración funcionaria; es el *santo* que grita su hambre de sacralidad contra el canonista degradado; es el *amante* que busca cómo vencer la muerte por ser ella el único obstáculo a la pervivencia de su amor.

El artista, el santo y el amante; he ahí los tres polos que cristalizan los supremos valores del arte, la religión y la ética, puntos focales de la tipología axiológica pro-

pia de cualquier civilización; estrechamente unidos, profunda y desconcertantemente escandalosos para cualquier *modus vivendi* encajado en la ordinarietà o en la rutina.

La tradición occidental, especialmente desde la gnosis y el helenismo cristiano, se ha empeñado en establecer fronteras entre ellos para poderlos encauzar y domesticar, diríamos más exactamente «controlar». Pensemos, a título indicativo, en la diametral separación entre religión y sexualidad. «Entrar en religión» ha venido a ser sinónimo de «renunciar a la sexualidad». La degradación de una tal exclusividad se pone de manifiesto cuando, por ejemplo, pensamos en la estrecha correspondencia que la tradición judía ha mantenido entre la relación sexual del hombre y la mujer con la relación religiosa entre Dios y su pueblo, expresada siempre en términos de conyugalidad. Sea de ello lo que fuere, una purificación de los valores nos lleva hoy a descubrir horizontes nuevos, perdidos en la complejidad de la evolución de la cultura, así como a confrontar, sopesar y esclarecer terrenos en otro tiempo vedados y prohibidos.

Pero todo paso hacia adelante exige una mirada hacia el pasado para tomar nuevas fuerzas en la solidez. El que hoy estamos dando requiere una mirada lúcida y serena a nuestra historia, mirada confiante, más que cruel, que es la propia de la gratitud, reverso de la fidelidad creadora, ambas a su vez arras del único futuro que dicta la esperanza. Por eso el presente estudio quiere ser un testimonio de gratitud hacia el pasado, al mismo tiempo que un acto de esperanza en el futuro; dialéctica que encontramos privilegiadamente vivida en la dinámica de la pareja sponsalicia «yo-tú», realidad siempre haciéndose al mismo tiempo que heredera y creadora.

### *Plan del presente estudio*

Tres partes componen el presente estudio. La *primera* quiere ser una breve llamada y toma de conciencia para recordar el tránsito de una religiosidad y una sexualidad de dogmatismo totalitario a una era del plu-

ralismo y de la libertad. El hombre no nace hombre, se hace hombre; no nace cultural, se hace cultural; no nace religioso, se hace religioso; no nace sexuado, se performa. El hombre-natura se hace y deviene ser-cultura. Este «se hace» que es su devenir propio y legítimo, libre y autónomo, intransferible, es el que nosotros quisiéramos hacer resaltar mediante la toma de conciencia del tránsito de una ideología totalitaria a una mentalidad de connivencia plural. Según esto, dos términos fuertes resumen el capítulo I: son los de *dogmatismo* y *censura*, como imposiciones autoritarias por un lado, y los de *libido* y *deseo* como realidades que emergen espontáneamente del ser humano en busca de su relación. Entendemos por dogmatismo el sistema de valores cuya justificación última radica en un normativismo impuesto. Entendemos por deseo y libido las realidades primarias y elementales, básicas y arcaicas de la construcción genética del sujeto.

La conclusión de este primer capítulo es la afirmación del hombre como centro del cosmos, del universo. Pero al mismo tiempo que la antropología se desarrolla, nuevas ciencias contribuyen a hacer al hombre consciente de lo que el profesor Cencillo llamaría *desfondamiento*. Es el final de esta travesía en la que el hombre, al mismo tiempo que logra su autonomía, reconoce su fragilidad y su flaqueza. Siguiendo la línea iniciada por Copérnico, seguida por Kant y continuada por Darwin, llevada a sus máximas consecuencias por Freud, llegamos de este modo a la situación actual con el estructuralismo: ¿Dónde está el hombre?

De ahí la tarea que nos proponemos en el capítulo II, dedicado a reconstruir lenta y penosamente esta realidad destruida. Para ello hemos querido comenzar por los cimientos, o, dicho de otro modo, por la arqueología de lo humano. Analizamos en él dos realidades arcaicas y primarias como son la libido y el deseo. La primera nos dará las bases de una posible relacionalidad sexual; la segunda, a su vez, las de una actitud religiosa. Ambas estructuradoras de lo básico y fundamental del comportamiento humano en su fase arqueológica.

Hemos dedicado el capítulo III al análisis de los dos grandes riesgos de ambas actitudes tomadas en sus vici-

situdes primarias. Estos son los que resumimos en las dos anomalías correspondientes a la religiosidad y a la sexualidad. En cuanto a la primera analizamos rápidamente el pseudomisticismo, y en cuanto a la segunda, el homoerotismo, ambos como fenómenos incompletos o monstruosos del desarrollo normal de ambas actitudes. Cerramos esta primera parte con la conclusión de una exigencia: la de continuar la arqueología comenzada con una dinámica del afrontamiento evolutivo y marcador de una genética progresiva en el crecimiento del sujeto.

Siguiendo esta perspectiva, la *segunda parte* se abre con el tema del afrontamiento o dinámica del conflicto, como continuación de la arqueología del sujeto iniciada en la primera parte. Dos temas constituyen sus coordenadas principales: la *simbólica* y el *lenguaje*. Es la confrontación de la infinitud del deseo y la libido con la limitación infligida por aquéllos. Comienza de este modo la dialéctica de los múltiples elementos que integran la formación del sujeto, inicialmente desarticulados y que, en su progresiva articulación, irán dando como resultado el paso del conato de hombre aún indiferenciado al futuro sujeto con su historia propia, es decir, con su realismo aceptado, base del sentido de su vida. Veremos esto a través del proceso en el que se perfila su sujetividad como ser-en-el-mundo, ser-en-la-simbólica, ser-en-la-cultura; y de un modo particular en el proceso de simbolización o asimilación cultural por la entrada del sujeto en sociedad y en el lenguaje como fenómeno social total.

Así es como se perfilan los tres capítulos que componen esta segunda parte: en el capítulo I se analizan las vicisitudes y peripecias entre la formación del lenguaje articulado y el deseo, el imaginario y la simbólica. En el capítulo II se examinan las vicisitudes del sentido del lenguaje a través de su mismo proceso genético, primero como sistema estructural (según las conclusiones de De Saussure y Lévi-Strauss); a continuación como semántica creadora o transformacional (siguiendo la gramática generativa de N. Chomsky), y por fin, como hermenéutica interpretativa (siguiendo la perspectiva de Paul Ricoeur). El capítulo III intenta dar una visión

unitaria de la interpretación del fenómeno del lenguaje ya constituido, como bagaje axiológico y cultural del sujeto, lo que será analizado a través de la célebre trilogía ricoeuriana de la alegoría como degradación del lenguaje, de la mítica como reconstrucción y de la simbólica como reinstauración de su prístino sentido originario.

Con estos análisis esperamos hacer resaltar una nueva dimensión en el hacerse del sujeto, que es la de la liberación de lo que hemos llamado dogmatismo autoritario mediante la toma de conciencia de la participación del sujeto en la construcción de su propia historia subjetiva, inscrita a su vez en la historia colectiva de la humanidad. Dicho de otro modo: el paso de la dependencia individualista y reductora a la solidaridad comunitaria y creadora.

Ambas perspectivas —la genética-sujetiva y la cultural-colectiva— se entrecruzan y complementan en el paso de las etapas indiferenciadas y caóticas de la *natura* a las diferenciadas y constructivas de la *cultura*. La religiosidad y la sexualidad entran de lleno en este fenómeno complejo de la formación de la subjetividad como núcleos de una dimensión de alteridad que es la que suministra la simbólica. Centrados ya en las coordenadas axiológicas de la cultura occidental, terminamos esta segunda parte con el esbozo de un análisis de la religiosidad y de la sexualidad occidentales a través del lenguaje creador y cristalizador de las mismas coordenadas.

La *tercera parte* está íntegramente dedicada a este análisis de la simbólica cultural en su doble vertiente religiosa y sexual, ambas como creadoras de una típica actitud relacional religiosa y sexual. Se compone esta tercera parte de tres nuevos capítulos, los cuales intentan darnos una visión histórico-cultural de la simbólica religiosa y sexual de occidente. El capítulo I está dedicado a la simbólica religiosa, y consta de tres grandes apartados: 1) la alegoría; 2) el mito; 3) el símbolo; tres grandes trilogías representan los distintos tiempos fuertes de cada sección.

Del mismo modo y con las mismas fases, el capítulo II expone la simbólica de la actitud sexual, que pre-

sentamos igualmente a través de tres nuevas trilogías.

Con estos análisis creemos que será posible tomar conciencia del sentido de la simbólica, a través de la cual se estructura y configura el hombre en su dimensión religiosa y sexual, es decir, de ser-en-sociedad y de ser-en-alteridad. El capítulo III trata de abordar un último paso, un puente entre el análisis hermenéutico y el comportamiento práxico (de la eidética mítica a la praxis ética). Tema éste que tratamos en la perspectiva de una celebración festiva tanto de la relación religiosa como de la relación sexual. De éste modo el análisis hermenéutico esbozado desemboca en una visión conjunta e integral del hombre desde sus raíces más arcaicas hasta su más trascendente teleología, mostrada en su comportamiento. Trabajo árido y costoso, complicado y lleno de riesgos, pero en el que nosotros hemos cifrado la fecundidad de una visión integral y total del fenómeno humano de la alteridad religioso-sexual.



PRIMERA PARTE

LIBIDO Y DESEO

«Wo Es war, soll Ich werden.»

S. FREUD.

«Plutôt que d'une histoire  
au sens traditionnel du mot,  
il s'agit d'une archéologie.»

M. FOUCAULT.



## CAPITULO I

### *DEL DOGMATISMO METAFISICO AL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGIA*

#### EL FINAL DEL ORGULLO RACIONALISTA

Cuando, de vuelta de las grandiosas ideologías del clásico occidente, y de vuelta también de una sofisticación de las formas «oficiales» de religiosidad, uno se encuentra, en nuestros días, con la básica pregunta del porqué y del quién de Dios, el camino que hoy está encontrando el hombre no es otro que el de la honestidad sincera, el de confesar que en el fondo de todos hay una región inefable e impenetrable, que se caracteriza por la simplicidad sin límites y la fragilidad indefensa y desarmada. Dios irrumpe en el abismo que une y separa el gesto de ternura de mi vida ante la de otro. Metafísicos y poetas, santos y enamorados, terminan todos por encontrarse en esta misma región en la que la única explicación o demostración es la de no tener ninguna. Dios es más que todo lo vivible. Dios nace en la súplica y el perdón, en el encuentro indemostrable e injustificable de mi relación con el otro que me reclama alianza.

«Situarse el trascendente como extranjero y pobre es negarse a admitir que la relación metafísica con Dios se lleve a cabo en la ignorancia de los hombres y las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con el trascendente (...) es una relación social. Es en esta relación en la que el trascendente, infinitamente otro, nos solicita y convoca. La proximidad del otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de

una presencia absoluta (es decir: fuera de toda relación) que se manifiesta. Su misma epifanía radica en el hecho de solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano. El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con el metafísico es un comportamiento ético y no teológico; no es en modo alguno la tematización ni siquiera el conocimiento analógico de los atributos de Dios. *Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres*<sup>1</sup>.

Somos conscientes del escándalo que estas afirmaciones pueden provocar en una mentalidad que aún no ha pagado «el precio de la modernidad». Sin embargo, no puede ser otra la conclusión de las últimas corrientes del pensar y del vivir, que tienen como horizonte el final de los sistemas filosóficos «bien fundados» y como nota común el «tanteo en la oscuridad»<sup>2</sup>. Todos los esfuerzos por «probar la existencia de Dios mediante categorías filosóficas» se nos revelan hoy vanos y orgullosos. «Para mí —escribía Gabriel Marcel en 1955— la noción de pruebas de la existencia de Dios es una noción que no admitiré jamás. La idea de una demostración es algo que me es tan extraño como inconcebible»<sup>3</sup>. Incontestablemente ya hace tiempo que hemos entrado en una era de purificación, tal vez de aridez y de sequía. Pero es sobre todo la era de reconocer la estruendosa caída del orgullo al que nos ha conducido el racionalismo occidental<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, 3.ª ed., Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, pp. 50-51 (el subrayado es nuestro).

<sup>2</sup> Véase el profundo librito de O. A. Rabut, *La vérification religieuse: recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude*, Ed. du Cerf, París, 1964.

<sup>3</sup> G. Marcel, en «Age Nouveau», enero, 1955, p. 39.

<sup>4</sup> A título de ejemplo y como indicación bibliográfica remitimos A. Gesché, *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui* (Document de travail). C.F.T.P., Malinas, 1968.

## La raíz de la crisis

¿De dónde procede esta situación en la que hoy nos encontramos? Tratemos de hacer rápidamente un balance. Ya en 1923 escribía Maréchal: «En la historia de la filosofía occidental ha habido un pequeño número de momentos decisivos en los que la influencia de un pensador genial logró imponerse irresistiblemente a la razón humana, fuera para precipitar su evolución, fuera para desencadenar una crisis en la misma. Pensemos en un Parménides tratando de extraer la unidad del ser del caos inicial de las especulaciones cosmológicas; en un Platón y un Aristóteles, dominando el malestar creado por los sofistas y fundando de nuevo la metafísica; pensemos igualmente en un santo Tomás reencontrando la significación plenaria del aristotelismo para acordarla con el espiritualismo cristiano; en un Descartes reestableciendo audazmente el imperio intransigente de la razón para provocar de ese modo la madurez del problema del conocimiento.»

«Kant —continúa el profesor de Lovaina— asumió en su tiempo una función equiparable a sus geniales predecesores, asumiendo la misión de establecer la crítica definitiva del saber racionalista. Cualquiera que haya podido ser el valor teórico, moral o religioso de la intervención kantiana, una cosa debe ser reconocida: y es que, para bien o para mal, ella ha representado un momento histórico de eficacia sin igual. La crítica kantiana ha llevado a cabo una revolución general en el campo de la filosofía moderna»<sup>5</sup>.

En 1787, Kant escribe en el prefacio a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*: «Hasta aquí ha sido común e indiscutible el admitir que todo nuestro conocimiento debía regularse partiendo de los objetos; siguiendo esta hipótesis, todos los esfuerzos intentados para establecer sobre ellos cualquier juicio *a priori* por

<sup>5</sup> J. Marechal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Cahier III: *La Critique de Kant*, 4.<sup>a</sup> ed., DDB, París, 1964, p. 9.

conceptos... no han conducido a nada. Es el mismo caso de la intuición de Copérnico cuando, constatando la imposibilidad de explicar los movimientos del cielo siguiendo con la clásica idea del girar de las estrellas, buscó una nueva posibilidad, concluyendo el girar mismo de la tierra y del mismo observador en torno a los astros inmóviles. En metafísica —concluye Kant— debe ser posible un intento semejante...»<sup>6</sup>.

Y así nació la revolución copernicana llevada a cabo por Kant en la metafísica clásica. Acostumbrados a contemplar el mundo de los astros y la grandeza del universo nadie se había atrevido a pensar que «la tierra se mueve». Galileo y Copérnico comenzaron así la gran revolución en el terreno de la ciencia. Por su parte, Kant se había puesto la pregunta sobre la «solidez de los argumentos y de las pruebas de la existencia de Dios como postulados de objetividad inamovible». Pero he aquí que comienza a constatar —como en otro tiempo lo hicieran Galileo y Copérnico— que *el ser depende del sujeto y no el sujeto del ser*. El «en sí de las cosas» —la objetividad— había de perder su hegemonía lo mismo que las viejas teorías en torno a la platitude y firmeza de la tierra.

De este modo el sujeto —el hombre— no es únicamente el que contempla el universo para concluir, de su orden, la existencia de un Supremo Ordenador. El ser no es anterior al conocer. «La filosofía trascendental —escribe Kant en sus *Reflexionen*— no contempla los objetos, sino el espíritu humano según las fuentes inmanentes de sus conocimientos *a priori* y según sus límites propios»<sup>7</sup>. Si la filosofía trascendental toma sus fuentes de conocimiento del *sujeto* —y no del *objeto*—, la conclusión es lógica: el hombre no es un mero espectador que contempla, razona y concluye, sino un autor y actor que hace y crea en la medida de sus posibilidades y sus límites. El hombre no es como el niño que entra en el cosmos y elige entre los objetos que le son

<sup>6</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. y notas por A. Tremesaygues y B. Pacaud, 5.ª ed., P.U.F., París, p. 19.

<sup>7</sup> Citado por J. Maréchal, o. c., p. 114.

presentados. El conocimiento no es un regalo de la *objetividad*, sino una conquista de la *objetivación*.

Reconstruyendo esta intuición originaria de la revolución kantiana, Martín Buber comenta: «El problema que Kant nos ha legado no es el de reconstruir los planos de una nueva vivienda cósmica para el hombre; el verdadero problema radica en que es él el único arquitecto... El futuro que entreveía Kant, a pesar de la incertidumbre, era el momento en que el hombre debía reconocerse humildemente a sí mismo y examinar su fuerza y su flaqueza: Es —concluye Buber— la era de la antropología»<sup>8</sup>. El hombre —dirá más tarde el existencialismo— no es una *cosa*, no es un *hecho*, sino un *proyecto*; no es una *esencia*, sino una *existencia*; no es una *naturaleza*, sino una *historia*<sup>9</sup>.

### Después de Kant

Vamos de este modo «descendiendo de las alturas» y llegando a la «realidad concreta». Pero es esto lo que sobrepasa ya el alcance de la revolución kantiana. Kant hizo posible la ciencia. Las filosofías que le siguen —filosofías de la historicidad, pos-hegelianas...— tendrán por tarea el hacer con la *historia* lo que Kant llevó a cabo con el *mundo de lo sensible*. Los nombres o apelativos con que esta obra será denominada serán diversos; se hablará de antropología, de existencialismo, de historicismo...; en el fondo, una nota emerge de todas: «*El hombre es el centro del universo.*»

«Yo he soñado siempre con ser el personaje central de mis divinas comedias, y de ver cómo todo gira en torno a mí», dirá Angel, el protagonista autobiográfico de *La esfinge*, de Unamuno<sup>10</sup>. Una lectura superficial y degradada de estos hechos ha podido ver en ellos la soberbia y el orgullo. En realidad se trata de todo lo

<sup>8</sup> M. Buber, *Le problème de l'homme*, Aubier-Montaigne, París, 1952, p. 31.

<sup>9</sup> E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, París, 1962.

<sup>10</sup> M. de Unamuno, *La esfinge*, en *Obras Completas*, tomo XII (teatro), acto III, esc. II, Ed. Aguilar, Madrid, 1964.

contrario: es el acto sumo de la precariedad y de la intemperie, de la inseguridad y del riesgo, por usar las fórmulas de la filosofía jaspersiana.

Alguien ha escrito: «Es esta la era de una vuelta a la antigua concepción del mundo según la cual el hombre se situaba en el centro del universo, como la medida de todas las cosas... Pero la radical diferencia con la modernidad reside en la concepción del hombre como sujeto, proyecto, libertad, centro de perspectivas y referencia fundamental»<sup>11</sup>. A los esquemas clásicos, míticos, trágicos o cosmológicos sucede así el esquema de la antropología. Si en otro tiempo los valores supremos y trascendentales radicaban en un mundo estable, seguro e incommovible, henos aquí en el polo opuesto. «No hay nada que no deba ser reestructurado —escribe Jaspers—; nada cuya autenticidad no deba ser puesta en tela de juicio»<sup>12</sup>. De la teología establecida hemos pasado a las ciencias humanas que empiezan a elaborarse.

#### LAS CIENCIAS HUMANAS

Surgen de este modo las que hoy tienen ya su carta de ciudadanía bajo el nombre de ciencias humanas y cuyo centro polar es el antropocentrismo presagiado por Kant. Las «ancillae» de la ciencia suprema han ido tomando, lenta y costosa pero certeramente, el mando de la reflexión contemporánea. Pero son ellas mismas las que se encargarán de hacer el proceso del hombre del mismo modo que Kant hizo el de la idea de Dios. *El psicoanálisis* será en este terreno su más profunda humillación. Freud, en un ensayo de 1917, escribe: «El hombre creía al principio, en la época inicial de su investigación, que la Tierra, su sede, se encontraba en

<sup>11</sup> C. Dumont, «Pour une conversion anthropocentrique», en *Nouvelle Revue Théologique*, 87, 1965, pp. 452-453.

<sup>12</sup> K. Jaspers, *La situación espiritual de notre époque*, traducida por J. Ladrière et W. Biemel, postface de Xavier Tilliette, 4.<sup>a</sup> ed., Paris-Lovaina, 1966, p. 22.

reposo en el centro del universo... Seguía así ingenuamente la impresión de sus percepciones sensoriales... La destrucción de esta ilusión narcisista fue llevada a cabo por Copérnico.» Por otra parte, «el hombre se consideró como soberano de todos los seres que poblaban la Tierra. Y no contento con tal soberanía, comenzó a abrir un abismo entre él y ellos. Les negó la razón, y se atribuyó un alma inmortal y un origen divino, que le permitió romper todo lazo de comunidad con el mundo animal... Las investigaciones de Darwin pusieron fin a esta exaltación... Esta es la segunda ofensa—la ofensa de la biología—inferida al narcisismo humano».

Con la enumeración de estas dos grandes afrentas presenta Freud la obra que él mismo habría de llevar a cabo: «... la ofensa más sensible.» «El hombre, aunque exteriormente humillado, se siente soberano en su propia alma... Es la seguridad de su propio yo.» La obra del psicoanálisis ha sido la de infligir al orgullo humano la tercera y más sensible herida. De todos es conocido el discurso que Freud dirige a este ser humano que se engríe diciéndose ser «rey absoluto de su yo». «Déjate instruir sobre este punto... No acaricies la ilusión de conducirte como el soberano que no desciende jamás a oír la voz del pueblo. Entra en ti mismo, desciende en tus estratos más profundos y aprende a concertar; sólo entonces podrás llegar a comprender por qué puedes enfermar y, acaso, también, evitar la enfermedad»<sup>13</sup>.

Pero la demolición no ha terminado. Frente a los esfuerzos del *personalismo* y de la llamada *filosofía del espíritu* de los años treinta<sup>14</sup> aparece lo que hoy se encuentra ya en el primer plano de la preocupación humanista bajo el nombre de *estructuralismo*<sup>15</sup>. Esta ciencia,

<sup>13</sup> S. Freud, «Una dificultad de psicoanálisis», en *Psicoanálisis aplicado*, Obras Completas (versión española), Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, tomo II, pp. 1110-1112.

<sup>14</sup> M. Nedoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Véase especialmente el capítulo titulado «Essai de synthèse personaliste», Aubier Montaigne, París, 1957, pp. 235-269.

<sup>15</sup> J. M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, París, 1964. Igualmente O. DUCROT, etc., *Qu'est-ce que le Structuralisme*, Ed. du Seuil, París, 1968.

que es hoy ya una visión del mundo más que una disciplina entre otras, ha tomado de la lingüística estructural los métodos de investigación para aplicarlos a la etnología. De una conclusión sobre el hombre pasamos así a las conclusiones sobre la humanidad. Lévi-Strauss, fundador de la misma, llega de este modo a las conclusiones más provocativas: la ausencia del sujeto, o, dicho de otro modo, el sustrato último del hombre y de lo humano se confunde con el tejido de estructuras prolongadas hasta el infinito. Si el imperativo categórico de Kant suplantó al idealismo platónico y al *cogito* cartesiano, es éste el momento de constatar la muerte definitiva del *cogito* y la disolución de la conciencia. Foucault tendrá razón en preguntarse si puede hablarse ya del hombre<sup>16</sup>

#### DE LA DISOLUCION A LA RECONSTRUCCION DEL HOMBRE

Este proceso del hombre, al parecer pesimista, tiene otra cara que contrarresta el balance negativo. Mikel Dufrenne, en su precioso libro *Pour l'homme*, ha mostrado el engranaje profundo del problema. «Negar al hombre —afirma— es aún una manera de interesarse por él.» Pero lo que en estos procesos ha llegado a ponerse en tela de juicio es la filosofía misma del mismo modo que con la muerte de Dios se puso en el banquillo a la teología. «Lo que mejor nos parece caracterizar la filosofía de nuestro tiempo es el hecho de que ella misma no llegue a admitir que lo que fundamenta el pensamiento y la reflexión corra el riesgo supremo de comprometerla. Es ésta una filosofía dogmatizante»<sup>17</sup>. «Sin duda alguna, mientras la filosofía se conservaba esencialmente dogmática —inspirada por la religión y confundida con la ciencia— el hombre ha podido ser mi-

<sup>16</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966.

<sup>17</sup> M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Ed. du Seuil, París, 1968, página 14.

rado como un objeto más entre los otros del cosmos, incluso aunque su preocupación fuera siempre orientada a distinguirlo de ellos. Sin embargo, un hecho es hoy incontestable: la muerte de una filosofía con tales ambiciones. La filosofía renuncia al dogmatismo cuando, interrogándose sobre ella misma, se descubre histórica y finita; es éste el momento en que renuncia a lo que podía constituir la en sistema perfecto y acabado, en el orgullo de las causas primeras y de los últimos fines, de los *gesta Dei per philosophum*; con los pies en tierra se encuentra extrañada de sí misma y descubre que lo que buscaba en las alturas no era sino el medio de expresar esta extrañeza; por la misma fuerza de los hechos su mirada se vuelve al hombre, a este ser que vive sobre la tierra y que es capaz de inventar el cielo como la filosofía misma»<sup>18</sup>.

Si la filosofía se encuentra hoy en la situación precaria en que la vemos, lejos de ser un motivo de pesimismo, es la mejor muestra de esperanza. Es éste el mejor signo de que empieza a ser *compromiso* más que *contemplación*. Si el dogmatismo ha sostenido a la filosofía durante siglos, hoy, con el reconocimiento de la crisis del dogmatismo, el filósofo se pregunta y duda, más que afirma y dogmatiza. La pregunta más cruel ya ha sido puesta. ¿Tiene sentido nuestro discurso? El problema capital de la filosofía actual se ha centrado en el *lenguaje*, y en el *lenguaje de la acción*<sup>19</sup>.

### *Las nuevas corrientes*

Bajo el lema de un retorno al «verdadero Freud» aparece primero la persona y últimamente la escuela de Lacan, haciendo una irrupción revolucionaria en las teorías psicoanalíticas en boga. Las lecturas de Freud a las que estábamos acostumbrados han hecho del Maestro y Fundador un objeto de polémica más que de entendimiento sereno. Desde los colegas adversarios como

<sup>18</sup> M. Dufrenne, *ib.*, pp. 119-120.

<sup>19</sup> J. Martín-Barbero, *El lenguaje de la praxis*. Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad de Lovaina, 1972.

Adler y Jung, hasta los discípulos disidentes como Erich Fromm, Karen Horney o Sullivan, pasando por los nuevos creadores como Mélanie Klein, Ricoeur..., la ramificación del psicoanálisis ha llegado a ser una selva impenetrable. Cada lectura nos ha dado una interpretación. Así hemos vivido un Freud behaviorista como el que ha transmitido Dalbiez, un neurofisiologista visto por E. Ey, un existencialista transmitido por Sartre, etc., etc.<sup>20</sup>.

La tercera gran herida infligida al yo humano ha sido de este modo aprovechada en aras de las distintas ideologías reinantes. Por encima del snobismo actual, una cosa es cierta: Freud había puesto un problema más profundo que el que hasta ahora hemos comprendido. Lacan, en este intento de redescubrir al Freud originario, pondrá toda su reflexión sobre la base del «inconsciente en términos de lenguaje». La pregunta fundamental será, pues, *cómo el hombre se hace hombre*. Y la respuesta girará en torno a dos polos: el *deseo* y la *palabra*. El acceso a la palabra es la condición esencial de todo proceso humano. De ahí que su estructura primordial se resuelva en las coordenadas de una *relación*, de una *cultura*, de un orden *social*. El complejo de Edipo es un proceso esencialmente simbólico por el que el pequeño hombre accede a la *individualidad propia*, a través de la *individualidad del otro*. Este mundo de relaciones constituye el momento originario de todo posible acceso al mundo de lo humano.

El error consiste en absolutizar estos procesos. ¿Tendremos derecho en calificar a Lacan de antihumanista? Un aspecto no monopoliza el resto. El mismo Lévi-Strauss, al estudiar las «Estructuras elementales de las relaciones parentales» a nivel de etnología colectiva, no hace otra cosa que elucidar estos enigmas que forman el núcleo originario del conflicto *natura-cultura*. ¿Destruye con esto Lévi-Strauss todo posible horizonte «trascendental» del hombre?

<sup>20</sup> Para una visión de la problemática por la que ha pasado la visión del psicoanálisis, cfr. E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols., Basic Books, Inc., Nueva York, 1953-1955-1957, respectivamente.

«Tanto el etnólogo como el analista se encuentran confrontados a hechos que obedecen a una ley que se integra en una estructura inconsciente, ya se trate del inconsciente del pasado colectivo ya del inconsciente del pasado individual, de los que ni uno ni otro pueden dar explicación posible... Todo cuanto pueden saber se reduce a la región en la cual el descubrimiento de esta ley es posible, la ley de la palabra y del poder del significante, ley de la *cultura* sobre la *natura*. Es ahí —concluye J. M. Palmier agudamente— donde convergen hoy todas las investigaciones contemporáneas de Husserl a Freud: el problema del significante»<sup>21</sup>.

La fenomenología, la etnología y el psicoanálisis se centran, pues, cada día más, en lo que constituye este núcleo originario del «nacer y del hacerse del hombre» a través del deseo, del gesto y la palabra<sup>22</sup>. Un campo común se dibuja: el sentido del lenguaje, del hablar, del decir, que es el sentido del *decirse* y del *hacerse*. Lenguaje que implica el gesto, gesto que implica el deseo, deseo que implica el sueño, la fe y la poesía. ¿Cómo unificar estos múltiples esfuerzos venidos de las distintas ciencias humanas? He aquí la respuesta de uno de los que más seriamente se han planteado hoy este problema: «Nuestra preocupación actual es la de buscar una gran filosofía del lenguaje que integre en sí las múltiples funciones del significar humano y de sus mutuas relaciones. ¿Cómo el lenguaje es asequible a usos tan diversos como son la matemática y el mito, la física y el arte? No es por pura casualidad por lo que hoy nos planteamos este problema. Nosotros somos hoy esa clase de hombres que dispone de una lógica simbólica, de una ciencia exegética, de una antropología y de un psicoanálisis; pero que, tal vez por vez primera, son capaces de

<sup>21</sup> J. M. Palmier, *Lacan: le symbolique et l'imaginaire*. Ed. Universitaires, París, 1970, p. 135.

<sup>22</sup> A. de Waelhens, «Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse», en *Existence et signification*, Ed. Nauwelaerts-Béatrice-Nauwelaerts, Lovaina-París, 1967, páginas 191-211. Cfr. de un modo especial su *Commentaire sur un article de J. Lacan*, hecho en el cuadro del seminario *Phénoménologie des relations humaines dans l'amour et dans le mariage*, en el Institut Interfacultaire de Sciences familiales et Sexologiques, Universidad de Lovaina, 1969-1970 (inédito).

englobar, como en un único problema, la articulación del discurso humano; en efecto, el mismo progreso de disciplinas tan dispares como estas que hemos enumerado ha hecho manifiesta y agravada la dislocación de ese discurso; la unidad del hablar humano es hoy el problema capital»<sup>23</sup>.

### *Nuestro problema*

Toda la pregunta radica ahí: en saber si cuando el hombre habla, *dice* o *es dicho*; si es el individuo el que *se proclama* al *hablarse* o son meramente las leyes de la fonología las que rigen el destino de su vida. ¿Es el *yo* o es el *ello*? ¿Cómo llegar a decir *yo*? «Wo Es war, soll Ich werden», fue todo el problema de Freud.

Como en los cuentos de Carrol, el problema consiste en saber quién manda en quién. Y es aquí donde aparecen los dos grandes pilares del fenómeno humano: el *deseo* y la *palabra*. ¿Avanzaremos los términos de *arqueología* y *teleología* del hombre? Según esto, tal vez, lo que con frecuencia es llamado *anti-humanismo* deba ser denominado con más exactitud *pre-humanismo*, preludio o simplemente arqueología de lo humano. Etapa ardua y arriesgada, equívoca y complicada. Pero necesaria como el monte Nébo de la tierra prometida...

En las páginas que siguen nos esforzaremos en tomar en serio estas bases desde las que comienza el hombre el proceso de hominización o humanización. No intentamos con ello elaborar una teoría de la personalidad sino, ceñidos a nuestro propósito, dilucidar el lugar primordial que, en la *constitución del yo*, ocupan la *religiosidad* y la *sexualidad* como instancias del ser-social, del ser-en-relación, del ser-en-la-cultura.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Ed. du Seuil, París, 1965, pp. 13-14.

## CAPITULO II

### EL DESEO Y LA LIBIDO COMO ARQUEOLOGIA DE LO HUMANO

#### EL DESEO COMO ARQUEOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD

##### *Pequeña historia del deseo*

«En el principio era el deseo. Antes incluso que la palabra y aún antes que la acción, el deseo se presenta como la fuente primera de la vida: dinámica esencial de la génesis y de la toma de conciencia del ser al que estamos destinados a llegar a ser.» De este modo empieza un admirable estudio Ghislaine Florival<sup>1</sup>.

Si el exceso de claridad nos llevó en otro tiempo a lo que se ha dado en llamar pérdida de la profundidad, hémos aquí hoy inquietos por reencontrar la germinal de los comienzos en el que todo es posible menos la «evidencia de la idea clara y distinta». «En el principio era el deseo.» El eros, según la clásica terminología de Platón, el *thymos*, el zumo, la fuerza y la energía venida de los dioses y que nos impele más allá de los humanos. Realidad postergada en Occidente en aras de la lógica, ella será no obstante, una corriente ininterrumpida desde la herencia judía del *Cantar de los cantares* y que, pasando por el voluntarismo agus-

<sup>1</sup> Gh. Florival, *Le désir chez Proust; à la recherche du sens*, Ed. Nauwelaerts-Béatrice-Nauwelaerts, Lovaina-París, 1971, página XIII.

tiniano, aflorará más tarde en el fenómeno trovador de los siglos XII y XIII como el mejor síntoma de una mezcla difusa, pero certera de Oriente y Occidente. Ella será igualmente la inspiradora de la mística alemana del siglo XIV para manifestarse más pujante en Lutero, la mística española del Siglo de Oro y ser llevada a sus últimas consecuencias filosóficas por el cordialismo pascaliano. Más tarde la veremos por fin en el romanticismo, así como en el idealismo alemán y en la herencia antirracionalista que hemos descrito en el capítulo anterior<sup>2</sup>.

Ya hemos visto cómo del dogmatismo metafísico hemos llegado a la realidad fluctual de base en la que hoy nos debatimos. Lacan hará de la realidad del deseo uno de los pivotes de su sistema y Levinas no dudará en comenzar su obra clave —*Totalité et Infini*— por un elogio del deseo: «La vraie vie est absente», escribe parafraseando a Rimbaud. «Ningún viaje, ningún cambio de clima y de decoro serían capaces de satisfacer el deseo que a ella tiende»<sup>3</sup>. «Este deseo, deseo metafísico, tiende hacia *toute autre chose*, hacia *l'absolument autre*... Se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, incluso, morales y religiosas... El deseo metafísico tiene una intención radicalmente distinta. *Le Désiré ne le comble pas, mais le creuse*»<sup>4</sup>.

### *El deseo y lo sacral*

Enraizado, pues, en las honduras del misterio humano; si le miramos desde una filosofía espiritualista, o en la arqueología del psiquismo —bios-psyché—; si le consideramos desde el aspecto psicoanalítico, o, incluso, en la articulación del gesto, si nos detenemos en una perspectiva fenomenológica, el deseo es siempre una fuerza profunda y secreta que arranca de los abismos germinales para relanzarse a las alturas de la trascendencia o a las profundidades de la inmanencia.

<sup>2</sup> P. Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven, 1952.

<sup>3</sup> E. Levinas, o. c., p. 3.

<sup>4</sup> E. Levinas, o. c., pp. 34.

Esta dinámica implica una dialéctica: la del ascenso y el descenso, si se nos permite la utilización de estos términos espaciales. Por un lado connota la ascensionalidad. El ejemplo clásico es el del heroísmo y el amor pasión, así como la ascética y la mística platónica. Por otro lado implica el descenso a las zonas y regiones telúricas del espíritu, temática bien estudiada por toda la obra de Jung con sus investigaciones sobre la psicología profunda, la alquimia, el simbolismo y la arquetipología. En ambos casos una nota común une ambas manifestaciones del deseo: la de ser una gran fuerza que busca, que lanza hacia, que atrae... Pero en esta búsqueda, el riesgo del deseo radica en el espejismo de la ilusión y del delirio, lo que equivale a afirmar la ausencia del yo y del otro, la ausencia de la relación y la pérdida errante en una solitaria totalitaria.

En los distintos campos desde los que el fenómeno sacral es estudiado, tales como la fenomenología de las religiones, la psicología religiosa o la sociología, una característica puede ser destacada en la que todos coinciden: la ambigüedad difusa e indiferenciada entre el sentimiento y las realidades cósmicas, eróticas, demoníacas o suprasensibles en general a través de las cuales el deseo centra su energía. La *numinosidad*, según la obra clásica de R. Otto, resume en nuestro caso lo que nosotros queremos significar por la falta de actitud estructurada entre dos polos de la relación. A esta realidad no puede asignársele el apelativo de «religioso». En todas las posibles definiciones de religión una nota es esencial: la relación dual. De ahí que nosotros le apliquemos el calificativo de *sacral* por implicar éste tanto su aspecto telúrico como elevado, pero siempre en el ánimo de lo indiferenciado y nebuloso, de lo olístico y numenal<sup>5</sup>.

### *El deseo y la religiosidad*

De la sacralidad a lo religioso aparentemente no existe diferencia. Sin embargo, mientras que en el primer

<sup>5</sup> R. Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, P. B. Payot, París, s/f.

caso el deseo es anárquico e indomesticado por la fluctualidad de la realidad sacral, en el segundo un polo de relaciones centra y determina la fuerza del deseo. Es el *otro*, sea éste imaginario o real, pero capaz de atraer y de encauzar el deseo. Es el caso de la superstición dentro de una religión confesional sinceramente vivida.

#### LA LIBIDO COMO ARQUEOLOGIA DE LA SEXUALIDAD

Las estructuras elementales de lo humano tienen por base, según Freud, la pulsión y la libido. Aun en nuestros días suele hablarse todavía de la *nobleza* del deseo y de una menor nobleza de la libido. Incluso suele reservarse el término de deseo para el aspecto religioso como, si no sinónimo, sí al menos próximo al voluntarismo y se «relega» el de libido al aspecto erótico como sinónimo de sexual degradado. Las confusiones en este campo son de todos conocidas.

Sin embargo, el problema no radica en separar, sino en reconocer las mutuas involucraciones de ambas realidades. Calificar o connotar de moralidad este campo de la arqueología lleva consigo los riesgos a los que vemos avocadas las actitudes deformes tanto en la religiosidad como en la sexualidad. La sexualidad es un todo como la existencia. Merleau-Ponty no duda en hablar de ambas realidades como sinónimas, más aún como tautológicas, inseparables y autoimplicadas<sup>6</sup>. Pero la libido no es la sexualidad, aunque es imposible una sexualidad equilibrada sin la asunción total de la libido. Es, pues, necesario comenzar desde la base.

#### *Qué es la libido*

El término mismo ha tenido una fortuna desventurada en sus comienzos. Durante muchos siglos hemos

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pp. 180-202.

estado acostumbrados a una terminología venida de la moral, tal como ésta era expuesta en los tratados clásicos y transmitida en la educación y en la enseñanza. La tónica era dada especialmente por una connotación pecaminosa de cuanto decía relación a la lujuria y a los placeres venéreos. Fue hacia 1898 cuando A. Moll empleó por vez primera en su sentido científico el término de libido. Fue por aquellas mismas fechas cuando empezó a ser usado por el que había de pasar a la historia como su verdadero fundador, S. Freud, quien escribe: «Libido es una expresión tomada de la teoría de la afectividad. Nosotros designamos así la energía... de las pulsiones que dicen relación a cuanto se entiende bajo el nombre de amor»<sup>7</sup>. Si algo hay complejo en psicoanálisis es esta noción de libido. No obstante, el aspecto que aquí nos interesa es el de ser una energía básica subyacente, substrato dinámico de las pulsiones. La resonancia e implicación sexual de la libido es una característica esencial en las investigaciones de Freud. Contrariamente, para Jung, la libido se identifica con la fuerza psíquica general. Por nuestra parte será la perspectiva freudiana la que aquí conducirá nuestro caminar. Es únicamente desde ella desde la que podremos hablar de libido como arqueología de la ternura, siendo ésta sexual en sus manifestaciones fundamentales, es decir, pulsional y libidinal.

### *Libido y sexualidad*

A pesar de las dificultades creadas por las múltiples interpretaciones de la genética y evolución de la libido freudiana, hoy podemos darnos cuenta de la importancia primordial de esta realidad dinámica que desde los comienzos inspira y determina al pequeño hombre. Un proceso gradual hará que la libido indiferenciada de los comienzos se transforme y especifique a medida del crecimiento humano. Así de un erotismo oral, pasará al anal y, por fin, al fálico con la polarización de la libido en las

<sup>7</sup> S. Freud, *Psicología de las masas* (cap. IV: «Sugestión y libido»), en *Obras Completas*, tomo I, p. 1138.

zonas genitales. De este modo se perfila el primer gran período de la diferenciación sexual. El paso del narcisismo —o del estadio especular, según la terminología de Lacan— al complejo de Edipo hará del pequeño hombre un sujeto sexuado capaz de relaciones, en el que no es ya el erotismo indiferenciado de los comienzos el que rige la economía de la libido, sino un pronunciamiento de la sexualidad a través de la estructuración de una auténtica actitud sexual. Una nota insertada por Freud en la edición de *Tres ensayos sobre una teoría sexual* de 1922 resumirá «la forma final de la sexualidad infantil en torno a los cinco años con la estructura definitiva sexual del adulto»<sup>8</sup>.

Es esto lo que nos lleva a hablar de una transformación progresiva de la libido en erotismo zonal, en genitalidad y en sexualidad. Estos tres conceptos deberían ser siempre bien diferenciados so pena de confundir en uno de los momentos más decisivos de la formación del yo las etapas que llevan al niño a una actitud sexual.

Se perfila definitivamente así el comportamiento sexual del futuro adulto. A partir del complejo de Edipo, el sujeto como polo de relaciones está ya organizado. El célebre triángulo de relaciones, del que Lacan habla largamente, comprende de este modo un proceso que va desde la *posesión libidinal* de los comienzos hasta el *don amoroso* de la madurez. Este don, noción tan vaga como complicada, estará esencialmente constituido por la organización de la libido inicial a través de la simbólica cultural que el pequeño hombre asimila y performa en los primeros años de su vida. En él entran, igualmente esenciales, las funciones del imaginario y del deseo. En todos estos procesos la libido se educa, se organiza, diríamos, incluso, que se socializa... La arqueología de la sexualidad deviene actualización de la misma que, de indiferenciada, pasa a organizada y definida. El «perverso polimorfo» de los años infantiles pasa así a ser un «ser social». Tal vez sea éste el mejor momento de hablar

<sup>8</sup> S. Freud, «La organización genital infantil», nota adicional a *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, Obras Completas, tomo I, página 1195.

del deseo, como libido educada, para, de él, pasar a la plenitud de la sexualidad como vivencia de la ternura... Veremos esto más detenidamente.

### *Libido y deseo*

A través de este esbozo rápido una cosa es resaltable: y es que solamente es posible hablar de sexualidad siguiendo los avatares y vicisitudes de la libido. Spitz ha estudiado detenidamente este problema<sup>9</sup>. Antoine Vergote escribe: «Una filosofía del amor debe siempre considerar tres datos esenciales aportados por el psicoanálisis. Primeramente, el hecho de que el amor es mediado por la sexualidad y su principio de placer; el amor no es un puro 'élan' espiritual; él es, antes de nada, pulsión y deseo, y no será verdadero amor si no es capaz de simbolizar y de sublimar, sin negarla, la libido. En segundo lugar, el amor se inscribe en una evolución libidinal; él será prefigurado por el cuerpo tal como éste es animado en sus distintas zonas erógenas. En tercer lugar, el amor heterosexual se forma y se estructura mediante los mecanismos de identificación y de deseo de posesión a través del complejo de Edipo. Los términos, éticos pero abstractos, de *oblatividad*, *reciprocidad* y *reconocimiento*, serán minados por la base si no han logrado integrar estos avatares de la libido. El rechazo de las estructuras pulsionales dan como resultado un tono sublime de alta espiritualidad, pero detrás de lo cual se disimula la presencia devoradora de pulsiones no asumidas»<sup>10</sup>.

Así es como una actitud sexual no puede ser tal sin asumir esta realidad compleja de la libido. Pero sería un error hablar únicamente de libido. No olvidemos que en el presente capítulo estamos tratando de la arqueo-

<sup>9</sup> R. A. Spitz y W. Godfrey Cobliner, *The first Year of Life, A Psychoanalytic Study of Objet Relations*, International Universities Press, Inc., Nueva York, 1965.

<sup>10</sup> W. Huber, H. Piron, A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, 3.<sup>a</sup> ed., Désart, Bruselas, 1970, pp. 206-207.

logía, la cual exige una teleología que veremos más tarde. Engarcemos aquí el concepto de deseo cotejándole con el de libido.

La libido es esencialmente autoerótica y posesiva. Es lo que Freud definió como principio de placer. Para la libido no existe ni el espacio ni el tiempo ni el otro como alteridad. Sin caer en apreciaciones moralizantes, digamos que es éste el reino del placer en su estado anárquico y salvaje, inorganizado, asocializado. La libido necesita una determinación, una especificación, una diferenciación, lo que será únicamente obra de la interpelación del *otro*, como medida y contraste, como realidad, como prohibición y promesa, como censura e ideal. Es esto lo que romperá la circularidad clausa y abrirá la brecha de la alteridad, de la trascendencia. Havelock Ellis, en su clásica obra sobre el *auto-erotismo*, que será utilizada frecuentemente por Freud, ha descrito magistralmente este fenómeno de la circularidad y del egotismo clauso. El padre del psicoanálisis desarrollará desde aquí su noción de «narcisismo». Es la salida de esta soledad lo que constituirá el dintel de la futura hetero-sexualidad.

Y es en esta evolución en la que entra de lleno la realidad del deseo. «El deseo no busca la satisfacción, el deseo avanza incansablemente y sin reposo», vimos que escribía Levinas. Lacan tendrá razón en afirmar: «El deseo del hombre es el deseo del otro»<sup>11</sup>. El deseo, irreductible a la necesidad y al instinto, como a la pulsión y a la libido aunque éstos sean su substrato básico, integra en sí las fuerzas fundamentales de la organización humana. «La dimensión de la altura se abre por el deseo metafísico», sigue escribiendo Levinas<sup>12</sup>.

Si Freud ha descrito el complejo de Edipo como base coordenal en que se especifican las fuerzas pulsionales, la fenomenología postula la exterioridad y el gesto para que las relaciones se perfilen. Levinas no dudará en ter-

<sup>11</sup> J. Lacan, «La direction de la cure et les principes de son pouvoir», premier rapport du Colloque international de Royau-mont (10-13 julio 1958), en *La psychanalyse*, vol. 6, P.U.F., 1961, páginas 149-206. Véase especialmente el apartado V.

<sup>12</sup> E. Levinas, o. c., p. 5.

minar hablando de la justicia como lugar focal de la estructuración de tales relaciones. Ricoeur, por su parte, llevará a cabo el esfuerzo de «la verdad de la justicia» en la «vivencia de la ternura». Más adelante veremos las implicaciones que todo esto trae consigo al hablar de la *relación alianzal* como perspectiva de la libido, de la genitalidad y de la sexualidad. Quedémonos por el momento con esta breve introducción a la compleja temática de la libido como arqueología de lo humano.

### *Libido y deseo, sexualidad y religiosidad*

Libido y deseo. He ahí, pues, los dos pilares que deben ser bien fundados para la elaboración de lo que aquí llamamos sexualidad y religiosidad como actitudes fundamentales del ser humano en su dimensión dialogal. Repetimos que no es lícito ni unir ni separar ambas realidades a la ligera, sino considerar las implicaciones mutuas. No obstante, para nuestro intento, creemos que esta breve descripción es suficiente con el fin de hacer resaltar el olvido que la tradición ha hecho de las dos. En la actualidad una operación de rescate ha sido ya llevada a cabo. Falta no obstante el situarlas en su verdadero lugar. A nadie se le oculta la fluctuabilidad y hasta el marasmo al que nos conducen estas bases tomadas en su forma anárquica. La irracionalidad ha sustituido al racionalismo. La vivencia ha ocupado el puesto de la evidencia. ¿Pero no nos llevará esta exageración a otra postura tan abusiva como la tradicional aunque con otro signo? El problema que se presenta es, pues, el del peligro de canonizar una *praxis* en el lugar ocupado antes por una *contemplación*. La dogmática había eliminado el sentimiento. ¿Cometeremos ahora el error contrario de eliminar aquélla con la preconización de éste? Hablemos más bien de una eliminación tanto del *dogmatismo* como del *sentimentalismo*. Pero es necesario una reconstrucción tanto del *eros* como del *cogito*. No es la ceguera racional la que debe sustituir a la aridez sentimental. Confesemos de paso el peligro y añadamos que no es éste el lugar de resolverle. Toda la obra

de Ricoeur tiene este cometido. Pasemos más bien al problema concreto que, en nuestro caminar se nos presenta, limitados a una problemática bien distinta que es la nuestra.

Tanto la libido como el deseo —hemos dicho— son fuerzas de emergencia, que, en su anarquismo originario, organizado, educado... lanzan al sujeto fuera de sí mismo y a la búsqueda de la alteridad. Es este punto el que ahora nos ocupará, para centrarnos de lleno el problema de la estructuración de una actitud religiosa y sexual. De la ausencia de la alteridad nacen las desviaciones que describen tanto la patología religiosa como la sexual.

### *Autismo y alteridad*

Ambas actitudes —religiosa y sexual— se perfilan, pues, desde la base de una relación dialogal. Estrictamente hablando ni la actitud religiosa ni la sexual pueden ser concebidas sin la estructura básica de un *yo* y un *otro*. Según esto, la realidad de Dios, ¿es una prolongación del deseo humano? ¿Es Dios una proyección del deseo? ¿Es el deseo el que crea el objeto-Dios, a la medida de sus exigencias, o es un sujeto-otro, una persona, una realidad, alguien, en fin, interpelante y polo de la actitud relacional?

Dicho de otro modo. ¿Es Dios un sentimiento mágico, un poder seductor, numinoso —agradable o terrible— sacral? ¿Es esa infinitud oceánica, especie de sentimiento indiferenciado, impresión, ilusión o espejismo? ¿Es algo o es alguien?

Por otra parte, en lo que concierne a la actitud sexual, ¿es posible una dinámica que estructure la integralidad del sujeto en la formación de una relación heterosexual? ¿En qué medida es posible una educación de la sexualidad que implique la integración de las distintas vicisitudes de la libido y del deseo, de la genitalidad y de la sexualidad?

El deseo y la libido se nos presentan aquí como materiales primarios, esenciales e insustituibles. Pero ni uno

ni otra son suficientes para la formación de una actitud de alteridad. Serán necesarios nuevos elementos<sup>13</sup>. De ellos nos ocuparemos en la segunda parte. Pero veamos antes los riesgos de una absolutización de lo que aquí hemos llamado arqueología. Es lo que trataremos en el capítulo siguiente.

<sup>13</sup> J. B. Pontalis, *Après Freud*, Gallimard, París, 1968, p. 39.

### CAPITULO III

## LOS RIESGOS DE LA LIBIDO Y EL DESEO EN LA RELIGIOSIDAD Y SEXUALIDAD

### MISTICISMO INDIFERENCIADO

#### *Las bases: Jung y Freud*

Es ya un tópico hablar de la religiosidad fundamental en Jung, así como del ateísmo radical en Freud. Jung, hombre esencialmente religioso, aunque ya veremos más adelante en qué sentido, escribe en su autobiografía: «Yo he comprendido que Dios —al menos para mí— ha sido una experiencia inmediata de las más certeras»<sup>1</sup>. Toda la preocupación de los escritos de Jung están motivados por esta experiencia personal con el fin de hacer de lo personal un horizonte universal: «... la imagen de Dios en el alma humana»<sup>2</sup>.

Por su parte, Freud no dudará en afirmar que Dios ha constituido para él como para la humanidad una «neurosis de la infancia». Una lectura superficial de las obras de ambos líderes del movimiento psicoanalítico puede confirmar cuanto acabamos de anotar. En este mismo plano se inscriben las interpretaciones tendenciosas, como han sido las más, al tratarse de la obra de Freud, tal como ésta ha sido criticada y combatida, más que comprendida y asimilada. Felizmente hoy podemos compren-

<sup>1</sup> C. G. Jung, *Ma vie: souvenirs, rêves et pensées*. Recopilación de Aniela Jaffé (vers. franc.), Gallimard, París, 1966, p. 15.

<sup>2</sup> C. G. Jung, *ib.*, p. 16.

der mejor que el psicoanálisis no es ateo ni religioso, sino simplemente purificativo de las actitudes bastardas. En este aspecto el psicoanálisis ha sido el mejor denunciador de los falsos ídolos escondidos detrás de las etiquetas de verdadera religión. Pero aquí una cosa es esencial: la confrontación de los resortes profundos que desarrollan tanto Jung como Freud; el uno desde una aparente religiosidad que nos lleva al ateísmo, el otro con un aparente ateísmo capaz de fundar una auténtica actitud religiosa.

«Para una interpretación de la obra de Jung —escribe A. Vergote— es preciso detenerse en el sentido del *simbolismo maternal*, sin duda alguna la clave de su sistema y lugar principal de donde toma sus raíces la psicología jungiana... Ciertamente que el símbolo paternal no se encuentra del todo ausente, pero el lugar que ocupa es mínimo si pensamos en el que Freud le ha asignado. Lo que más llama la atención es que Jung no parece haber captado la relación dialéctica que opone y une ambos símbolos. Jung, contrariamente a Freud, no ha elaborado una psicología del conflicto. Incluso nos preguntamos si en la perspectiva de Jung la problemática puede presentarse de otro modo diferente. En efecto, ¿no es el simbolismo maternal por su misma naturaleza el que nos hace pensar en el *paraíso original* anterior a la ruptura y a los conflictos?»<sup>3</sup>.

El simbolismo maternal y el paraíso perdido constituyen, pues, para Jung, los arquetipos básicos de la dinámica del desarrollo psíquico<sup>4</sup>. El ansia de seguridad, provocada por el traumatismo del nacimiento, según la célebre fórmula de O. Rank, lleva al hombre a la búsqueda del seno materno, como refugio y lugar de paz y seguridad sin límites. Este recuerdo y esta nostalgia le seguirán sin fin como la más fuerte de las neurosis. A él debe tender —dice Jung— para en él anegarse y descansar. El pensamiento de Unamuno sería elocuentísimo en este punto.

<sup>3</sup> A. Vergote, *Psychologie religieuse*, 2.<sup>a</sup> ed., Dessart, Bruselas, 1966, p. 172.

<sup>4</sup> R. Hostie, *Du mythe à la religion, dans la psychologie analytique de C. G. Jung*, DDB, París, 1968.

Contrariamente a Freud, que elabora su teoría de la personalidad —si así puede hablarse— poniendo como base el conflicto, *complejo de Edipo*, símbolo esencialmente paternal, Jung elaborará todo su sistema situando como gozne y recurso último, la madre. Así nos encontramos con una psicología de la vuelta a la intimidad fusional perdida. La vida del hombre es concebida por Jung como un alejamiento de la integridad originaria, un mundo de esferas entrelazadas en el que el ser humano aspira a reencontrar su unidad. Sus interpretaciones de los sueños, como de las imagerías fantásticas, cósmicas o místicas, mágicas o alquímicas... son el camino por el que, como un buzo aventurero, busca el paraíso en las regiones abismales del inconsciente individual o colectivo.

El mismo ha escrito en su autobiografía que en su vida no ha encontrado el conflicto, el afrontamiento, sino la necesidad del retorno a la bondad originaria, natural y espontánea. ¿No será esto lo que antes hemos llamado el reino de la inmanencia y de la inmediatez, de la mismidad? Su mundo sería un universo cerrado, un coloso y gigantesco ego abandonado a fuerzas enigmáticas y misteriosas, sin encuentro posible con una perspectiva de alteridad.

Dios, para Jung, forma parte de esa experiencia inmediata y circular. Dios no está en la alteridad, sino en la mismidad. Dios no es *otra* persona, sino el bálsamo de halo misterioso que envuelve y anega el inconsciente «... desde la hondura de los tiempos, a través de los mitos, las religiones, la alquimia». Dios, para Jung, es esencialmente madre, fuente, manantial vital, pero del que nunca se ha independizado, del que nunca ha cortado el cordón umbilical, o, por elegir la parábola evangélica, de cuya casa nunca ha salido para poder volver, pródigo y distinto, él.

Donde no hay alteridad no hay religión, como donde no hay sujetos relacionales no puede haber relación. So pena de llamar religión a ese sentimiento vago e indiferenciado, tan cercano de la ilusión, como del espejismo, de la equívoca ambigüedad, de un ondulante marasmo que es el ensueño. El misticismo indiferenciado patrocinado por la religiosidad de Jung es de este modo la otra

cara del ateísmo. Dios eliminado por exceso de religiosidad. Paradójica esta conclusión, pero certera.

Existe hoy una literatura abundante respecto a este problema. Por nuestra parte nos limitaremos a afirmar que toda actitud inspirada por esta perspectiva jungiana puede resumirse en lo que antes hemos llamado circularidad y autismo clauso, actitud en la que la libido y el deseo son explotados con el fin de prolongarlos hasta el infinito sin el posible encuentro de un fenómeno conflictual, de una confrontación con la alteridad. Es la evasión.

Sin tratar de tomar a la ligera el misticismo oriental, de buen grado le inscribiríamos aquí, si esto no motivara confusiones, pues hay más elementos que deben ser tenidos en cuenta. En la cultura occidental podemos contar con manifestaciones de este tipo, como el caso del misticismo llamado de fusión, que no debe ser confundido con la mística clásica unitiva o de comunión, tal como ha sido vivida por los grandes místicos del siglo de oro español<sup>5</sup>. La fusión implica la supresión de una de las partes de la relación dialogal.

Actualmente este fenómeno puede ser percibido a través de toda una ola de religiosidad psicodélica y numenal, cuyo mejor exponente es el oriundo de San Francisco en California<sup>6</sup>. A estos movimientos pueden añadirse cierto ambiente de espiritualismo humanitario, mezcla de sentimentalismo y de exaltación popular en los que los resortes líricos son los principales encauces del deseo. Lo mismo puede decirse de las experiencias-culmen, del patetismo somato-psíquico y de la inmensa gama de resortes emotivos tan conocidos de una religiosidad tradicional a través del miedo y el terror, los efectos de la sugestión, etc. Ciertas prácticas pietistas, mágicas o mistericas atestiguan esta religiosidad, en cuya estructuración se encuentra ausente el fundamento de la relación bipolar. El otro, ausente por la lejanía, es sustituido por ese sentimiento difuso que invita al reli-

<sup>5</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, París, 1924.

<sup>6</sup> M. Lancelot, *Je veux regarder Dieu en face; le phénomène hippie*, Ed. J'ai lu, París, 1968-71. Véase también R. E. L. Masters y J. Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1966.

giosismo. Hoy estamos viviendo un nuevo resurgir del Eros ahogado durante siglos de racionalismo. Es una reacción extremista contra el extremismo combatido. De ahí la necesidad de esclarecer en este debate los puntos que pueden servir de coordenadas en el mismo.

Ya lo hemos indicado: la libido y el deseo son únicamente elementos de una arqueología que debe ser continuada con otros. Quedarse en ella equivale a correr los riesgos que hemos descrito. Pasemos ahora al segundo campo, el de la sexualidad.

#### HOMOEROTISMO DIFUSO

Si en el aspecto religioso de la relación dialogal el simbolismo maternal de Jung nos ha ayudado a comprender los riesgos del misticismo indiferenciado, como actitud esencialmente autista y a-dialogal, en lo que dice relación a la sexualidad el homoerotismo nos permite reagrupar a su vez los riesgos de una sexualidad dimidiada o, dicho de otro modo, de una fijación arcaica.

Con la aparición de la obra de Havelok Ellis sobre el *auto-erotismo*<sup>7</sup> queda inaugurado un largo caminar que será seguido por Freud especialmente en su *Introducción al narcisismo* de 1914<sup>8</sup> y por Gregorio Marañón con *Los estados intersexuales* de 1929<sup>9</sup>. A partir de aquí pueden ser trazadas las grandes coordenadas psico-culturales del homo-erotismo, tanto como fenómeno cultural colectivo como individual en los diferentes estadios de la evolución del sujeto. Narciso es el hombre que descubre su belleza mirándose en el agua especular sin saber que la imagen que contempla resulta ser su pro-

<sup>7</sup> H. Ellis, *L'Auto-érotisme*, Oeuvres Complètes, trad. franc., Ed. critique établie sous la direction du Prof. Hesnard, col. Les Grandes études de Sexologie; Cercle du livre précieux, Tomo I, París, 1964, pp. 163-284.

<sup>8</sup> S. Freud, *Introducción al narcisismo*, O. C. T. I., pp. 1083-1096.

<sup>9</sup> G. Marañón, *La evolución de la sexualidad y de los estados intersexuales*, Ed. Morata, Madrid, 1929.

pio cuerpo. Apasionado por ella se lanza en su búsqueda y se ahoga abrazado a ella. Don Juan es el eterno buscador de la mujer en un incansable afán que jamás verá su colmo. En ambos, un dato común les unifica: la errancia del otro, la soledad.

Lo que aquí nos interesa resaltar es que tanto el Narciso freudiano como el Don Juan de Marañón son los prototipos de la soledad radical y del autismo en sexualidad. La ausencia de la alteridad. «El sujeto —escribe Freud— toma su propio cuerpo como objeto de su amor.»

Más visiblemente aún encontramos esta errancia diariamente. Toda inversión sexual, desde la observación clínica individual a las constataciones de la antropología, la etnología y la fenomenología de las relaciones humanas, puede ser reducida a esta perturbación de la relación yo-otro, que es la base de la relación dialogal.

#### EL CONFLICTO NECESARIO

Los riesgos que hemos enumerado brevemente exigen, pues, prudencia a la hora de hablar de religiosidad y de sexualidad como actitudes normales. Expliquemos esto un poco más detenidamente.

#### *La religiosidad*

El fenómeno que hasta ahora hemos denominado religiosidad es, como hemos visto, complejo. Una cosa es clara no obstante: la religiosidad como mera prolongación del deseo y la libido no es ni más ni menos que una pseudo-religiosidad. Una religión inmanente no es religión. Cualquier definición que adoptemos implica antes de nada una bipolaridad existencial. Por eso es necesario excluir en general del apelativo religioso todos los fenómenos que indican pasividad del inconsciente. Igualmente debe ser tomado como pseudo-religioso todo

sentimiento de tipo visceral, humoral, emergente de los abismos líricos de la hervorecencia tímica. Lo mismo sucede con los movimientos de entusiasmo colectivo, de euforia místico-nacionalista, de aventura y de proeza. Comprendemos que este terreno puede ser propicio para una actitud religiosa. Ni que decir tiene que de todos ellos se nutre y vive la religiosidad normal. Lo que negamos es la exclusividad e incluso la preeminencia de tales perspectivas a la hora de hablar de una estricta relación religiosa.

Esto implica una toma de posición en la psicología dinámica. Es ésta la opción de la psicología genética religiosa. *El hombre no nace religioso, se hace*<sup>10</sup>; del mismo modo que *el hombre no nace social, se hace*. Lo cual implica que si la *aptitud* religiosa es natural y espontánea, la *actitud* es obra de la civilización y la cultura. La construcción de una religiosidad normal exige, pues, el afrontamiento y el conflicto. La religiosidad se inscribe así en el lento y costoso proceso del crecer y del desarrollarse, de la estructuración de los valores, del nacimiento y perfilación de la conciencia, de la asimilación de la simbólica y de la cultura. Por decirlo brevemente, la religiosidad se perfila, crece y evoluciona como se perfila, crece y evoluciona el sujeto. De ahí la importancia de plantear el problema religioso desde la raíz y el comienzo del sujeto mismo. En esta perspectiva el psicoanálisis de Freud, aunque en apariencia sea ateo, según las lecturas a las que estamos acostumbrados, en su última instancia es el mejor camino para un análisis objetivo del fenómeno religioso. Ya veremos más adelante sus posibilidades y sus límites.

### *La sexualidad*

Diremos aquí lo mismo que hemos hecho resaltar al hablar de la religiosidad. No existe verdadera sexualidad sino allí donde ha habido un proceso de crecimiento, de adaptación, de integración entre ambos polos biopsíquicos de la relación. En este sentido existe una *aptitud*

<sup>10</sup> A. Vergote, *Psychologie religieuse*, p. 25.

sexual originaria que lleva al aprendizaje, a la evolución, a la especificación futura; pero sólo podremos hablar de *actitud* cuando la aptitud ha encontrado la cultura, es decir, en definitiva: el otro. Tiene toda la razón Simone de Beauvoir cuando escribe: «La mujer no nace, se hace»<sup>11</sup>. Lo que aquí hemos dicho refiriéndonos a la actitud religiosa y a la actitud sexual no es más que la ley universal de la estructuración de las actitudes. Piaget afirma: «Todo comportamiento es una adaptación y toda adaptación un restablecimiento del equilibrio entre el organismo y el medio ambiente»<sup>12</sup>. Esto que todos pueden admitir sin dificultades presentará obstáculos para algunos cuando se trata de los llamados «valores». No olvidemos, sin embargo, que los valores son historia y existencia. Un filósofo nada sospechoso de behaviorista como es Jean Lacroix no dudará en escribir: «No se nace libre, se llega a ser libre»<sup>13</sup>. El final del esencialismo abstracto ha traído consigo el riesgo de que cada hombre sea responsable directamente concernido de lo que en otro tiempo era un regalo o un castigo del destino. La religiosidad y la sexualidad se inscriben en este proyecto responsable. El afrontamiento del conflicto que exige todo proyecto de creatividad es lo que nos lleva aquí a afirmar una psicología dinámica en cuya base se sitúa el complejo haz de relaciones que denominamos cultura.

No existe, pues, religiosidad inmanente, como no puede existir una sexualidad egoísta. El mismo sexo, tanto en su estructura morfológica como en sus implicaciones intencionales, está exigiendo la complementariad. Y tal vez sea en este hecho —la fenomenología actual así lo afirma— en el que radica el lugar privilegiado de la alteridad<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, París, 1968, tomo I, p. 11.

<sup>12</sup> J. Piaget, *Introduction a l'epistemologie génétique*, citado por P. Mueller, *Psychologie contemporaine*, Payot, París, 1968, página 105.

<sup>13</sup> J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*, 7.ª ed., P. U. F., París, 1968, p. 34.

<sup>14</sup> A. de Waelhens, *Existence et signification*, pp. 209-211.

## TRANSICION

En el principio era el deseo. En el principio era la libido. Conscientemente hemos querido dejar estas afirmaciones en su equivocidad porque más adelante tendremos ocasión de discutir su alcance. Pero anotemos, para concluir esta primera parte, que tanto el uno como la otra no son sino comienzos arqueológicos de un largo y complicado caminar.

Hasta ahora nos hemos movido en el terreno resbaladizo de la inmanencia y de la soledad, de la pseudo-religiosidad y del homo-erotismo. Todo cuanto hasta aquí hemos descrito puede resumirse en una palabra: la *ausencia*. Hemos visto los grandes trazos de la disolución del racionalismo y de la metafísica y de ahí hemos pasado a esos frágiles comienzos que hemos denominado arqueología humana. Hemos visto igualmente los riesgos de la absolutización de estas realidades de base. «Esta confusión del mundo y de Dios nos conduce a la crispación y a la asfixia», escribe Denis Vasse en su precioso libro *Le temps du désir*. Y en el relato adámico de los orígenes leemos: «No es bueno que el hombre esté solo.»

Cerremos esta primera parte con la esperanza de haber abierto la pista a una exigencia: la de continuar la arqueología de lo humano mediante el descubrimiento de otras realidades nuevas. La primera de ellas es la necesidad del *conflicto* como eje central de la estructuración de toda posible actitud dialogal. El conflicto implica el afrontamiento, y el afrontamiento está invocando otra realidad. ¿Cuál? La palabra del otro, la interpelación de la alteridad, la presencia del absolutamente otro. De aquí partiremos en la segunda parte.

SEGUNDA PARTE

SIMBOLICA Y LENGUAJE

«Solamente el advenimiento de una palabra verdadera, de una palabra plena constituye al sujeto en sujeto.»

J. LACAN.

«En el principio era la Palabra.»

S. JUAN.



## CAPITULO I

### *EL DESEO, EL IMAGINARIO Y LA SIMBOLICA: LA ESTRUCTURACION DEL LENGUAJE*

La conclusión de la primera parte ha podido resumirse en la necesidad de romper la circularidad clausa de una pretendida actitud tanto religiosa como sexualmente informe y dimidiada. Diríamos que hemos tratado únicamente un tramo de la formación de la realidad dialógica, al que, tomado en sus absolutismos, nosotros hemos definido como la inadaptación para el descubrimiento de la realidad del otro.

Dicho de otro modo, la primera parte nos lleva a postular una concepción dinámica del sujeto en la que el afrontamiento y el conflicto sean la piedra angular. De ella nacerá el proyecto de una dinámica dramática o dialéctica congenitalmente inscrita en la misma ley vital del crecimiento y del desarrollo cultural. En efecto, la realidad inicial de la libido difuminada e indeterminada tiene que pasar por este proceso de determinación, superando lo que ha sido denominado por Freud principio de placer, de energía caótica y anárquica, para enfrentarse con el igualmente llamado por Freud principio de realidad, de medida, de acoplamiento social.

Surge, pues, la necesidad de preguntarse por las vicisitudes del deseo, es decir, de la libido en el proceso de su organización. Es lo que, como dijimos, Freud resumió en su célebre afirmación que es todo el proyecto de sus investigaciones: *Wo Es war, soll Ich werden*: donde vive el «ello» debe nacer el «yo»; o, mejor, *lo que es «ello» debe devenir «yo»*. Lo neutro e indiferenciado debe devenir un específico yo. Es esto lo que se

lleva a cabo en el conflicto, cuyo culmen eminente es el llamado *complejo de Edipo*, que más que un momento patológico, como a veces ha sido falsamente tomado, es un proceso normal en el curso del crecer humano; más que una estructura es un proceso salutar. Situar el complejo de Edipo como el proceso clave de toda posible madurez es canonizar y preconizar una visión dinámica del hombre como proyecto.

Veremos, pues, tomando por base el complejo de Edipo, cómo se van involucrando tres realidades esenciales que el nuevo psicoanálisis lacaniano ha resumido en la célebre trilogía del *deseo*, el *imaginario* y la *simbólica*. Ello nos permitirá un primer acercamiento a la realidad del *lenguaje* como fenómeno totalizante que unifica y sensifica la inicial abertura del hombre a la alteridad de la cultura.

#### LAS VICISITUDES DEL DESEO, DEL IMAGINARIO Y LA SIMBOLICA

Comencemos, pues, por la visión dinámica del hombre, tal como antes lo hemos anotado. Esta visión debe basarse en un hecho: *la integración del conflicto*. Entendemos por conflicto el afrontamiento dialéctico de fuerzas contrarias actuantes en la realidad germinal y estructurable del sujeto. Más concretamente, y usando el lenguaje de Freud, del principio de placer y el principio de realidad; o, como posteriormente él mismo denominó, Eros y Thanatos, la vida y la muerte.

Aunque el psicoanálisis freudiano no sea esta visión dinámica deseada, por encontrarse aún en ciernes muchas de las intuiciones del fundador del mismo, él puede darnos, no obstante, una pista posible, lo que completaremos haciendo referencias a descubrimientos posteriores.

Freud, ya lo hemos dicho, ha definido las estructuras elementales del psiquismo humano en términos de pulsión y de libido. Hemos visto también las implicaciones de esta afirmación. Digamos ahora tajantemente



que la entrada en la conflictualidad edípica, momento inevitable y esencial, no puede tener lugar si no es desde una *perspectiva simbólica*, entendiendo por tal todo el complejo cultural en el que vive y se desarrolla el pequeño hombre. Su devenir está hecho de pulsiones que emergen y se reprimen, de complejos estructuralmente dinámicos y conflictivos, de una serie de estadios y fases a través de los cuales la libido originaria juega el papel de energía simbiótica en *feed-back* constante, dejando a un tiempo tanto taras y anomalías como vestigios de vigor y fuerza. En este sentido repite con frecuencia Freud que el niño es un «perverso polimorfo», en el que «la neurosis es como el negativo de la perversión» en la no integración de los haces pulsionales dispersos. Por el contrario, la integración y asunción de las mismas da como resultado una organización normal del mundo infantil<sup>1</sup>.

Los avatares y vicisitudes de esta complejidad inicial se revelan eminentemente a través de las primeras relaciones culturales en el seno de la sociedad, cuya concreción más patente es el cuadro del grupo familiar<sup>2</sup>. Todas estas relaciones tienen un común denominador que es el de establecer una tensión relacional a través de los fenómenos de imitación, de identificación, de integración, de sublimación y regresión. Los resortes psíquicos del pequeño hombre se van así estableciendo y consolidando en una dialéctica que implica tanto el pasado consolidado como el futuro en proyecto. Nada extraña, pues, el hecho de que estos primeros años sean los más importantes y decisivos en la vida del futuro hombre. En ellos se juega el sustrato dinámico del proyecto de su vida<sup>3</sup>.

Este proceso llega a su punto culmen con el complejo de Edipo. ¿Qué entendemos exactamente por ello? Di-

<sup>1</sup> S. Freud, *Tres ensayos sobre una teoría sexual*. Véase especialmente el cap. II: «La sexualidad infantil», en *Obras Completas*, t. I, pp. 789-805.

<sup>2</sup> J. Lacan, *La familia*, en *Encyclopédie française*, t. VIII, 8,40-3 y 8,42-8.

<sup>3</sup> Estos son los problemas descritos en un nuevo libro, denso y bien documentado, de L. Cencillo, *Conflictos de la sexualidad infantil, hijos frente a padres*, CISSA, Madrid, 1972.

cho rápidamente es el paso de la *inmediatez* a la *mediatez*, de la relación inmediata e indiferenciada, directa, que en definitiva no es *relación*, a la verdadera relación, mediata, diferenciada e indirecta. Es el paso de la confusión a la diferenciación. Narciso es «el-sin-distancia-ni-tiempo». Sobrepasar el narcisismo es admitir antes de nada la distancia y el tiempo, es decir, la *separación*, la diferencia.

De ahí que la importancia del fenómeno edípico sobrepase los límites de una simple teoría de la personalidad para entrar en el fenómeno social total por el que todo hombre pasa para acceder a su condición de sujeto. «El complejo de Edipo —escribe A. Rifflet-Lemaire— no es un estadio de la psicología genética como otro cualquiera; es el momento en que el niño se humaniza tomando conciencia de sí, del mundo y del otro. La resolución del Edipo es el acceso al lenguaje, al mundo simbólico de la familia y a la sociedad en general... El Edipo es el drama inconsciente de un hombre que debe devenir sujeto, societario, y que no podrá si no es interiorizando las reglas o normas sociales, entrando por entero en el registro simbólico, de la cultura y del lenguaje. Es el drama de un futuro sujeto que debe resolver el problema de la diferencia de sexos, de la asunción del suyo propio, así como el problema de sus pulsiones inconscientes, por un desarrollo que incluya el paso del hombre-natura al hombre-cultura»<sup>4</sup>.

La importancia de los fenómenos de represión, regresión o *refoulement*, así como de la expresión, proyección y sublimación es aquí capital. La expresión simbólica adquiere así su contextura a través de estas vicisitudes en las que entran los tres registros del deseo, del imaginario y de la simbólica; ellos serán los resortes por los que el sujeto —o más exactamente el futuro sujeto, como anota De Waelhens— accede a la cultura, es decir, al mundo que le constituye en sujeto propiamente dicho. De este modo el futuro sujeto accederá a la subjetividad a través de la alteridad, fenómeno que le brinda la cultura.

<sup>4</sup> A. Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Dessart, Bruselas, 1970, páginas 161-162.

Sin casi darnos cuenta hemos entrado en el problema fundamental desde el que se estructura la actitud religiosa y sexual del pequeño hombre a través de la entrada en la cultura. Es éste el problema del *mito*. El mito es esencialmente lo inmediato indiferenciado, trascendente como la libido es lo inmediato indiferenciado inmanente. Expliquemos esto más detenidamente.

Se ha dicho que la desmitización moderna ha creado un nuevo mito —el mito de la desmitización—, y en parte es verdad. La destrucción de los mitos llamados alienantes trae consigo la pérdida de una cierta trascendencia a la que estábamos acostumbrados. Freud ha sido parcial al considerar la religión como la neurosis de la infancia, como la insuficiente superación del complejo de Edipo. Sin embargo, aunque en esto no compartamos la exageración de Freud, honesto es confesar la luz purificadora que el psicoanalista de Viena ha proporcionado a desarrollos y análisis ulteriores. La trilogía desmitizadora compuesta por Marx, Nietzsche y Freud han constituido el mayor golpe dado al pseudo-religiosismo tradicional que pasaba en muchos casos por religiosidad sincera. La razón fundamental de este desvío radica, en último análisis, en una mala resolución del complejo edípico. El deseo descarga en el imaginario del sujeto todas sus aspiraciones, ansias, fobias, necesidades y temores... Liberarse de ellas es reprimirlas, primer paso para la sublimación, o proyectarlas cuando no encuentran un cauce de expresión, creando ídolos consolantes que acogen como en un refugio, la frustración a que les ha avocado la censura. El gran dios, sanalotodo, el dios tapa-agujeros, reparador de todos los entuertos y consolador de todas las desdichas, es, de esta manera, el gran ídolo creado por la aspiración pulsional sublimada. Nietzsche le definió como el gran ídolo o la mentira santa; Marx, como el opio del pueblo; Freud, como el fruto de una neurosis gigantesca<sup>5</sup>.

Los análisis han sido ciertos en cuanto conciernen

<sup>5</sup> E. Amezúa-Ortega, *L'importance du langage dans la pensée contemporaine* (véase especialmente la segunda parte: *L'opium, l'idole et la névrose*, pp. 43-71). Université de Louvain, 1969.

a una actitud religiosa degradada. Hay quien se defiende afirmando que Marx, Nietzsche y Freud han atacado una religión popular que no era la verdadera. En realidad no es otra la actitud del apologista a ultranza que ataca para defenderse en lugar de reconocer sinceramente las pruebas que le brinda esta desmitización purificante.

El problema esencial radica, sin embargo, en la conversión y en el paso del reino del imaginario al mundo de la simbólica. El imaginario es una consolación y un refugio. Lacan ha subrayado modernamente la importancia de lo que él ha llamado «complejo especular» y cómo el acceso a la realidad exige la superación de la imagería, mundo propicio y arsenal de las neurosis.

Más adelante tendremos ocasión de insistir sobre estas implicaciones. Volvamos por ahora al cuadro estricto del complejo de Edipo para ver cómo se sitúa en él el nacimiento de una actitud normal o patológica tanto religiosa como sexual.

El problema de base radica en las relaciones del triángulo familiar: padre-madre-hijo. El hijo inicia su «relación social» de varios modos. Veamos dos de ellos que son los que aquí más nos interesan: por un lado, con un *maternalismo excesivo*, que, en el orden del principio del placer dominará al pequeño hombre como un resultado castrador y absorbente por parte de la madre, llevándole a la búsqueda del regazo materno como refugio seguro, según el orden de la nostalgia o enfermedad del retorno, tal como explicamos en la primera parte al hablar del simbolismo maternal jungiano. Es éste el retorno a la seguridad después de haber entrevisto el riesgo de la intemperie al abrirse a la sociedad.

Por otro lado, una reacción contraria: si antes el padre estaba ausente, ahora tenemos el fenómeno inverso: el *paternalismo exagerado*, que arranca al niño del regazo materno y le impulsa a la aventura cruel de lo que podíamos llamar un macho en germen, del «enfant fallique», o más propiamente, del niño peniano...

Estas dos actitudes resumen dos aspectos fundamentales de lo que el psicoanálisis freudiano denomina

*complejo de Edipo mal superado*. Por exceso de maternalismo y por defecto de paternalidad. El padre es en estas situaciones un «muñeco» que por un lado «no existe» y por otro es un rival. La madre, una castradora y absorbente. Tendremos, pues, por un lado, al futuro neurótico ya en ciernes, lo que se manifestará en la necesidad exacerbada del proteccionismo, en la falta de afrontamiento, etc..., y, por otro lado, al futuro valentón, al macho, al aguerrido caballero donjuanesco. Estos serán aspectos de la inmensa gama de perturbaciones y anomalías en las relaciones llamadas normales.

Resaltemos cómo esta «mala» superación del complejo de Edipo radica en la instalación del deseo en el reino del imaginario, arsenal de ídolos, de fantasmas, que, en definitiva, no son sino el sucedáneo de la soledad circular y clausa.

Sin embargo, el conflicto triangular o complejo de Edipo tiene una vertiente de solución distinta que es la que aquí llamaremos hipotéticamente equilibrada. Frente al simbolismo de seguridad ofrecido por la madre, el padre representa la ruptura necesaria, el limen que motivará la separación, creadora a su vez de la autonomía, bien que ésta sea aún en ciernes. El niño no será ya solamente un inquilino en la matriz placentera de la madre. El encuentra la dureza, la madre es blandura. Pero es necesario que el hijo deje el seno materno y se oriente hacia el futuro, hacia su proyecto como sujeto. En este proceso la imagen del padre, dentro de su violencia, es aceptada como purificación y prueba. El hijo asimila la simbólica paterna, que no es sólo *censura* y ley, sino *promesa* y modelo, que no es sólo prohibición, sino invitación; positividad en la negatividad. Es esta simbólica de doble filo la digerida, asimilada e interiorizada por el hijo. Esta interiorización de la ambigüedad paterna es el modelo salutífero del futuro sujeto. Ley y promesa. A Vergote escribe a este propósito: «El niño, interiorizando la ley, se identifica al padre y hace de él su modelo. La ley se convierte así en liberadora: separado de la madre, el niño dispone de sí mismo, toma conciencia de su proyecto y se orienta hacia

el futuro, insertándose así en lo social, en la cultura, en el lenguaje»<sup>6</sup>. Es este el esquema del *complejo de Edipo superado positivamente*.

Vemos tal vez aquí claramente el error de Freud, como el de Marx y Nietzsche, al hablar de la religión judeo-cristiana como *censura y ley*, como estricta prohibición y negatividad, como amenaza nacida del miedo y del terror. Del mismo modo la crítica de la moral sexual tradicional tiene mucho de parcialidad cuando se consideran únicamente estos aspectos. No obstante —y dicho sea de paso— habría que probar que la pedagogía religiosa tal como se ha transmitido en lo que llamamos tradición haya dado más importancia a la ternura que al terror, a la esperanza más que al miedo y al infierno.

De este modo, pues, el psicoanálisis freudiano, dentro de sus limitaciones y parcialidades, se nos presenta como una vía de liberación. Freud debe ser continuado y completado. Si Freud formuló el futuro de la religión como la muerte del gran ídolo del que hablaba Nietzsche, la solución que ahora vemos no es solamente la del «matémosle y seremos libres». La verdadera libertad no nace en el crimen, sino en la esperanza. Ante la interpretación reductora, queda aún por hacer una lectura liberadora y recreadora de la realidad. Si Freud ha atacado el imaginario, como plantel de neurosis, la tarea que se nos presenta es la de salir de él por la conquista de la simbólica.

Alienación e inhibición, represión y *refoulement*, comprendidos éstos en toda su crudeza, son los términos claves de una infancia dimidiada y de una adultez neurótica. Asimilación e integración, interiorización y afrontamiento son, a su vez, los términos que resumen la organización equilibrada de la personalidad infantil y la formación de una actitud normal. Pero tanto uno como otro caso tienen su lugar privilegiado en el fenómeno edípico como momento culminante de la entrada del pequeño hombre en la simbólica. Es a esto a lo que llamamos en general fenómeno privilegiado de la *simbolización*. Veámoslo más de cerca.

<sup>6</sup> A. Vergote, *Psychologie religieuse*, pp. 192 ss.

En el reino del placer todo es posible; queda, no obstante, la consideración del principio de realidad. La realidad pone el dique al placer y detiene su disfrute anárquico, lo domestica, lo socializa, lo culturaliza. La realidad es el contrapunto del placer. La realidad es la razón, la medida, la estrategia, la organización de la república, la economía. Es la espontaneidad sorprendida que dará como resultado la franqueza honesta.

En esta dinámica se formulan los valores como dimensiones del comportamiento. La inhibición de fuerzas pulsionales, lo mismo que su expresión, son hechos ineluctables. Ya vimos el sentido de la ley como censura y promesa. El orden simbólico es obra de la sublimación. He aquí una afirmación de Freud tan cierta como mal entendida. Como vimos antes, Freud ha dicho una verdad, pero parcial. Queremos decir que si es cierto que la simbólica implica la sublimación no lo es en cambio que toda simbólica sea producto de aquélla. La simbólica no es solamente obra de una descarga de libido, no es sublimación en el sentido del *acting-out*. Es éste uno de los errores que más han denigrado al psicoanálisis freudiano. Lacan ha sido el que con más fuerza ha hecho resaltar el error: «La abertura hacia lo real se esboza a través de la simbólica.» «La simbólica exige la muerte de la *cosa*. Sólo en la superación del imaginario es posible la entrada en la simbólica.» La simbólica se nos revela así no como un *producto* ni como el *resultado* de un proceso de conversión química de las realidades pulsionales en realidades espirituales; sino de un orden distinto. La simbólica es el orden de la alteridad y de la cultura.

Decir, pues, que el símbolo es la cristalización de los deseos, o, mejor, del deseo, es parte de verdad. Pero lo que aquí afirmamos es *la función humanizante de la simbólica*. Del reino inmanente del inconsciente, de la libido y del *deseo* como realidades primarias, llegamos, a través de las vicisitudes del *imaginario*, en sus funciones de signo, de imagen y de metáfora..., al reino de la *simbólica*. Su desarrollo es relato, es decir, mito. La desmitización no es sólo, pues, destruir, sino reconstruir. El niño nace, vive y se desarrolla a través de mitos; mitos que serán la expresión plástica de sus

comportamientos axiológicos, o dicho de otro modo, de sus coordenadas culturales. Cuando el niño se abre a este mundo, es cuando podemos hablar de valores. Este mundo, ya lo hemos dicho, no es otro fundamentalmente que el de la simbólica. El proceso de simbolización es el mismo de la abertura a lo real, a la salida del narcisismo y del imaginario, a la salida del autismo clauso. Vivir la simbólica es entrar en relación con el otro.

En estos procesos hemos dejado de lado, aunque intencionadamente, un elemento esencial: *el lenguaje*. El nos dará la clave del valor y de las implicaciones de la simbólica, del imaginario y del deseo, en este análisis del caminar del posible sujeto a la subjetividad como tal descubierta por el hombre en estos avatares.

#### DE LA SIMBOLICA Y EL LENGUAJE

La simbolización es, pues, el summum de la socialización o entrada del pequeño hombre en la sociedad y en los valores culturales, saliendo del naturalismo indiferenciado de las leyes biológicas y del destino. Pero solamente aceptando las implicaciones de este fenómeno nos será posible esbozar lo que constituye la «entrada en la sociedad»: esta «mayoría personal» o «adulthood de la infancia», esta equilibrada «hominización», que es, al mismo tiempo, la instauración de la relación primordial yo-otro.

En fin de cuentas, aquí radica el sentido dialéctico de la herencia y de la creatividad, del pasado que le es dado y del futuro que construirá él mismo. Aquí radican igualmente el problema del determinismo y de la libertad. Recordemos lo que anotaba Jean Lacroix: «El hombre no nace libre, lo deviene.» Igualmente es este el momento en que se engarza la raíz de la finitud y de la creatividad. El mismo problema del pecado original, que tanto ha atormentado al cristianismo, tiene aquí su inserción en los comienzos de la simbólica. A pesar de lo paradójico que esto pudiera parecer, el

sentido profundo que aquí se nos revela es el del valor del reconocimiento de la finitud y de la limitabilidad. El rechazo de este reconocimiento es el querer ser como dioses, la no aceptación humilde de la condición humana. Es una pena que lo que vivimos tan cerca y vivamente no sea tenido en cuenta a la hora de pensar en los problemas fundamentales de la existencia. Una antropología religiosa debería tener esto más en cuenta. «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?» Todo hombre pasa por esta toma de conciencia —en su inconsciencia—, que es el encuentro primero y el estreno de los valores. Detrás de la mirada de un niño muy pocos son capaces de leer lo que se esconde, pero lo que sí es cierto es que él vive en esos años las realidades más grandes de su existencia. Es el primer encuentro y la primera vivencia con las grandes coordenadas de la simbología que será la base de la organización del proyecto de su vida.

Cuando, en una visión retrospectiva, desde la llamada madurez reflexiva, intentamos una clasificación de esta simbólica de base que hace que un sujeto sea lo que es, nos encontramos con que podemos reducirlos a unos simples enunciados. En definitiva, lo que el analista intenta en la experiencia clínica, desde tal vez una complicada técnica, no es otra cosa que este reencuentro, este redescubrimiento de los lugares fontales a partir de los cuales el sujeto perfila su individualidad dentro del orden social que le es propio.

J. Lacan, reproduciendo a este propósito un artículo inolvidable de Ernest Jones<sup>7</sup>, comenta: «A pesar de los miles de símbolos que pueden dilucidarse en el orden analítico, todos se cristalizan en el propio cuerpo, las relaciones de parentesco, el nacimiento, la vida y la muerte. Esta verdad —continúa el citado psicoanalista— constatada por los hechos y el testimonio experiencial, nos permite comprender que, a pesar de que el símbolo psicoanalíticamente hablando sea *réfoulé* en el inconsciente, él no lleva sin embargo en sí mismo índice alguno de regresión o de inmaduración. Sólo es necesario,

<sup>7</sup> E. Jones, *The Theory of Symbolism* (trad. fr. en *Theorie et pratique de la psychanalyse*, Payot, París, 1969, pp. 82-131).

pues, para que éste dé sus frutos en el sujeto, que se deje oír, que se permita su presencia elocuente, y sus efectos se operarán por sí mismo. Es esto lo que constatamos diariamente en nuestra práctica psicoanalítica, tratando de comprender muchas reacciones de individuos tanto normales como neuróticos, mediante su reacción ante el sentido simbólico de un acto, de una relación o de un objeto»<sup>8</sup>.

Un hecho debe ser resaltado aquí, y es la importancia que el psicoanálisis ha atribuido al lenguaje. Y es que, en efecto, esta simbólica de base únicamente nos es accesible, en esta visión retrospectiva, a través del lenguaje. Otras técnicas terapéuticas acentuarán más un aspecto u otro del individuo. Solamente el psicoanálisis ha sido capaz de situarle en el primerísimo-primer-plano. El individuo, normal o enfermo, que pasa un análisis, es, antes de otra cosa, un *sujeto que habla*, que cuenta en alta voz, sus recuerdos, sus fantasmas, sus sueños o sus ilusiones. *Cuenta, habla, dice*. Y cuando aquí hablamos de lenguaje no nos referimos a cualquier sistema comunicativo, sígnico o semiótico. Nos referimos estrictamente al lenguaje ordinario, al lenguaje hecho de palabras y frases, de períodos y de relatos.

La imagen es significativa, pero a condición de que sea verbalizada (*verbum, logos*) en el *decir*. El símbolo plenamente significativo es el símbolo *dicho*, pronunciado, pro-clamado, eu-angelizado. El sentido de este *decir* no es otro que el del *hacer*<sup>9</sup>. Es aquí donde el lenguaje se nos revela como estructurante, más aún operativo y fundante. Estamos muy lejos del lenguaje como medio de comunicación, tal como era descrito por las clásicas teorías de la epistemología tradicional.

Aprendiendo a hablar aprendemos a *intercambiar* en el sentido más profundo que tiene este término. El lenguaje es la realidad suprema en la que yo me revelo y en la que el otro se me revela como absolutamente otro. El *lenguaje* es el más allá, como el *deseo* es el más

<sup>8</sup> J. Lacan, *Ecrits*, I, 176.

<sup>9</sup> J. L. Austin, *How to do Things with Words*, University Press, Oxford, 1962.

acá. En la evolución normal del pequeño hombre la época del descubrimiento de los valores, que es la entrada en la simbólica, coincide con el comienzo de su hablar. Vive su valor, afirma su existencia y vivencializa la simbólica en el momento en que dice su palabra. Y dice su palabra cuando se afirma como sujeto, como yo, constituyendo al otro en *tú*.

La observación del balbuceo lingüístico del niño nos enseña esto de grande. Observamos, por otra parte, la situación tan distinta del subnormal, sordo-mudo, niños-lobo, etc. La simbología y el lenguaje se muestran así congenitalmente inseparables. El orden simbólico y el orden de la palabra están intrínsecamente involucrados. La simbólica es obra del poder explosivo de la palabra. Pero la palabra, por su parte, se nutre de simbólica. Veamos esto más de cerca.

Tomemos como base el célebre caso que Freud describe en *Más allá del principio del placer*. Se trata de un niño de año y medio, de cualidades normales, desarrollo y crecimiento sin especiales características, «pero que mostraba tan sólo la perturbadora costumbre de arrojar lejos de sí, a un rincón del cuarto, bajo una cama o en sitios análogos, todos aquellos pequeños objetos de que podía apoderarse, de manera que el hallazgo de sus juguetes no resultaba a veces cosa fácil. Mientras ejecutaba el manejo descrito solía producir, con expresión interesada y satisfecha, un agudo y largo sonido *o-o-o-o...*, que, a juicio de la madre y mío, no correspondía a una interjección, sino que significaba simplemente *fuera* (en alemán *Fort*)... El niño tenía un carrito de madera atado a una cuerdecita, y jamás se le ocurrió arrastrarlo por el suelo, esto es, *jugar al coche*, sino que, teniéndolo sujeto por el extremo de la cuerda, lo arrojaba con gran habilidad por encima de la barandilla de su cuna, forrada de tela, haciéndolo desaparecer detrás de la misma. Lanzaba entonces su significativo *¡o-o-o-o...!*, y tiraba luego de la cuerda hasta sacar el carrito de detrás de la cuna, saludando su aparición con un alegre *¡A-a-a-a...!*, *aquí* (en alemán *Da*). Este era, pues, el juego completo: *desaparición* y *reaparición*, juego del cual no se llevaba casi nunca a cabo más que la primera parte, que era incansablemente repetida por

sí sola, a pesar de que el mayor placer estaba indudablemente ligado al segundo acto»<sup>10</sup>. Esto es, en suma, lo esencial del caso relatado por Freud. Vienen a continuación las distintas hipótesis explicativas del mismo, así como la entrada de la madre en escena, a la que, de vuelta de una relativa ausencia, el niño recibirá con un impresionante «¡Nene O-o-o-o...!», que contrariamente al *Da* (¡A-a-a-a!) que pudiera esperarse por su presencia, da a la vivencia del niño su profunda significación. Es también importante el hecho de la muerte de la madre cuando el niño tenía cinco años y nueve meses, con la significativa reacción de éste. Pero dejemos aquí el relato y pasemos a lo que a nosotros nos concierne directamente.

Es este un ejemplo por el que, tanto psicoanalistas como fenomenólogos, han mostrado siempre una predilección peculiar. El profesor De Waelhens, por ejemplo, ha empleado numerosas veces este caso para ilustrar el nacimiento del lenguaje con sus repercusiones en el mundo de la simbólica infantil. Los factores esenciales son, a su juicio: por un lado, la desaparición de la madre como *realidad vivida* y, por otro, la ausencia de la madre como *realidad simbólica*; terminando por unir los dos en un proceso que puede ser resumido de la siguiente manera: madre = carrete; ausencia de la madre = ausencia del carrete; presencia de la madre = presencia del carrete; carrete ausente y presente = expresión *Fort-Da*; lenguaje balbuciente = presencia y ausencia simbólica<sup>11</sup>.

En su tesis doctoral sobre J. Lacan, A. Rifflet-Lemaire comenta, en un intento de síntesis de las distintas aportaciones: «Este hecho muestra cómo el lenguaje se separa de lo real; cómo el lenguaje permite al sujeto encontrarse a sí mismo distanciándose de lo real-vivido... El símbolo 'carrete de hilo' sustituye a la vivencia primitiva de la ausencia de la madre y, a su vez, el «carrete

<sup>10</sup> S. Freud, *Más allá del principio del placer*, Obras Completas, t. I, pp. 1100-1102.

<sup>11</sup> A. de Waelhens, *Sur l'inconscient et la pensée philosophique*, en *L'Inconscient* (VI° colloque de Bonneval). DDB, 1966. Véase igualmente: *Comentarios a J. Lacan*, curso profesado en la Universidad de Lovaina, 1969 (inédito).

de hilo» es reemplazado en la conciencia por un símbolo de lenguaje: de ahí la alternancia de los dos fenómenos»<sup>12</sup>. De este modo, y simultáneamente, vemos la constitución del inconsciente en términos de lenguaje, lenguaje que será la conciencia manifestada del mundo inconsciente latente y callado. Los símbolos elementales nacerán de este modo germinal en la negación de lo real-físico y la proclamación del sentido universal-simbólico: la *ausencia* y la *presencia*.

Este es, pues, el hecho capital para nosotros: que la simbólica sustituye a lo real y que en el nacimiento de la simbólica el lenguaje es el elemento esencial. La inmediatez directa e indiferenciada de lo real desaparece ante la mediatez de la simbólica. Es la salida del estado amorfo e indiferenciado, la salida de la *cosa*, de la orgánología y de la física para entrar en la simbólica, la sociedad y la cultura. Lacan tendrá razón en escribir: «Le symbole est-il d'abord le meurtre de la chose»<sup>13</sup>. La *cosa* —ya lo hemos dicho— es la soledad y autismo radical de la indiferenciación amorfa, del anarquismo de la libido.

Por esta operación simbólica el pequeño hombre entra, pues, en el fenómeno de la simbolización por el lenguaje, al mismo tiempo que él crea su sujeto naciente, su *ego* aún en ciernes. Este sujeto, que él mismo reconocerá como *ego*, situará por el mismo fenómeno al *tú*, como su otro. La lejanía total de lo que no le concierne será la tercera persona, el *él*. En realidad, en la conjugación sólo existen dos personas —la *primera* y la *segunda*—; la tercera es la exclusión de las dos. Es el *ello*, neutro e indiferenciado, precisamente lo que el pequeño hombre rehúsa afirmando la simbólica. De este modo el niño pone en obra su mejor proyecto, el de ser hombre, ser-en-el-mundo y ser-en-la-cultura —como escribe Ricoeur—, «a través de la dialéctica de la ausencia y la presencia», cuya acción es obra del lenguaje, «acción que se encontrará en todas las formas de la experiencia humana y en todos los niveles». «Así es como

<sup>12</sup> A. Rifflet-Lemaire, o. c., p. 111.

<sup>13</sup> J. Lacan, *Ecrits*, I, p. 175.

—continúa Ricoeur— el lenguaje permite universalizar el modelo perceptivo del inconsciente. La ambigüedad de la 'cosa' viene a ser el modelo de toda ambigüedad, de la subjetividad en general y de la intencionalidad bajo todas las formas posibles»<sup>14</sup>.

Los problemas fundamentales de la existencia que hemos sugerido antes deben ser replanteados a partir de esta perspectiva. Está aquí en juego una concepción poética del hombre frente a una visión organológica. El antiguo conflicto de la religión y la razón o del humanismo y la técnica adquieren un nuevo planteamiento a través de estas conclusiones. Del mismo modo la concepción de las relaciones padres-hijos, pasado y futuro, herencia y creatividad, etc. La entrada del hombre en la sociedad como «meurtre de la chose» es la afirmación de la simbólica. Popularmente suele decirse —y con toda la razón— que «el niño que mama no habla», que «no sólo de pan vive el hombre». La supresión del seno físico de la madre como la ausencia de la realidad bruta inmediata se traducen así como la condición ineluctable de la entrada en el mundo de los valores.

#### DEL LENGUAJE Y DE LA PALABRA

Ni *Fort* ni *Da* son la palabra en su sentido pleno, sino vocablos de un lenguaje. Existe, pues, el lenguaje, pero no todo lenguaje es palabra. Es, pues, preciso aclarar esta importante diferencia.

Digamos, para comenzar, que del mismo modo que hemos visto necesario que lo real desaparezca para el advenimiento de la simbólica, de igual modo será necesario dar un nuevo paso y constatar cómo el lenguaje —campo de la simbólica— deja su paso a la palabra. La palabra es el espíritu del lenguaje. Ella es en sí esencialmente mesiánica. El lenguaje es profético, pero su profecía puede ser falsa o verdadera. El lenguaje puede

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation*, pp. 374-376.

anunciar y proclamar, pero el *hacer* de su *decir* solamente podrá ser testificado por la palabra.

Antes hemos seguido de cerca el caso contado por Freud para mostrar la diferencia entre lo real y lo simbólico y la función del lenguaje en la simbólica. Tomaremos ahora como paradigma unas observaciones de Lacan no ya referidas al pequeño hombre, sino al neurótico, alienado o enfermo mental en general. Podremos mostrar así las involucraciones del lenguaje y la palabra. Lacan afirma que «la finalidad del análisis no puede ser otra que el advenimiento de una palabra verdadera»<sup>15</sup>. Unas páginas antes ha escrito: «El análisis consiste en la diestra y lograda ejecución de los valores de la partitura musical que la palabra constituye con los registros del lenguaje»<sup>16</sup>. Entre estas dos afirmaciones hemos anotado una tercera: «Encontramos, pues, en todos los casos esta doble referencia a la palabra y al lenguaje»<sup>17</sup>. De ahí que «el problema capital es el de las relaciones de la palabra y el lenguaje en el sujeto»<sup>18</sup>.

Esta distinción nos será de suma utilidad para cuanto diremos en la tercera parte a la hora de estudiar la simbólica de base que sustenta tanto la actitud religiosa como sexual en la cultura occidental. Aclaremos ahora este problema. Lacan enumera tres casos paradójicos en los que esta distinción puede ser discernida. Son: 1) el caso de la locura; 2) el caso de los síntomas, inhibiciones y angustias en la economía constitutiva de las neurosis, y 3) el caso de la alienación objetivante del discurso tecnológico en nuestra cultura científica. En los tres hay una constante: la ausencia de la *palabra verdadera*. Elegimos uno de ellos, el tercero, por ser el más accesible y tal vez el más notorio, dada la situación de crisis de valores por la que atraviesa la sociedad contemporánea tan semejante a la situación del pequeño hombre en los momentos de su nacimiento y entrada en la cultura.

<sup>15</sup> J. Lacan, *Ecrits*, I, 184.

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 172.

<sup>17</sup> *Ib.*, pp. 174-175.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 159.

Si en el pequeño hombre vimos la aparición del *yo*, estructurándose nuclear y germinalmente en el lenguaje, en este otro pequeño hombre que es el actual adulto de la sociedad tecnológica el caso es más complejo. En efecto, el uso del término *yo* en el lenguaje ordinario no justifica ni prueba que ese *yo* corresponda siempre a una realidad plena. Este hombre del que hablamos padece con frecuencia no una esquizofrenia latente, sino una locura manifiesta, lo que aparece cuando se encuentra ante la pregunta de su identidad subjetiva y personal. El hombre de hoy, se dice con frecuencia, ha perdido sus coordenadas existenciales. La clásica denuncia de la dispersión y disipación en las cosas efímeras tiene aquí su más profundo sentido cuando se trata no ya de uno u otro estadio de «progreso espiritual», sino de la existencia misma. «¿Quién soy yo?», «¿Cuál es el sujeto de la frase que *yo* enuncio?». Dejemos para el capítulo siguiente el aspecto lingüístico del problema y tratemos ahora el problema global.

Los bombardeos de los «mass-media» a través de los llamados medios de comunicación social y sobre todo a través de la publicidad, son las amenazas más fuertes contra esta miniatura delicada, aunque certera, que en definitiva es el sujeto. La alienación denunciada por tantos conductos y motivos se reduce, en suma, a la pérdida del sujeto. Contra la *alienación* se invoca la *desalienación*, la liberación. Pero lo que debe ser probado es si esta desalienación no crea por sí misma una nueva alienación: la de la desalienación. Pongamos dos ejemplos sintomáticos: el primero dice relación a la *sexualidad*. Hemos salido de un moralismo de censura en que el sujeto no existía más que como víctima y estamos entrando en un biologismo científico en el que la sexualidad, más que ternura compartida en la relación interpersonal, es degradada en una organología biológico-médica. El segundo ejemplo es el de la *religiosidad*: hemos terminado con la llamada alienación religiosa hecha de legalismo sermonario y de hipocresía tolerada y tolerante para entrar en el desamparo de la desacralización radical con la abolición de la gratitud orante y la sinceridad alianzal. Hemos abolido el pasado, y el futuro no está aún perfilado.

De ahí el ahogo y la asfixia, el cansancio y la abulia tanto en el comportamiento religioso como en la actitud sexual. El defecto radical de esta civilización es el de haber confundido el tabú con el misterio. La supresión del tabú ha eliminado a su vez el horizonte del misterio. Este hombre de la era tecnológica se encuentra así sin puntos de referencia y sin coordenadas. La actitud vegetativa no pasa de ser un sucedáneo consolante; el opio y la dispersión en el confort es a su vez una evasión compensatoria. El recurso a la seguridad perdida mediante la anegación en un mundo maravilloso como el producido por la droga se revela frustrante; la insatisfacción reconocida es una situación intolerable. La locura está cercana. He ahí la situación conflictual por la que pasa este hombre de la era tecnológica. «Los hombres —sigue clamando Pascal— son tan necesariamente locos que no serlo equivaldría a serlo de otro modo.»

Es el momento, pues, de la búsqueda. Los kilos de papel y los kilómetros de surco discográfico de los que habla Lacan necesitan «un poco de palabra en lugar de tanta berverrea». Un día el lenguaje irritante vuelve a ser habitado por la inspiración del *Sage*. Y el hombre, enfermo de enfermedad incurable, encuentra al fin que su enfermedad termina allí donde empieza el reconocimiento de su fragilidad y el orgullo de su salud soñada...

Es éste el problema que une al hombre actual con el pequeño hombre del que hablábamos antes, haciéndose, estructurándose desde la informidad de la «cosa», desde el principio del placer. Ambos se encuentran a la misma distancia de la palabra verdadera, de la palabra fundante del sentido. Sólo un recurso a la palabra puede trazar en el enfermo la vuelta a la normalidad. Este es el principio básico de la cura psicoanalítica. «Solamente el advenimiento de una palabra verdadera, de una palabra plena constituye al sujeto en Sujeto»<sup>19</sup>.

Hay un axioma que corre a través de la obra de Lacan como el *leitmotiv* de todos sus intentos. Es esta afirmación: «El inconsciente está estructurado en términos de lenguaje.» Esta afirmación tiene otra que la complementa: «El inconsciente es el discurso del otro.» Son

<sup>19</sup> J. Lacan, *Ecrits*, I, p. 200.

estas constataciones las que en el debate del psicoanálisis le han llevado al redescubrimiento de una melodía, vieja de siglos y que sin embargo se nos revela como nueva, novísima de hace unos cuantos años. Contra Goethe, que en el colmo de su exaltación romántica había proclamado su «Al principio era la acción, la fuerza y la energía», Lacan escribe: «*C'était bien le Verbe qui était au commencement*»<sup>20</sup>. En una confesión de fe aquí terminaría nuestro discurso, pero en una búsqueda honesta —y nunca la honestidad científica y la fe se han encontrado más cercanas— no puede contentarse con un presupuesto absoluto, atemporal y sin espacio. Dicho de otro modo: sin que esta palabra sea una historia personal, hecha en la historia del sujeto, sea éste individual, sea colectivo. En el primer caso tenemos la referencia del pequeño sujeto naciente a la simbólica del triángulo familiar, como representación de la simbología cultural. En el segundo la palabra originaria de la axiología colectiva, pensamos por ejemplo —puesto que es lo más accesible a un occidental— en los libros sagrados a los que hace referencia toda civilización bajo el nombre de patrimonio tradicional. La ambición de ciertos pensadores en afirmar el absoluto en su absolutez pierde su legitimidad y su valor cuando pensamos, como ejemplo, en la tradición judeo-cristiana, en la que Dios no ha podido revelarse sino en su propia relativización, en su historialidad, haciéndose accesible, y, en consecuencia, perdiendo su total absolutez.

De este modo el «Al principio era el Verbo» encontrado por Lacan en la experiencia psicoanalítica individual, tanto como el «In principio erat Verbum» del evangelista de Patmos tienen de común el ser ambos un descubrimiento y una revelación. Desvelación del misterio en la historialidad individual y colectiva. La palabra es el *Ancêtre* por excelencia, el Principio, el Comienzo. Recordemos que anteriormente nosotros hemos afirmado: «Al principio era el deseo.» Es éste el momento no de corregir lo que dijimos, sino de percibir el proceso y el paso de lo que al principio llamamos *arqueología* con lo que allí anunciábamos como *teleología*. Es el reino pleno

<sup>20</sup> J. Lacan, *ib.*, p. 150.

y total de la simbólica. Hablábamos entonces de un comienzo estructural y organizativo, incluso de un comienzo cronológico. Vemos ahora en qué consiste este comienzo primordial de la entrada del hombre en la sociedad, al referirnos al pequeño hombre, así como del reencuentro de coordenadas culturales del supuesto adulto, pero enfermo actual, en el conflicto generacional.

La importancia, pues, de la palabra es capital en esta encrucijada. Nosotros no hemos hecho sino indicar someramente las pistas en las que se sitúa el problema de base y esto a través del psicoanálisis. Hace falta, no obstante, en esta tarea destinada a la reconstrucción del Sujeto, que todas las ciencias dichas humanas colaboren en tal empresa, cada una con sus distintas aportaciones: la etnología, la antropología cultural, la lingüística, la historia comparada de las religiones, la fenomenología...

La nueva generación ha conocido ya una inquietud de búsqueda. Falta, no obstante, un largo camino por andar. Por nuestra parte, limitados a un sujeto bien preciso, como es la estructuración de la relación dialógica, daremos a continuación las aportaciones de la filosofía del lenguaje. Ello nos permitirá articular las conclusiones del psicoanálisis con las de la lingüística para poder esbozar más adelante una hermenéutica del sentido de la simbólica, que es, en definitiva, el sentido del lenguaje; por consiguiente, el sentido del hombre mismo. A la pregunta de Michel Foucault: «L'homme existe-t-il encore?», Paul Ricoeur podrá responder: «J'ai fais un pari comme quoi je crois au symbole, lieu privilégié de la Parole.» Pero afirmar esto equivale a entrar en la polémica gigantesca en que hoy se debate tanto la Simbólica como el Lenguaje en el ámbito de una posible hermenéutica del sentido final del vivir humano. Es lo que trataremos en el capítulo siguiente.

## CAPITULO II

### *ESTRUCTURA, SEMANTICA Y HERMENEUTICA: A LA BUSQUEDA DEL SENTIDO DEL LENGUAJE*

#### EL PROBLEMA

El año 1963 fue una fecha importante para lo que aquí nos concierne. En una reunión tenida durante el mes de junio en el Círculo de estudios de la Revista *Esprit*, de París, dos personalidades o, mejor, dos mentalidades, se encontraron frente a frente: Claude Lévi-Strauss y Paul Ricoeur.

A la pregunta por el *sentido del hablar del hombre*, que es en definitiva el sentido mismo del hombre, el padre del estructuralismo responde: «En mi opinión, ¿qué es el sentido? Une saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris en particulier n'offrirait une saveur comparable»<sup>1</sup>. Paul Ricoeur no duda en llamar a esta visión «un kantismo sans sujet transcendantal», y, por su parte, precisa su pensamiento como un acto de fe en el sentido: «En este gran debate en el que hoy nos encontramos solamente puede salvarnos un acto arriesgado de fe integral en el sentido»<sup>2</sup>.

Esta doble perspectiva, que resume lo que en otros tiempos fue llamado materialismo contra espiritualis-

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions posées par le Groupe philosophique de la «Revue Esprit»*, en «*Esprit*», número 322, noviembre 1963, p. 641.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, notas tomadas a lo largo de una conferencia dada en Bruselas (personales).

mo y que, hoy, centrados en el problema del lenguaje, suele ser denominado inmanencia y transcendencia, sentido y Sentido, nos lleva a una primera constatación en la que se sitúan, por un lado, la *lingüística estructural*, y, por otro, la *filosofía del lenguaje*. Ello nos permite ver ya de antemano el horizonte de ambas perspectivas, la una como orientación estructuralista, la otra como sensual (de sentido) o hermenéutica. Uno se restringe a la estructura, en su engranaje articulatorio; otro se abre al acontecimiento de la cultura cristalizado en el fenómeno lingüístico. Démonos cuenta, sin embargo, que ambos tienen un tronco común: *el hablar humano*, o, tal vez, más exactamente, *el hablar del hombre*.

El primero analiza el «corpus» y el sistema de enunciados, frases y vocablos, taxinomías, inventarios y combinaciones de las unidades lingüísticas sintácticas y fonémicas. El segundo investiga el sentido de esos vocablos, de esas palabras, frases y enunciados, así como el significado primordial de las implicaciones existenciales y simbólicas a través de las alegorías, los mitos y los símbolos. Si Lévi-Strauss es heredero de la ciencia positiva, de la metodología que en otro tiempo fue llamada cientista con su significado peyorativo y que hoy diríamos de laboratorio, Paul Ricoeur se remonta a un cordialismo voluntarista, al sentimentalismo de Schleiermacher y al intuicionismo de Dilthey, para continuar con sus maestros, Kant y Hegel, terminando, por fin, en la fenomenología y reencontrando más tarde el psicoanálisis...

Estos dos horizontes, que no son tanto dos polos cuanto dos meridianos del único hemisferio humano (*hemis-terio*, diríamos nosotros), tienen, pues, en común, la búsqueda de lo último en esa estructuración primordial del sujeto, de la que antes hemos hablado. Pero es en esta hipotética ultimidad en donde se injerta o no el sentido igualmente último de la posible transcendencia metafísica —entiéndase esta expresión en el sentido de Merleau-Ponty<sup>3</sup>—, en donde el «gusto del hombre» puede o no ser llamado «sentido humano» y en donde el *sentido* puede o no ser escrito con una *s* minúscula de

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 197.

efemérides o con una S mayúscula de absolutez categorial.

Con estos dos precedentes podemos, pues, preguntarnos, más concretamente si el vocablo (le mot) puede ser llamado palabra (parole) en virtud de UN acontecimiento (événement), o bien si, por la articulación con otros, está «condenado» a ser reducido a una fórmula gramatical meramente sintáctica o fonética. ¿Será, pues, el lenguaje una mera articulación vocabularia o es posible encontrar en él lo que con Lacan hemos llamado antes «parole pleine», palabra verdadera?

En definitiva: hoy se habla tanto de *lingüística estructural* como de *hermenéutica interpretativa*. ¿Cuál de las dos seguir? Esta pregunta es incorrecta. Pero queremos formularla así para acercarnos más a la problemática de fondo. El problema no es tanto *disyuntivo*, cuanto *copulativo*, y tal vez más exactamente *jerárquico*, en un ordenamiento de incidencias cada vez más implicadas las unas en las otras. Recordemos lo que anotábamos en otro lugar al referirnos al anti-humanismo y al pre-humanismo. Por eso más que contraponer nos esforzaremos en buscar la problemática que une e inspira a ambas orientaciones.

Veremos, pues, más de cerca este problema a través de *tres tiempos o niveles*. Al primero le llamaremos *lingüística estructural*, al segundo filosofía del lenguaje o *hermenéutica interpretativa* y, entre los dos, veremos aparecer un tercero, puente entre ambos y mediador, copulativo, que denominaremos con Chomsky la *gramática generativa o transformacional*.

¿Cuál es, pues, el sentido de este hablar humano en el que entra el pequeño hombre cuando empieza su abertura a la simbólica? ¿Cuál es el sentido mismo de esta simbólica? Y ¿cuál es el sentido del lenguaje simbólico? Vemos cómo, de este modo, nuestra problemática se va perfilando a nivel de lo concreto. Pero ella dependerá esencialmente de lo que aquí hemos llamado los tres tiempos del sentido. Veámoslo más de cerca.

ESTRUCTURA, SEMANTICA Y HERMENEUTICA: LOS TRES  
TIEMPOS FUERTES DEL SENTIDO DEL LENGUAJE*La estructura y el sistema*

En la base de la lingüística estructural —ya lo hemos anotado— hay una doble afirmación que divide el fenómeno del lenguaje en dos campos fundamentales: el lenguaje *sincrónico*, como conjunto de reglas codificadas en la gramática independientemente del sujeto hablante; y el lenguaje *diacrónico*, como hablado por el sujeto en unas coordenadas espacio-temporales que le circunscriben en la historia del mismo <sup>4</sup>.

La lingüística estructural sigue predominantemente (¿exclusivamente?) el primero de los campos. En él sitúa sus investigaciones Ferdinand de Saussure, del que ya han pasado a ser clásicas las distinciones entre lengua y palabra, *signifiant* y *signifié*, sincronía y diacronía. Separados así los dos horizontes nos encontramos con la perspectiva propiamente dicha de la lingüística estructural: lengua, signifiant, sincronía. De ella dirá Hjelmslev: «Detrás de todo proceso debe encontrarse un sistema.» Y es en este sistema en el que termina el horizonte de este primer tiempo.

Si la lingüística estructural ha trabajado con las parejas de sonidos articulados, el estructuralismo o antropología estructural se ha consagrado a las estructuras elementales del parentesco: padre-hijo, mujer-marido, hermano-hermana, etc. <sup>5</sup>. De la temática etnológica, guardando los límites de una sincronía a-histórica, el estructuralismo ha pasado a enunciados más universales. A pesar de las negaciones rotundas del mismo Lévi-Strauss, su metodología ha sido llevada a conclusiones

<sup>4</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, París, 1967. Véanse especialmente las II y III partes.

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co., La Haya, 1967, pp. 114 ss.

más amplias como son una teoría de la cultura y de la existencia —léase del hombre. La filosofía que de este «climax» se desprende es la que ya alguien ha calificado de un «materialismo sin precedentes».

Ni que decir tiene que una concepción del hombre, emanada de esta perspectiva, no puede superar la mera concepción administrativa y económica del vivir del mismo<sup>6</sup>. De ahí su cercanía con las estructuras lógico-matemáticas de la cibernética y, en general, de todo trabajo tecnológico. No encontramos lugar, siguiendo este camino, para las preguntas que hicimos anteriormente, cuando el pequeño hombre sobrepasa el estadio amorfo de la *bíos* y entra en la simbólica y la cultura. El paralelismo entre lo que antes hemos llamado el autismo circular de la libido y esta estructura «técnica y fría» a la que nos conducen las investigaciones de la etnología o antropología estructural es patente. En el fondo, la imposibilidad de una «salida» del mismo radica en las clásicas distinciones establecidas por Saussure, en las que queda excluida toda relación entre el lenguaje como acto orgánico-fónico y el *decir* de la palabra como fuerza fundante y creadora.

Paul Ricoeur se dirige a Lévi-Strauss en estos términos: «Vous êtes dans le désespoir du sens.» «Pero usted se salva —continúa— pensando que si los hombres no tienen nada que decir, al menos lo dicen, aunque su discurso sea sometido al estructuralismo. Usted salva el sentido, pero es el sentido del sin-sentido, la admirable acomodación sintáctica de un discurso que no dice nada. Así le veo yo en esta conjunción de un agnosticismo y de una hiperinteligencia de las sintaxis. Por todo ello es usted, al mismo tiempo, fascinante e inquietante»<sup>7</sup>.

Por nuestra parte creemos que esta dicotomía establecida por la lingüística y por la antropología estructural entre el sentido y el no sentido, nos lleva al campo de lo que en la primera parte hemos llamado *arqueología*, no como estadio total, sino primario, tomaremos

<sup>6</sup> Cfr. los 4 volúmenes aparecidos hasta ahora bajo distintos títulos, pero unidos todos bajo el título conjunto de *Mythologiques*. Plon, París.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Réponses...*, en «Esprit», noviembre, 1963, páginas 652-653.

por ahora también estos avatares de la lingüística como una arqueología, la que será preciso continuar y completar con nuevos elementos. ¿Cómo? Mostrando la dinámica de esta arqueología en la que se injerta una pista de continuación.

Tomemos, pues, las conclusiones del estructuralismo como un *primer tiempo*, que exige e invoca un *segundo*. De este modo el *antihumanismo* con el que es calificada la perspectiva de Lévi-Strauss tal vez pueda ser llamado *prehumanismo*, provisional pero necesario, como necesarios son los pilares toscos y poco seductores de un hermoso castillo del siglo XVIII.

### *La semántica transformacional*

Corresponde a este segundo tiempo la corriente que nosotros situaremos representada por los lingüistas llamados de la gramática generativa o transformacional, en cuya fila se encuentra el nombre de Noam Chomsky. Se sitúa esta corriente, ya lo hemos dicho, a medio camino entre la lingüística estructural y lo que más tarde llamaremos hermenéutica interpretativa. Se trata —según confiesa el propio Chomsky— de encontrar el aspecto creador del mismo lenguaje<sup>8</sup>.

Un elemento nuevo aparece, pues, que emerge de la misma rigidez de la lingüística estructural. Contra «los inventarios sincrónicos de segmentación y de clasificación», Chomsky preconiza una «dinámica generativa, inmanente a estos mismos elementos inventariales». Es éste el paso que nos permitirá salir del sopor fatídico al que nos había conducido el primer tiempo.

Chomsky es estructuralista por formación y por tradición. Pero es en esta tradición en la que él innova su noción de *generatividad*. En el fisicismo acústico-vibratorio de los análisis post-bloomfieldistas como espectrógrafos calculadores de los fenómenos fonémicos, morfémicos y sintácticos, Chomsky introduce las intuiciones del auditor-locutor, como elemento esencial del hecho

<sup>8</sup> N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton, 1964.

comunicacional. En los inventarios estructurales introduce la «operación estructurante».

N. Ruwet, de la misma escuela, presenta la gramática generativa en estos términos: «Una gramática generativa comprende tres partes: una central, la *sintaxis*, responsable de los procesos recursivos, autores de la generación de un conjunto infinito de frases; a esta primera parte siguen otras dos de carácter 'interpretativo': la *fonología* y la *semántica*, de las que la primera traduce las estructuras abstractas engendradas por la *sintaxis* bajo la forma de signos acústicos, y la segunda que interpreta semánticamente estas mismas estructuras»<sup>9</sup>.

De este modo una gramática generativa no es únicamente *sintaxis*, sino también *fonética* que encarna la anterior y más aún *semántica* que sensifica las dos. Entran aquí en consideración dos elementos importantes para nuestra problemática: uno, el de la lengua como tal y otro, el del utilizador de la misma que se «sirve» de ella para la continua creación y recreación de sus vocablos a medida que su necesidad le urge y solicita al empleo de unos y otros. Esto se hace por asociación, fenómeno que dice relación más a la utilización que a la creación; pero en esta asociación el sujeto hablante utiliza no sólo las estructuras de la lengua en sí, perdiéndose en ellas, sino sus propios sentimientos y categorías mentales. Entra así el término usado por el propio Chomsky de *transformaciones*, más que *asociaciones*. De ahí la importancia de la cualidad generativa o transformacional congénita a la misma construcción de la infinitud de posibilidades existentes de frases por medio de los vocablos. Es esto lo que implica la terminología de base «To generate», traducido por generar, engendrar... modelos siempre de dimensiones infinitas<sup>10</sup>.

La noción de sistema o estructura se vuelve, pues, por sí misma, dinámica y engendradora. La pareja «sistema»-«sentido» deja así su carácter dilémico y pasa a ser

<sup>9</sup> N. Ruwet, *Introduction à la grammaire générative*, Plon, París, 1967, p. 319; véase igualmente G. C. Lepschy, *La linguistique structurale*, Payot, París, 1968, p. 190.

<sup>10</sup> N. Chomsky, *Le langage et la pensée (Language and Mind)*, Payot, París, 1970, pp. 107-112.

dialéctica. Jean Ladrière escribe: «No puede ser separado impunemente el *sistema* del *sentido*, como si el sistema no fuera otra cosa que la representación de un sentido anteriormente constituido, o como si fuera posible extraer del sistema un sentido valedero por sí mismo, independientemente de todo soporte»<sup>11</sup>. La parcialidad del estructuralismo como la de un presuroso sensualismo (*sensus:sentido*) tienen aquí la misma crítica. «Hay en el sistema una emergencia del sentido —continúa Ladrière— como puede verse claramente en la experiencia de la formalización y en el problema de la interpretación. Así el sistema es mediador... Pero lo propio de una mediación es de estar en movimiento. Hay, pues, una vida interna del sistema. El sistema constituido no es por sí mismo más que un cuadro provisional; el sistema, en el sentido más general, es una incesante metamorfosis de sí mismo. Que se considere el momento de la formalización lo mismo que el de la interpretación o incluso las variaciones puramente internas que pueden afectar al formalismo a partir de sus propios constituyentes (por ejemplo, bajo la forma de una modificación de sus reglas) lo que termina por encontrarse siempre es una instancia de decisión, es decir, una intervención de la libertad»<sup>12</sup>. Ladrière nos introduce así en nuestro problema que vimos ya al hablar de las instancias o incidencias del *deseo* en el *imaginario* y de ambos en la *simbólica*, y que ahora reencontramos en otro nivel entre el sistema, la semántica y la hermenéutica. «Ningún sistema puede ser concebido como cerrado; al contrario, el sistema no es más que un jalón en el devenir de una formalización absoluta. Si es cierto que el sistema es como la matriz del sentido, no es menos cierto que aquél no puede nunca ahogar a éste. Si existe un devenir incesante del sistema, es precisamente porque él se encuentra continuamente desbordado por el sentido que aquél contribuye a elaborar... La emergencia del sentido es la actualización progresiva de un *telós*... Si el sistema invoca la libertad, es precisamente porque ésta radica en

<sup>11</sup> J. Ladrière, *Sens et système*, en «Esprit», núm. 360, mayo, 1967, p. 823.

<sup>12</sup> J. Ladrière, *ib.*, p. 823.

el *telós* del sentido. La libertad es como la repercusión, en la actualización, del *logos* adventicio...»<sup>13</sup>.

La semántica transformacional es de este modo el puente mediador entre las orientaciones opuestas. «Ni estructura —escribe Ricoeur en un intento de resumen— ni acontecimiento, sino la conversión incesante de uno en otra»<sup>14</sup>.

### *De la semántica a la hermenéutica*

Tanto la lingüística estructural como la lingüística gramatical, lexical o de la gramática generativa, que acabamos de ver, tienen un común denominador que puede ser llamado *semántica lingüística*. Hemos visto cómo, a través de una y otra, coordinadas y articuladas, es posible entrar en una perspectiva sensual del decir, bien que por el momento este sentido se nos muestre aún en una situación embrionaria y oscura. La semántica *como ciencia* está más cerca de la lingüística estructural que de la hermenéutica, pero ella nos ha permitido flanquear un paso con la aportación de Chomsky. Hemos dicho «como ciencia» por entrar ésta en las ciencias humanas de un modo distinto de como entra la filosofía. Si hacemos resaltar aquí el término ciencia en su sentido empírico, ello implica tomar el de filosofía en un sentido amplio, es decir, de reflexión a partir de los datos de la ciencia. Ambas asimismo acordadas. Por un lado, la ciencia nos suministra aquí el análisis elemental de materiales, sea en el plano del léxico (vocablos, proceso de formación de vocablos, frases, sistemas de expresión... diccionario en suma); sea en el plano de la estructura última de la formación y combinación de unidades fonéticas y ortográficas, de su segmentación y concatenación en unidades moleculares —diríamos incluso intraatómi-

<sup>13</sup> J. Ladrière, *ib.*, p. 824; cfr. más ampliamente del mismo autor *L'articulation du sens*, B. R. S., Aubier-Montaigne, etc., París, 1970.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *La structure, le mot, l'événement*, en «Esprit», número 360, mayo 1967, p. 813; igualmente en *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, París, 1969, páginas 80-97.

cas— del vocabulario y del diccionario. Por otro lado, la filosofía se sitúa en una jerarquía posterior como «filosofía del lenguaje», filosofía de la interpretación o hermenéutica interpretativa. Si la ciencia nos permite acceder a la filosofía mediante la proposición de los elementos básicos, ésta deberá continuar el camino comenzado por aquella en la perspectiva que le es propia. Continuar, decimos; no saltar a otro nivel. De ahí nuestro tercer tiempo tanto lógico como cronológicamente exigido por los dos tiempos anteriores. Sólo en una coordinación progresiva es posible seguir una trayectoria legítima y honesta.

El vocablo se constituye así en moneda de cambio y en el lugar de esta tensión dinámica que une la estructura arqueológica a la hermenéutica teleológica. El *Fort* y el *Da* del caso relatado por Freud con el caso más claro de esta mutua involucración de sentidos. Sonidos aparentemente insensuados en un principio se fueron revelando como la matriz y el lugar de la simbólica en aquel niño de poco más de un año a medida de su evolución y su crecimiento.

El vocablo tiene, pues, esta riqueza estructural y semántica tanto como unidad lexical del diccionario (lo que la lingüística estructural llama lenguaje sincrónico) como en cuanto unidad básica de una futura exégesis completada por una hermenéutica, en la que el sujeto participa (lenguaje diacrónico). Si de una hemos podido pasar a la otra, el tramo que ahora nos queda por recorrer es el de la hermenéutica. Afirmar el lenguaje diacrónico es implicar en él la participación del sujeto y, por consiguiente, la creatividad; lo que implica a su vez la equívocidad y polivalencia de un vocablo, desarrollado en frase, en relato —sueño, poema, mito—. Esta emergencia del sentido en un abanico de polivalencias en el vocablo, la frase, el relato... es lo que justificará la necesidad de una hermenéutica. Y esto tanto al tratarse de un viejo relato mítico como del balbuceo primario del pequeño hombre que funda su lenguaje.

La mirada del hermeneuta tiene una cuenta que pagar antes de nada con la exégesis. Es el momento en que descubre el *Fort-Da* y se pregunta por el sentido semántico de los fonemas y logra integrarlos en un sistema

significativo. Sobre este sistema podrá entrar ya la mirada del filósofo del lenguaje o del hermeneuta propiamente dicho.

¿En qué consisten, pues, esta exégesis y esta hermenéutica? Digamos por resumir, con Ricoeur, que ambas van conjuntas, pero ambas no tienen las mismas dimensiones. Ricoeur analiza las dos corrientes de exégesis que ha hecho la historia occidental —Aristóteles y la Sagrada Escritura— para concluir en una doble utilización de la misma. La primera, inaugurada con el *Peri Hermenêias* de Aristóteles, «excesivamente amplia», es la patrocinadora de la *univocidad* del sentido. De tal forma que la comprensión entre los hombres sería imposible si, de antemano, no hay *un* sentido aceptado como unidad de inteligencia. Aristóteles excluye, pues, la multiplicidad del sentido contenido en un mismo signo. Recuérdese cómo en el «Árbol de Porfirio» todo es vertical, con la correspondiente exclusión de significaciones paralelas<sup>15</sup>. Por el contrario, la corriente de exégesis bíblica instaaura la *pluridad*. Recuérdese por ejemplo la célebre división de los sentidos en histórico, alegórico, tropológico y anagógico, según la tradición cristiana, analizados de un modo erudito y magistral por H. de Lubac<sup>16</sup>. Sin detenernos aquí en los valores y límites de ambas corrientes, anotemos con Ricoeur un tercer momento en la exégesis que será el Renacimiento, con la extensión de la misma a una filosofía de la vida, mediante la «interpretatio naturae». Una continuación de estos tres momentos se sitúa para Ricoeur en el *Auslegung* de Nietzsche y en la *Traun-deutung* de Freud.

A partir de estos materiales básicos que han aportado las distintas tendencias de exégesis interpretacional del lenguaje como fenómeno cultural nos encontramos hoy con dos ramas que deben ser destacadas y que nos servirán para comprender mejor nuestro planteamiento

<sup>15</sup> Véase no obstante P. Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 33.

<sup>16</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, París, t. I y II (1959), t. III (1961), t. IV (1963).

Cfr. el estudio de M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse; essai de logique kérygmatische*, Desclée et Cie, París, 1968; en este pequeño ensayo son analizados conjuntamente Lévi-Strauss, Ricoeur y H. de Lubac.

futuro. Por un lado, la hermenéutica *ontológica* de Heidegger ha patrocinado una comprensión de la existencia primero desde la ontología (Heidegger I), pero, sobre todo, en la etapa posterior (Heidegger II) considerando el lenguaje como lugar privilegiado de la revelación de la verdad. Bultmann llevará a cabo el mejor avance de la corriente del Segundo Heidegger, lo que será continuado por Gadamer y Humboldt. Sin embargo —como vemos, la perspectiva de esta hermenéutica terminará por hacerse un mundo aparte, orientado por la ontología y perdiendo los descubrimientos de los que antes hemos hablado. El conflicto nace una vez más...

Es, pues, necesario reencontrar el hilo conductor que nos había guiado antes, partiendo de la lingüística para continuar el debate allí donde le habíamos dejado. Es esto lo que ha sido llevado a cabo en nuestros días por Paul Ricoeur, quien, para situarse en estas corrientes que hemos esbozado, dirá de sí mismo hablando en tercera persona: «Paul Ricoeur... ve en una semántica de la frase, no lejos de la teoría del *speech-act*, la transición entre el análisis estructural de un texto y su interpretación. La apropiación del sentido por el sujeto, que aumenta la comprensión que él toma de sí mismo comprendiendo los signos ocultos en la escritura, es de este modo el último acto de la comprensión. No obstante, este acto terminal se encuentra mediatizado por todos los procedimientos objetivos del análisis estructural y de la clarificación conceptual; la explicación no se opondría, pues, a la comprensión; ésta sería más bien el conjunto de mediaciones objetivas que preparan la apropiación del sentido; por fin esta apropiación no sería impunemente separada de un trabajo crítico de arbitraje entre interpretaciones rivales...»<sup>17</sup>.

De este modo, Ricoeur, valorando los esfuerzos de las diferentes mentalidades logra el acceso a este tercer tiempo planteando el problema de la hermenéutica, no al margen de la lingüística y del estructuralismo, sino como coronación y fruto de ellos.

Una hermenéutica actual deberá, pues, partir de las

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Philosophie du langage*, en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 9, p. 780.

adquisiciones tanto de la lingüística estructural como de la gramática transformacional. Con los elementos aportados por ellas es posible una *comprensión del sentido*; sentido engendrado por el mismo hablar del hombre que no es únicamente «une certaine saveur» en el recuento de las estructuras elementales de la anecdoticidad del hombre, sino la dimensión categorial de sus coordenadas axiológicas como ser-en-el-mundo y ser-en-la-cultura, es decir: ser-en-la-simbólica.

Si recordamos ahora cuanto dijimos a propósito del ejemplo transmitido por Freud vemos que el sentido de la simbólica y del lenguaje se implican conjuntamente y esto es lo que nos es posible comprender con la ayuda de las distintas ciencias, aunque aparentemente lleguen a conclusiones tan dispares.

Era, pues, verdad lo que se dijo: «Al principio era el Verbo»; expresión que, leída en el contexto que tenemos ahora, debe ser entendida como «En el principio de todo era la palabra», en el principio del sujeto individual que entra en la cultura, como en los comienzos de la historia de la humanidad. La frase inicial del evangelio de San Juan es la expresión de los comienzos primordiales. Empezando así su relato, el evangelista puso los cimientos de toda posible *arqueología* de la humanidad lo mismo que de su *teleología*. El psicoanálisis y la fenomenología, la historia comparada de las religiones como la hermenéutica interpretativa han adoptado hoy ese axioma como pórtico liminar. Toda obra de interpretación se resume en la búsqueda de este verbo originario.

#### PERSPECTIVAS DEL SENTIDO DEL LENGUAJE

Se nos abre así la tarea de búsqueda de este verbo originario, de esta palabra de los orígenes, y esto a dos niveles: uno individual, otro colectivo. El primero en el lenguaje articulado del pequeño hombre, el segundo en los relatos de los orígenes. Uno y otro están mutuamente autoimplicados. He aquí los dos procesos que se nos presentan como posibles opciones: El *primero* consiste

en seguir de cerca un individuo, caso, ejemplo o tipo, para ver en él el desarrollo de cuanto hemos analizado, refiriéndonos únicamente a los momentos claves, a la coyuntura de base de la genética simbólica, o, dicho en otros términos, al nacimiento del sujeto. Limitados a una hermenéutica de la actitud religiosa y sexual, se trataría, pues, de ver cómo, a través de los registros analizados antes, la religiosidad y la sexualidad se van perfilando en la misma medida en que se perfila y se define el sujeto.

El *segundo* proceso —que es el que seguiremos nosotros— es eminentemente cultural en su sentido colectivo. Eligiendo esta segunda opción dejamos la perspectiva genética individual y entramos en un análisis de la simbólica cultural en su expresión mítica. Si hasta ahora hemos hablado del *pequeño hombre*, la perspectiva que seguiremos en adelante podía ser llamada del *gran hombre*, siguiendo las principales coordenadas de la evolución de la simbólica a través de su expresión y concreción en los grandes mitos que forman la misma, así como las vicisitudes de su degradación en las distintas expresiones dominadas por un alegorismo racionalista.

Este cambio de perspectiva no es más que una exigencia metodológica. En definitiva, el pequeño hombre, el individuo concreto, no es otro que el hombre que nace, vive y muere en, por y a través de la simbólica. Pongamos dos ejemplos que precisarán nuestra tarea, centrados en esta simbólica, y ella misma limitada a los registros propios de las actitudes sexual y religiosa.

*El primer ejemplo* es el del fenómeno conocido por la cultura occidental bajo la denominación de *pecado original*. La emergencia simbólica de lo que el alegorismo degradado ha llamado pecado original responde a una vivencia del mal y de la limitación fundamental que todo hombre siente en su proyecto de existencia y que el pequeño hombre descubre en los primeros años de su infancia. Esta riqueza originaria ha sido expresada en una simbólica fecunda a través del símbolo del «paraíso perdido». El desarrollo de este símbolo ha dado como relato el mito adámico, o más exactamente el mito de la caída tal como se encuentra relatado en el *Génesis* judaico. El fenómeno cultural del gnosticismo o gnosis

entró en esta simbólica de base y con ella la degradación del mito de los orígenes en problemática especulativa.

Con la gnosis entra en nuestra cultura la racionalización y el especulativismo sobre la rica realidad de la vivencia originaria convirtiendo el mito en una serie de alegorías hilvanadas no por la simbólica, sino por la casuística. Lo que, en el correr de los siglos, degenerará aún más con la pérdida de las referencias a la simbólica de los orígenes.

La fecundidad del misterio inefable se vuelve así problemática discutible, contra la que será necesario un dique, función que ocupará la dogmática teológica. De una vivencia expresada simbólicamente hemos pasado a una catalogación de la verdad en la objetivación de la misma. El pequeño hombre que hoy nace a la cultura es capaz de esta vivencia fecunda a través de los avatares del triángulo familiar, de la constatación de su limitabilidad... Su pérdida hará de él el futuro neurótico, obligado a admitir un dogma no asimilado. El trabajo del analista es el de reencontrar, a través de todas las posibles trazas y vestigios, estas vivencias originarias, cristalizadas, como hemos visto en el lenguaje...

Si del psicoanálisis como función terapéutica individual pasamos a una hermenéutica cultural, el trabajo que se nos presenta es el de rescatar y restaurar esta simbólica perdida; trabajo que consiste en atravesar y sobrepasar la costra de la degradación especulativa y casuística para llegar al núcleo mítico en el que habita la simbólica.

El *segundo ejemplo* que puede ilustrar nuestro problema dice relación a la *sexualidad*. La vivencia de la *ternura*, que hemos descrito como el summum de la educación y de la organización de los fenómenos designados bajo el apelativo de sexualidad, puede ser bloqueada, desfigurada y maltrecha en los conocidos conflictos de la sexualidad infantil. La actitud sexual del futuro adulto se encuentra de este modo desviada. Es la neurosis que remonta a los primeros años de la infancia. Si en lugar de observar al sujeto individual, pasamos a la simbólica cultural, observamos igualmente la expresión de la ternura en los relatos primordiales de los orígenes. No queremos utilizar aquí el resorte de comparar la infancia

del pequeño hombre con la infancia de la humanidad. Únicamente aludimos a la simbólica colectiva como patrimonio cultural en el que se inscribe el sujeto al iniciar su entrada en la sociedad por el lenguaje.

Podemos observar, pues, que la ternura vivida y expresada en los relatos primordiales del *Génesis* bíblico —por emplear nuestras raíces hebreas— ha sido plasmada en el símbolo de la «pareja primordial», cuya extensión en relato nos ha dado el mito adámico. Ni que decir tiene que estos relatos no son de la época presunta en el tiempo que describen los mismos mitos. No es éste nuestro problema por el momento. Lo que nos interesa aquí es hacer resaltar la importancia de la simbólica primordial de nuestras raíces culturales. La perturbación que la gnosis ha sembrado en esta vivencia es lo que hoy conocemos con el nombre de «dualismo» y que representa el momento más triste de la degradación mítica y simbólica, una vez más en casuística, que será la que ha llegado, a través del moralismo, a la sofisticación actual bien conocida de todos.

Restituir la sexualidad degradada y darla la dimensión de la ternura originaria, tal es la obra de la hermenéutica simbólica.

En otros términos: el psicoanalista en su trabajo clínico-terápico intenta que el enfermo —neurótico, psicótico o psicópata— reencuentre su palabra originaria, y con ella la interpelación del sentido que le situará en la existencia como hombre «normal». Es un trabajo individual, interrelacional, de persona a persona, bien que los resortes que en esta tarea entran en juego se extiendan a todas las posibles vertientes de lo humano en sus dimensiones más amplias.

Nuestro trabajo será más bien el del hermeneuta. De ahí que, en lugar de elegir un individuo, intentemos actuar en la cultura como manifestación de la simbólica que nos ha llegado a través de la historia. Purificar la cultura y los valores, discernir las especulaciones alegóricas de la simbólica esencial, reencontrar esta simbólica fecunda de la religiosidad y la ternura: he ahí el trabajo que se nos presenta.

Esta tarea implica un trabajo doble: por un lado, el de *desmitización*; por otro, el de *desmito-logización*. Para

lo que aquí nos concierne entendemos por la primera la *interpretación reductora*. A ella hacíamos alusión anteriormente hablando de Marx, Nietzsche y Freud como detectadores de los falsos motivos de la religiosidad a través de su célebre trilogía: opio, ídolo y neurosis. Entendemos por la segunda —desmito-logización— una *interpretación recreadora*. En otro lugar hemos tratado de estas dos perspectivas más detenidamente. Allí propusimos como contrapunto de la trilogía desmitizante otra trilogía que llamábamos desmitologizante a través de tres figuras: Marcel, Ricoeur y Levinas, en las que veíamos apuntar hacia una trilogía netamente paralela a la primera, pero en dirección recreadora con sus tres ideas maestras: el *misterio*, el *símbolo* y el *rostro*<sup>18</sup>. Tomamos aquí el mismo esquema que entonces propusimos, pero intentando dar un paso más hacia una hermenéutica propiamente dicha. De ahí la elección de la obra de uno de ellos, Paul Ricoeur, para adentrarnos de lleno en la función hermenéutica partiendo de la emergencia simbólica y estudiando los tres registros en que la desmitologización puede ser llevada a cabo. Son éstos los tres tiempos fuertes de la hermenéutica descritos por Ricoeur bajo los términos de *alegoría*, *mito* y *símbolo*. A través de ellos veremos cómo es posible remontarnos al lugar originario de la palabra primordial, matriz del sentido.

<sup>18</sup> E. Amezúa-Ortega, *L'importance du langage dans la pensée contemporaine*; véase especialmente el cap. «Le Mystère, le symbole et le visage», pp. 72-109.

### CAPITULO III

#### *EN LA EMERGENCIA SIMBOLICA. ELEMENTOS PARA UNA HERMENEUTICA DEL LENGUAJE: ALEGORIA, MITO Y SIMBOLO*

Trazaremos aquí un cuadro esquemático de los tres elementos enunciados, y que son los que nos servirán en la tercera parte para desarrollar nuestro intento, ceñidos al doble fenómeno religioso y sexual.

#### LAS ESPECULACIONES ALEGORICAS

Del mismo modo que el analista se enfrenta con el enfermo, en el sentido amplísimo de este término, el hermeneuta se enfrenta con la simbología cultural. Y del mismo modo que en el neurótico lo primero que afloran son los síntomas a través de sus manifestaciones concretas, lo primero que percibimos en la cultura actual no es la axiología profunda de la simbólica, sino sus manifestaciones. Por decirlo brevemente, lo primero con lo que hoy nos topamos en el fenómeno religioso y sexual es con una sintomatología neurótica y alienante, o, dicho de otro modo, con una patología de la relación dialógica. El síntoma conductor de tal situación se sitúa, ya lo hemos dicho, en el fenómeno típico y marcante de la gnosis.

Fue el tiempo de la gnosis la época clásica de las epistemologías. El mejor preludeo a Descartes como padre de la «verdad clara y distinta». Porque, en este pro-

blema complejísimo, la claridad y la distinción no podían por menos de llevar consigo la superficialidad y el dualismo. La simpleza del dualismo no debe ser confundida con la sencillez de la profundidad. No pretendemos con esto evacuar la lógica ni la epistemología. Únicamente anotamos que el lenguaje simbólico perdió su fecundidad en aras de la especulación alambicada. El imperialismo de la univocidad —recordemos lo que anotábamos al hablar del «Arbol de Porfirio»— exigía un remedio contra la multivalencia equívoca del sentido anárquico del ser. Nació el «como si...» de la analogía y el conocimiento alegórico vino a ocupar el lugar principal de la dimensión del mito. Occidente entraba así en esa larga carrera que se ha dado en llamar filosofía, considerada durante siglos como la superación del estadio mítico, pero en la que el inicial amor de la sabiduría había de girar hacia la correría donjuanesca. La historia de la filosofía occidental suele datarse muy sintomáticamente en el paso de la mitología al conocimiento especulativo o racional. Con más razón podemos tomar esta fecha como la época de la errancia de la verdad en el alejamiento de la simbólica mítica. No es que nosotros patrocinemos una vuelta al estado irreflexivo —como para muchos significa el término de mito—, sino la pérdida de la profundidad vivencial. El descubrimiento del concepto no es un mal. Lo que sí representó fue la errancia, la pérdida del mito y el alejamiento de la verdad. En la época actual, la era tecnológica, una nueva interpelación vuelve a oírse y es ésta la vuelta a los orígenes.

Sucede algo parecido a cuando uno visita la Bretaña francesa y descubre, detrás de un santuario del siglo XIX, los vestigios de la cultura celta y, aun detrás de ellos, los restos de Menhires, que han proporcionado los materiales a ambas. Una estatua de Santa Ana se descubre con el tiempo haber sido diosa de la muerte, y ésta a su vez tótem de los ancestros. En torno a ella nacen las leyendas con las devociones populares, cargadas de residuos de muchos siglos de historia olvidada o preterida, o conscientemente sepultada. Detrás de las leyendas y la imaginaria «sin fundamento», uno puede leer los mitos fundantes de las distintas culturas, los cuales, a su vez, nos

dan la simbólica de las mismas. Cuando uno entra en conexión con esta *mítica*, la historia, la llamada *historia crítica*, a la que el racionalismo elevó a categoría de verdad suprema, se vuelve *anécdota curiosa* y lo que a uno le *atrae con pasión*, lo que a uno le *concierno*, es ese más allá de la historia en el que es *dada* la conexión con el absoluto en la palabra de los orígenes.

Es esto, pues, lo que pretendemos sobrepasar cuando denunciamos las especulaciones alegóricas, las imagine-rías metafóricas y las casuísticas didácticas que radican en ese juego literaturesco que vulgarmente ha venido en ser llamado sermonario. Todo ello nos muestra por un lado la ausencia de la palabra, y por otro, la fijación de la actitud religiosa o sexual en un sustituto o consola-ción compensatoria. Es la típica idolatría, la imaginería, la superstición en religión como el fetichismo en sexualidad... En contra de estas formas degradadas se levantan las críticas más severas de la desmitización. Más allá de esta obra de desmitización, «el mito —escribe Monique A. Piettre— aparece como una nostalgia permanente de la humanidad, sentida tal vez con más profundidad en nuestro mundo racionalista y empapado de evasiones metafísicas»<sup>1</sup>.

La traducción de la verdad que ha suministrado el racionalismo ha sido más una traición que una trans-parencia. Esta es, en definitiva, la última diferencia entre la alegoría y el mito<sup>2</sup>.

#### EL MITO

La alegoría traiciona; el mito, transparencia la simbólica. Hablemos, pues, del mito. Fundamentalmente, y para lo que aquí nos concierne, el mito es la simbólica desarrollada en relato. Son los grandes relatos míticos

<sup>1</sup> M. A. Piettre, *Au commencement était le mythe...: Genèse et jeunesse des mythes*, DDB, 1968, p. 9.

<sup>2</sup> J. Pepin, *Le mythe et l'algérie: les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes*, Aubier, París, 1958.

de los orígenes los que fueron perdidos con la entrada de la gnosis y el conocimiento especulativo. No obstante, su pérdida no fue definitiva. Una nostalgia ha ido marcando la filosofía a través de los distintos momentos desde Platón hasta el romanticismo, época ésta en la que se plantea seriamente la noción filosófica de mito. La antigua distinción entre mito y verdad según la cual el mito fue considerado como fábula imaginada, leyenda, etc., opuesto a la verdad racional, ha ido desde entonces perdiendo su vigor. Del mito como *leyenda* pasamos al mito como *ropaje* de la verdad, y de ahí al mito como expresión o *desvelamiento* de la misma para terminar en la perspectiva del mito como su *lugar* privilegiado, lugar del *logos*<sup>3</sup>.

Desde hace unos años un afán nuevo ha llevado a las ciencias humanas a dar al mito un puesto privilegiado en su preocupación. Nuevos datos hasta ahora ignorados han ido haciendo su aparición. Esto nos ha proporcionado un conocimiento más profundo de los mitos antiguos relativos a relatos de los orígenes, como son los viejos textos de las tradiciones llamadas en general de Oriente Medio, cuna de nuestra cultura occidental.

Por otra parte, las investigaciones recientes de la etnología y de la antropología estructural sobre las costumbres de las culturas actuales que guardan una forma primitiva nos han permitido entrar en contacto con mentalidades míticas a través de la observación. Todos estos datos nos proporcionan un rico material para poder comprender el mundo fecundo de la mítica ancestral.

El trabajo de recopilación, de reestructuración y de clasificación nos introduce en la mentalidad que implica la inteligencia primitiva del mito. De este modo el problema del mito nos lleva al corazón mismo del problema humano por excelencia elevado por la simbólica a categoría universal. ¿Cuál es, pues, el sentido del hombre? Problema latente a través de cuanto aquí hemos enunciado sobre el fenómeno del lenguaje. Es, pues, en el lenguaje donde encontraremos el sentido del mito; y es el mito el que nos transparencia el sentido del hablar,

<sup>3</sup> G. Van Riet, *Mythe et vérité*, en «*Révue Philosophique de Louvain*», tomo 58, 1960, pp. 15-87.

siendo aquél el desarrollo de éste en el relato. Si, como hemos dicho, el relato es el desarrollo de la simbólica, será el análisis del mito el que logrará darnos el sentido del lenguaje y de la simbólica.

Encontramos aquí el pensamiento de Luis Cencillo: «El mito —escribe— es, ante todo, un producto espontáneo de la formalización cultural del mundo humano»<sup>4</sup>. En él encuentra el citado profesor «un conocimiento universal que no es necesariamente generalizador ni pálidamente abstracto, sino que viene a dar expresión *concreta, pregnante y totalizadora* a lo que en realidad es en sí *concreto, denso de sentidos y de niveles*, es decir, *pregnante*, y se halla *totalizado* en una serie de relaciones reales y dinámicas con todo lo demás»<sup>5</sup>. Un mundo sin arte, sin Derecho, sin ciencia y sin lógica —reducimos libremente su texto— sería tan inconcebible como un mundo sin mitos. De ahí la necesidad de una toma de contacto, más aún, de una «repetición en imaginación y simpatía» —según la fórmula de Ricoeur— de la realidad simbólica originaria «pregnante y totalizadora» del mito. ¿Cómo redescubrir esta realidad originaria? Mediante la hermenéutica.

Si antes nos hemos detenido en los momentos genéticos del lenguaje en el pequeño hombre, sigamos ahora al profesor Cencillo cuando describe la génesis histórico-cultural del fenómeno mítico: «Después de unos orígenes rudimentarios, en que todo instrumental, conceptual y expresivo faltaba todavía (...), se habría producido primariamente una formalización *mágico-ritual* del saber, en la que, sin poder el ser humano todavía *objetivar* ni conceptual ni siquiera simbólicamente sus intuiciones vivenciales, inmerso irremediabilmente en su *vivencia*, la habría representado dramáticamente, o, cuando menos, la habría traducido expresivamente en *gesto ritual* y en *mímica*. A este largo período habría sucedido el mítico, una vez adquirida la técnica del símbolo, no ya mímico y ritual, sino *representativo*, mediante imágenes objetivas de sus contenidos, irreductibles a conceptos

<sup>4</sup> L. Cencillo, *El mito, semántica y realidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, p. 7.

<sup>5</sup> L. Cencillo, *ib.*, p. 18.

abstractos o a relaciones de orden manual y práctico»<sup>6</sup>.

Nuestro problema es distinto del que preocupa al profesor Cencillo. Vemos, no obstante, una constante de temática que aflora, y ésta es la de la sustancialidad del lenguaje. Cencillo mismo aclara unas páginas más adelante: «... *la primera interjección con poder notificativo a una conciencia ya presupone la totalidad orgánica del lenguaje...*, del mismo modo el primer mitologema o constelación mítica de símbolos ya se está orientando hacia los niveles más profundos y captando los contenidos más seriamente reales de que el espíritu humano va a ser capaz»<sup>7</sup>.

El *Fort-Da* del que nosotros hablábamos a nivel del pequeño hombre y esta «primera interjección» de la que habla Cencillo nos sitúan en lo que ya varias veces hemos tratado como dos incidencias de una idéntica temática: el pequeño hombre individual y el gran hombre como sujeto colectivo. Ambos se encuentran implicados en la realidad del mito, como lenguaje de relato, lenguaje que «viene precisamente a reflejar la interacción impulsora y constitutiva de *realidad-para-el-hombre* del complejo haz de fuerzas de todo tipo: económicas..., culturales..., sociales..., morales..., cosmovitales, vitales, íntimas...; fuerzas y dimensiones todas que han sido en las primeras etapas de su evolución, y durante el período más dilatado de su historia, la *realidad* a la que había invenciblemente que *atenerse*»<sup>8</sup>.

#### EL MITO Y LOS TRES TIEMPOS FUERTES DEL LENGUAJE

##### *Mito y análisis estructural*

En la perspectiva que analizamos anteriormente de la *estructura*, la *semántica* y la *hermenéutica*, el mito se

<sup>6</sup> L. Cencillo, *ib.*, p. 20.

<sup>7</sup> L. Cencillo, *ib.*, p. 25.

<sup>8</sup> L. Cencillo, *ib.*, p. 30.

nos presenta al análisis en los tres diferentes niveles. Comencemos por el primero.

En la base del mito como relato encontramos la articulación elemental de fonemas, al estilo descrito por Saussure y llevado a sus consecuencias antropológicas por Lévi-Strauss, especialmente en su *Anthropologie structurale*. Parte el estructuralista francés de la distinción saussuriana, a la que ya hemos aludido, para continuar con la introducción de un tercer elemento. «Con la distinción entre la lengua y la palabra, Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrece dos aspectos complementarios: uno estructural y otro estático; la lengua pertenece al campo de un tiempo reversible; la palabra, a un tiempo irreversible. Si es, pues, posible analizar estos dos aspectos, nada nos impide la introducción de un tercero»<sup>9</sup>.

Este tercer elemento del que habla Lévi-Strauss es precisamente el mito. El estructuralista francés enumerará los elementos básicos del mito del mismo modo que Saussure hiciera con los elementos básicos del lenguaje. Los modelos elementales de la lengua corresponden a los modelos elementales de la estructura del mito: «1.º, como toda realidad lingüística, el mito está formado de unidades constitutivas; 2.º, estas unidades constitutivas implican la presencia de las que intervienen normalmente en la estructura de la lengua, es decir, los fonemas, los morfemas y los semantemas. Ahora bien, aquéllas son, con relación a estas últimas, como éstas son a su vez con relación a los morfemas y éstos igualmente con relación a los fonemas. Cada una de las formas difiere de la precedente por un grado más elevado de complejidad. Por esta razón nosotros denominaremos a los elementos que propiamente hablando emanan del mito (y que son los más complejos de todos) gruesas unidades constitutivas»<sup>10</sup>, es decir: *mitemas*.

Fonemas, morfemas y semantemas constituyen, pues, un primer pivote estructural que es la frase. La frase es el mitema elemental. De esta primera constatación,

<sup>9</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, páginas 230-231.

<sup>10</sup> C. Lévi-Strauss, *ib.*, pp. 232-233.

Lévi-Strauss pasa a la lectura de la frase en singular, articulándola con las que componen el resto del relato. Lectura vertical ésta, de cortes mitemáticos (fraseológicos), que Lévi-Strauss compara a la orquestación de una partitura musical; a ella añadirá la lectura horizontal o de combinaciones de frases que él llamará melodía, siguiendo la comparación con la partitura. La lectura conjunta de estas dos dimensiones —vertical y horizontal— constituye para Lévi-Strauss lo que Saussure había llamado sincronía y diacronía. Y es a través de esta lectura combinada como Lévi-Strauss deducirá las estructuras elementales del mito como relato, es decir, lo que él llama «paquetes o haces de relaciones». Estos «paquetes o haces de relaciones estructurales» son o, mejor, constituyen la función significativa del relato mítico.

El ejemplo-tipo que Lévi-Strauss adopta en su *Anthropologie structurale* es el mito de Edipo, que, en este caso, constituye el mejor ejemplo ilustrativo del análisis estructural, a través del cual Lévi-Strauss desgrana y desarrolla los distintos haces de relaciones lógicas que componen la operación lógica del conjunto del relato. «Si se nos permite una comparación arriesgada —dice—, el mito es un ser verbal que ocupa, en el campo de la palabra, un lugar comparable al que ocupa el cristal en el mundo de la materia física. Su posición sería la de ser intermediario entre la *lengua* y la *palabra*, del mismo modo que el cristal es un objeto intermedio entre un agregado estático de moléculas y la estructura molecular misma»<sup>11</sup>.

Este análisis del mito puede descorazonar a quienes han puesto en él el lugar de la riqueza de la vida intuitiva y de la fecundidad vivencial del hombre. No obstante, lejos de rechazar esta rigidez, la tarea de los mitólogos, venidos de las ciencias humanas, es la de continuar su camino a partir de esta base, austera pero necesaria.

<sup>11</sup> C. Lévi-Strauss, *ib.*, p. 254.

## Mito y análisis semántico

Continuemos, pues, esta base propuesta por el estructuralismo, con la aportación de la gramática transformacional, tal como lo hemos expuesto anteriormente. La descomposición molecular de la lengua y de la palabra, de la frase, debe ser reestablecida no en contra de esas conclusiones, sino a partir de ellas.

De la estructura analizada es, pues, necesario pasar a un segundo estadio de análisis, que es el llevado a cabo por Chomsky bajo la denominación de *análisis semántico de la frase*. Es, en efecto, en esta semántica, tal como antes ha sido expuesta, en la que el sentido emerge de la misma estructura sintáctica, generadora por sí misma de sentido. La base del análisis estructural radica en la distinción de lengua y palabra. Ahora bien, la superación de esta distinción es lo que nos llevará a un nuevo sector de la lingüística desde el que podremos plantear con un nuevo horizonte el problema del mito.

Hemos citado aquí a Chomsky. Añadamos ahora su distinción clave entre *superficie* y *profundidad*. Distinción que nos introduce en el puente que une la ciencia de la lingüística con lo que ya hemos llamado filosofía del lenguaje, o, dicho de otro modo, el análisis objetivo con la intencionalidad de la conciencia.

Aquí radica la posibilidad de hablar de un *sentido* y de una *significación*. No tocamos aquí el problema de la concatenación de ciencias, como tampoco el de las relaciones entre éstas y la filosofía. Pero una cosa es clara: que la *lengua* y la *palabra* no pueden ser disociadas impunemente; y que su mutua interdependencia y auto implicación no pueden ser separadas del sujeto narrante. La unidad en la que reside esta articulación legítima es la *frase*. Y ella es el acontecimiento histórico con un principio y un fin dentro del lenguaje. Entre el vocablo, tal como lo concibe el estructuralismo, y el vocablo, en el sentido de la gramática generativa, hay una diferencia clave: la misma que existe entre una molécula aislada y una molécula organizada (en un organismo). Es la misma que existe entre el vocablo, tal como éste

se encuentra en el diccionario, y el vocablo de la frase y el relato. En el primer caso se encuentra disecada; en el segundo, vivificada y vivificante. Paul Ricoeur escribe: «El vocablo vive; él es algo más que un fantasma del sentido... El *da* una historia a nuestra lengua. El vocablo es acumulador de sentido. La frase nace y muere; alguien habla y se calla: la frase desaparece; la frase no puede ser conservada sino en la escritura. El vocablo, por el contrario, sobrevive al mismo uso; él no es únicamente una vibración de la frase; el vocablo vuelve al sistema; en la frase logra *algo*, él quiere decir *algo* y, enriquecido por este uso, entra en el sistema para *darle una historia*»<sup>12</sup>. Una historia, he ahí el punto capital. Un acontecimiento relatado. *Un mito*. Es decir: un sentido en el acontecimiento desarrollado en relato. La rigidez y aridez del primer tiempo cobra así el sentido en el que el sujeto se reencuentra y al cual puede *atenerse*.

### *El mito y la hermenéutica*

De la estructura a la semántica, habíamos dicho antes. Demos ahora un paso más y añadamos: de la semántica a la hermenéutica, es decir, a la interpretación del sentido del decir en el relato mítico. Austin ha intitulado una de sus obras con el slogan de «Cuando decir es hacer». Y es que, puestos en la situación del análisis en que nos encontramos, jamás podremos imaginar que *alguien diga algo sin intencionalidad*, sea ésta latente o manifiesta. El gusto de la articulación de las estructuras elementales del que habla Lévi-Strauss como el *único* sentido del lenguaje no tiene otro sentido que el de un «entretenimiento anecdótico». La vida humana —según decía Lévi-Strauss en una entrevista acordada a Televisión Francesa— tiene sentido únicamente en la medida en que nos ahorremos el fastidio y el tedio mediante el entretenimiento anecdótico en empresas que nos gustan, que nos hacen pasar los años sin aburrimiento. Pero

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Institut d'Etudes Oecumeniques (inédito), curso profesado por el autor en 1968, p. 14.

mientras Lévi-Strauss hacía estas declaraciones, uno no podía impedirle el constatar que, en todos los mitos, tanto escritos como transmitidos por vía oral, nada hay más ajeno a ellos que este banal pasar el tiempo. El mito es el horizonte categorial de la vida. Mircea Eliade tiene razón en afirmar que todos los mitos dicen relación al origen y al fin del hombre. En este sentido, lo que se esconde detrás de cada mito es un problema fundamental de la existencia. Nosotros diríamos, con Marcel, un misterio: el misterio de la vida y de la muerte, del sufrimiento y del gozo, del mal y del bien...

En el fondo, toda la problemática del mito se resume en la distinción entre *estructura* y *acontecimiento*. La disyuntiva que une o separa ambos fenómenos es la frontera en la que radica todo el debate. La disyunción o conjunción de ambas es la que nos dará el no-sentido o el sentido de las mismas. Y aquí radica el trabajo de la hermenéutica. Ella será la que operará la conjuncionalidad de las fronteras indicadas. Pero para ello es preciso una nueva realidad que se esconde detrás del mito: el *símbolo*.

#### EL SIMBOLO

Las alegorías especulativas nos remiten a los mitos y éstos son la transparencia de la realidad última: los símbolos.

Es la realidad de la simbólica la que nos es transparenciada en los relatos míticos. Pero la gama de elementos que transparen esta realidad de la simbólica es infinita. De ahí la dificultad de reunir en un análisis la composición primaria y elemental del símbolo. A falta de una tal posibilidad, tan ambiciosa como profanante —ya hemos hecho observar los límites de Lévi-Strauss—, nuestra tarea es la de ir detectando las pistas, las briznas y los vestigios que nos lleven hacia él.

¿En qué consisten estas briznas del símbolo? El psicoanálisis ha desarrollado una pista considerable, pri-

mero en la interpretación del *sueño*, más tarde de la *poética*, para seguir con toda la actividad humana interpretable, de consuno con las aportaciones de las nuevas ciencias humanas. De ahí se esboza una posible pista a través de las imágenes o fantasmas —reino del imaginario—, que son como los nervios de la operación simbólica. El sueño individual tiene una extensión más amplia cuando es considerado en su aspecto colectivo, cristalizado en el folklore popular, en las costumbres, ritos, etcétera, de lo que Jane Harrison no duda en afirmar: «El folklore es el pensamiento soñado de un pueblo como el sueño es el mundo mítico del individuo»<sup>13</sup>.

Por su parte, el análisis de la *vivencia poética* nos proporciona un nuevo acercamiento a esta realidad fonal mediante una semiología de signos, figuras de dición, formas de expresión..., a la manera de los análisis de Roland Barthes. De igual modo las aportaciones de Gaston Bachelard, en una unión de psicoanálisis y de poética, son una pista más para la entrada en el mundo de la simbólica.

La etnología, la paleontología y la arqueología... nos dan a su vez las resonancias *cósmicas* de estas elaboraciones elementales de la llamada infancia de la humanidad, con la aportación de materiales relativos a la vegetación, al mundo solar, a los elementos clásicos como el agua, la tierra, el fuego y el aire... Si unimos a esto las aportaciones de la sociología, la antropología cultural y de la historia comparada de las religiones tendremos otras tantas pistas capaces de acercarnos a una comprensión de la simbólica a través de los ritos, gestos, celebraciones festivas, hierofanías sacrales y a todo lo que en general Marcel Mauss ha denominado «hecho social total».

Confesemos que, dada la situación rudimentaria en que hoy nos encontramos en una más deseada que lograda hermenéutica, no nos es posible aún establecer más que los proyectos de una tal ciencia. Ello no impide el hacer unas rápidas conclusiones que nos proporcio-

<sup>13</sup> Citado por H. Cox, *La fête des fous*, Ed. du Seuil, París, 1972, p. 85.

nen una aproximación en lo que dice relación al problema del símbolo.

¿Qué no es el símbolo? Excluyamos antes de nada una idea bastante extendida y que, sin embargo, no corresponde a nuestro caso. El símbolo no es únicamente un signo socio-convencional como la bandera es signo o «símbolo» de la patria, ni siquiera natural como el humo es signo del fuego. El símbolo no es tampoco lo que define como tal la ciencia lógico-matemática, a la manera de una entidad algebraica o de la lógica formal. Tampoco es lo que comúnmente se entiende por alegoría o sus derivados como las figuras del lenguaje en las que entra una convención natural o artificialmente concordada de antemano. No es tampoco una figura de dicción o un género literario. Igualmente debe excluirse de la noción de símbolo de la que hablamos aquí el producto de una sublimación reprimida, aunque este factor entre, como vimos, en la formación de los símbolos a través de las dimensiones del mismo. No nos referimos tampoco a los símbolos arquetípicos de la psicología jungiana, concebidos éstos más como estructuras estáticas del psiquismo que como dimensiones dinámicas y fundantes de la existencia. Del mismo modo excluimos el sentido que le ha dado el estructuralismo y la lingüística estructural en el sentido que hemos descrito, así como el significado de una especie de síntesis, resumen o conclusión en la que se cristalizan una serie de significaciones a modo de realidad vicaria que contiene o indica o asocia todas las otras.

¿Qué es entonces el símbolo? Las acepciones que más se acercan al sentido que aquí le damos pueden resumirse en dos: una excesivamente amplia, como es la aplicación al arte, que es la expuesta eminentemente por Cassirer, y otra excesivamente restringida, como es la identificación entre la simbólica y la analogía, entendida ésta según la tradición retórica clásica. Entre estas dos vertientes que centran el sentido del símbolo Ricoeur sitúa su definición, que será la que nosotros seguiremos. «Llamo símbolo —escribe en 1965— toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa por su abundancia (par surcroit) otro sentido indirecto, secundario y figu-

rado, que no puede ser comprendido sino a través del primero»<sup>14</sup>.

Añadamos a esta definición de Ricoeur que es únicamente en el lenguaje en donde una tal función simbólica puede ser detectada en su dimensión más profunda. De este modo la expresión simbólica resulta ser el lugar privilegiado de la realidad por excelencia. Más exactamente: la realidad misma. El relato mítico «asesina la cosa», suprime la realidad bruta, física y directa, molecular. La realidad simbólica transparenciada por el mito es siempre del orden del *más allá* que lo *inmediato*. Es una *realidad indirecta, secundaria, figurada*; no es *directa, primaria, literal*. No en vano todo relato mítico suele comenzar por una cláusula de meta-historia: «En el principio...», «En aquel tiempo...», cláusula traslaticia, que, en la línea del psicoanálisis lacaniano no dudáramos en llamar «*le dépassement de la chose*», es decir, la salida de la fisicalidad cósmica de la pura anécdota y la entrada en la realidad simbólica categorial.

En este sentido el mito es fundante, estructurante y donante de la realidad simbólica; y en este sentido el mito transparencia la simbólica fundamental a través del relato. El mito es transparencial a causa del Símbolo que es el donante Originario, según la conocida fórmula de Ricoeur: «Le symbole donne à penser»<sup>15</sup>.

*Alegoría, mito y símbolo.* He ahí, pues, los tres elementos que nos servirán de armazón en el análisis del fenómeno religioso y del fenómeno sexual en la simbólica occidental, lo que veremos de cerca a través de la tercera parte.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Le Conflict des interprétations*, p. 17; cfr. igualmente *Philosophie de la volonté, finitude et culpabilité*; tomo II, *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, París, 1960, p. 25.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Le Symbole donne à penser*, artículo publicado en «Esprit» y tomado como «Conclusión» en la nueva edición de *La symbolique du mal*, pp. 323-332.

## TRANSICION

Llegamos, pues, a lo que estrictamente hablando corresponde al núcleo de nuestra investigación. Ha sido necesaria la exposición de largos preámbulos para darnos cuenta de que el problema básico de la alteridad relacional reside en la compleja y rica realidad del lenguaje. Solamente a través de la inteligencia del fenómeno lingüístico en sus distintos horizontes podemos darnos cuenta del sentido que encierran esas dos actitudes —religiosa y sexual— que en definitiva radican en una única temática, la de la relación interpersonal o de alteridad, o, dicho de otro modo, la estructuración de una actitud normal de alianza dialogal.

A través de las dos partes anteriores hemos hecho resaltar las incidencias e implicaciones del lenguaje en la Simbólica y de ésta en el mundo de los mitos y cómo en el proceso de simbolización se estructuran los llamados valores humanos como dimensiones del sujeto naciente. Del mismo modo hemos hecho resaltar cómo el fenómeno de la desmitologización implica la toma de conciencia de los diferentes registros de la hermenéutica a través del cuadro que hemos descrito a través de la Alegoría, el Mito y el Símbolo.

Entraremos, pues, en la tercera parte con un plan bien concreto y delimitado: el de ver cuáles han sido los símbolos básicos y fontales inspiradores de la religiosidad y de la sexualidad en nuestra cultura de occidente y éstos como categorías axiológicas de una actitud comportamental concreta; trabajo que haremos aprovechando los datos de las dos partes precedentes.

Un problema previo debe ser resuelto a pesar de las alusiones ocasionales que haremos más adelante. Es el de la tradición y de las tradiciones. Cuando aquí hablamos de tradición entendemos por tal nuestro pasado cultural, hecho de raíces hebreas, helénicas y cristianas y en las que la gnosis ha jugado un gran papel en lo que dice relación a la herencia de las raíces culturales

citadas. Todo ello formará el gran patrimonio que será la matriz de nuestra civilización. De este modo hablaremos de judeo-cristianismo resumiendo estos cuatro elementos culturales fundamentales.

Una segunda dificultad: a través de los análisis que vamos a ver en las páginas que siguen, un detalle se hará notorio, y es la situación de privilegio que damos al judaísmo. En estos últimos años asistimos a un nuevo planteamiento de enfoques, interpretaciones y puntos de vista en torno a esta herencia que, patente o latentemente, ha marcado definitivamente nuestra historia. Pensadores como Levinas, Buber, Neher y Heschel están ocupando un puesto remarcable, por no decir piloto, en la mutación de los valores. La misma parcialidad de Marx y de Freud en su visión de la realidad judía no puede por menos de ocultar un inconsciente de preocupación capital por un idéntico problema. «El judaísmo ha perdurado milenariamente, y esto no a pesar de la historia, sino por ella misma», afirma Marx en un momento de sinceridad ineluctable<sup>1</sup>. Dejando de lado problemas de principios, cuyas polémicas mismas dan prueba del interés fundamental, una verdad es innegable, cualquiera sea el credo o la tendencia a la que las investigaciones sean asimiladas: «El role esencial que el judaísmo ha representado en la historia universal, en la encrucijada de todo el desarrollo cultural de Occidente y de Medio Oriente»<sup>2</sup>.

Por nuestra parte, al hablar de judaísmo nos referiremos siempre al antiguo. Es en él, en efecto, en donde se esconden las raíces de corrientes nuevas como la época talmúdica e incluso los movimientos más próximos a nosotros como el judaísmo Kabalístico del Medioevo occidental, el Hassidismo y, en general, toda forma cultural de sionismo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Referente a los prejuicios de Karl Marx con relación al judaísmo, véase su obra *La question juive*, en *Oeuvres Complètes*, t. I, París, 1927, pp. 163-214; así como su *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, «Introduction», ibidem, páginas 83-108.

<sup>2</sup> M. Weber, *Etudes de sociologie de la religion*, (t. III: *Le judaïsme antique*), Plon, París, 1970, p. 22.

<sup>3</sup> G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*

La escisión que se ha declarado entre estas nuevas formas de judaísmo y el judeo-cristianismo tradicional reinante en Occidente no deja de tener un carácter bien patente. Ello no impide el que, más allá del sectarismo, podamos encontrar las raíces profundas que, en el fondo, dieron la savia a toda una cultura conocida hoy con el nombre tan desfigurado como rico de judeo-cristianismo.

(trad. del hebreo), París, 1960, y *Les origines de la Kabbale* (traducido del alemán), Aubier-Montaigne, París, 1966.



TERCERA PARTE

HERMENEUTICA Y CELEBRACION

«No es la nostalgia de las Atlántidas hundidas lo que nos mueve, sino la esperanza de una recreación del lenguaje; más allá de la aridez de la crítica lo que buscamos es una nueva y original interpelación.»

P. RICOEUR.

«Un mythe n'est pas objet de discussion: il vit ou il ne vit pas. Il ne fait pas appel en nous à la raison mais à la complicité...»

A. MALRAUX.



## CAPITULO PRIMERO

### *ALEGORISMO, MITICA Y SIMBOLICA DE LA RELIGIOSIDAD EN LA CULTURA OCCIDENTAL*

#### ALEGORISMO RELIGIOSO

En medio de la literatura prolífica que ha inundado nuestro mercado intelectual en estos últimos años referente a la crítica de la actitud religiosa occidental, ¿qué es lo que puede resumir la temática debatida en su conjunto? Por resumir de un modo muy general el problema tal como hoy se nos plantea, nosotros no dudáramos en definir la situación actual como de reforma y paso de una religiosidad degradada a la reelaboración de la misma, partiendo de la base de un reencuentro de la tradición en sus raíces más profundas y originarias.

¿En qué consiste esta actitud religiosa degradada? Desde este momento de nuestro caminar podemos definirlo como la degradación de la mítica y de la simbólica originarias. El cristianismo había llegado a ser «esencialmente» la lucha contra el pecado, idea ésta que ha terminado siendo la matriz y el eje en torno al cual ha girado durante siglos el comportamiento llamado cristiano.

Es esto lo que nos ha llegado, ya a través de los «catecismos de la doctrina cristiana», ya a través de la predicación en todas sus formas, ya a través de los tratados clásicos de teología dogmática o moral. «¿Qué debo hacer para salvarme?» Es ésta la pregunta que resumía hasta hace poco la actitud fundamental del comportamiento cristiano en general. Pero no estaría demás formularla de un modo más patentemente nega-

tiva: «¿Qué debo hacer para no condenarme?» La respuesta venía a formularse en esto: «Evitar el pecado mortal para no sufrir las penas eternas del infierno.»

Esta actitud estrictamente negativa —y veremos más tarde en qué sentido— nos remite a una base teológica que es la visión del cristianismo partiendo de una cristología penal. El acontecimiento crístico, del que nos ocuparemos más tarde, ha venido a ser de este modo la base de un sistema mercantil y administrativo de compraventa de la seguridad del más allá. Los mecanismos del miedo y del terror han hecho de Jesucristo un «mercenario rescatador» que «ha pagado un precio por los condenados a la cautividad eterna». Cada cristiano por su parte debía contribuir con su paga personal mediante la lucha y la negación de todo un sistema de enemigos y obstaculizadores de este «rescate». La tradición había consagrado tres enemigos típicos: el demonio, el mundo y la carne. La economía de los vicios y las virtudes creó así un sistema métrico de pesos y medidas con vistas a esta compraventa de la salvación eterna. Aún hoy podemos encontrar este mercantilismo en los vestigios que siguen en vigor en ciertos ambientes. Es lo que puede leerse en las divisiones de las gracias (en plural) y de los pecados, divisiones que constituyen un haz de fuerzas bien organizadas con vistas a la administración burocrática de las mismas. Aún hoy conservamos el lenguaje de la «administración de la gracia», del «tanto cuanto» al que aluden ciertas prácticas de indulgencias, así como de las expresiones espacio-temporales atribuidas a penas eternas, las representaciones terroríficas de monstruos, etc., etc.

Esta terminología que ha llegado hasta nuestros días trae consigo un trasfondo que, por resumirlo brevemente, encuentra su momento más significativo en uno de los axiomas clásicos y claves de la moral y del derecho eclesiástico, léase incluso de la Teología dogmática (pensemos en los procesos inquisitoriales): «De internis non judicat Ecclesia», que, en el lenguaje ordinario quiere decir: «De lo interior no juzga la Iglesia», o «lo interior no le interesa a la Iglesia». Confesamos la crudeza de esta última traducción. Pero creemos

que, pensando en la «administración» de la que antes hablábamos, está en la misma tónica y consonancia.

Ahora bien, si existe una «piedra angular» en el cristianismo, que puede definirle como distinto y especial en la historia comparada de las religiones, ésta es la afirmación evangélica de la «Adoración de Dios en espíritu y en verdad». En lo que concierne al judaísmo, uno de los más patentes reproches de Jahvé al pueblo de Israel fue siempre el de «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí». Desde las primeras infidelidades del pueblo de Israel hasta la hipocresía del fariseísmo condenado por Jesús, es ésta una constante que encontramos sin interrupción en todas las épocas y en todos los niveles de la Revelación. La autocrítica que hoy están llevando a cabo las Iglesias puede resumirse en la misma dirección.

Dando un paso más hacia la hondura y el transfondo de este administrativismo, que bien puede ser resumido como la patología de la actitud cristiana, nos arriesgamos a situar en *tres temas básicos* las raíces de un tal cristianismo degradado. Designamos a estos tres temas con una terminología que hoy ha sido también reelaborada en una obra de autocrítica. Son los tres votos designados tradicionalmente como las bases del llamado *estado de perfección cristiana*: la *pobreza*, la *obediencia* y la *castidad*. En efecto, estos tres temas agrupan en torno a sí el tradicional ideal de la perfección cristiana<sup>4</sup>.

Quede bien claro que, siendo éste un problema vital de muchos que viven hoy inspirados por la espiritualidad —nosotros diríamos más bien ideología— de estos tres votos, nosotros no intentamos juzgar acerca de la sinceridad subjetiva de quien se reclama de ellos, así como de la identificación de los mismos con el ideal evangélico. Por nuestra parte, nos limitamos a situar estos tres temas como los tres grandes pivotes culturales de un ideal de vida. Ya hemos hecho alusión repetidas veces a la autocrítica actual en torno a ellos.

Nuestra afirmación se centra en que estos tres pilares clásicos, desarrollados especialmente por las conoci-

<sup>4</sup> R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux: approches psycho-sociologiques*, DDB, 1972.

das órdenes religiosas en diversos momentos de la historia de occidente y en circunstancias bien conocidas de los historiadores de la vida monástica, fueron el alimento cultural de toda una axiología llamada cristiana. *Profesionales* de la perfección, ellos fueron sus *administradores* en la aplicación y adaptación de estas tres categorías básicas a un orden popular «menos perfecto». Tanto la historia de la Iglesia como la sociología religiosa nos proporcionan hoy un análisis de estos focos de emergencia de la piedad cristiana a nivel de fenómeno social. Y esto es lo que nos lleva a concluir en que los tres votos constituyen un «hecho social total». De ahí nuestra elección para representar lo que antes hemos llamado cristianismo cultural degenerado. Estos tres mitemas resumen en sí las célebres trilogías de la moral clásica desde Platón a la ética kantiana en su enumeración de las pasiones, pasando por el tomismo. En definitiva, no son sino los tres imperativos básicos del comportamiento cultural de occidente.

Pero ¿por qué basamos en este hecho la raíz de la degeneración de la mítica religiosa?

Por este hecho fundamental: lo que ha sido tomado como cristiano y canonizado como tal debe pasar por la crítica de una hermenéutica de los mitos fundamentales del fenómeno religioso judeo-cristico, así como por los afluentes culturales que han podido irse mezclando, incluso desfigurando o adulterando la realidad originaria y genuinamente tradicional.

En efecto, constatemos por ahora que la pobreza tal vez deba corresponder genuinamente más a una ética del *trabajo* que a una administración de la miseria. Que la obediencia tal vez sea la adulteración de la *fidelidad* creadora en una pseudopiedad de la sumisión pasiva y ciega. Que la castidad tal vez sea, a su vez, una canonización de la ascética platónico-gnóstica más que una vivencia de la *ternura* o ágape evangélico.

Esto que ahora proponemos como sugerencia podrá ser comprobado a medida que avancemos en esta tarea de la hermenéutica de los mitos. Cerremos, pues, este apartado guardando como idea directiva la trilogía de temas propuesta. En las páginas que siguen tendremos

ocasión de aludir más concretamente al sentido de la misma.

#### LA MITICA ORIGINARIA DEL JUDEO-CRISTIANISMO

Enunciemos, sin más preámbulos, los tres mitemas que, a nuestro modo de ver, corresponden a los tres temas antes citados de la pobreza, la obediencia y la castidad. Son éstos la *creatividad*, la *fidelidad* y la *ternura*<sup>5</sup>.

Creemos que estos tres mitemas constituyen los elementos esenciales de la mítica judeo-cristiana tal como ésta se ha desarrollado a través de la historia de Israel, el acontecimiento crístico y la historia de la Eklesía. Es esto lo que trataremos de ver a través de tres trilogías míticas, cada una de las cuales representa los tres grandes momentos enumerados del mensaje judeo-cristiano como fenómeno cultural. Veamos, pues, cada uno de estos momentos separadamente. Podremos constatar así los distintos momentos míticos para pasar más adelante al análisis de la simbólica fundamental que ellos encierran.

#### *Primera trilogía: Los comienzos. El mito adámico*

Los orígenes del judaísmo nos son transmitidos por el *Génesis*. No es que este relato sea ni el más antiguo ni el primero, como es bien conocido, sino que, en él, el pueblo judío se remonta a los orígenes primordiales, germen y núcleo de todas las grandes preguntas que, desde el absurdo de la fatalidad y del destino hasta la historialidad de la vocación del pueblo, se ha ido planteando el hombre a través de todas las civilizaciones y culturas.

El *mitema de la creación* es exclusivamente bíblico y

<sup>5</sup> Perspectiva sugerida por el profesor Joseph Rauwens al que aquí queremos dar testimonio de nuestra gratitud.

él nos muestra la primerísima aparición de un ser supremo que deja la absolutez para instaurar una historia y entablar una alianza. La originalidad bíblica de la creación con relación a los mitos extrabíblicos reside en el hecho de ser una acción personal, una decisión de la voluntad soberana de hacer el bien. La creación, tal como es narrada por el relato bíblico, no es obra de violencias o de astucias, de intrigas o de reyertas divinas como sucede en las mitologías limítrofes. Pensemos en los poemas babilónicos de la creación *Enuma Elis*, o en el mito de la Caída como encontramos en *Guilgamech*<sup>6</sup>, o, incluso, en los mitos helénicos de *Prometeo*, *Orfeo*, etcétera. Contrariamente a éstos, la creación bíblica es un acto de ternura (Héséd). No es tampoco un comienzo bélico, dualista o violento. Jahvé *crea* y crea a su imagen y semejanza; por la palabra; y ve que es bueno cuanto ha creado.

No se trata tampoco en el mito bíblico del problema del origen temporal o eterno de la materia; no es un problema científico el que plantea el mito adámico, referible a la biología genética, a la astrofísica o a la cosmogonía. Utilizando la clásica noción de Gabriel Marcel, a la que ya hemos aludido, nosotros diríamos: no es un *problema*, sino un *misterio*. E incluso, más que un misterio, *el* misterio de la primordialidad del hombre en busca de su ayer, de su hoy y su mañana.

Pero precisemos el tenor de este misterio (término que, repetimos, no implica ninguna connotación para nuestro análisis con la clásica dogmática de la teología). Más que *creación*, el término que nos parece más necesario emplear es el de CREATIVIDAD. En efecto, más que una *cosa*, es una acción, e, incluso, más que una *acción* momentánea u ocasional, lo que nos dicta este mitema de la creación es un *acontecimiento inaugural*, que no es únicamente contemplable en su sentido objetivo, sino ético, comportamental y repetitivo: una actitud.

El hombre no es un espectador, sino un actor, un co-autor, un co-laborador, un continuador del momento cero e inimaginable, que en vano intentaremos detectar.

<sup>6</sup> P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Ed Gabalda & C., París, 1907.

El único momento detectable es el de la inauguración de una alianza en el sentido más fuerte de este término, el de la onto-génesis de la palabra y de la acción. Pero éste es únicamente verificable a través de la praxis, es decir, del *hic et nunc*, como continuidad del *in illo tempore*.

Todo lenguaje objetivado o especulativo —léase *alegórico*, en el sentido que antes hemos tomado este término— es ya degradación. De ahí que la especulación racional en torno a los «atributos divinos» analizados por la teología natural o teodicea estén hoy destinados al *silencio*. El sentido total de la creación —de la creatividad— es el del diálogo y la alianza instaurado en el cara a cara de dos libertades. El hecho está ahí. El resto es del orden de la sospecha y la imaginación, diríamos incluso —tomando la terminología utilizada en la segunda parte— del orden del imaginario. Únicamente en una dimensión vivencial nos es posible acercarnos al misterio de los comienzos. Es ella la que nos introduce en la creatividad como misterio, liberándonos de la creación como problema objetivado. Los clásicos problemas de la creación de la nada, de la eternidad o temporalidad de la materia, del origen cosmogénico del mundo, del cómo, del cuándo y del por qué... chocan todos con este manantial explosivo que es el acontecimiento supremo de la instauración de la alianza Jahvé-pueblo. A esto nos remite indefectiblemente el relato genesiaco.

Pero el misterio de la instauración de la alianza a nivel creacional —y no solamente creativo— nos remite, a su vez, a otro que es el de la convivencia de dos libertades frente a frente. Es éste el momento en que el relato del *Génesis* plantea, no el problema —digámoslo de nuevo—, sino el misterio del pecado, término que ha traído consigo la degeneración de la que ya hemos hablado. El pecado original constituye para nosotros el *segundo mitema* del mito adámico. ¿En qué sentido afirmamos esto?

El relato consta de muchos elementos, entre los que encontramos una serie similar a los de las mitologías

extrabíblicas vecinas<sup>7</sup>. Las imágenes que envuelven a los personajes del drama genesiaco no son todas exclusivas del mundo bíblico, lo mismo que las formas literarias de la expresión y los auxiliares ilustrativos. Lo que sí es único y exclusivo del mundo bíblico es su sentido profundo. ¿Cuál es éste? No es ciertamente el problema del *origen* del mal o de la muerte, del sufrimiento o de la miseria, aunque ellos estén de un modo o de otro implicados en el mito; no es tampoco el sentido psico-moral en su aspecto alegorizante, es decir: la patología de la conciencia escrupulosa, morbosa o atormentada; ni siquiera es la culpabilidad de una falta original en el sentido que ciertas tradiciones han explicado. Recuérdese el debate agustiniano-maniqueísta. El hecho de que el pecado original ha venido a ser el pivote clave a partir del cual ha sido construida una teología penal, ha desorientado la significación de la vivencia originaria de este mitema básico de la FRAGILIDAD<sup>8</sup>. Nosotros diríamos incluso de la *fragilibilidad*, si este vocablo estuviera avalado por el uso. De todos modos, el término de pecabilidad, empleado por ciertos autores, corre el riesgo de terminar en la objetivación de una patología de la conciencia, perdiendo así el sentido total, ético-onto-genético de la *fragilidad* existencial.

La repulsa de la *condición humana*, como fragilidad y limitación radical, que es, en definitiva, la repulsa o el rechazo de la aceptación de la libertad del otro, constituye, a nuestro juicio, el llamado pecado de los orígenes. Por esto precisamente la cristalización profunda de la idea de pecado se ha polarizado en el orgullo. Nosotros diríamos más bien en la auto-suficiencia y la auto-latría para liberar la misma terminología del moralismo. Nada sabemos del por qué, ni del cómo, ni del

<sup>7</sup> *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard-Denoël, París, 1970; cfr. igualmente las obras ya clásicas de E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945, así como G. Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, París, 1937.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur denomina esta simbólica de base con los términos de *Finitude et culpabilité*, lo que ha dado el título a una de sus obras. Para una visión ricoeuriana de la problemática del «pecado original», véase «Le 'péché original', étude de signification», en *Le conflict des interprétations*, pp. 265-282.

origen de este orgullo o de esta auto-latría. El mismo relato genesíaco nada nos dice. Lo que sí es fundamental en el mito adámico es la constatación del mal, de la limitación y limitabilidad, de la fragilidad, y, en consecuencia, del sentido del rechazo de la misma.

Es esto lo que lleva al hombre primordial a la segunda constatación en la que se dibuja su conciencia culpable, precisamente ante el rechazo de la condición humana como *frágil*. La expulsión del paraíso, tan hermosamente descrita en el *Génesis* hebreo, es la primera consecuencia, narrada en el gesto del desamparo, del infortunio resignado y obligado ante el rechazo de su condición limitada que le llevó a la rebelión de la autolatría.

Esta primera «caída» de la utopía al realismo, es decir, de la no aceptación lúcida a la resignación obligada, es la que ha sido racionalizada, objetivada, especulativamente alegorizada hasta la degeneración de la *condición humana en cosa, en acto*, perdiendo así la dimensión profunda de *la otra cara de la creatividad que es la fragilidad y limitabilidad existencial*. En definitiva, es el misterio de la libertad, de la aceptación del otro. De este modo las dos libertades puestas en común por la instauración de la alianza comienzan la historia de la *fidelidad* y de la *infidelidad*.

En sí, lo más genuino del mito adámico es la revelación de dos elementos conjuntos: *creatividad* y *fragilidad*, ambos en el hombre mismo. El mal no procede, pues, de un principio supremo. El mal no existe. El mal, lo que hoy llamamos mal, sólo es accesible en la medida en que *repetimos* en el *hic et nunc* de nuestra vida el *in illo tempore* de los comienzos primordiales: *la aceptación o el rechazo del otro*. Por eso el mito adámico está apuntando a la dinámica fundamental de la existencia humana. Hemos visto dos de los tres mitemas enunciados. Estos se resumen en la condición humana *creadora* y *frágil*.

Entra aquí en juego el *tercero* que nosotros describiremos con el nombre de ESPERANZA, y que en el relato del *Génesis* nos es narrado en forma de promesa. La esperanza, tal como nos es contada en el mito en cuestión consiste esencialmente en la aceptación de la fragi-

lidad no por la resignación obligada ni por la rebelión ahogada, sino en el optimismo realista del reconocimiento de la condición humana en todas sus implicaciones. La esperanza excluye, por un lado, la utopía ingenua de un reencuentro de los momentos paradisiacos perdidos para siempre y, por otro lado, el pesimismo fatal del destino irremediable<sup>9</sup>. Afirmar la esperanza es situar la vida humana sobre el gozne del drama. La expresión «drama de los comienzos» es de este modo muy lograda y nos sitúa sobre la pista auténtica de una interpretación primigenia, pero a condición de tomarla en su sentido serio, es decir, el de la dialéctica asumida entre la utopía y el pesimismo. Dicho de otro modo: entre la creatividad ilusionada y la fragilidad fatal.

De este modo la esperanza se nos presenta como la única dimensión posible del vivir, del drama de la vida. No es el miedo o el pánico como en la perspectiva ineluctable de la tragedia helénica. Tampoco es la ironía o la ilusión como en la comedia asiro-babilónica, heredera a su vez de Oriente. Ya los clásicos solían definir la esperanza como una virtud de la voluntad y no como un registro de la fantasía en un presagio de lo que Freud, analizando la libido, ha podido detectar como sede de la ilusión. Tanto la ilusión como el miedo son actitudes que arrancan de la mutua raíz que hemos descrito como la arqueología de lo humano. Por el contrario, la esperanza y la desesperación son, más que frutos, actos y gestos decisionales. El dilema freudiano de la pulsión de vida contra la pulsión de muerte nos aclara aquí la función del miedo y de la ilusión<sup>10</sup>. El drama de los orígenes, tal como aquí lo hemos descrito, nos separa tanto de la tragedia como de la comedia y nos introduce en la dinámica dramática de la ambigüedad compuesta por la *creatividad* y la *fragilidad*: su mejor horizonte es la *espe-*

<sup>9</sup> P. Laín-Entralgo, *La espera y la esperanza*, Rev. de Occ., Madrid, 1963; J. Moltmann, *La théologie de l'espérance*, Cerf., Paris, 1969.

<sup>10</sup> E. Amezúa-Ortega, *Tragicomedia erótica y dramática sexual*: ensayo sobre la situación actual de los valores y la sexualidad (inédito).

ranza<sup>11</sup>. Tenemos, de este modo, descritos los tres mitemas más básicos del Mito de los Orígenes.

Lectura sintética del mito adámico como relato primordial de los comienzos

Adán —es decir, el terrestre, el hombre y la mujer— es tanto *creatividad* como *fragilidad*. Creatividad en su intento y fragilidad en su limitación. «Creó Jahvé-Dios al hombre a su imagen y semejanza. Y lo hizo hombre y mujer... Pero la serpiente...», «fragilidad, tu nombre es mujer», exclama Hamlet. «Astucia y mala fe, esos son los anillos en que enreda la serpiente», dice un adagio oriental de la época del *Génesis*. Tenemos de este modo el triángulo: *Adán-Eva-Serpiente*, como figuras, o, mejor, como dimensiones de la misma realidad que es el hombre. El término hombre, repetimos, es usado aquí en su sentido total de hombre-mujer. Sobre este triángulo, aparece, pues, este otro: *hombre-fragilidad-mala-fe*.

El mito adámico está construido con estos dos triángulos focales de sentido. La simbólica del segundo está construida sobre la estructura mítica del primero. Sobre los dos una superestructura ha sido elaborada: el alegorismo especulativo que ha dado como resultado lo que se conoce bajo el nombre de teoría del pecado original. Sabemos que las especulaciones teológicas en torno a esta problemática datan de una fecha bien precisa que gira en torno a los primeros siglos de nuestra era, en la polémica y el filtro de ideologías híbridas, entre las que se sitúan las doctrinas platónicas y la gnosis dualista. Es a partir de ellas como la doctrina actual del pecado original ha sido estructurada<sup>12</sup>. Nadie sabría decir a ciencia cierta qué ha venido del Pablo judío, del Pablo romano, del Pablo gnóstico o del Pablo apóstol

<sup>11</sup> S. Freud, *El Porvenir de una ilusión*, Obras Completas, tomo II, pp. 73-99; H. Marcuse, *Eros et civilisation: contribution à Freud*, Les éd. de Minuit, París, 1963.

<sup>12</sup> L. Cencillo, *El misterio de iniquidad en la historia de la Iglesia*, Euramérica, Madrid, 1960. Véase también del mismo autor *Historia de la espiritualidad*, t. III; Editorial Científico-Médica, Barcelona, 1969.

del evangelio. Es éste el privilegio y al mismo tiempo la limitación del cruce de culturas y valores.

Pero a través de un análisis de esta encrucijada en la que el mito adámico queda adulterado, podemos observar la graduación progresiva de la simbólica de base, del relato mítico que trasluce esta simbólica y, por fin, de la degradación de la misma en el alegorismo especulativo. Si pensamos únicamente en la trilogía primordial, una cosa nos resulta clara, y es que el hombre tiene en sí esta doble vertiente misteriosa de la fuerza y la flaqueza, de la *creatividad* y de la *fragilidad*, entre las que se dibuja la dimensión de la *esperanza*.

La perspectiva ética y personal, antropológica, de estas tres dimensiones del único misterio, el misterio humano, es de este modo la perspectiva primigenia anterior a la especulación, al dogma y a la objetivación de los conceptos.

No son, pues, verdades objetivas, objetos, cosas, conceptos, realidades cerradas, sucedidas una vez por todas, allá en un tiempo pretérito, y de las que hoy podemos «sacar lecciones, moralejas o ejemplos edificantes». Es en definitiva el hombre el que se juega en este relato, el más antropológico de todos los mitos de los comienzos.

### *De la primera a la segunda trilogía*

Se ha hecho a veces resaltar el hecho de que Adán no representa apenas una figura-clave en la tradición judía, como también que la redacción del relato genesiaco es de una redacción tardía. Nuestro problema no se centra en tales discusiones. No obstante, una cosa es clara, y es que la melódica fundamental de esta primera trilogía se irá repitiendo a través de toda la historia de Israel, bajo acontecimientos o figuras diferentes, detrás de los que podemos leer siempre los mitemas de base antes descritos.

Alegrías y quejas, gozos y tristezas, posibilidades y limitaciones... constituyen a través de la historia del pueblo elegido la temática de fondo que veremos surgir a través de gestos, figuras, relatos, himnos, profecías, salmos, lamentaciones, etc. Es esto lo que podía llevarnos

aquí a una lectura del mito patriarcal, mosaico, monárquico, etc., idéntica a la que hemos hecho con el mito adámico. El patriarca, el caudillo, el rey o el profeta—según los distintos momentos de la historia de Israel—comienzan por ser llamados a una vocación. En todos se repite este proyecto y esta *misión de los comienzos*, la *creatividad* que transparencia la alianza originaria.

Del mismo modo las dudas, incertidumbres, negaciones o rechazos, léase los desvíos e infidelidades del pueblo, como de Abrahán, de Moisés, de David, de los profetas... están todos apuntando a lo que antes hemos definido como *fragilidad*. Por fin encontramos el mitema de la *esperanza* a través del perdón, de la reconciliación, de la reinstauración o renovación de la alianza, de la conversión y, en general, de una nueva puesta en marcha de la esperanza, paralizada o rota por la infidelidad.

No nos detenemos en este trabajo que requeriría un amplísimo estudio<sup>13</sup>. Conformémonos con llamar la atención sobre un hecho fundamental: la articulación de estos mitologemas en el símbolo fontal de la Pascua, acontecimiento que, sin cesar, será celebrado por el pueblo hebreo como el momento cumbre de su pasado, presente y futuro.

### *Segunda trilogía: la plenitud de los tiempos: el mito crístico*

Es éste un nuevo «gran tiempo» en el judeo-cristianismo, un nuevo momento de este «cantus firmus», que es la gran epopeya judeo-cristiana; este nuevo gran tiempo, que ha sido fijado en el acontecimiento crístico bajo una elaboración retrospectiva y prospectiva en la «comparación» Adán-Cristo. Es este hecho el que nos permite comenzar esta segunda trilogía por un esbozo de la *nueva* alianza. Nueva. No la derogación de la antigua, sino su reafirmación o más exactamente la reinstauración de los tiempos primordiales. De este modo entendemos que

<sup>13</sup> Véase la incomparable obra de G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (trad. esp.), Ed. Sígueme, Salamanca, 2 vols.

el gozne sobre el que gira el mito crístico está constituido por el *alfa* y la *omega*, hombre nuevo, Jesucristo, como Adán es hombre viejo, y que nosotros llamaríamos de buen grado el hombre añejo. Jesucristo no es, de este modo, la omega del alfa que fue Adán, sino el alfa y la omega de la misma realidad que es el hombre.

En la teología penal se ha hecho de Jesús eminentemente, por no decir exclusivamente, un *rescatador*. Objetivado el pecado de Adán, Jesucristo ha venido a ser el liberador de «aquello» que había «invadido» y «esclavizado» al hombre. Así el hombre nuevo ha terminado por ser convertido en el gran héroe de una odisea, el jefe de una cruzada o el reconciliador que ha pagado con su sangre el precio de la Gran Deuda. Se ha hecho de Adán el gran culpable y de Cristo el gran desamortizador. Pero tanto lo uno como lo otro en la objetivación, la especulación y el alegorismo. Es esta la herencia del dios trágico, del Jesucristo héroe de una reconquista como Ulises o el Cid. Restos de esta concepción quedan aún en el Nazarenismo y los desfiles funerarios, las Penitencias y los calvarios. Es el «Cristo de los gitanos, siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar», ante el que Machado protesta: «Oh, no eres tú mi cantar...»

Frente a esta imagen, que nosotros llamamos degradada —guardando las distancias de sentimientos y respetos— se levanta hoy la llamada renovación religiosa bajo un signo primaveral. También Machado cantó —y estamos convencidos de que el poeta pensaba en el fenómeno social de nuestros días— «... como un corazón espera / también hacia la luz y hacia la vida / otro milagro de la primavera». Es en esta pista en la que nos introduce el «ardientemente he deseado comer con vosotros esta pascua», la abertura melódica —si se nos permite la expresión— que es lo que mejor expresa la inauguración de la *nueva* alianza bajo el signo de la primavera. Más adelante veremos las implicaciones de este signo que no tiene nada ni de ocasional ni de mera coincidencia fortuita. Hagamos por ahora resaltar el hecho que nos interesa hoy, que es el cambio de perspectiva de un Cristo penal a un Cristo primaveral, o como la teología litúrgica prefiere, un Cristo pascual.

Primavera, pascua y plenitud de los tiempos tienen el sentido de la re-creación, de la re-inauguración de la alianza originaria, de la re-novación del horizonte humano en el hombre nuevo.

El hombre nuevo del mito crístico se abre, pues, bajo el símbolo pascual. La fiesta primaveral de la pascua encierra el simbolismo no sólo vegetal y cósmico, sino el sentido de plenitud del hombre. Este emerge y desborda en una primavera humana. Garaudy está muy cerca de san Pablo cuando afirma: «Cristo es el hombre en el que nos sentimos liberados.» Cristo sería así el tallo más humano de los hombres. El tiempo fuerte de la vida. Pero para ello es preciso una vez más que muera la fisicalidad de la historia erudita y de la anécdota, que desaparezca el alegorismo especulativo y moralizante para que se abra la perspectiva rica y fecunda de la simbólica. Es esto lo que esperamos mostrar a través de la presente trilogía.

Tenemos, pues, el acontecimiento crístico inscrito en la historia de Israel como la plenitud de un crecimiento y la re-inauguración de los proyectos primordiales. En este sentido el mito crístico es una constante de repetición —*Wiederholung!*— de la trilogía de mitemas que antes hemos expuesto. Es el horizonte judío del comportamiento crístico. La pascua de Cristo tiene este primer sentido de canto al pasado en la plenitud de su actualización. No es mero recuerdo o evocación nostálgica. Es la vivencia de la tradición en la *Wiederholung*<sup>14</sup>.

Por otro lado —y éste es el segundo aspecto de la presente trilogía— la celebración de Cristo-pascua implica una dimensión de novedad. Los discípulos de Jesús, desde su rudez, no comprenden que ha llegado la plenitud de los tiempos. Simbolismo inscrito en los mitemas de travesía, tránsito, pasaje... la travesía o liberación celebrada en la pascua judía tiene, en la pascua crística, el sentido típicamente genuino de re-inauguración. A través del rito, elemental y sencillo, de la partición del pan —de la Cena, de la pascua— se celebra la muerte del Señor.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Repetition, An essay in experimental psychology*, Harpeix Row., Nueva York-Londres, 1964.

Es algo más que ocasional el hablar de la Cena como *comida simbólica* y como *muerte del Señor*. Si recordamos lo que escribimos en la segunda parte a propósito del *asesinato de la cosa* como condición ineluctable de la *entrada en la simbólica*, constatamos que esta Cena es el momento privilegiado en el que se opera la desaparición de la *presencia cósmica* de Jesús para su aparición como *presencia simbólica*. Celebra él mismo su muerte estando él presente. «Conviene que yo me vaya», «No sólo de pan vive el hombre», etc. Solamente *a posteriori* los discípulos comprenderán el sentido de cuanto Jesús había dicho. Solamente cuando Jesús *se ha ido*, solamente su *ausencia*, abre el horizonte de su *presencia*, de una *nueva presencia*, la de la *nueva alianza*. Es ésta la novedad del acontecimiento crístico, que sólo es «comprensible» a la luz de la simbólica pascual.

Tenemos así descritos dos elementos claves que en el mito crístico muestran la *tradición* y la *novedad* de los proyectos originarios del mito adámico. Veamos ahora cómo se sitúan éstos concretamente a la luz de un tercero que aclarará ambos. Es la celebración de la pascua a través del rito eucarístico, por darle el nombre con que hoy es designado. Este rito, que es la celebración del drama humano por excelencia, tiene dos vertientes que la tradición ha consagrado con los apelativos de *sacrificio* y de *acción de gracias*. Pero el sentido de ambos ha sido perdido por haber abandonado la pista de la simbólica. De hecho, la celebración eucarística no es en sí un sacrificio, ni un rito de aplacamiento, ni de compra de las simpatías del absoluto del modo como en los ritos paganos un toro era sacrificado al dios equis para aplacar sus cóleras y retener sus venganzas. El sentido de la simbólica fundamental nos remite al sentido del don, del testimonio, de la praxis, del comportamiento ético. Y es en esta perspectiva dramática de la vida entera en la que encontramos las dos dimensiones antes citadas.

La pista eucarística o de acción de gracias, como fiesta pascual, primaveral, plenitudinal, crística, es el *paso* de Cristo al cristiano en la simbólica del pan. La *tierra* en el mito adámico —Adán, el terrestre— y el *pan* en el mito crístico —Cristo, pascua, pan— están apuntando ambos una misma dimensión. Es la dimensión de

la Creación que encierra los tres mitemas de la creatividad, la fragilidad y la esperanza. En este sentido S. Weil dirá que «la eucaristía es la celebración del universo».

La pista sacrificial, como praxis, ética y comportamiento, es la dimensión de la *gratitud*, de la *aceptación* y el *don*. En esto es anunciada la *muerte del Señor*, lo que implica no una contemplación o una evocación de los acontecimientos crísticos, sino una interpelación-compromiso, *en el que cada gesto humano es celebración y cada celebración es pascua*. La *Wiederholung* de la pascua es una acción de gracias y un sacrificio, por usar la terminología clásica. Pero diríamos mejor, en nuestro contexto, que implica la gratitud de una aceptación y un don. Se dijo que «no hay redención sin derramamiento de sangre». «Pero yo os digo...»: No hay liberación sin compromiso, no hay pascua sin don. «Habiendo amado a los suyos los amó hasta el fin.» El dilema clásico de fe y costumbres ha nacido de una percepción sin simbólica. En la pista de la simbólica es inconcebible el dilema. La Pascua es: «¿Habéis visto lo que he hecho? Pues haced lo mismo.» La Pascua es el don, y el don supremo es el don de la vida.

En última instancia es el drama de los comienzos llevado a su plenitud. Es la instauración de la alianza originaria vivida en la dimensión de la nueva alianza. En definitiva, el drama se desarrolla en términos de justicia, justicia que es justificación, justificación que es *héséd*, *héséd* que nos remite a la alianza dialogal originaria<sup>15</sup>. Todo el drama de la realidad del mito crístico se juega en términos de alianza, como todo el drama del mito adámico se juega en términos de alianza. El hombre añejo y el hombre nuevo son el mismo Hombre.

<sup>15</sup> Véase parte II, cap. II, nota 19, y de un modo especial ciertas obras de los más insignes representantes del judaísmo en nuestros días (M. Buber, *Israel and the World*, Nueva York, 1948; *Der Jude und sein Judentum*, Koln, 1963. A. Neher, *L'Existence juive*, París, 1962; *L'exil de la parole*, París, 1970. A. Heschel, *Les Bâtitseurs du temps*, París, 1957; *Dieu en quête de l'homme*, París, 1968. E. Levinas, *Difficile liberté*, París, 1963; *Quatre lectures talmudiques*, París, 1968).

*Tercera trilogía: Los tiempos de la Esperanza.  
El mito de la Eklesía*

A partir de aquí nos es ya posible esbozar una nueva trilogía que se inscribe en las anteriores y que terminará por darnos una visión unitaria de la mítica judeo-cristiana. Es la esperanza puesta a prueba en toda su crudeza. No es la *espera* de un mundo mejor. No es el «esperamos en un mundo que va a venir» en el sentido adventicio de la expectación pasiva. No es el «llegará» del futuro (¡ni el hebreo ni el griego bíblico conocen este futuro en su gramática!), sino el presente operativo de la escatología final. Es la construcción pascual de un mundo liberado. Todo cuanto indica *espera* es anti judío y anticristiano. Por el contrario, la *esperanza* es el distintivo que define de más cerca la praxis del judío y del cristiano. La celebración de la pascua es la acción esperanzada.

Tomemos como pista de esta tercera trilogía la llamada carta magna del cristianismo que encontramos en los capítulos V, VI y VII del Evangelio según san Mateo. Es el conocido sermón de la montaña <sup>16</sup>.

El proyecto de acción que en él se esboza comprende tres mitemas que aquí daremos bajo los términos de *trabajo, fidelidad y ternura*. Más adelante veremos su relación con los anteriores.

El *primero* es el *trabajo*, término tan aparentemente extraño como esencial en el mito crístico, proyecto del cristiano en la Eklesía. El trabajo solamente tiene su sentido cristiano en una dimensión pascual, es decir, sacrificial y eucarística, es decir: de ética y de praxis. Es la dimensión del *don*, del dar la vida por el otro. La misión adámica de trabajar la tierra, de fecundarla, de hacerla producir, de creativizarla, tiene su réplica en la misión crística de los «obreros a la mies» y del «id por todo el mundo» anunciando, haciendo (decir = hacer), creando la buena nueva, haciendo la liberación.

La consideración del trabajo como *castigo* es conse-

<sup>16</sup> Amable sugerencia del profesor Joseph Rauwens.

cuencia de una especulación que, como hemos dicho, radica en una degradación de la mítica originaria. Su genuino sentido es el de la *puesta en praxis de la creatividad*, del «hacer el reino». Comprendemos tal vez mejor ahora cuanto en el primer artículo del presente capítulo dijimos del *voto de pobreza* como administración de la miseria, convertido en uno de los pilares del estado de perfección cristiana. El voto de pobreza es el contrapunto —diríamos incluso el contraataque— de uno de los peligros de la desviación del sentido genuino del trabajo, como es el almacenamiento, la usura y, en general, el *capitalismo*. En este sentido la problemática tan debatida hoy entre cristianos y marxistas debe tomarse algo más en serio de lo que pudiera parecer una simple moda o puesta al día. Es toda una concepción de la tradición judeo-cristiana la que está en juego en ese debate. No es, pues, que el cristianismo «acomodado, modernizado» de hoy, según las nuevas exigencias, corresponda a un marxismo comunista, sino que el movimiento anti-capitalista del marxismo corresponde en sí a *uno de los aspectos* centrales del mensaje cristiano.

El *segundo* mitema de base es el de la *fidelidad*, nuevo término que modernamente ha vuelto a tomar el lugar que le correspondía en el vocabulario judeo-cristiano, a pesar de los peligros de sofisticación a los que ya se ha enzarzado. La fidelidad, como nota constante de la antigua alianza, implica en el mito crístico el «habiendo amado a los suyos los amó hasta el fin». La perseverancia, como virtud clásica, se ha llevado al extremo de la exageración partiendo de la respuesta a uno de los peligros del desvío fundamental de la fidelidad. Así se ha confundido fidelidad con obediencia. El *voto* de obediencia al que hacíamos alusión ha sido de este modo el arreglo y la defensa contra la rebeldía más que la continuación de la pista alianzal. No deja de ser una pieza nueva en un vestido destrozado. Se ha abusado incluso del orgullo y la soberbia como justificantes de su contrapunto en la «virtud de la obediencia», entendiendo ésta como respuesta a aquélla, es decir, como pasiva sumisión.

Por el contrario, la fidelidad —que no es ni rutina, ni monotonía, ni inercia conservadora— nos sitúa en el

cuadro dinámico de la vivencia pascual del mito crístico, alfa y omega, principio y fin. Es la dimensión del que vive del «ya» y del «aún no» de la creatividad y la fragilidad tal como vimos en el mito adámico.

El tercer mitema es el que nosotros denominaremos bajo el término de *ternura*. En el capítulo siguiente —al hablar de la sexualidad— trataremos esto más detenidamente. Digamos ahora que pocos términos han sido tan maltratados y adulterados como éste. El ideal de la perfección cristiana ha hecho de él el *voto de castidad*, respondiendo una vez más a una desviación como es la *lujuria* y canonizando los valores de contraataque en las virtudes de la pureza, la virginidad, la continencia, etcétera. El celibato clerical se inscribe en esta misma perspectiva degradada.

Más allá de la actitud defensiva, lo que nos da este mitema de la ternura es la dimensión de la gratuidad y de la gratitud del *don*. Es el *ágape* crístico y el *héséd* adámico. La polémica tradicional entre el eros y el ágape ha terminado por desfigurar a este último, haciendo de él una simple respuesta de ataque contra aquél. Del mestizaje inevitable ha salido la noción de *cáritas*, noción que, si bien tiene su origen en los escritos neotestamentarios, san Agustín y la tradición posterior harán de ella esencialmente la formulación cristiana de una respuesta dada a un problema enfocado paganamente. No olvidemos que un análisis serio del amor agustiniano da como resultado el significativo detalle de que, frente a la dualidad de amores, heredada del helenismo gnóstico, Agustín preconizará un único amor, un solo tronco con distintas ramas, y que éste es, en definitiva, más inspirado por el eros platónico que por el ágape cristiano, noción que será preterida en la polémica de la época. De aquí se han derivado muchas confusiones. Pero volveremos sobre este problema. Concluyamos por ahora en la herencia que la *ternura* tiene con relación al ágape crístico y al *héséd* adámico, así como la necesidad de una reinstauración de la misma.

### Lectura sintética de la mítica judeo-cristiana

A través de los mitemas básicos que hemos enumerado en las distintas trilogías, podemos observar la continuidad y la novedad —la fidelidad creadora— de la palabra de los comienzos en acción a través de la historia. Anotemos unos puntos que resumen las características de esta dinámica mítica en su visión conjunta.

En primer lugar, una lectura o hermenéutica tal como aquí la hemos apenas esbozado, nos muestra la unidad continuada de unos mitemas de base que se repiten, metamorfosean, evolucionan y crecen, a pesar de las intromisiones de elementos bastardos. De ahí nuestra comunión profunda con ella, a pesar de las formas o modalidades que condicionan su caminar.

Encontramos igualmente, a través de todos los tiempos, el carácter dramático de la vida del hombre judeo-cristiano, hombre esencialmente esperanzado, en contraposición con el hombre trágico, cómico o tragicómico de las tradiciones vecinas. De ahí se desprende que la vocación del hombre, en la visión judeo-cristiana, no es hado-destino-casualidad-fatalidad, sino llamada y vocación a una misión de alianza.

Otra de las características que de esto se desprende es el carácter comunitario —unión del individual y el colectivo— en la relación personal instaurada y vivida en la alianza. Sus vicisitudes y peripecias —como la infidelidad y la vuelta a la fidelidad— serán otros tantos momentos de reinstauración de la esperanza como proyecto fundamental.

Anotemos, por fin, el carácter hereditario y prospectivo de la mítica descrita. Es el cuadro de acción de la esperanza. De ahí el optimismo de la vida en esta perspectiva. Al lado de estas constantes existen infiltraciones evidentes, como son el llamado cristianismo sociológico, datado de la era constantiniana; lo mismo que las corrientes gnósticas de los mismos primeros siglos; y aún antes las degradaciones del judaísmo terminal que es el criticado por Jesús en sus diatribas contra escribas y fariseos...

Detrás de todo esto, más allá de estos mitemas, ¿qué se esconde? He ahí el último paso que nos queda aún por dar.

DE LA MITICA JUDEO-CRISTIANA A LA SIMBOLICA FONTAL  
ORIGINARIA. DEL MITO AL SIMBOLO

Llegamos de este modo a un momento clave en esta tarea de la hermenéutica, que es el de buscar la simbólica unitaria que sostiene y alimenta esta mítica descrita. Es ésta la búsqueda de los orígenes primordiales, o, según la expresión schellingiana de Cencillo: «el abismo germinal», momento primerísimo de la cultura, el «in illo tempore», el «era una vez...», el «en el principio de todo...», que en su primerísima manifestación hemos denominado momento originario de la instauración de la alianza.

En rigor, este momento constituye el último polo de referencias de los distintos momentos de la historia del pueblo hebreo, momento que es, en suma, el celebrado regularmente en la pascua, bien que el rito tenga un comienzo cronológico definido y precisamente por ser en él en el que los comienzos se actualizan, a través de distintos motivos determinados por las circunstancias históricas del pueblo elegido.

Hay, pues, tres modos de referirse a estos comienzos primordiales: la fantasía, la etnología y la simbólica. El primero es del orden del imaginario y como tal sujeto al error y a la ilusión.

El segundo es del orden de la erudición y su función es ayuda e ilustración, pero nunca criterio último de verdad práxica. El tercero —la simbólica— es el único que nos da acceso a los comienzos, en la repetición —*Die Wiederholung*— de los mismos a nivel celebratorio. Hablaremos más tarde del sentido de la celebración. Resumamos por el momento la confluencia de las tres trilogías de mitemas en el momento fuerte que anima y vivifica todas. Es el *símbolo de la pascua*. Fiesta, rito y celebración. Y ésta a tres niveles: 1) la *pascua judía*

como celebración de los comienzos primordiales a través de los mitologemas de la *creatividad-fragilidad-esperanza*, entendidos en el sentido que antes hemos explicado; 2) la *pascua crística* como celebración de la *re-instauración* de los comienzos, de la *nueva alianza*, bajo los mitemas de la nueva creación-liberación-escatología; 3) por fin, la *pascua de la Eklesía* como celebración de los comienzos a través de la dimensión ética de la vida bajo los mitemas del *trabajo-fidelidad-ternura*.

La simbólica, pues, está ahí. Pero —según afirmamos en la segunda parte— la simbólica es inconcebible sin el lenguaje. Ambos resultan del proceso de simbolización. De ahí que este *símbolo* nos remita a otra realidad: la *palabra*, como acontecimiento primordial. Y es aquí donde entra en juego la realidad a la que hemos hecho siempre alusión sin detenernos en ella directamente. Hemos hablado de mitos. Ahora bien, el mito es un símbolo relatado. Es, pues, un lenguaje y un lenguaje articulado, que, en último análisis *hace* lo que *dice*. Es el *dixit et facta sunt* en el que se proclama el *kerygma* inaugural. Es la palabra del «Al principio era la palabra.» Es el *Davar*, el *Logos*, el *Verbum*... La evolución del vocabulario, fenómeno que hoy podemos constatar a través de las distintas lenguas a las que los relatos de los orígenes han sido vertidos, nos muestra hasta qué punto hemos perdido, con los cruces de culturas, la realidad originaria. No es un vocablo, ni una idea, ni un concepto. Es la realidad de la alteridad suma, de la otredad suprema. Pero no en su absolutez metafísica, sino en su relatividad absoluta. (Francis Jeanson, en un debate tenido en Lovaina, respondía a un estudiante que le ponía la pregunta de su fe en el absoluto: El único absoluto es el absolutamente relativo.) Nada más cierto en nuestro caso: El absoluto que entabla una alianza, una *relación*... deja *ipso facto* su absolutez. Más aún —ya lo hemos anotado— el Dios de la Metafísica puede seguir siendo absoluto. Pero del Dios revelado, historiado, relatado... —que es del único que podemos hablar— deja su absolutez para hacerse el otro, el prójimo, el otro polo de la relación. Más que la absolutez nosotros diremos aquí: la *alteridad*.

Es esta alteridad —no la alteridad como idea o concepto, sino en la praxis del otro— la que hace posible el diálogo y la alianza que es en definitiva la actitud religiosa. El Dios absoluto sin tiempo y sin espacio que ha sido el Dios de la Metafísica ha muerto. La perspectiva que hoy se nos abre es la del encuentro con el pobre, el huérfano, la viuda y el peregrino, en cuyo horizonte se abre la pista que lleva al otro. La abertura a este otro exige la ruptura de los ídolos, obra del imaginario, y la entrada en la simbólica de la palabra fundante. Era cierto lo que se dijo: «En el principio era la palabra...»

## CAPITULO II

### ALEGORISMO, MITICA Y SIMBOLICA DE LA SEXUALIDAD EN LA CULTURA OCCIDENTAL

#### ALEGORISMO SEXUAL

Paralelamente a la revisión general de la religiosidad que hemos visto en el capítulo anterior, el tema de la sexualidad ha sido igualmente puesto en debate y reestructuración. De este modo han sido denunciados muchos de los aspectos hasta ahora intocables. Nos arriesgamos aquí —como antes lo hicimos con la religiosidad— a trazar un pequeño retrato de lo que puede ser llamada una *sexualidad occidental degradada*.

Esboцemos, pues, este cuadro general. Tendremos así, por un lado, el elemento que la tradición ha consagrado separando el cuerpo del alma, bendiciendo a ésta y maldiciendo a aquél. Es esto lo que ha fomentado un doble comportamiento: el del continente y el del lujurioso, ensalzado el uno, vituperado el otro. Del primero escribió Marañón su célebre sentencia de «una celda monacal más que una alcoba conyugal». Del segundo se ha hecho una buena explotación bajo los nombres de inmoralidad y de libertinaje. Tenemos así, por un lado, la resignación y, por otro, el libertinaje.

Fuera de ellos se sitúa el comportamiento del célibe profesional, por profesión, es decir, del casto o continente, por un lado, y de la vida doble, la del hipócrita o del combinador de resortes, por el otro, que preconizando una moralidad pública «sana», sigue en la vida privada la ley de la tolerancia. El ejemplo más típico

de esta última actitud es el de las casas llamadas sintomáticamente «de tolerancia», o de prostitución, organizadas o desorganizadas, secretamente fomentadas o públicamente toleradas, pero reales y existentes en todos los países de occidente sin excepción.

Aragon ha escrito: «No existe el amor feliz.» La frase ha tenido éxito y ella es aplicable a toda la historia de la sexualidad occidental. Entre la continencia y el libertinaje se diría que se han debatido y solucionado todos los problemas sexuales en nuestra tradición. O el vicio o la virtud. Pero démonos cuenta que la heroicidad ascética de la virtud corresponde y está en proporción directa con la desbandada libresca del vicio. Es la célebre teoría pascaliana de «quien quiere hacer el *ángel* termina para hacer la *bestia*». ¿Cuál de las dos actitudes es la degradada? ¿La del ángel o la de la bestia? Nuestra respuesta es tajante: las dos.

No sabríamos decir a ciencia cierta cuál de las dos está más lejos de una actitud sexual asumida, serena y equilibrada. Acostumbrados a una moral convencionalmente aceptada que responde a una ideología gnóstica, suele precipitarse la respuesta hacia la *altura* y sublimidad del ángel y hacia la *bajeza* y vicio de la bestia. Pero lo que es más sintomático en este caso es que los mismos términos no nos permiten la salida del dilema.

La historia del erotismo exacerbado no puede ser escrita sin la referencia a la historia de la continencia exagerada. Lo que más choca en toda historia de la vida sexual desde cualquier campo que sea mirada es este abismo que *separa* y *une* el vicio con la virtud, «el abismo que llama al abismo». Se han hecho ya tópicos los mitos de Tristán y de Don Juan, como la exigencia del uno por el otro. Se han hecho ya incluso célebres los pensamientos de san Agustín y de santo Tomás en «defensa» (!) de la prostitución. San Agustín escribe: «Así como el verdugo, por repugnante que sea, ocupa un puesto necesario en la sociedad, así las prostitutas y sus similares, por mercenarias, viles e inmundas que parezcan, son también necesarias e indispensables en el orden social. Apartad a las prostitutas de la vida humana y

llenaréis el mundo de lujuria»<sup>1</sup>. Por su parte el doctor Angélico añade: «Quítense las cloacas de la ciudad y todo se llenaría de inmundicias. Quítense las meretrices y todo sería infectado por la libidine»<sup>2</sup>.

Cuando uno lee y relee estos testimonios de las mayores cabezas de la moral occidental no puede impedirse una sorpresa. Cuando uno repasa las listas de los países llamados reglamentaristas y abolicionistas de la prostitución uno se siente chocado por esa sublime limpieza proclamada en la ley y en la moral. Cuando uno piensa en las hermosas fachadas hechas a costa de alejar cloacas, uno piensa en la sentencia evangélica: «... incluso las prostitutas os precederán en el reino de los cielos».

Porque entre un extremo y el otro se ha olvidado lo esencial: el hombre. Alguien ha escrito con tanto cinismo como verdad que este mundo está hecho de lupanares y conventos. La pertenencia a unos o a otros rasga a este hombre, preterido de su mejor horizonte, tan lejos del ángel como de la bestia.

Nuestra convicción es que estos dos polos de la exageración constituyen los dos temas degradados del llamado amor occidental. Las especulaciones alegorizantes y piadosas que han dado lugar a los términos de remedio y solución parten todas de la traición a la mítica y simbólica originaria. La caridad, traducida en términos de castidad y continencia, implica en ella misma esta dualidad gnóstica (¡que no cristiana!) que nos conduce por el camino más recto a la resignación y a la tolerancia, si no a ambas conjuntamente. Es ésta la herencia de un pseudo-Agape apellidado cristiano como de un pseudo-Eros apellidado platónico o pagano. De ahí proceden igualmente las conocidas aberraciones sexuales, notorias, aunque secretas, vergonzosamente escondidas o hipócritamente concordadas con una doble vida en la que por un lado se alardea de fachada y por el otro se esconde la cloaca.

Los que pusilánimemente se sienten escandalizados al afrontarse con este problema de la degradación de la

<sup>1</sup> S. Agustín, *De ordine*, II, IV.

<sup>2</sup> El pensamiento de santo Tomás gira en torno a los males mayores y menores. Véase Suma, II<sup>a</sup>, IIae, q. 10, art. 11.

sexualidad, podrían, a título de ejemplo hojear el *Auténtico católogo 1900* publicado recientemente<sup>3</sup> y en el que se da a la clara luz del día una de tantas listas de satisfacción pornográfica corriente por aquellos años del puritanismo victoriano y de tan altísima calidad moral y pureza de costumbres<sup>4</sup>.

Todo esto nos lleva a pensar en el fenómeno actual que no dudamos en calificar de auténtica primavera y de renovación. ¿En qué consiste ésta? Esencialmente en la supresión de la vida doble y en la preconización de la sinceridad. En sacar a la luz pública la realidad completa y en no seguir jugando el juego hipócrita de la fachada suntuosa y la inmundicia de la cloaca. Este es, pues, el problema capital: ¿La disyuntiva entre el ángel y la bestia puede tener otra dimensión? ¿Y si en lugar del *ángel* y la *bestia*, lográramos hablar del hombre? Proposición ésta tan ingenua como ilusa, tan cándida como inocente, si no creyéramos de antemano en esa conjugación de la creatividad y la fragilidad a la que antes hemos dado el nombre de esperanza. Lo perdido ha sido perdido definitivamente. La candidez de un utópico comienzo paradisiaco lleva consigo la no integración, la no asunción de la realidad, hecha de drama. Si aquello lleva a la tragedia o a la comedia, he aquí que tal vez sea posible reencontrar la pista de una dramática esperanzada. Es ésta la empresa que proponemos: salir de las alegorías bastardas y entrar en la simbólica originaria y genuina. No es un desafío, sino una fianza. Es tal vez... eso, la esperanza.

<sup>3</sup> *L'art érotique. Authentique catalogue 1900 de livres, objets, photos érotiques...*, Regine Deforges, París, 1972.

<sup>4</sup> Pensamos especialmente en los fenómenos provocados por la aparición de *Lady Chatterley's Lover* (1928), de D. H. Lawrence, así como *Tropic of Cancer* (1934), de H. Miller; ambos, a título de ejemplo, son puntos de referencia en la historia del desgarrón ético de la sexualidad en nuestro siglo. Más tarde vendrán las épocas de los Raport Kinsey que constatarán estos fenómenos sociales a nivel de estudios empíricos.

## LA MITICA ORIGINARIA DE LA SEXUALIDAD OCCIDENTAL

¿Cómo entrar en este mundo tan rico como inabordable de los mitos de la sexualidad occidental? Ciñéndonos aquí —según hemos anotado— a los objetivos ya enunciados y a la metodología hermenéutica tal como ha sido ya expuesta, anotemos antes de nada que nos reducimos a las culturas de base que han constituido las piedras angulares o raíces de la cultura de occidente. Consideraremos, entre ellas, de un modo especial el judaísmo y el cristianismo, es decir, la tradición judeocristiana. Anotemos, no obstante, que lo que hoy llamamos occidente es incomprensible sin una referencia a las culturas limítrofes como son, a título de ejemplo, la antigua Mesopotamia y Egipto, la India y la civilización musulmana<sup>5</sup>.

En efecto, la Mesopotamia, patria de «nuestro padre Abrahán», país que abandonó para seguir su vocación, nos pone en la pista de las culturas Sumero-Akkádicas y Asiro-Babilónicas. Muchos detalles ininteligibles y que han costado mucha tinta en la interpretación de ciertas tradiciones judaicas, deberían ser buscados en este transcurso de las civilizaciones asiáticas<sup>6</sup>.

Por otra parte, una mirada al Antiguo Egipto nos muestra la parte de herencia transmitida por él a ciertas tradiciones de Israel que éste vivió durante los siglos de su esclavitud<sup>7</sup>. Un tercer elemento que no debería tampoco ser olvidado es la tradición aria de la India, pueblo

<sup>5</sup> Para una visión de conjunto, véase P. Frischauer, *L'archéologie de la sexualité* (orig. alemán: *Knaurs Sittengeschichte der Welt, Droemersch Verlaganstalt A. G. Zurich, 1968*), Stock, París, 1969.

<sup>6</sup> *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (obra en colaboración de Jacobsen, Frankfort, Wilson, Irwin...), Chicago, 1947; A. Heidel, *The Gilgamesch Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1945.

<sup>7</sup> S. Morenz, *La religion égyptienne, essai d'interprétation*, Payot, París, 1962.

que, si bien ha sido considerado como extraño entre nosotros, como la China antigua, tanto ha aportado a Occidente, a través del Oriente Medio o de la civilización musulmana<sup>8</sup>.

De este modo, aunque aquí privilegiemos una tradición que es, sin duda alguna, la que más nos ha marcado, ello no incluye perder de vista la situación de encrucijada en la que siempre han vivido tanto el pueblo de Israel, nómada y viajero, peregrino universal, como el cristianismo, ambos unitariamente los más típicos representantes de la vocación de la historia dentro de las culturas que nos son propias.

Es esta situación privilegiada la que nos llevará a privilegiarla tomándola como guía. Pero referente al problema de la sexualidad hay aún otra razón. Leyendo la historia de los mitos de la sexualidad en culturas como las tradiciones taoístas de China o budistas de la India, tenemos más que la impresión la convicción de asistir a lo que aquí podíamos llamar de un modo provisional *sacralidad del erotismo*, mezcla de magia, de ritualidad, y de tabú, tradición tan elocuente en ciertas civilizaciones ancestrales. Por el contrario, cuando se trata del judaísmo —a pesar de las distintas fases de su historia— nos sorprende la certeza de estar asistiendo a la historia de un pueblo, vivida como vocación; vocación que no es regida por el destino fatal de una sacralidad numinosa, sino creada por una voluntad esperanzada. Si en aquéllas hemos hablado de erotismo sagrado, no dudaríamos en definir a ésta como *la vocación personal de la sexualidad*<sup>9</sup>.

¿Tendremos, pues, el derecho de privilegiar una tradición por encima de las otras? Somos conscientes de

<sup>8</sup> A. Danielou, *L'erotisme divinisé*, Buchet-Chastel, París, 1963. Para una visión panorámica de la sexualidad en la China antigua, véase la excelente obra de R. van Gulik, *A preliminary Survey of Chinese Sex and Society*, E. J. Brill, Leyden, 1961.

<sup>9</sup> W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible*, Hodder and Stoughton, Londres, 1960. Véase igualmente T. C. de Krujif, *La sexualité dans la Bible* (orig. holandés *De Bijbel over Sexualiteit*, éd. Romen et Zonen, Ruremonde), Ap. des Editions, París, 1971. (A pesar de las reservas que una lectura crítica debe tener en cuenta ante estas obras.)

que en la competición de los mitos en su dirección hacia esa meta que es la humanización personalizante de la historia, las mayores aportaciones, dentro de lo que hoy nos es posible juzgar, provienen de la cultura judeocristiana. No obstante, nos guardaremos mucho de ensalzar una cultura por encima de las otras. Todas tienen su contribución en esa cita a la que nos invita hoy una antropología de los pueblos. Nuestro menor aprecio esconde muchas veces ignorancia. Confesemos, pues, la nuestra. Pero quedémonos con los datos y elementos que hoy por hoy son accesibles. Otras generaciones podrán contar con otros. Veremos incluso que, a través de nuestro repaso de los mitos, encontraremos las influencias e hibridaciones de lo que más que un hortus conclusus es un río que regenera la gran selva abierta de la humanidad.

Siguiendo el plan del capítulo anterior estableceremos las distintas trilogías de base que nos llevarán más adelante a una visión unitaria de la mítica conjunta.

### *Primera trilogía: El preludeo y los comienzos*

#### El preludeo

En *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss ha llegado a la conclusión siguiente: la estructura última o el punto cero del comienzo de la cultura se sitúa en el fenómeno social de la prohibición del incesto<sup>10</sup>. Esta afirmación del fundador del estructuralismo no es ya una voz aislada, sino todo un eco orquestado hoy por las ciencias humanas, tal como hemos visto en la segunda parte tratando del complejo de Edipo como fenómeno social. El carácter sexual del incesto nos remite por su parte a la sociología del «intercambio», que tan magistralmente ha descrito Marcel Mauss<sup>11</sup>, lo mismo que al psicoanálisis. La etnología y antropología

<sup>10</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, página 29.

<sup>11</sup> M. Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, en «L'année sociologique», I, 1923. Publicado últimamente en *Essais d'anthropologie culturelle*, París, 1972.

logía cultural han establecido este punto cero en el célebre paso descrito bajo los términos de la *natura* y la *cultura*<sup>12</sup>.

Demos, pues, por supuesto este fenómeno preliminar que nos introduce en el limen de los valores culturales al mismo tiempo que en la perspectiva que incluye las primeras manifestaciones de toda posible vivencia de la sexualidad humana como expresión de la cultura.

Estas conclusiones de las ciencias que han ido desarrollándose en los últimos decenios tienen el mérito de permitirnos entrar en ese reino escondido detrás de la bella expresión «noche de los tiempos». Pero al mismo tiempo que nos abren un acceso nos revelan una nueva velación. Una cosa es el dato como tal y otra la interpretación del mismo. Y ahí es donde entra la acción de la hermenéutica. Más allá de las constataciones y descubrimientos histórico-etnológicos, la hermenéutica nos introduce en un mundo en el que entra de lleno la implicación personal y la libertad. Es aquí donde terminan para nosotros los problemas y comienza el campo del misterio humano.

Y es aquí donde quisiéramos enlazar aquellas viejas y añejas reflexiones que Marañón escribió antes de que la etnología actual hiciera públicas sus conclusiones en torno al problema del incesto. Con el encanto y la sencillez del científico que topa con el mayor problema humano —el misterio—, el humanista español va a servirnos de guía en esta primera trilogía. Su descripción, que tiene tanto de maravillosa como de certera, nos permite trazar tres ejes, los tres ejes de la eidética mítica que ocuparán esta primera trilogía.

En una página inolvidable —que nosotros mismos hemos ya reproducido con frecuencia— traza Marañón los primeros balbuceos del hombre camino de su hominización por la sexualidad<sup>13</sup>. Resumamos aquí los tres elementos esenciales.

<sup>12</sup> Para una visión socio-arqueológica con las implicaciones biológicas, cfr. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Ed. Albin Michel, París, 1964 (t. I: *Technique et langage*; t. II: *La mémoire et les rythmes*).

<sup>13</sup> G. Marañón, *Vida e historia*, Espasa-Calpe, Madrid 1966, páginas 22-23.

Por un lado describe Marañón el poder muscular y hordálico del macho —futuro hombre— en la efervescencia de su virilidad primaria. Será este poder el que despertará en él su *instinto gregario*. Por otro lado sitúa la sensación de fragilidad caótica y paralizante en la que los primeros esbozos y tanteos de la naciente conciencia le revelará el sentimiento de su *cósmica soledad*. Entre ambos elementos podemos percibir un tercero que es el momento en que el macho musculoso y la hembra frágil se descubren recíproca y conjuntamente *hombre y mujer*.

A la lectura de este relato marañoniano tenemos la impresión de salir del campo anecdótico y erudito de la ciencia para adentrarnos en la exploración del misterio de los comienzos humanos a través de la poética; poética que no es obra del imaginario, sino de la más profunda simbólica sexual. Una lectura hermenéutica del mismo nos traslada al eco venido de los comienzos en el que el instinto poderoso se perfila libertad ambigua, a través de ese juego ambiguo en el que entran lo que en el capítulo anterior hemos llamado creatividad y fragilidad.

La trayectoria seguida en el relato de Marañón es ésta: *Del cosmos a la persona, pasando por la sexualidad*. La salida del anonimato amorfo, de la vegetalidad amorfa y la entrada en la existencia como sujeto —diríamos nosotros parafraseando al humanista español— sólo es posible en el descubrimiento de la alteridad, lo que tiene su momento fuerte en la sexualidad. Este primer momento humano, que Marañón llama primaveral, tiene su confirmación cuando, en su experiencia clínica, él mismo le contrapone al declinar otoñal del hombre con la extinción de la vitalidad sexual. «A medida que se extingue la madurez sexual, se borra la individualidad y el alma primitiva recupera su imperio». Es la vuelta a la tierra de donde salió. Es el otoño de la primavera<sup>14</sup>.

Esta estructuración dinámica que implica el preludio y el balbuceo de la conciencia o del yo a través de la sexualidad coincide con el cuadro que hemos descrito en

<sup>14</sup> G. Marañón, *ib. Cfr.*, igualmente, *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*, p. 36.

el capítulo anterior refiriéndonos al Génesis judaico y a la instauración de la alianza. Lo único que varía es el registro: de la relación religiosa pasamos a la relación sexual. La prohibición del incesto, de la que habla Lévi-Strauss, tanto psicoanalítica como socialmente, se inscribe en esta misma dimensión que es la instauración de una relación. Se inscribe aquí una segunda serie de esta primera trilogía.

Los comienzos: el mito adámico

No repetiremos aquí cuanto hemos dicho al hablar del mito adámico en el capítulo anterior. Trataremos únicamente el aspecto que dice relación directa a la sexualidad. Se ha hecho resaltar con frecuencia un antifeminismo manifiesto o latente en el relato genesiaco. Comencemos, pues, por aclarar este posible error de perspectiva.

Pero para ello es preciso distinguir las distintas fuentes literarias del relato, que no son en modo alguno la obra de un mismo autor. Desde los estudios de K. M. Graf y de J. Welhausen y, sobre todo, con la impulsión del estudio de la historia de las formas, bien podemos afrontar hoy este problema. Para cuanto a nosotros nos concierne, que son los tres primeros capítulos del Génesis, dos tradiciones deben ser resaltadas especialmente. La *primera* es la llamada elohista y que ocupa desde el principio del relato hasta el capítulo 2, versículo 4 a. Según esta tradición el hombre y la mujer son creados por Elohim, sin diferencia alguna de superioridad o de inferioridad. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... Y creó Elohim al hombre a su imagen y semejanza, y le creó hombre y mujer...» La única diferencia es la sexual, que es precisamente la que hace situarles el uno frente al otro en su unidad dual.

Pero es en la *segunda* tradición —desde el capítulo 2, versículo 4 b, llamada jahvista— donde vemos entrar en acción las concepciones de un escritor distinto. Se nos describe la creación del hombre por Jahvé y de la mujer sacada de una costilla de Adán, imagen esta última que ha alimentado tantas especulaciones para justificar la dependencia femenina. El mismo autor será quien rela-

tará la caída del hombre, tentado por la mujer, seducida ésta por la serpiente.

Teniendo, pues, en cuenta esta doble fuente de inspiración con las consecuencias evidentes que se siguen de cada una, la idea de dependencia sexual no es ciertamente lo esencial del relato en su totalidad. Observamos en la primera tradición una igualdad de niveles con una distinción neta de roles y funciones. En la segunda, que es la que ha dado lugar al antifeminismo, se nos presenta un distinto modo de comportamiento en el que, más allá de la anécdota, podemos observar una radical ambigüedad masculino-femenina que dista mucho de imponer la superioridad de uno de los sexos. Vemos, por ejemplo, que el hombre es «superior» a la mujer en su origen; pero será el hombre a su vez el primero en abandonar todo para seguir a aquélla.

Es aquí donde juega una importancia capital la tarea de la hermenéutica. No es el hombre en su sentido físico el que es víctima de la mujer, como tampoco la mujer es víctima de la serpiente. Es en ambos casos el HOMBRE PRIMORDIAL —masculino y femenino— el que se enfrenta con su propio proyecto de *creatividad* y de *fragilidad*. La distribución de funciones no implica la objetivación de actitudes fundamentales. En el «Adán» —el terrestre— están implicados tanto el hombre como la mujer. Y ambos están comprometidos en la misma dinámica recíproca de la creatividad y de la fragilidad, lo que apunta al proyecto único de ambos en la asunción recíproca de su mutua *condición humana*, que, después de las vicisitudes, terminará por definirse como la vocación de la *esperanza*.

El mismo autor de la segunda tradición, a pesar de las pinceladas misoginistas, muy explicables por otra parte, no puede ocultar la mutua y recíproca vocación. Si Adán exclama: «Esta sí que es carne de mi carne», diferenciando así a la mujer por encima de todo lo creado y dejando todo por seguirla, él mismo buscará la disculpa de su fragilidad en quien poco antes había puesto todo el proyecto de su vida haciéndola su compañera inseparable. La fuerza y la flaqueza están de este modo recíprocamente complementarizándose. Pero no puede de aquí concluirse, de un modo exclusivo, la

fuerza en el hombre y la fragilidad en la mujer. Más allá del macho y de la hembra, es el hombre —hombre y mujer— el que es descrito estructuralmente como creatividad y limitación. Ya lo hemos dicho, es esta estructura rechazada por el hombre lo que se manifiesta en la disculpa buscada en su exterior. La serpiente es de este modo la proyección exteriorizada de la fragilidad no aceptada. La futura imaginaria referente al maligno tendrá mucho de común con la objetivación de esta proyección.

En el fondo, pues, el debate se juega en la propia *condición humana*, y a ésta nos remite la mítica originaria del relato bíblico. Veamos ahora, rápidamente, las implicaciones de esta condición humana en su triple dimensión: 1) hombre, 2) mujer y 3) pareja.

El hombre como *masculino*, tal como es contado por el mito adámico, no es ya la neutridad del hervor cosmovital de la materia inanimada. Pierre Enmanuel, en su obra *Eve*<sup>15</sup>, describe a Adán antes de la aparición de la mujer, como un viviente que se ignora porque su «espejo» no existe todavía y su sueño cósmico no le permite distinguirse de las aguas, de la hierba o las estrellas, la sed o la sombra tenebrosa. «Soledad oceánica y abismal. Su alteridad aún no era.» Como en los preludios descritos por Marañón, su cabeza es cielo, sus pies son tierra. Falta el límite, la medida y el borde del encanto que le limite y le trascienda. Su sangre es savia, su respiración es aire, su calor es fuego, su carne es tierra, su despertar aurora y su dormir ocaso; su sed es tierra seca, su beber es lluvia, su deseo una tormenta, su ver —aún no mirar— es nómada y su oír —aún no escuchar— es rugido de fieras y chascar de hojas. Adán, antes de Eva, sin Eva, es un ser vegetal amorfo e indeterminado, comparable al pequeño hombre que alienta y respira en la inmediatez de su libido indiferenciada.

La aparición y la presencia de Eva —de la mujer, del hombre en *femenino*— es antes de nada la revelación de Adán. La conversión de la tierra viviente en hombre y hombre en masculino. El deseo adámico —deseo del terrestre— se encuentra de este modo confrontado por

<sup>15</sup> P. Emmanuel, *Eve*, Ed. du Seuil, París, 1970.

el límite, revelado por Eva, reveladora a su vez de la fragilidad, de la limitación de su deseo indiferenciado. Solamente con el femenino encuentra su sentido el masculino. Solamente con el hombre encuentra su sentido la mujer. Y esta inimaginable existencia del hombre antes de su sexualidad —del hombre o de la condición humana, antes del hombre y la mujer— es inabordable para todos los relatos de la antigüedad lo mismo que lo es para el *Génesis* judaico. Marañón situó en este primer descubrimiento el día primero de la creación del mundo. El mito adámico —a través de las imágenes literarias que hemos visto— nos revela que el encanto femenino es el horizonte al mismo tiempo trascendente y limitante de la revelación del ser masculino. El drama de los comienzos se centra así en el más que problema misterio de la sexualidad. La creación del hombre y de la mujer no son, pues, un «hecho histórico» en su sentido dático, sino la inauguración del misterio humano en su dimensión existencial.

Con el mito genesiaco nos encontramos, pues, en los comienzos, en el primer paso después del punto cero de todo inimaginable comienzo. Es el primerísimo-primerito de los pasos que el hombre da para el descubrimiento de su *yo*. Pero en el que, desde el principio, la sexualidad juega el papel indispensable e insoslayable con el descubrimiento de su *yo* en la medida en que éste le es revelado por un *tú*. La relación *yo-tú*, tal como la presenta el mito adámico, se estructura y nace en el misterio de la sexualidad.

Si pensamos ahora en los relatos míticos de las culturas vecinas podemos constatar las diferencias al mismo tiempo que apreciar una de las causas —la principal— por la que hemos privilegiado el mito adámico por encima de los otros. Así, en el más antiguo de los mitos sumeros —muy probablemente también el más antiguo de todos los mitos de la sexualidad— se nos cuenta el amor entre *Tammuz* e *Hinini*, amor que se expresa a través de un imaginario de placer similar al placer del agua, del viento y la abundancia. La acción se centra en los avatares del coito biológico —si se nos permite emplear este término anacrónico— en unas repercusiones onírico-cósmicas de consuno con los astros

y las estaciones del año. Nosotros resumiríamos diciendo que los mitemas que dominan el mito sumero son el placer-naturaleza y el esperma-sangre. Estamos muy lejos de la condición humana del mito adámico...

En la epopeya de *Guilgamesch*, el héroe de la ciudad de Uruk mira y contempla su vegetación muscular, como más tarde Narciso, el del mito griego, mirará su propia imagen en el espejo de las aguas. Es algo similar lo que nos revela la mítica del «Ka», esa fuerza remota a la que los egipcios han acordado toda fuerza propulsora de la vida. Se diría que en la cultura egipcia todo es animal (animal = anima). Isis, diosa de la fecundidad, es la encarnación de la fertilidad del Nilo. Osiris viene a fecundarla cada año, de cuyo esperma (esperma = semilla) nacerán todas las cosechas abundantes...<sup>16</sup>

Adán y Eva, la pareja primordial del mito adámico, no son solamente *esto*, esta neutridad caótica e impersonal, en la que todo está dominado por la sacralidad fatal; no son el macho y la hembra, ni la circularidad del incesto. Son el hombre y la mujer dispuestos a comenzar esa larga travesía esperanzada a la que les impulsa su propia condición humana.

#### Lectura sintética del mito adámico como relato de la pareja primordial

Existen, entre otras, dos lecturas fundamentales de este relato. La *primera* es la que nosotros llamaremos inauguración de la pareja primordial y revelación de la ternura, y que podemos observar a través de los tres mitemas de base que hemos hecho resaltar en *Adán, Eva y La Pareja*.

La *segunda* lectura comporta lo que en el capítulo anterior hemos hecho resaltar a través de la inauguración de la alianza entre Dios y el hombre, lo que, en el orden de la anterior, nos da este nuevo tríptico: *Dios, el hombre y la alianza*.

La estructura profunda del relato está apuntando a ambas lecturas o interpretaciones. Pero una cosa es ne-

<sup>16</sup> Cfr. ampliamente J. Evola, *Metaphysique du sexe* (traducción francesa), Payot, París, 1959.

cesario resaltar: el acceso a la segunda es solamente posible en, con y por la primera. La estructura dialogal de la pareja humana no es un signo o una alegoría, ni una analogía, mucho menos un medio, o como se dice a veces, un trampolín para remontarse a la trascendencia, a Dios. Es a esto a lo que nos ha llevado la pérdida del sentido de la simbólica. Claudel en su prefacio de 1948 a *Partage de Midi*, esa obra grandiosa entre las grandes, escribe: «... la gracia, entre Dios y el hombre, entre el hombre y la mujer, riega los relatos más ricos en significación del Antiguo Testamento»<sup>17</sup>. No seremos nosotros los que diremos que es necesario ir más allá de *Partage de Midi*, pero sí más allá de las lecturas que se han hecho de esta obra fundamental. La terminología de Claudel, preñada de ambigüedad, ha sido utilizada y explotada desde la mística a la especulación moralizante. «Rien de plus faux que de faire de Claudel un apôtre de l'Esprit contre la Chaire ou de la Chaire contre l'Esprit», afirma uno de los espíritus que más profundamente han penetrado en su vida<sup>18</sup>.

Esta dificultad que sentimos en comprender relatos de nuestro mismo siglo se multiplica hasta el infinito cuando se trata de un mito primordial. El dualismo y el dilema son categorías extrañas en el mito adámico. Ya lo hemos dicho, es de *drama* y de dialéctica de lo que en él se trata. Pero surge un nuevo problema: ¿dónde se sitúa este drama? Nuestra respuesta es tajante: en modo alguno en la lucha de la carne contra el espíritu, como tampoco en el hombre contra Dios. El matiz de la *lucha* está lejos de ser un mitema bíblico. Sabemos muy bien que es de la gnosis de la que la herencia bélica ha llegado hasta nosotros. A partir de ahí las categorías con que ha sido interpretado el mito adámico de la sexualidad está minado por su misma base. Una pérdida irreparable ha marcado toda mirada sobre la sexualidad: Como *dimensión de la ternura*, inscrita en la dinámica

<sup>17</sup> P. Claudel, *Partage de Midi*, Gallimard, París, 1949, p. 7.

<sup>18</sup> Ch. Gagnon, *L'Orient et l'Occident chez Paul Claudel* (étude sur les racines de l'oeuvre claudelienne) (inédita), Ecole Pratique des Hautes Etudes, París, 1972.

misma de la condición humana, revelada a sí misma como sexuada. A nuestro juicio, creemos que es en esta dimensión y sólo en ésta en la que una hermenéutica del mito adámico debe ser hecha.

Veremos más adelante sus implicaciones. Quedémonos por el momento con esto: el *Héséd* que fundamenta y estructura la relación dialogal de la pareja primordial y el *Héséd* que instaura la alianza Dios-pueblo, son una única y total realidad. Es la que aquí traducimos por *ternura*<sup>19</sup>.

Desde aquí no es posible hablar de inmanencia o de trascendencia, de analogías o de alegorías, de luchas en contra o favor de una u otra. La pareja humana es la vivencia simbólica de la condición humana, y la condición humana es la única posible pista que abre la dimensión del absoluto. La condición humana es revelada en su alteridad, más aún, en su conyugalidad, realidad única —y no dudamos en añadir exclusiva, pensando en la historia de Israel— en la que Dios revela su condición divina. Si en otras tradiciones lo humano se guía por lo divino, una cosa es cierta en la judeo-cristiana: lo humano es el lugar privilegiado y exclusivo de lo divino. Y solamente en la vivencia profunda de lo humano se abre la dimensión de lo divino. Se ha dicho que el Dios de Israel es asexual. Se ha hecho resaltar igualmente que la tradición bíblica es la única que no tiene un libro sagrado de la sexualidad. Por nuestra parte afirmamos la dimensión conyugal de la condición humana, único horizonte de la condición divina.

### De la primera a la segunda trilogía

Esta condición humana revelada en el misterio de la sexualidad podría ser desarrollada y verificada a través de los grandes momentos de la historia de Israel. Po-

<sup>19</sup> Sobre el sentido y significado del *héséd*, cfr. A. Neher, *L'essence du profetisme*, pp. 223 ss. y especialmente 238-243. Del mismo autor: *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire dans l'Ancient Testament*, en «*Révue d'Histoire et de Philosophie religieuses*», 1954, I, pp. 30-49. También J. J. von Allmen, *Mariage*, en «*Vocabulaire biblique*», Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1954.

díamos de esta manera ir viendo las figuras claves y los relatos que continúan la tónica temática marcada por el mito adámico como relato de los orígenes. Por nuestra parte nos limitaremos a describir someramente y a título de ejemplos privilegiados, dos de estos momentos. Ambos completarán el mito adámico como mito de los comienzos. Son éstos los que designaremos como el tiempo de la *prostitución* y el tiempo del *retorno* a la alianza dialogal.

Oseas es el tiempo de la prostitución, el tiempo fuerte de la infidelidad: «Comienzo del hablar de Jahvé en Oseas: Dijo Jahvé a Oseas: Ve y toma por mujer una prostituta y enjendra hijos de prostitución...»<sup>20</sup>. Tres temas reagrupa este mitema de la infidelidad alianzal: la *prostitución*, el *adulterio* y la *idolatría*. Habiendo tomado por base la conyugalidad —como hemos visto—, todas las prevaricaciones, infidelidades y rupturas de la alianza tendrán su prolongación en la pista anti-conyugal. Oseas representa en la historia de Israel el tiempo fuerte del error, del desvío y de la errancia. El tiempo de la manifestación de la malicia, exteriorizada en el mito adámico bajo la figura de la serpiente. Del mismo modo, la llamada a la conversión corresponde siempre a la invitación para volver, para restaurar y reinaugurar la conyugalidad primigenia.

Oseas concluye sus oráculos con una promesa de restauración: «Yo seré tu esposo para siempre y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordias y piedades, y yo seré tu esposo en fidelidad...»<sup>21</sup>. Esta vena inagotable de la conyugalidad es la que hace la dinámica profunda entre la fidelidad y la infidelidad, que, en definitiva, son formas nuevas de la única realidad de base, a la que hemos denominado esperanza.

*El cantar de los Cantares* es el tiempo del retorno. La conversión y el retorno de la infidelidad constituyen la promesa del nuevo gozo conyugal. «Son tus amores más deliciosos que el vino... Arrástranos tras de ti, corramos —canta el coro—, introdúcenos, rey, en

<sup>20</sup> Oseas, I, 1-3.

<sup>21</sup> Oseas, II, 19-20.

tus cámaras y nos gozaremos y regocijaremos contigo celebrando tus amores...»<sup>22</sup>.

Lo sintomático de este poema sin igual no es —como una lectura parcial pudiera dar a entender— la descripción de los encuentros bien colmados. Sino la ambigüedad y la ambivalencia del ir y venir, de la pérdida, la búsqueda y el reencuentro, de la presencia y la ausencia, del retorno... El amado y la amada se buscan en un incesante ir y venir nunca colmado. Jamás poeta ha descrito tan hondamente las peripecias y vicisitudes de una relación, que es vocación, la gran vocación de la pareja humana que es la asunción de la creatividad y la limitación en cuyo horizonte se dibuja siempre la esperanza. Las especulaciones han llevado estas categorías fundamentales de la existencia a realidades anecdóticas como el alma y el cuerpo, el espíritu y la carne. No queremos excluir la lectura mística, cuya riqueza es palpable a lo largo de la historia. Pero quisiéramos insistir en un hecho que nos parece ser fundamental. Es la historia del hombre hecho historia en la historia de Israel, que es la historia de todos los tiempos por ser la historia de la propia condición humana. En esto la mítica de la sexualidad desborda la confesionalidad de una religión para entrar en las categorías fundamentales de todo hombre (entendámonos siempre en la civilización occidental).

*Segunda trilogía: la encrucijada:  
eros, «caritas» y ágape*

El paso del judaísmo al cristianismo se sitúa para Occidente en una encrucijada de culturas en cuya base puede percibirse eminentemente el helenismo y el fenómeno gnóstico. Con estos afluentes culturales tenemos ya marcado el futuro de la mítica sexual. De aquí que la segunda trilogía que esbozamos se centre en tres realidades conocidas bajo los apelativos de *eros*, «*caritas*» y *ágape*.

Una bien conocida tradición ha consagrado la duali-

<sup>22</sup> *Cantar de los Cantares*, I, 4.

dad del amor en los términos de eros y ágape, haciendo referencia respectivamente al helenismo platónico y al evangelio cristiano. La tesis de Nygren ha sido la obra más brillante en que esta dualidad ha sido expuesta<sup>23</sup>. Al estudio del erudito sueco ha seguido un número abundante de obras sobre el tema. Señalemos la elaborada por Dénis de Rougemont en 1939<sup>24</sup>. A la reivindicación del ágape, patrocinada por Nygren, la tesis de humanista suizo se presenta como una restauración del eros. Unos años más tarde otro estudio venía a hacer el balance entre los dos. Se trata de *The Mind and Heart of Love* de M. C. D'Arcy<sup>25</sup>.

Si es exacta nuestra comprensión de la tesis de D'Arcy, una nota sintomática nos ha dejado sorprendidos. Y es el afán de «solucionar el problema» a partir de las categorías que él mismo desaprueba. Ante el dilema del eros y el ágape, D'Arcy propone como «solución» la reinstauración del tema de la *philia* o amistad, término helénico por su raíz y su contexto, al que él añade asociaciones judeo-cristianas. En el fondo, lo que intenta en su trabajo es una mediación entre paganismo y cristianismo. Pero, a pesar de su insistencia en los valores cristianos, lo que concluye, con la instauración de la *philia* es un nuevo paganismo al que dorará bañándolo de evangelio<sup>26</sup>. En el fondo creemos que esta pista de «solucción» parte ya de la dualidad, dejando en el olvido las raíces que a nuestro modo de ver son las más hondas y que remontan a la mítica hebrea. Iremos viendo esto a lo largo de las páginas que siguen.

Comencemos por hablar del eros. Suele presentarse Eros partiendo del *Banquete* de Platón. «Hijo de Poros y de Penia» (abundancia y pobreza). Eros ha recibido las dotes y límites de ambos. De ahí su carácter inmortal, pero al mismo tiempo sujeto a la mortalidad; «un medio entre los dioses y los hombres», un ser-*daimon*

<sup>23</sup> A. Nygren, *Erôs et agape; la notion chretienne de l'amour et ses transformations*, Aubier-Montaigne, París, 1952, 3 vols.

<sup>24</sup> D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Plon, París, 1939.

<sup>25</sup> M. C. d'Arcy, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape*, Master of Campion Hall, Oxford, 1947.

<sup>26</sup> M. C. d'Arcy, *ib.*, passim.

que une a unos con los otros. «Don que viene de los dioses y que lanza fuera de la vida cotidiana»<sup>27</sup>.

Estas reflexiones de Sócrates en el diálogo platónico antes citado resumen la naturaleza del eros en el mundo helénico. Pero de Platón a Plotino el eros irá tomando nuevas resonancias; así vendrá a ser concebido como la gran fuerza ascensional que procesionalmente conduce a la unidad. Esta elaboración será la que recibirá san Agustín, y en ella, antes que en san Pablo, beberá la futura noción de *caritas*. La iluminación paulina vendrá a injertarse sobre este fondo neoplatónico que san Agustín no abandonará durante toda su vida<sup>28</sup>.

Pero sabemos, por otra parte, la influencia que el helenismo —platónico y neoplatónico— ha recibido de la gnosis con su característico «conocimiento esotérico de las realidades mistericas y demoníacas»<sup>29</sup>. Ya hemos hecho resaltar que la gnosis, más que una herejía del cristianismo, como falsamente es considerada con excesiva frecuencia, ha representado un vastísimo fenómeno cultural, un clima que ha dominado toda una época, que ha sido precisamente el final del judaísmo, el helenismo y el nacer del cristianismo. Siendo, a un mismo tiempo, ciencia, conocimiento y sabiduría, espiritualidad y mística, metafísica y moral, nada puede extrañarnos que la gnosis haya sido un fenómeno difícilmente definible, difícilmente catalogable y más difícilmente suprimible. Una cosa es cierta: la influencia gnóstica ha entrado en el judaísmo, en el helenismo y en el cristianismo mediante la infiltración de ritos y costumbres de carácter misterico, sotereológico, teosófico, así como mediante los ritos mágicos, alquímicos, herméticos y ocultistas<sup>30</sup>. Su mejor retrato en la cultura occidental es el de una vaga y difuminada ideología, inclasificable pero certera, lo que sintomáticamente se cristaliza en el

<sup>27</sup> Platón, *Banquete*, 199 a-204 e.

<sup>28</sup> J. M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Aubier-Montaigne, París, 1948.

<sup>29</sup> A. Leisegang, *La gnose*, Payot, París, 1947. Cfr. igualmente J. Finhé, *Erotisme et sorcellerie, l'amour sorcier à travers les âges*, Gérard & C°, Verviers (Bélgica), 1972.

<sup>30</sup> S. Hutin, *L'amour magique, révélations sur le tantrisme*, Les chemins de l'impossible, Albin Michel, 1971.



dualismo fundamental de la naciente terminología cristiana. San Agustín situará la dualidad básica en la *cupiditas* contra la *caritas*<sup>31</sup>. En esto san Agustín es heredero de los maniqueos, a los que él mismo combatió. Pero más allá de este dualismo terminológico él no dudará en proclamar un monismo radical: la *dilectio*. «No hay un amor bueno y un amor malo, no hay más que un solo amor»<sup>32</sup>. El amor se especifica por su objeto: «Amas la tierra, eres tierra; amas a Dios —¿qué te diré?—, eres Dios»<sup>33</sup>. En estas disquisiciones, el Aguila de Hipona no puede evadirse de la atmósfera cultural de su época, si no es por la intuición de su espíritu genial. Es esto lo que hace la paradoja agustiniana, tan pronto platónico, tan pronto maniqueo, tan pronto cristiano, sin dejar los dos.

De esta polémica emergerá el patrón de la naturaleza doble del amor y que encontrará su expansión en la Edad Media bajo las fórmulas de *amor de concupiscencia* y *amor de benevolencia*, desarrolladas por santo Tomás<sup>34</sup>, dualidad que hará el futuro «oficial» de toda la reflexión teológica. Estamos con ello muy lejos de la polémica y acostumbrados a la verdad clara y conceptualmente bien establecida.

Como en sordina y apenas perceptible aparecerá la herencia del monismo agustiniano de consuno con Platón —*dilectio* = *eros*—, perceptible únicamente en una tradición marginal y que verá su máximo esplendor en el nacimiento del amor cortés<sup>35</sup>. Pierre Roussetot ha trazado un cuadro que ha pasado ya a ser clásico en torno a esta temática y en la que nosotros no nos detendremos más<sup>36</sup>. Constatemos, para lo que aquí nos

<sup>31</sup> J. Trouillard, *La purification plotinienne*, P. U. F., París, 1955; P. Courcelle, «*Les Confessions*» de Saint Augustin dans la tradition littéraire, *Etudes Augustiniennes*, París, 1963.

<sup>32</sup> A. Nygren, *Erôs et agapè (La notion chrétienne de l'amour et ses transformations)*, 3 vols., Aubier, París, 1952.

<sup>33</sup> Comentarios a las Epístolas de San Juan, tratado II, 2.

<sup>34</sup> L. B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Etudes médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal, 1952.

<sup>35</sup> R. Pernoud, *Héloïse et Abelard*, Albin Michel, París, 1970.

<sup>36</sup> P. Roussetot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, J. Vrin, París, 1933. (Una interesante confrontación

concierno, que, en esta polémica en que se ha fraguado la dualidad del amor —o más exactamente el dualismo— la *caritas* ha venido a ser el mejor producto de esta hibridación de culturas que hemos descrito.

De este modo el *eros* totalitario helénico pasará a la cultura cristiana como *cupiditas*. Dicho en términos clásicos: el *fomes peccati* (fermento de pecado). No olvidemos que el *eros* por su parte tiene la misma traducción vernácula (fermento o zumo, *thymos*). Y lo que en la gnosis fue germen *maligno*, fermento de corrupción, pasa con la cultura cristiana a la categoría de *pecado*. La elaboración posterior de la teoría del pecado original, gestada en la polémica de judaizantes-helenizantes y de gnósticos-cristianos, y llevada a su formulación definitiva en la polémica agustiniana contra maniqueos y pelagianos, será la base del llamado cristianismo post-niceico.

Una constatación capital: la tradición judía ha quedado preterida. La *caritas*, más que *héséd*, será un *anti-eros*. La *carne* temida, pasará a ser despreciada y, por fin, perdida. Recuérdense las polémicas en torno al amor puro, desinteresado, sin mezcla de deseo, etc., en las que no encontramos ya ni los vestigios de una herencia hebrea. ¿Dónde ha quedado lo que antes hemos denominado *ternura*? Es esto lo que nos lleva a ocuparnos ahora del tercer tema que hemos anunciado: el *ágape*.

C. Spicq, en una estadística bien documentada, llega a los resultados siguientes: «Cuatro verbos, con sus derivados, son empleados en el griego clásico y helénico para expresar la noción de amor: φιλεῖν (φιλία), ἀγαπᾶν (ἀγαπητός), στέργειν (στοργή), ἐρᾶν (ἔρωτος). El Nuevo Testamento emplea relativamente poco el primero, considerablemente el segundo, ignora totalmente los dos restantes»<sup>37</sup>. Y después de un nutrido y erudito análisis, continúa: «Cuando pasamos del griego clásico y profano al de los Setenta, no podemos disimular la sorpresa de un cam-

sobre la polémica en torno a este problema puede verse en la obra antes citada de M. C. d'Arcy.)

<sup>37</sup> C. Spicq, *Agapè, prolégomènes à une étude de théologie Néo-Testamentaire*, Nauwelaerts, Louvain & E. J. Brill, Leiden, 1955, pp. 1-2.

bio lingüístico considerable que se ha introducido en el lenguaje del amor. No sólo *στοργή* es ignorado del Antiguo Testamento y *eros* es empleado solamente dos veces, sino incluso *philia* y *philein* son relativamente raros y cuando son empleados lo son en acepciones banales. Por el contrario, *ἀγαπάω* es utilizado 268 veces, y *ἀγάπη* 20 veces, de las que 16 se sitúan en los libros sapienciales, y *ἀγάπησις* 10 veces. Estos dos sustantivos traducen siempre el hebreo *'ahabhah* y el verbo corresponde en 180 casos al hebreo *héséd*. Esto quiere decir que los traductores han elegido deliberadamente el verbo *ἀγαπᾶν* y sus derivados para expresar la noción de amor...»<sup>38</sup>.

De este excelente estudio, como de las múltiples referencias en que el autor basa sus resultados, una cosa es clara para nuestro propósito: *héséd* en la tradición judía y *ágape* en la nueva alianza son los datos lingüísticos que definen el amor, o, por ser más exactos, la *sexualidad*.

#### Lectura conjunta del mito griego-gnóstico-cristiano

En el mito adámico, como en su continuación —Oseas, Cantar de los Cantares—, vimos la unidad de la realidad en el *héséd*. Vimos, pues, la imposibilidad de una concepción dualista de lo que posteriormente ha hecho el dilema del espíritu y la carne. Del mismo modo vimos la sexualidad inscrita en la misma condición humana como proyecto. Vimos también que la conyugalidad era el lugar de donde partía la dimensión de Dios. De este modo prostitución e idolatría eran realidades equivalentes...

¿Cuál es, pues, el paso del judaísmo al cristianismo? Esencialmente, el *héséd* y *ágape* son dos realidades comparables a la raíz y al fruto. Nosotros diríamos al crecimiento y a la madurez. Si la antigua alianza revela a Dios en la carne, en la nueva Dios se hace carne. Dicho de otra manera: si la pareja primordial es revelación de la conyugalidad divina, lo que sucede en la nueva alianza es que la conyugalidad divina y la pareja humana se encuentran en el mismo plano de la praxis ética.

<sup>38</sup> C. Spicq, *ib.*, pp. 71-72.

El fallo de los siglos sucesivos ha consistido en seguir más de cerca las influencias extranjeras que la savia interna del mito crístico, plenitud del *héséd* en la vivencia del ágape. La errancia empieza y con ella la pérdida de la dimensión de la tradición primigenia. Es lo que hemos denominado *pérdida de la ternura*. Desde este momento las especulaciones se unen a las polémicas. Y lo que «En el principio no fue así...», se convirtió en «En el principio de todo...». La condición humana revelada como sexualidad, tal como vimos antes, vendrá a ser en uno de los más representativos del cristianismo occidental: «Vita mea sine sexu est» (El proyecto de mi vida está basado en la exclusión del sexo). Quien afirma esto es san Jerónimo.

La *caritas* será orientada hacia la *continencia*, la virginidad, etc., significaciones todas que han dejado fuera de sus proyectos el ágape y el *héséd*. Es esta la coyuntura en la que el mito crístico deja su tradición genuina para correr la gran carrera que lleva por nombre cristianismo; pero que en realidad debería ser llamado ideología gnóstico-helénica. La exclusión del ágape, con la introducción del dualismo, dará como resultado la preconización del *eros como imperio totalitario* y las briznas de cristianismo serán reducidas a un ataque y a una oposición al *eros*. Por decirlo con una fórmula práctica: contra tal «vicio» hay tal «virtud». Pero que, en realidad, más que «virtud» debería llevar el término de «contravicio».

*Tercera trilogía: La mítica europea:  
Tristán, Don Juan y el Buen Amor*

El imperialismo del eros, ahogado, reprimido, condenado, secretamente seguido, aún detrás de la obstinada reyección, verá su máxima pujanza en los albores de la revolución psico-cultural del siglo XII. Conocida es la época medieval, que ha representado uno de los momentos más importantes en la estructuración de lo que hoy designamos con el nombre de mentalidad occidental. Pero solamente un punto va a retener nuestra consideración. Es el *catarismo*. ¿Por qué el catarismo? Sa-

bido es que la herejía cátara o albigense no es únicamente un movimiento dentro de la heterodoxia, sino todo un clima cultural que renace como un brote de aquellos que fueron teóricamente ahogados en los siglos IV y V y que a su vez venían de la vieja tradición de Ormuzd y Ahriman<sup>39</sup>.

Desde hacía varios siglos se estaba asistiendo a la «herejía» priscilianista, cuyo escenario fue España, y cuya práctica era conocida sobre todo por sus célebres ideas sobre el matrimonio. La «herejía» también fue condenada, al menos «oficialmente», como lo fuera en otro tiempo el maniqueísmo. Pero su pujanza vuelve a aflorar en la simbólica que dará como fruto el amor cortés y el movimiento de los trovadores.

Mucho se ha discutido sobre la «coincidencia» o simultaneidad del fenómeno del amor-pasión con la herejía cátara<sup>40</sup>. No es éste nuestro problema. Sí lo es, en cambio, el nuevo espíritu que nace y su elocuente significación en la aparición de un *nuevo mito de la sexualidad*. Y éste será el fruto de estos dos movimientos, unidos a un tercero: el resurgir de la mítica del mundo celta. Si el mediodía de Francia sirve de escenario a los dos primeros —cátaros y trovadores— el norte de Europa, simultáneamente, dará como fruto el mito de Tristán. Es ésta la tesis de Denis de Rougemont.

«Un fondo céltico de leyendas religiosas, común por otra parte antiguamente al mediodía del languedoc, así como a tradiciones ibéricas y del norte de Irlanda y la Bretaña; costumbres de caballería feudal; algunas apariencias de ortodoxia cristiana; una sensualidad con bastante frecuencia confortable y, en fin, la fantasía individual de los poetas... He ahí, en definitiva, los elementos sobre los que opera sus variantes la doctrina del amor. Y de aquí nació el mito de Tristán»<sup>41</sup>.

«El mito de Tristán e Iseut —continúa el citado

<sup>39</sup> J. Duchesne-Guillemin, *Ormuzd et Ahriman; l'aventure dualiste dans l'antiquité*, P. U. F., París, 1953.

<sup>40</sup> R. Nelli, *L'amour et les mythes du coeur*, Hachette, París, 1952; *L'érotique des troubadours*, Privat, 1963; *Le phénomène cathare*, P. U. F., Privat (nouvelle édition), París, 1968; *Écritures cathares*, Ed. Planète, París, 1968.

<sup>41</sup> D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 9.

autor— no es únicamente la célebre novela que ha inmortalizado a los dos amantes de Cornouailles, sino, sobre todo, el fenómeno general que ellos representan y cuya influencia no ha cesado aún hasta nuestros días. Pasión de la naturaleza oscura y misteriosa, dinamismo excitado por el espíritu, prefiguración buscadora de la presión exaltante, encanto, terror o ideal: tal es el mito que nos atormenta»<sup>42</sup>.

El amor tristanesco, amor del imposible, en el que se unen la fatalidad y la ilusión, la pasión y la muerte, ha sido ciertamente el mito del «amor occidental» iniciado en el medievo y viviente aún en nuestros días<sup>43</sup>.

¿De dónde ha nacido este fenómeno? Ya lo hemos dicho. No ciertamente del ágape como genuino mito crístico. Y si no es del mito crístico, ¿por qué se ha identificado el «amor occidental» con el «amor cristiano»? El Occidente cristiano en el campo de la sexualidad resulta una noción vaga e imprecisa. Tal vez en otros campos el cristianismo ha tenido un triunfo más feliz. Digámoslo rotundamente: la vivencia de la sexualidad occidental no es una realidad genuinamente crística.

Por otra parte el mito de Tristán no es la traducción pura y fiel del eros platónico helénico. El eros, calificado por el cristianismo gnóstico como *lujuria*, y reprimido, sublimado o adaptado, será reducido a la práctica cotidiana de la *continencia*, auténtico contrapunto de la lujuria. De la continencia ha podido vivir toda una cultura. Pero lo que sucedió en el siglo XII fue justamente la rebelión de lo *contenido*. Tristán no es un *continente*, sino un *casto*. Es decir: un *místico del eros*. «Quar d'amor mou castitatz», canta el trovador Guillaume de Montagnac<sup>44</sup>. De ahí el eros, no contenido o reprimido, sino sublimado y mitificado; el eros no como materia de ascesis, sino como fuerza impulsora de la mística.

<sup>42</sup> D. de Rougemont, *ib.*, p. 18.

<sup>43</sup> D. de Rougemont, *Les mythes de l'amour*, Gallimard-Albin Michel, 1961.

<sup>44</sup> Citado en H. Davenson (H. I. Marrou), *Les troubadours*, Seuil, París, 1961.

El movimiento trovador, como el priscilianismo y el catarismo, como Tristán, son una condena tanto de la continencia como de la práctica sexual «canónica». Nunca más certera la afirmación de que el amor occidental es esencialmente *adúltero*. El ágape ha quedado, pues, perdido entre las corrientes del eros, de la *caritas*, de los cátaros y de la castidad. «Será menos el amor colmado que la pasión de amor. Y pasión significa sufrimiento. He ahí el hecho fundamental», exclama Denis de Rougemont<sup>45</sup>. Tristán, pues, el padre del amor heroico, de la mística pasional y del amor esencialmente adúltero, es el fruto más maduro de la herencia cátera y del cristianismo construido por el eros y la *caritas*, es decir, por el helenismo gnóstico con incidencias cristianas.

Pero de la *pasión tristanesca* pasamos a la *burla de Don Juan*. El uno no es concebible sin el otro, y «sin aquél éste no hubiera visto el sol». El tiempo triste de la tierra, convertido por Tristán en «gozosa eternidad» con la unión —más bien fusión— de la pasión y la muerte, se volverá en Don Juan cinismo según su célebre exclamación del «largo me lo fiais», «gocemos el presente». Pasaremos así de la mística sublime a la violación profanante.

Los estudios modernos en torno a Don Juan se muestran cada día más comprensivos e indulgentes, más simpáticos y tolerantes<sup>46</sup>. El Donjuanismo ha venido a ser una categoría capital en la psicopatología sexual, pero más allá de la anécdota, la vena secreta que alimenta el mito de Don Juan se remonta al eros todopoderoso, no ciertamente sin las metamorfosis de los siglos que han pasado —como, por ejemplo, el tema de la profanación y el sacrilegio—, pero que señala el resurgir nuevo de la antigua y secreta fuerza, ahogada o sublimada, combatida o transformada; nunca, en cambio, ni digerida ni aceptada. Don Juan es diabólico como Tristán angélico. Don Juan goza y disfruta de las mujeres que

<sup>45</sup> D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 17.

<sup>46</sup> M. Saenz-Alonso, *Don Juan y el donjuanismo*, Guadarrama, Madrid, 1969. (Obra que pasa en revista el interminable mosaico de cuanto se ha dicho sobre Don Juan en las metamorfosis de sus recreaciones.)

busca sin cansancio, como Tristán renuncia a la única que tiene, sin ser suya. Pero ni uno ni otro *aman*. Ambos son llevados por el *eros* y el *ardor de la pasión* o por la *caritas de la iluminación*... Estamos muy lejos de la mítica originaria del héséd y del ágape.

Es en este nuevo dualismo, o más bien en esta forma nueva del viejo gnosticismo, en el que nosotros quisiéramos encuadrar *un tercer mito, extraño por un lado al eros como por otro a la «caritas»*. Este gran mito, ignorado, o al menos preterido, ha sido el *Buen Amor*, desconocido en Europa, lo mismo que en el suelo español de la Castilla que le dio la vida, es, a nuestro juicio, el nacimiento de una nueva era en la vivencia de la sexualidad. Desde hace una treintena de años los eruditos, críticos e historiadores, han comenzado a interesarse por este fenómeno viejo de casi siete siglos, que ha logrado remontarse a los hontanares frescos de la tradición más genuina <sup>47</sup>.

En un trabajo anterior <sup>48</sup>, hemos ya trazado las líneas generales que definen esta aportación a las grandes etapas de la sexualidad occidental. Se trata de la persona, de la figura y de la obra de Juan Ruiz, arcipreste de Hita, autor del *Libro de Buen Amor* <sup>49</sup>. De ahí la denominación que nosotros hemos adoptado para hablar de este mito sexual en términos de *Buen Amor*.

¿Quién es *Juan Ruiz* y qué es el *Buen Amor*? Fue en el primer tercio del siglo XIV y en una minúscula región llamada Alcarria, emplazada en el escenario que tantas repercusiones había de tener por su estrategia en la confluencia de tres pueblos con culturas bien diferentes: judíos, moros y cristianos. La vida regional transcurre en calma a pesar de ser unos momentos capitales en la Reconquista española contra los árabes. En la región de la Alcarria —o, para ser más exactos, en el

<sup>47</sup> *El Arcipreste de Hita: el libro, el autor, la tierra, la época*. Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita. Dirección: M. Criado de Val. Ed. S.E.R.E.S.A., Barcelona, 1973.

<sup>48</sup> E. Amezúa-Ortega, *De la erótica española en sus comienzos* (apuntes para una hermenéutica de la sexualidad española). Ed. Fontanella, Barcelona, 1974.

<sup>49</sup> Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *El Libro de Buen Amor*, Gredos, Madrid, 1967.

límite de la Alcarria y la campiña— se encuentra el actual pueblo de Hita, entonces ciudad bien situada e importante. Allí vivió Juan Ruiz, si damos crédito a su mismo testimonio. Nacido en Alcalá, como él mismo nos cuenta, será no obstante Hita el escenario de su vida y sus andanzas, a pesar de los viajes a que le llevan una vida inquieta. Los biógrafos sugieren dos fechas como las del nacimiento y muerte: 1283 y 1350<sup>50</sup>.

Pero, a decir verdad, raros son los datos que pueden ser suministrados como ciertos en lo que se refiere a su retrato físico-histórico. Por el contrario, el carácter autobiográfico de su obra nos brinda un sin fin de rasgos, a través de los que su retrato humano puede ser perfeñado. Nos encontramos ante un hombre de categorías gigantescas, con una visión de la vida más allá de los horizontes normales, un artista de «frenético y omniscambiante dinamismo»<sup>51</sup>, que seduce por su equilibrio desconcertante, en extraño jugueteo entre la aventura y el destino. Decidido, convencido, optimista y envidiablemente feliz dentro de los límites de su finitud consciente, que él confiesa humilde y con llaneza. Un inquieto «amador» para quien la vida es energía de principios inequívocos dentro de la ambivalencia de sus acciones, un catequista de la bondad de Dios, convencido de la fragilidad y del poder del hombre; un humorista crítico de la hipocresía social, política y religiosa; un pensador de aparente ingenuidad y de sólida experiencia, sin malicia truhana, gustador de la vida y sus delicias; un trovador de la ternura y del vivir, que no oculta su miedo ante la muerte, tal vez por la excesiva alegría de estar entre los hombres, pero que, al fin, encuentra la solidez y lucidez que sólo pueden ser basadas en una

<sup>50</sup> G. B. Gybbon-Monypenny, *Autobiography in the «Libro de Buen Amor» in the Light of Some Litterary Comparisons*, en «Bulletin of Hispanic Studies», vol. XXXIX, 2, 1957, pp. 63-78; M. Criado de Val, *Teoría de Castilla la Nueva: la dualidad castellana en la lengua, la literatura y la historia*, 2.ª ed. ampliada, Gredos, Madrid, 1969.

<sup>51</sup> A. Castro, *El «Libro de Buen Amor» del Arcipreste de Hita*, en «Comparative Literature», vol. IV, núm. 3, 1952, pp. 193-213. Véase del mismo autor más extensamente *La realidad histórica de España* (refundición de 1954), Edit. Porrúa, México, 1954.

abertura a la esperanza. Amador de viudas, no duda en llevar a cabo una de las mejores y más sabrosas de sus aventuras con una «consagrada». Cantor de serranas como de la Virgen María; de las pasiones humanas como de la pasión de Cristo... Admirador de Ovidio y de Arístoteles, de la «sagesse» árabe como del Evangelio... Esta «combinación centáurica» es el hombre que ha marcado el horizonte de una nueva era con su herencia, lo que nos ha brindado en *El Libro de Buen Amor*.

¿Qué es y en qué consiste este *Buen Amor*? En el ensayo citado hemos tratado de dilucidar este problema con más espacio y amplitud. Limitémonos aquí a trazar unas pinceladas en el cuadro en que ahora nos situamos. Frente al eros sublimado de la pasión tristanesca, el *Buen Amor* representa la personalización más lograda de la sexualidad, dentro de las culturas en que él se inscribe, que hasta entonces se conocía. Tenemos, pues, por un lado las distintas tradiciones occidentales, de las que hasta ahora no hemos mencionado más que el Amor Pasión. El homoerotismo de la cultura griega, el ars amandi romano, la *caritas* paulino-agustiniana, el amor árabe-andalusi, el amor cortés, el movimiento trovador, así como el *dolce stil nuovo* del preludio al renacimiento italiano. En esta encrucijada de tendencias tan diversas en la vivencia de la realidad sexual, el *Buen Amor*, como estilo de vida, se presenta como la más rica novedad de la ternura, después de las antiguas raíces perdidas como son el héséd y el ágape. La afirmación fundamental de Juan Ruiz lleva por horizonte el «*ajuntamiento con fembra plazentera*», programa que él desarrollará a través de la vida que en su *Libro* nos relata.

El carácter de encrucijada cultural en el que Juan Ruiz se encuentra, su abertura existencial, más allá de la política, el regionalismo o la confesionalidad, así como su «frenético y omnicambiante dinamismo», guardando siempre la tónica del optimismo vital, su función en el nacimiento de una lengua de cuyos balbuceos él es el portador, el carácter de ambigüedad que llena su vida y su relato, su visión y vivencia de los problemas, más allá de las categorías anecdóticas y siempre girando en torno a lo esencial..., todo ello nos hace pensar en algo más que un simple escrito para poder de ahí considerar-

le como un pivote clave en el mundo mítico de la sexualidad occidental. Nos mueve a ello, por fin, el movimiento actual que tiende a un reencuentro con esta herencia perdida, preterida, por no decir conscientemente relegada al olvido y al silencio. Como ha llegado la era de otros mitos, creemos que llega hoy también la *era del Buen Amor*.

### Lectura sintética de la mítica sexual occidental

Resumiendo los elementos claves de la mítica descrita tenemos, pues, por un lado, los tres mitologemas de base que hemos denominado *eros*, *caritas* y *ágape*. Por otro lado, sus metamorfosis nos han dado tres fenómenos culturales derivados de ellos, a los que hemos denominado: *Tristán*, *Don Juan* y *Buen Amor*.

Los estudios que antes hemos citado en torno al problema de la dualidad del amor (Nygren, Denis de Rougemont y D'Arcy) se han centrado exclusivamente en dos de los extremos, sean estos *ágape* y *eros*, como en los dos primeros, sea incluso la restauración de la noción de *philia* como intentaba el tercero.

Por nuestra parte creemos que solamente en una reinstauración del *Buen Amor* es posible salir del dilema dualista en que hemos vivido tradicionalmente. El nos permite salir tanto de una visión trágica como cómica y tragicómica de lo que en lugar de sexualidad debería ser llamado sexo objetivado. El mito de *Tristán* es un mito trágico y por consiguiente ajeno a la tradición judeo-crística en su sentido estricto. Ya vimos que en el judaísmo no es posible la visión trágica o dilémica de la sexualidad, sino la vivencia dramática y dinámica de la misma.

El mito de *Don Juan* tiene de común con la tragedia el hecho de ser un *Tristán* de las alturas que desciende a las bajas. Es, pues, una nueva manifestación del mito originariamente trágico. En consecuencia, ambos herederos del *eros*, en sus distintas transformaciones y metamorfosis.

Por otro lado, los resultados de la tradición encardinada en la *caritas*, como noción híbrida de la transformación gnóstica del *eros* helénico, ha dado como tradi-

ción la célebre casuística que dista tanto de la sublimidad tristanesca como del cinismo de Don Juan. Es la especulación y el alegorismo llevado a sus más funestas consecuencias.

Queda, pues, como única perspectiva de futuro la vuelta a la conexión con lo que aquí venimos llamando mítica genuina y primigenia de los comienzos primordiales y que encuentra tres momentos fuertes a los que hemos dado los términos de *héséd en el mito adámico*, *ágape en el mito cristico* y *Buen Amor en el mito medieval*. A través de estos tres tiempos fuertes creemos que es posible la restauración de una auténtica vivencia de la sexualidad. Más allá de la mítica descrita se anuncia así la simbólica fundamental.

#### DE LA MITICA A LA SIMBOLICA FONTAL ORIGINARIA

Un último paso en el trabajo hermenéutico nos remite, pues, de la mítica sexual a la simbólica fontal de la sexualidad. A través de la descripción de las tres trilogías hemos podido ver una temática equivalente y que constituye la melodía de fondo a través de la cual se ha ido manteniendo, desviando, adulterando, metamorfoseando la simbólica fundamental elaborada en relatos, degradada en especulación alegorizante.

Llegados aquí, podemos definir esta melodía que se repite como telón de tres mitemas de base a los que antes hemos hecho alusión. Lo que tiene de específico y peculiar esta mítica conjunta es precisamente lo que distingue a una civilización como es la nuestra de otras a las cuales no hemos hecho sino meras alusiones como son la oriental, la africana, la árabe, etc. Pero es esto, en efecto, lo que permite remontarnos a las raíces o tiempos primordiales de una tradición. Hecho este balance puramente eidético o descriptivo, la tarea que nos queda aún por realizar consiste en un trabajo de búsqueda orientado hacia lo que en la tradición hay de «repetible» y lo que en ella hay de «olvidable». Dicho de otro modo. ¿Cuál es la dimensión categorial que puede

darnos un horizonte vital? Es a esto a lo que antes hemos denominado *Repetición (Wiederholung)* y que más que un acto entre otros debe ser considerado como una actitud, un proceso, una visión del mundo en la que el sujeto se encuentra concernido, interpelado, directamente convocado por y en una tradición que no es meramente historia erudita y anecdótica, sino dimensión personal de su pasado y de su futuro. Esta *repetición* consiste, pues, en saber cuál es lo que el *símbolo da*, qué es lo que la simbólica nos hace vivir y en qué medida ésta puede ser vivida, repetida creadoramente en este incesante drama del que hablábamos al tratar del mito adámico, en el que se juegan los valores de la *creatividad* y la *limitación* en la dimensión de la *esperanza*.

La pregunta fundamental que ahora nos planteamos es, pues, ésta: ¿En qué medida el *héséd*, el *ágape* y el *buen amor* pueden darnos una vivencia humana, integral y equilibrada de la sexualidad? Y he aquí la respuesta: fuera de las alegorías racionalizantes y de las actitudes aberrantes del moralismo y de la especulación, más allá de la patología erótica, de las sofisticaciones pasionales o cínicas... la simbólica de la sexualidad puede darnos como horizonte de vida la dramática de una sexualidad dinámica asumida en una dimensión que sea el horizonte de alianza dialogal y de la reinstauración de la ternura. Ella implica, pues, sobrepasar el tiempo de los ídolos, de la prostitución y del adulterio, de la pasión y del cinismo, de la represión y de la sublimación, entrando en la órbita de la *ternura*.

¿Cómo una tal empresa puede ser llevada a cabo? He aquí los elementos principales:

Frente a la inmanencia cósmica en que se desarrolla el erotismo sagrado de las culturas extrajudías, el *héséd* inaugural de los tiempos bíblicos es esencialmente ternura. Es decir, relación inter-sujetal (¡la interpersonalidad tal vez sea aquí una noción equívoca!) en todas las dimensiones de lo humano. Si la diferenciación sexual fue la base del descubrimiento del *yo* como sujeto humano, realidad inconcebible sin la relacionalidad *yo-tú*, nada extraña el afirmar la alteridad y la trascendencia como dimensiones fundamentales de la ternura.

Pero entendemos alteridad y trascendencia en su sentido ético total. De ahí el sentido que la tradición hebrea ha dado a la ternura: un sentido *dialogal*, alianzal, que implica un vínculo ontológico —aunque no seamos partidarios de este término— entre los dos componentes de la relación y cuyo fruto directo es la *fecundidad*; sentido que no debe ser asociado con excesiva prisa a la procreación demográfica, como la sexualidad a la función genital y a la generación. Es algo más que sintomático el hecho de que la tradición bíblica nunca se ha planteado el problema del control o limitación de la natalidad. El caso de Onán, utilizado por una apologética de ultranza, tiene un sentido muy distinto. La fecundidad como característica fundamental del *héséd* tiene de este modo el sentido de la vocación personal inscrita en la condición humana como un horizonte comunitario, en el que se pone en acción el plan y el proyecto de la creatividad.

A esta nota o característica nosotros añadiríamos una segunda y que, siguiendo la terminología que ya hemos empleado repetidas veces denominamos *fidelidad*. Es ésta, en efecto, la nota que más eco mantiene en la historia de Israel cuando el pueblo prevarica, cuando se prostituye, cuando cae en la infidelidad, manifestada en la desviación y en la errancia alianzal. La fidelidad nos remite una vez más a la relación sexual como conyugalidad y la infidelidad a la anticonyugalidad en sus variadas formas de adulterio, prostitución o errancia en general.

De la fecundidad, como puesta en acción de la creatividad, y de la fidelidad, como retorno de las consecuencias de la fragilidad, entramos en una tercera característica fundamental del *héséd* que resume la dramática de la condición humana revelada en la sexualidad. Es la *esperanza*.

*Fecundidad, fidelidad y esperanza* son, pues, las tres notas que definen la simbólica fontal del *héséd* como misión primordial de la condición humana en los comienzos. Alguien podrá reconocer tal vez detrás de estas notas las clásicas categorías de la unidad o indisolubilidad del matrimonio institucional, así como sus fines. En

el fondo es posible que nos acerquemos a ellas. Pero es preciso hacer resaltar algo esencial. Y es que aquí hablamos de la ternura como proyecto de la misma condición humana, mientras que el derecho romano del que se ha inspirado el derecho eclesiástico de Occidente, se dirige directamente a la institución matrimonial. La diferencia esencial de ambos es la misma que hay entre el carisma y la administración, tal como lo hemos ya anotado en el cuadro rápido de la degradación de la simbólica. No confundamos, pues, lo que «Al principio no fue así...» con las concesiones y desvirtualizaciones hechas «por la dureza de vuestro corazón...». Aquí hablamos del proyecto fundamental de la existencia humana, no de la legalización jurídica. La relación sexual, antes de ser matrimonial, es vivencia conyugal. Y solamente puede inspirar un matrimonio el proyecto básico de conyugalidad. Entendemos por matrimonio el aspecto jurídico; entendemos por conyugalidad la actitud recíproca de un hombre y una mujer unidos en la ternura. De todos es bien conocida la distorsión que históricamente ha existido entre las dos...

Si de la tradición del *héséd* hebreo pasamos al ágape del mito crístico, encontramos que, frente al «kalos-kagaton» griego del eros y frente a la «cupiditas» romano-latina y al dualismo gnóstico en todas las ramificaciones y sectas..., el *ágape como vivencia del don* —genitalidad oblativa— guarda la misma herencia de la simbólica descrita al mismo tiempo que nos introduce en un nuevo horizonte que es el de la madurez.

Si nos limitamos aquí a las tres notas descritas anteriormente, tendremos las tres características del ágape crístico en sus correspondientes dimensiones: *trabajo*, *fidelidad* y *ternura*. ¿De qué modo están éstas implicadas en el ágape primigenio? Una primera dificultad surge ante la clásica separación de ágape y sexualidad. El hecho de haber excluido todo carácter sexual de la realidad del ágape es fruto de un condicionamiento histórico al que ya hemos hecho alusión. No obstante lo inimaginable es precisamente esta exclusión. La riqueza simbólica de la vitalidad del *kerygma* crístico radica, ya lo hemos dicho, en el símbolo de la pascua, que es «co-

mida de intimidad», «ternura compartida», o «intimidad entrañable». De ahí que la perspectiva inaugurada por el héséd tenga su plenitud en el acontecimiento crístico como pascua. Esta plenitud implica lo que aquí enunciaremos como las tres notas que corresponden a la realidad del ágape.

La primera es la de la *trans-biología*, que no debe ser confundida con la anti-biología o la para-biología, realidades bastardas que han dado como final las etiquetas pseudocristianas de la continencia y de la castidad.

La segunda es la *virginalidad*, o pureza de intención, es decir, sinceridad. Tomada esta nota en sentido degradado, hemos asistido a las aberraciones del ágape tales como la integridad anatómico-fisiológica, la pureza físico-cósica, perdiendo la realidad profunda de la sana y leal intencionalidad. Todo el acontecimiento crístico es una nueva invitación a la conversión intencional. Romper y destruir los ídolos para que nazca la verdadera adoración. Somos conscientes del peligro de esta terminología tan cercana a resonancias culturales bastardas. Pero faltos de un lenguaje más recto sigamos, pues, con ella.

Por fin, la tercera nota destacable es la que hemos denominado esperanza y que en el acontecimiento crístico toma el matiz más rico como *escatología*. Es la perspectiva del advenimiento del Reino, pero entendamos que no se trata de un futuro adventicio u optativo, sino del presente histórico como dinámica operativa. La idea de «parusía» o «fin de los tiempos», extendida en los primeros siglos ha sido la causa de un desvío en la neta vivencia de la escatología como compromiso con la historia como proyecto de la condición humana. De ahí se ha seguido la visión capitalista del evangelio en la que «la renuncia a la sexualidad» da como resultado los intereses de un ahorro, «con vistas a obtener el ciento por uno».

La exclusión de la anatomía cósica en la virginalidad como la cronología en la escatología, nos abren así la perspectiva de la esperanza como acción concreta. En definitiva, no es otra cosa que la afirmación de la *fidelidad creadora del que trabaja hasta el fin*. Trabajo, fidelidad y ternura, como transbiología, virginalidad y

escatología, resumen así las notas distintas del ágape, en la línea de continuidad del héséd. La sexualidad como conyugalidad es, pues, en definitiva, la dimensión fundamental del ágape.

En esta perspectiva reencontramos la simbólica fundamental del mito medieval tal como ha sido descrito bajo el apelativo del *buen amor*. Frente a la pasión y al cinismo, a la sublimación o a la respuesta combativa de la contienda agresora, el buen amor juanruiziano proclama el llano y sencillo reconocimiento de la humana condición en su esencial configuración masculino-femenina. Es ésta la dimensión de la vida como «ajuntamiento con fenbra plazentera», en la que, detrás de una aparente ingenuidad, más que infantilismo es el mejor y más rico reencuentro post-crítico de los tiempos de los orígenes.

Juan Ruiz, en los balbucesos del castellano, redescubre y recrea el horizonte de su vida en la sexualidad y a través de ella como entrañación y *complacencia entrañada*.

¿Cuáles son las notas que caracterizan la originalidad del *buen amor*? He aquí las principales: 1. El total y absoluto derecho universal de amar, derecho de la persona, por encima de la institución política, civil o religiosa, por encima del estado o condición, por encima de la moralidad o credo convencional. 2. La noción de amor heterosexual como «ajuntamiento con fenbra plazentera», con la suplantación del narcisismo y de la homosexualidad, formas muy notorias de los climas culturales de su época. (Pensamos en las distintas manifestaciones del amor árabe andalusí.) 3. El proceso empírico de la psicología del amor con relación al absolutismo teológico tradicional, mediante la instauración de un esquema de pirámide invertida cuya base es el hombre y cuya cúspide Dios. 4. La expresión del amor y la sexualidad en términos laicos y desde un cuadro humano, por encima de criterios teológico-morales. 5. La liberación del sentimiento erótico del dominio mágico y supersticioso, del bálsamo y el brebaje, de la fatalidad y del hado. 6. La superación del amor-pasión y del amor-adulterio, abandonando el carácter trágico-patético, desdi-

chado y melancólico. 7. La personalización del objeto amado, su desmitificación con la instauración del realismo femenino, de la mujer autónoma y personal. 8. Un naturalismo ético como fondo de su erotismo difuso en todas las manifestaciones del vivir cotidiano, con su correspondiente cuadro axiológico de la ternura y de la sensibilidad placentera. 9. La situación del amor sexual como modalidad esencial de la existencia con su filosofía optimista, basada en el contento, la alegría y el gozo del vivir, lo que implicará una ética igualmente optimista, amplia y abierta, sin las restricciones del normativismo degradado. 10. Una idea de la convivencia apacible, sin castas dominantes y oprimidas, sin polémica ni contienda —como sucederá un siglo más adelante—. Su tipología emana directamente de la persona. 11. La preconización del diálogo como género literario, fenómeno tan significativo como capital en la descripción de actitudes. 12. Una ironía amena y de buen humor, no amarga ni resentida, sino jocosa y jovial. 13. La afirmación de su existencia personal y protagonista en medio del acontecer cambiante. 14. Tal vez su aportación más singular, a nuestro juicio, sea la síntesis de los conceptos antitéticos tradicionalmente consagrados bajo las denominaciones del *eros* y del *ágape*, con la preconización de su fórmula integral de *buen amor*. En nuestro ensayo *De la erótica española en sus comienzos* hemos situado esta aportación «regional» en el vasto mundo de la civilización occidental. A él remitimos.

### CAPITULO III

## *DE LA EIDETICA SIMBOLICA A LA CELEBRACION FESTIVA DE LA RELIGIOSIDAD Y DE LA SEXUA- LIDAD*

Esta simbólica de base que nosotros hemos intentado hacer resaltar a través de los capítulos anteriores constituye el patrimonio de nuestra simbólica cultural, la herencia y la genuina, la más honda tradición en la que estamos incardinados nosotros, hombres del siglo xx. Y es en este transfondo en el que puede ser enclavado el que a nuestro juicio representa hoy el problema más agudo de la nueva generación, fría y refractaria —como se afirma con excesiva prisa— a los valores llamados tradicionales y que, por otra parte, es incapaz de independizarse de esa tradición varias veces milenaria, ni por la revolución —como también se dice— ni por la rebelión, ni por el absurdo, ni el suicidio.

El hecho fundamental que nosotros resumimos en la doble estructura de la constitución humana, hecha de herencia y prospectiva, de pasado y de futuro, es el que hoy, tal vez del modo más tenso que nunca, se plantea el hombre que «ha pagado el precio de la modernidad», haciéndose un ser desgarrado entre una imposible fidelidad y una creatividad muchas veces delirante. Vulgarmente es éste el problema que suele trancharse en frío con los términos de tradicionalismo o progresismo, dando al primero los equívocos apelativos de religioso y moral y al segundo los de ateo e inmoral. El problema sigue siendo el mismo con cualquier nivel que le miremos. Y, en definitiva, los valores debatidos

terminan siempre por encuadrarse en los dos que nos ocupan, como son la *religiosidad* y la *sexualidad*.

En este punto de nuestro estudio, he aquí cómo se nos plantea el problema en nuestro caso. Las conclusiones a las que hemos llegado en el análisis de la mítica y la simbólica de base pueden resumirse en torno a una continua y serena evolución de ambas. Hemos visto que la simbólica de base mantiene una línea de continuidad subterránea a través de las distintas épocas o tiempos fuertes que hemos analizado. Al lado de esta constatación hemos podido ver los cambios y adulteraciones, véase incluso las pérdidas de esta simbólica y la errancia en el alegorismo degradado. ¿Dónde se sitúa, pues, el problema de la *fidelidad* e *infidelidad*? Fidelidad hacia un patrimonio de valores culturales como gratitud hacia los mismos e infidelidad hacia otro género de valores que, sin ser los genuinos, han ido pasando como tales. Concretamente, ¿cuál es el cuadro en que puede desarrollarse una actitud relacional, tanto religiosa como sexual, que quiera ser auténtica?

El nerviosismo de la época actual suele cortar, como hemos dicho, con un dualismo tajante: o *defensa conservadora* o *rebelión innovadora*. Frente a este nerviosismo, dictador de radicalidad, nuestra convicción es, una vez más, la de que solamente una estrategia, hecha de serenidad y de prudencia, puede darnos la pista de la *fidelidad creadora*, que consiste en una dramática esperanza entre la fidelidad hacia el pasado y la creatividad hacia el futuro. El primer elemento como gratitud, el segundo como compromiso. No negamos que esta perspectiva exige tanto la *crueledad* como la *gratitud*. ¿Hasta dónde llega la una y dónde empieza la otra? Es el problema de saber qué entendemos por patrimonio cultural o herencia tradicional. A nuestro modo de ver *la tradición genuina radica en la simbólica*. La fidelidad radica, pues, en ella y no en la especulación alegorizante de la misma. De ahí que, mientras proclamamos la gratitud, estamos juzgando como necesaria la crueldad hacia lo que, tomado como tradición, no lo es realmente. En los capítulos anteriores hemos podido hacer resaltar en qué consiste esencialmente la simbólica de nuestro patrimonio de valores o actitudes.

Pero llegamos al momento en que de una *analítica* es necesario pasar al *compromiso*; de la hermenéutica comprensiva a la praxis comprometida. Y es aquí donde entra en juego la simbólica de base en su fuerza de praxis. De la mirada fría del analista pasemos, pues, a la vivencia, es decir, a la *celebración*. Es éste el paso del *homo sapiens* al *homo festivus*, del *homo faver* al *homo ludens*, del espectador al celebrante, del filósofo al hombre, del sociólogo al hombre social, del teólogo al hombre religioso, del sexólogo al amante...

En definitiva, la pregunta es ésta: la riqueza de esta simbólica me concierne, ¿sí o no? ¿Qué parte tengo yo en ella? Y si esto es así, ¿cómo puedo yo entrar en ella? ¿Soy una víctima de los mitos o tengo yo el poder de entrar en ellos y de cambiarlos? ¿Entra uno en la simbólica como en el ritmo de un vals para dejarse llevar o puede uno seguir el ritmo siguiendo la autonomía propia de su creatividad?

En realidad estas preguntas son superfluas y a ellas ya hemos respondido. Si las planteamos nuevamente es con el fin de poner el mismo problema de un modo más patente según el ritmo de la marcha de la presente investigación. Y es así como ahora deben resumirse: ¿Es posible sobrepasar el saber y entrar en el vivir? Reconocemos el matiz gnóstico de la pregunta, pero creemos que trasluce bien la temática de la *alienación* y la *liberación* en las estructuras del pensamiento y la existencia. Comprender o creer, se ha dicho tradicionalmente. El círculo de la hermenéutica llega en un momento dado a plantearle de otro modo: «Creer para comprender y comprender para creer.» Ese axioma, viejo de siglos y nuevo de unos años, es lo que Ricoeur ha puesto al vivo afirmando que «El símbolo da que pensar». Y lo que da que pensar es que sólo en la fe está la comprensión y sólo en la comprensión está la fe. Y que sólo en la vivencia sexual está la clave de la sexualidad y que sólo en la sexualidad está la clave de la vivencia sexual.

Pero mientras la hermenéutica se plantea el problema de la articulación del *saber* en el *vivir*, de la filosofía en la vida, del discurso en la vivencia, nosotros, haciendo un giro que nos desvía de la pregunta de Ricoeur, nos preguntamos ahora cómo dar el paso de una con-

templación analítica, de una descripción erudita a una praxis vivencial. Somos conscientes de la singularidad de esta pregunta. Pero nuestra preocupación no es la de la epistemología, sino la de la ética, si se nos permite esta arriesgada diferencia. No es que la ética sea ciega y la epistemología iluminada. El sentido profundo de la afirmación «El símbolo da que pensar» es precisamente el reencuentro del cógito en la creatividad de la simbólica. Pero, para el reencuentro de aquél, es preciso pasar por la vivencia de ésta.

De este modo, a la pregunta de cómo pasar del análisis a la praxis, nuestra respuesta es: celebrando la simbólica. La celebración de la pascua, como símbolo fontal de la religiosidad; la celebración de la ternura, como símbolo fontal de la sexualidad. Creemos que es posible, más allá de la complicación retórica, de la verbalidad sermonaria y del alegorismo de un lenguaje sofisticado y moralizante..., dar con el momento privilegiado del encuentro religioso en la sencillez post-cándida de una infancia neo-adulta, a la escucha de la palabra primordial en el hacerse del hombre.

Del mismo modo creemos que es posible, más allá del sensualismo degradado, del cuerpo condenado, de la aberración erótico-mercantil, del moralismo casuístico o de la pornografía y obscenidad... reencontrar la sencillez del calor de la caricia, en la entrañación de dos existencias compartidas.

La celebración de la simbólica religiosa y sexual nos llevará de este modo a una vivencia festiva de la existencia misma.

#### BOSQUEJO RAPIDO DEL FENOMENO FESTIVO

Durkheim, padre de la sociología religiosa, había definido la fiesta como el puente entre lo sagrado y lo profano. Freud, a su vez, habla de ella como de «un exceso permitido, incluso ordenado; la violación solemne de una prohibición... El exceso forma parte esencial de

la naturaleza de la fiesta»<sup>1</sup>. A partir de estas bases la consideración del fenómeno festivo como «liberación temporal de la rigidez de las normas sagradas» será una tónica constante en la perspectiva psico-sociológica.

Por su parte, la fenomenología de la religión, patrocinada por Georges Dumézil, Mircea Eliade, Van der Leeuw, etc., ha sacado a un primer plano esta temática de la *transgresión* llevándola hasta sus últimas consecuencias. Roger Caillois fijará definitivamente esta tendencia en su célebre teoría de la fiesta como «sacré de transgression»<sup>2</sup>.

Corresponde esta visión de la fiesta a la clásica vivencia de la orgía. En ella eran celebradas las fuerzas y poderes del hombre en un desorden caótico, liberadas y dejadas a su libre irrupción. Ello permitía la experiencia orgiástica de lo sagrado, del más allá, de lo intocable e inabordable, de lo tremendo y de lo fascinante.

Dentro de esta misma perspectiva, Hubert y Marcel Mauss elaboraron ya en 1928 un ensayo célebre en el que un elemento nuevo hacía su aparición: «el revivir del tiempo primordial de los orígenes míticos» a través de la celebración de los pasados ancestrales. El profesor Issambert, discípulo y seguidor de estos maestros, heredero, por su parte, de la gran escuela durkheimiana, ha resumido recientemente, en un pequeño artículo bien pensado, los tres elementos claves de toda celebración festiva que son la síntesis de las aportaciones dispares de sus predecesores. Son éstos: el «rassemblement tumultueux», el tiempo mítico y la «recréation par la reviviscence du chaos des origines»<sup>3</sup>. Así pueden resumirse los elementos claves de una consideración de la fiesta tal como hoy nos es presentada por el psicoanálisis, la etnología, la antropología y la sociología religiosa. Y éstas son, en efecto, las notas esenciales que encontramos

<sup>1</sup> S. Freud, *Totem y tabú*, en Obras Completas, t. II, páginas 511-599.

<sup>2</sup> R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, París, 1939-1960, pp. 121-162.

<sup>3</sup> M. A. Issambert, *Fête*, en «Encyclopédia Universalis», volumen 6, París, 1970. Véase igualmente *Notes sur la Fête comme célébration*, en «La Maison-Dieu», núm. 106, 2.º trim., 1971, páginas 101-110.

en los análisis de los fenómenos festivos de las llamadas celebraciones primitivas<sup>4</sup>.

Dos observaciones nos introducen de lleno en el núcleo de nuestro tema: la primera es que tanto la celebración religiosa como la celebración no religiosa tienen un mecanismo común que es la simbólica. La segunda observación es que a través de esta simbólica fundamental entramos en el proceso de la alteridad. Aplicado a la simbólica de base que hemos analizado en los capítulos anteriores tenemos la celebración de la pascua crística como el contacto, el encuentro *indirecto* con el otro religioso, así como a través de la celebración de la sexualidad entramos en contacto, en el encuentro *indirecto* con el otro sexual.

Nótese el carácter de indirectividad. A Dios nadie le ha visto, dirá el evangelista san Juan, como dijo antes Moisés. De ahí que la religiosidad —como ya hemos hecho resaltar— sea esencialmente *comunión*, nunca  *fusión* o unión anulante de los términos de la alteridad. Del mismo modo, la actitud sexual es *comunión*, nunca  *fusión*, lo que implicaría la supresión de uno de los polos integrantes de la relación interpersonal. Por eso la magia sexual es una visión degradante de la sexualidad humana, como la magia religiosa lo es de la religiosidad. El *medio* a través del cual es posible esta *comunión participativa* consiste en los gestos y las palabras, es decir, en la simbólica.

Es de todos conocida la idea tan repetida en el profetismo bíblico de que Dios no se hace presente sino en la justicia. La justicia es la estructuración elemental de la interpersonalidad, del encuentro dialogal, de la celebración festiva.

Los datos de la sociología y de la historia comparada de las religiones que antes hemos evocado entran de esta manera en otra dimensión que es la llamada liturgia judeo-cristiana, la que, asimismo, es, como la otra, un nuevo «hecho social total» en la civilización occiden-

<sup>4</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P. U. F., París, 1968 (5.ª ed.). Véase igualmente J. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, P. U. F., París, 1968. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, París, 1970.

tal. El fenómeno de la liturgia como sistema totalitario en el universo de la cristiandad, mantenido durante siglos en una pesantez inamovible, ha llegado en estos últimos tiempos a una situación crucial con el advenimiento de la con mucha razón denominada «secularización de la liturgia».

Asistimos de este modo a la preocupación por un futuro que hoy más que nunca exige la vuelta al pasado. Es así como la liturgia de las iglesias cristianas ha entrado en el cauce que le es propio y cuyo síntoma más palpable ha sido el redescubrimiento del valor central de la celebración comunitaria, más allá y por encima de los ejercicios de piedad individualistas y a-litúrgicos. Esta fue la temprana y silenciosa intuición del líder de este movimiento, Romano Guardini, desde aquella juventud inquieta que, desgraciadamente, había de quedar incomprendida durante muchos años<sup>5</sup>.

Desde Guardini, pasando por Dom Casel, la liturgia cristiana ha llegado hoy a una efervescencia manifiesta, de un modo peculiar en torno a los años 60-70, con el fenómeno febril de las celebraciones juveniles<sup>6</sup>. A partir de aquí el fenómeno de la celebración adquiere su relieve máximo, lo que nos permite situar en dos planos paralelos, con la misma estructura fundamental, la liturgia cristiana de la celebración y el fenómeno festivo en general, ambos como manifestaciones del mismo «hecho social total» al que hoy asistimos en nuestro mundo contemporáneo.

Es éste el momento en que se nos plantea en su fondo profundo nuestro problema: el sabor AÑEJO de nuestra MODERNIDAD. Conservamos hoy un sinnúmero de fiestas que remontan a tradiciones antiquísimas, según el carácter propio de cada una. Sin embargo, si tomamos el fenómeno festivo como tal, podemos ver una

<sup>5</sup> R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Herder & C, Friburgo-Brigau, 1918.

<sup>6</sup> *Le retour du sacré ou les sauvages sont parmi nous*, en «Cahiers universitaires catholiques», núm. 17 (mayo-junio 1972). Número especialmente dedicado a este problema. Véase igualmente las declaraciones de J.-M. Tobelak (autor de *Godspell*), H. Cox y la corriente americana de inspiración sanfranciscana.

constante manifiesta que es el índice de nuestra herencia, a la que por un lado honramos y, por otro, confesamos como imposible de mantener.

Podemos incluso barruntar en nuestros días el sentido de aquellas celebraciones a través de los pálidos vestigios que aún siguen vigentes en algunas regiones de nuestra cultura. Es el caso de ciertas costumbres tenidas con ocasión de la pascua florida, de la primavera, bajo un sin fin de ritos que son el alma del folklore. La imbricación de la liturgia religiosa en la vegetalidad cósmica y en la promesa de fecundidad fauno-floral son en este caso muy sintomáticas. Pensemos, a título de ejemplo, en el simbolismo folklórico del árbol de mayo, fecha con que solía datarse la entrada del año en la cultura celta, y en las funciones simbólico-imaginarias en que actualmente se encuentra envuelto en muchas regiones en las que aún sigue en vigor. Restos de este gesto ritual son los adoptados por países más secularizados mediante la organización de concursos de belleza, elecciones de reina; la Iglesia católica ha adoptado desde hace tiempo la denominación de «mes de las flores» bajo la invocación de la Virgen María <sup>7</sup>.

La constante que encontramos a través de estos ritos celebraticios es la de la exaltación de las fuerzas de la fecundidad, el vigor y la vitalidad, la iniciación sexual, la entrada o presentación de los jóvenes en sociedad, era que refleja un desborde de pubescencia sacra vivida en la algazara y el gozo, celebrada comunitariamente. Pero al mismo tiempo constatamos otro gran tiempo fuerte dominado por la austeridad, el luto y la tristeza que corresponde al otoño-invierno y del que en nuestros días quedan igualmente pálidos reflejos en la fiesta de los muertos, la cuaresma, vestigio de los tiempos penitenciales. Para interrumpir esta tristeza fueron introduciéndose otra serie de «fiestas menores», como rompeolas de la austeridad y que aún hoy podemos recordar en los carnavales, la fiesta de los locos... <sup>8</sup>, y en un nivel

<sup>7</sup> M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, cap. VIII: «La végétation, symboles et rites du renouvellement», pp. 229-280, especialmente las notas bibliográficas de las pp. 276 y ss.

<sup>8</sup> H. Cox, *La fête des fous* (tr. fr.), Ed. du Seuil, Paris, 1972.

más degradado: el día en que mandan las mujeres, el día en que sirven los superiores, el día en que mandan los alumnos (típico esto en las colonias de verano). A todos ellos deben añadirse las ferias, bailes, desfiles y *kermesses*<sup>9</sup>.

Al lado de estas grandes arterias celebraticias pueden situarse otras de carácter cívico o militar, político o religioso-confesional, de razas, nacionales, de motivos gremiales como las fiestas laborales, estudiantiles, la fiesta de las madres, etc.

Baste esto para constatar lo que de común y universal tiene el fenómeno festivo al mismo tiempo que de típico y particular, léase incluso epocal, regional o local. De todo ello queda, no obstante, la constante de esos dos grandes tiempos fuertes que son Navidad y Pascua, las cuales, si bien han sido confesionalizadas por circunstancias culturales, siguen guardando un carácter universal más allá de las fronteras típicas de religión, cultura o mentalidad.

Pero lo que es muy necesario hacer resaltar para nuestro caso es el hecho de que la fiesta, como tal, ha perdido el sentido profundo de celebración para convertirse en ocasión de descanso, esparcimiento o diversión. Salvo en muy raras excepciones, en ninguna hay celebración; en todas hay una gran ausencia, suplida con recuerdos, conmemoraciones, alusiones, congresos o certámenes, «tenidos con ocasión de...», «con motivo de...», «conmemorativos de...». Se disfruta del folklore, la romería, la manifestación, el espectáculo. Rara vez la fiesta llega a adquirir el sello inebriante de la celebración. Restringida ésta al campo religioso, en definitiva la liturgia ocupa un espacio y un tiempo limitados sin las resonancias o repercusiones vivenciales a nivel de la comunidad. Una cosa es cierta: el sentido antiguo de la fiesta ha desaparecido y con él el alma de la celebración<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> J. Marcireau, *Histoire des rites sexuels*, R. Laffont, París, 1971.

<sup>10</sup> *L'appartenance religieuse*, Ed. du C. E. P., Bruselas-París, 1965.

## *Sentido primitivo de la fiesta*

Remontándonos a las fiestas primitivas, raíces de lo que en nuestros días no pasa de pálidos vestigios, encontramos en ellas una vivencia sagrada en la cual lo esencial es —como ha escrito Roger Caillois— la «actualización de los primeros tiempos del universo, del *Urzeit*, de la era original eminentemente creaticia en la que han tenido lugar todas las cosas, todos los seres y ha sido testigo de la instauración de todas las instituciones que han ido fijándose en su forma tradicional y definitiva. Esta época —continúa el citado sociólogo— no es sino aquella en la que vivían y actuaban los ancetres divinos de los que los mitos nos cuentan su historia»<sup>11</sup>.

Sociólogos y etnólogos, antropólogos y fenomenólogos apuntan todos esta cercanía de significación entre el sueño, el mundo legendario, insólito y maravilloso, por un lado, y ese tiempo primordial de reinstauración, de recreación, de nuevo comienzo y de actualización de la era primordial como constantes de la fiesta. «Una infancia del mundo y una infancia del hombre»<sup>12</sup> vivida por la inebriancia celebraticia. De la efemérides diaria se pasa a este gran tiempo y gran espacio situado en la frontera de las fuerzas creaticias, en las que —como afirma A. P. Elkin— se encuentra el lugar vital del hombre y de la naturaleza<sup>13</sup>.

Este espíritu festivo, típicamente pagano (paisano, del país, del agro, de la tierra) ha sido continuado durante siglos por distintas religiones y folklores, y su sostén radica en la concepción sacral del universo. Pero si de esta concepción pasamos al judeo-cristianismo, encontramos el contraste de una diferencia radical: la desacralización de la existencia, la desmagización de las creencias o, como se ha venido en decir últimamente,

<sup>11</sup> R. Caillois, *L'homme et le sacré*, pp. 130-131.

<sup>12</sup> R. Caillois, *ib.*, p. 134.

<sup>13</sup> A. P. Elkin, *The secret life of the Australian Aborigines*, en «Oceania», III, 1932. Véase igualmente Ph. de Felice, *Poisons sacrés et ivresses divines*, Buchest-Chastel, París, 1936-1960; Ph. de Felice, *Foules en délire*, B-Ch, París, 1947.

de la desmitización y desmitologización de la actitud religiosa<sup>14</sup>.

De este modo podemos constatar que la fiesta judía es una celebración, según cuanto hemos descrito, pero con un carácter peculiar y único que la distingue de las religiones paganas no judías. No nos detenemos aquí. Constatemos únicamente la desacralización llevada a cabo por el acontecimiento judaico, que será llevado a su plenitud con el advenimiento del tiempo crístico, brote y eclosión de la herencia y continuidad judía. Solamente más tarde, con la re-sacralización gnóstica, el cristianismo ha llegado a convertirse en un nuevo sistema religioso alienante y dualista. Nos referimos, evidentemente, a las formas culturales que deberían ser llamadas pseudocristianas, bien diferentes de la genuína inspiración evangélica.

Así es como las fiestas fueron convirtiéndose en una acomodación pseudognóstica-pseudocristiana; lo que, con los debates de los primeros siglos, terminará por quedar definitivamente fijado en la óptica de la degradación, entre estructuras superpuestas a lo largo de los siglos, de las que el núcleo fontal e inspirador ha ido desapareciendo para mezclarse en el folklore y el costumbrismo. La inflación de estructuras ha llegado hasta los últimos años en los que una reforma, de cambio radical, ha sido hecha con el deseo de volver al lugar originario de la inspiración primigenia. Es aquí donde se encuentra de nuevo la fidelidad perdida.

La reinstauración de los tiempos primordiales es, en efecto, una obra de fidelidad y gratitud a los pasados ancestrales, a la tradición genuína y a las raíces más profundas.

### *El comienzo de un nuevo espíritu festivo*

En estos últimos años, dos americanos —Peter A. Berger y Harvey Cox— han sido portadores de una revolución que, paradójicamente, y a despecho de muchos, es un acto de fe en la tradición. Ambos inscritos en una

<sup>14</sup> *Mythe et foi*, Aubier-Montaigne, París, 1966.

mentalidad posttecnológica, deseosos de buscar una nueva dimensión festiva y contentos de vivir en un mundo que es el suyo, han mostrado cómo la única forma de renovarse es volver a los tiempos primordiales, momentos creativos por excelencia. Anterior a estos dos pioneros fue la obra de J. Huizinga titulada *Homo ludens*<sup>15</sup>, a la que hoy podemos constatar una vuelta, muy sintomáticamente, como ocurrió con la obra de Guardini, en el ámbito de la liturgia católica.

¿En qué consiste esta vuelta a los orígenes? Esencialmente en la reinstauración de una nueva infancia, que es precisamente infancia en cuanto que toma su valor desde una retrospectiva adulta. No es una infancia cándida, sino post-crítica. Es la infancia del que viene de vuelta y busca de nuevo el zumo del ser perdido, el hálito vital primero como fuente de regeneración. No habla al hombre de hoy la sacralidad totalitaria; sí en cambio la sacralidad de contrapunto. No es la inmediatez numinosa, sino la distancia del yo y de la palabra. No es ya la magia confusa e indiferenciada, sino el misterio de dos polos que viven en alianza. No es la exacerbación del delirio, alimentada por el tabú demoníaco del sexo, sino el hombre y la mujer en la caricia compartida.

En esto el hombre actual se parece al primitivo, al mismo tiempo que se distingue de él. Somos niños que han crecido. Adultos que encuentran, después de la aridez crítica, la frescura de la infancia. Hombres que, separados del paraíso placentero —de la placenta— han sufrido la soledad y el destierro. La vuelta no es ya nostalgia ni retroceso, sino conexión con las raíces para una nueva, esperanzada y prospectiva eclosión de tallo, flor y fruto. Esta es nuestra fragilidad y nuestra gloria. Pero solamente en las dos podremos reconocernos. Y tal vez comprendiendo esto entenderemos lo que significa ser hombre del siglo xx: herederos conscientes de la gratitud a una tradición y creadores comprometidos en un porvenir histórico.

La responsabilidad exige la creación y la restauración del sentido de la fiesta con fidelidad a la tradición. Tradición que, por otro lado, exige, en fidelidad creadora,

<sup>15</sup> J. Huizinga, *Homo ludens*, Alianza-Emecé, Madrid, 1972.

mirar hacia el futuro. En esto se dibuja el momento actual de la celebración como lugar focal de la futura religiosidad y de la vocación sexual.

### *La nueva fiesta religiosa*

Es este, pues, el momento de plantearnos el problema tal como se presenta en nuestros días para el hombre de nuestro tiempo. Un sentido de la fiesta ha desaparecido. Un nuevo espíritu festivo está ya entre nosotros. Sin extendernos demasiado, anotemos un hecho sintomático e indicador. La juventud de todos los países ha vivido este fenómeno como el estallido de algo latente durante los últimos treinta años. Nos referimos al *fenómeno hippie*, y más concretamente, al primer *love-in*, que reúne 25.000 personas en el Golden Gate Park del San Francisco californiano. Su duración, si hemos de ser rigurosos, no pasa más allá de un año. Concretamente del 6 de octubre de 1966 al 6 de octubre de 1967, fecha en la que tiene lugar el «entierro» del movimiento con la quema de emblemas, collares y florituras. En este breve espacio de tiempo puede datarse el fenómeno sin duda alguna más marcante de una nueva generación. «Hermanos, el espíritu del nuevo mesías no vendrá *hacia* nosotros, sino *de* nosotros»<sup>16</sup>. Ni que decir tiene que no queremos asociar a este hecho sintomático toda la orquestación parcialista, atribuida al «mundo hippie» con motivo de la droga y el psicodelismo exacerbado, la delincuencia incluso<sup>17</sup>.

Este fenómeno, trocado y adulterado a voluntad, ha tenido su máxima continuación en la primavera de 1970 con el estallido de espectáculos tales como «Jesus-Christ Superstart» y «Godspell», ambos bien distintos, objetos

<sup>16</sup> P. Muller, *Le livre rose du hippy*, Unión G. d'Editeurs, sin fecha ni lugar, sin paginación.

<sup>17</sup> Como planteamiento del problema remitimos a R. E. L. Masters, J. Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1966; J. J. Downing y W. Wygant, *Psychedelic Experience and Religious Belief; Utopiates, The Use and Users of LSD-25*, Nueva York, Atherton, 1964. M. Lancelot, *Je veux rencontrer Dieu en face (le phénomène hippie)*, J'ai lu, París, 1971.

ambos de polémicas y debates en las que aquí no entramos, limitándonos a constatar el hecho revelador del «algo pasa», como síntoma de un nuevo despertar religioso en su sentido más fuerte.

### *El nuevo sentido de la celebración sexual*

Paralelo a este fenómeno sintomático de la vertiente religiosa, aparece otro cuyo *leit-motif* y slogan mensajero lleva siempre el término *Love*. Objeto de toda clase de polémicas, aprobado o condenado aún por miembros de las más divergentes mentalidades, mezclado —y no impunemente— con una confusión de libertinaje, de droga, de crimen y de vandalismo..., éste es para nosotros el fenómeno del que aquí no quisiéramos sino hacer resaltar su repercusión a nivel mundial.

Un nuevo síntoma, vecino de este que hemos indicado, es el de la emancipación de la mujer, fraguado en distintos países, con distintas ópticas, pero en todos con un común denominador de pronunciamiento decisivo<sup>18</sup>.

Anotemos, por fin, la revalorización del cuerpo, de la comunicación interpersonal, la liberación de tabús, la dimensión de una nueva sexualidad..., hechos sintomáticos que convergen todos en una nueva era que hace cuerpo en nuestro tiempo. Constatemos esto como elementos para una nueva concepción de la sexualidad que nos llevará a la vivencia, a la fiesta y a la celebración.

Un problema surge: enumerados estos hechos sintomáticos, se trata, una vez más, de ver en qué situación nos encontramos, de ver detrás de qué olas está el mar y detrás de cuáles solamente queda espuma. Concretamente: ¿En qué medida la vivencia de la Simbólica

<sup>18</sup> Nos referimos a esa doble actitud frente a unos mismos fenómenos, que puede resumirse en los slogans *Love* y *War*; el primero como síntoma de afirmación, el segundo como reivindicación combativa. Véase la pista de este segundo en el *Women's Lib* americano (Martha Shelley, Meredith Tax, Dana Densmore, Germaine Greer, Kate Millet, etc.), así como en el M. L. F. francés (cfr. *Nouvel Observateur*, Dossier, 1972).

que hemos visto antes proporciona una dimensión distinta a la actitud religiosa y a la actitud sexual? ¿En qué medida es posible esta vivencia a través de una celebración de ambas? ¿En qué medida es posible distinguir el fetichismo camuflado de una celebración religiosa equilibrada y adulta? ¿En qué medida es posible dejar una actitud sexual inmadura e hipócrita y pasar a una celebración festiva que no sea talismánica y degradada, sino ternura humana compartida?

#### LA CELEBRACION DE LA SIMBOLICA RELIGIOSA JUDEO-CRISTIANA

##### *Celebración y judaísmo*

Paso a paso —creatividad, penosa y lentamente; fragilidad, esperanzada y alegremente; esperanza—, la vocación de la historia de Israel comienza, se desarrolla y progresa. La comunidad de los llamados ha ido así caminando hacia adelante, a pesar de las idolatrías y las infidelidades. Una luz guiaba aquellos pasos rudos del pueblo judío. Era el recuerdo vivo del *Génesis* y la esperanza vital del *Apocalipsis*. Este recuerdo que no es nostalgia y esta esperanza que no es ilusión, son los ingredientes de la celebración pascual, fiesta por excelencia en la historia del pueblo judío, cuando, a eso de la primavera, el pueblo se convocaba para las solemnidades más trascendentales<sup>19</sup>.

Ya hemos hecho resaltar los elementos costumbristas que el pueblo de Israel ha ido recogiendo por los lugares de su peregrinación y destierro, así como las influencias que estos países han dejado en él. Los dos grandes ciclos de primavera e invierno se encuentran de este modo en el pueblo judío, como en los otros paganos, por ser aquél un pueblo de pastores primero y de agricultores más tarde. La distribución propia de las fiestas judías se encuentran repartidas a través del año

<sup>19</sup> Libro del Exodo, cap. 12.

en tres grandes tiempos: los *ázimos*, en primavera; las *mieses*, en verano, y la *vendimia*, en el otoño. En el libro del Deuteronomio la Pascua es situada con la fiesta de los ázimos; la vendimia o recolección recibe el nombre de fiesta de los tabernáculos.

De donde se sigue la determinación de las dos grandes fiestas del pueblo judío, cíclicas y naturales, que son la *Pascua* con los ázimos y la *Recolección* con los tabernáculos. Dejando los detalles etnológicos y folklóricos de los distintos ritos, anotemos aquí lo esencial: ambas fiestas, sintetizadas con el tiempo en una que es la pascua, implican en su simbólica más fundamental:

- la celebración del pasado originario, del acontecimiento primordial de la creación, liberación e instauración de la alianza.
- celebración de la esperanza, bajo la forma de llegar a la Tierra prometida o bajo la forma de una época mesiánica, léase incluso la instauración y creación de un futuro prático en forma escatológica tal como el judaísmo ha vivido siempre ésta.
- la celebración de la alegría —en hebreo *hag*, coro del baile o la danza—, manifestada en el júbilo y el regocijo común y comunitario, nacional. El *hag* vino a ser la expresión del júbilo por todas las maravillas de la alianza.

La instauración de la pascua, como acontecimiento postmosaico, ha ido concentrando, por un lado, el simbolismo natural y el simbolismo religioso. Encontramos así unidos: la eclosión de la tierra como canto y fiesta, y la liberación de la esclavitud, simbólica que asociará con el tiempo los grandes símbolos de la creación y la instauración de la alianza. Toda la simbología de base que hemos analizado en capítulos anteriores ha ido tomando cuerpo bajo distintos ritos, gestos y palabras en este símbolo fontal o *kérygma* que es la celebración de la pascua<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Una pista excelente de la presente perspectiva es la de J. Rauwens, *Si quelqu'un écoute ma voix*, Ed. U. O. P. C., Bruselas, 1966.

El pueblo judío celebraba de este modo su tradición y su futuro en cuyo horizonte Yahvé era adorado.

### *Celebración y acontecimiento crístico*

El acontecimiento crístico, como eclosión y plenitud de la tradición y la esperanza judía, implica:

- la celebración del pasado.
- la celebración del presente.
- la celebración del futuro.

Las tres vertientes inscritas en la fiesta de la liberación, rememorando las antiguas gestas y llevándolas a su sentido de plenitud bajo el signo de la nueva alianza.

Lo que chocha a todo historiador de las religiones es la simplicidad con que esta celebración tiene lugar. Ante la complejidad de las celebraciones paganas, hechas de indecibles manifestaciones impresionantes, de frenesí orgiástico —y de lo que la tradición judía no se encuentra del todo ajena—, la instauración de la pascua crística tiene un clima de novedad al mismo tiempo que de tradición en la que se resume el reino del espíritu. Las tres vertientes enumeradas antes tienen su carácter de culminación en la implicación de la creatividad genesíaca, de la fidelidad alianzal y de la esperanza escatológica, ambas tres hechas presentes en el símbolo-kérygma del logos crístico.

Al mismo tiempo que una contribución más intensa a la desacralización religiosa, el acontecimiento crístico significa la dimensión nueva de la proyección ético-práctica de la vida entera como manifestación de la adoración a Yahvé-Dios. La vida entra más de lleno en el plano de la celebración. La simbólica natural no es descartada, sino dimensionada en una significación personalista. Si el cosmos era «acción de gracias», ahora será con mayor razón la persona, el hombre nuevo, sujeto de la nueva alianza. Más que el tiempo natural será la persona misma la que será pascual. La pascua se torna celebración de la vida misma del cristiano. No es ya el lugar del templo o el espacio temporal lo que constituye la «san-

tividad», sino en todo tiempo y lugar «la adoración en espíritu y en verdad». La fiesta misma, como realidad sagrada, se afirma en una persona concreta: «Cristo, nuestra pascua.» La celebración de la fiesta, de la pascua, será en adelante la celebración de Cristo. Celebración que no radicará tanto en las exaltaciones de las potencias cósmicas, físicas y sagradas del tabú cuanto en seguir «estrictamente la justicia para que vivas y poseas la tierra que te da Yahvé, tu Dios...», así como «Nadie ama más que el que da la vida por el amado», núcleo y culmen de la celebración pascual crística.

De este modo la celebración judeo-cristiana, comenzada como desacralización de la orgía, ha ido convirtiéndose en el encuentro del misterio. De la magia y superstición sacrales se ha pasado a la intimidad de la justicia compartida. De la reviviscencia caótica de los tiempos ancestrales se ha pasado a la celebración sencilla de la condición del hombre. Se diría que los héroes divinos y los guerreros terribles, exaltadores de las fuerzas extrahumanas han dejado su puesto al encuentro del *yo* y el *tú* no imaginario, sino práctico y con el horizonte de la trascendencia. Nada extraña que en estos dos momentos privilegiados, de Adán a Cristo, se haya ido marcando el caminar hacia la plenitud del hombre nuevo.

### *Celebración y dimensión cristiana*

La dimensión religiosa de la celebración cristiana encuentra, pues, su raíz en una imbricación creciente de la pascua judía, de la pascua crística y de la pascua judeo-cristiana como hecho total del hombre de nuestros días. Limitándonos a la celebración cristiana actual, hablaremos del rito de la partición del pan como núcleo y «misterio de nuestra fe». Veamos rápidamente su contenido festivo y celebratorio.

Los dos ejes nucleares de la eucaristía como celebración de la pascua judeo-cristiana son la *comida* y la *muerte*, si empleamos el lenguaje de la fenomenología de las religiones; o la eucaristía como comida de comu-

nión y como sacrificio, si empleamos el lenguaje de la tradición cristiana occidental.

El primer eje —el del sacrificio— tiene en la pascua crística la novedad intensiva del «grano de trigo que muere» por la construcción de la espiga. La víctima de inmolación no tiene tanto el sentido de aplacar la ira de los dioses o el pago fatal de una falta reivindicativamente irremediable, trágica, cuanto la fuerza del testimonio privilegiado. Del mismo modo la inmolación no es una «lección moral» o un «ejemplo didáctico»; tampoco un precio de rescate contra las circunstancias adversas o los monstruos malévolos, cuanto la obra del amor llevada a las últimas consecuencias: «Si el grano de trigo no muere...»

El rito institucional de la cena comienza por un gesto de servicio (lavar los pies) y termina en un gesto de total entrega (muerte en la cruz). Ambos gestos dan el común denominador del primer eje de la pascua: la *disponibilidad total y gratuita*. Por otra parte, la inauguración del rito de la nueva alianza comienza por los elementos de comida y bebida, frutos de la tierra que es la de los antepasados y continuación de la tradición hacia el futuro mediante la nutrición convivial y comunitaria. La disponibilidad que antes hemos anotado se une aquí con la *gratitud fiel*. Nada extraña que el nombre que la tradición le ha dado sea el de «acción de gracias». La celebración eucarística es, así, el tiempo fuerte de la existencia religiosa en la perspectiva cristiana. En ella se vive la interpelación para repetir y continuar la gratitud y la disponibilidad.

La perspectiva ética de una visión cristiana del mundo tiene aquí su raíz como celebración del hombre, celebración de la fraternidad universal en la adoración de Dios. Los cambios culturales, relativos a épocas o civilizaciones podrán afectar a las modalidades de los ritos. Una cosa no cambiará jamás: el hecho de ser la pascua el momento integral y cumulativo del pasado, del presente y del futuro, es decir: de la creatividad, de la fidelidad y de la esperanza. Estos tres grandes símbolos constituyen la urdimbre profunda de la celebración judeo-cristiana. La reunión de la Eklesía o asamblea eclesial que hoy se reúne para celebrar la eucaris-

tía proclama: «Este es el misterio de nuestra fe.» Es ahí y sólo ahí en donde el misterio judeo-cristiano puede ser vivido en su dimensión integral celebraticia. Anotemos, en fin, el carácter creador de la celebración que no es «cumplimiento» con la «asistencia», sino creación en la fidelidad. El misterio nace, crece y muere en la medida de la vitalidad celebraticia, la que a su vez depende de la creatividad comunitaria por la práctica de la justicia.

#### LA CELEBRACION DE LA SIMBOLICA SEXUAL EN OCCIDENTE

Si, en la consideración de la actitud religiosa, hemos hablado de celebración, cuando se trata de la actitud sexual conviene hacer resaltar algunas consideraciones previas y fundamentales. Es preciso hacer notar que los elementos de la celebración —culto, ritos...— no se dan en el orden de la sexualidad. Más que de *ritos sexuales* hablaremos de gestos sexuados, así como del fenómeno humano de la sexualidad más que del culto sexual, expresión exabrupta de la cual se abusa con excesiva frecuencia. Hemos visto también las degradaciones que implican el hacer del sexo un objeto o lugar sagrado, a través del cual se entra en contacto con la divinidad o con el mundo de lo sagrado.

Haciendo salvedades que nos llevarían a una visión degradada, no dudamos en afirmar la posibilidad de una revalorización de la sexualidad como celebración. ¿Celebración de qué? He aquí, en resumen, nuestro pensamiento: creemos que es posible, más allá de la complicación sofisticada, de la magia y de la teosofía, del moralismo y de la organología..., reencontrar el tiempo fuerte, el filón fecundo en el que la realidad sexual pueda ser vivida en la sencillez postcándida de una neoinfancia, adulta, responsable, seria, dimensionada por la ternura, alma y núcleo focal de la justicia y de la alianza, del encuentro interpersonal. A este encuentro llamamos celebración de la sexualidad.

Clásicamente, es decir, según las normas, costumbres

y tradiciones usuarias de occidente, una sola forma de celebración sexual ha tenido vigor y apoyo: el matrimonio civil o canónico. Dicho de otro modo, la única celebración sexual fomentada y protegida, amparada y canonizada, ha sido la matrimonial-familiar.

Nótese bien la separación estricta operada entre sexualidad y genitalidad que ha llevado a cabo el uso occidental con la preconización del matrimonio, como *utilidad* al servicio de la cual ha sido puesta la sexualidad. Resumiendo la mentalidad que ha guiado este costumbrismo puede ser definida como la ausencia de sexualidad y la presencia totalitaria de la genitalidad utilizada para un fin concreto y restringido: la procreación. Fuera de esta «forma» no ha existido otra canónicamente reconocida.

Sin embargo, de todos es conocido que la sexualidad no es reductible a la genitalidad, como tampoco a la matrimonialidad jurídica; tampoco, abundando en lo mismo, es lícito reducir la historia de la vida sexual a la historia de la vida familiar<sup>21</sup>. Si, en este costumbrismo, se ha hablado de celebración, no ha sido con el objetivo integral de las dimensiones de la sexualidad, sino de la fiesta que, «con motivo de», «con ocasión de», «aprovechando la circunstancia de...» una unión, se han llevado a cabo. Nos referimos especialmente a los siglos más cercanos en los que la degradación festiva se ha ido pronunciando de un modo más palpable.

Con el nacimiento de la antropología sexual, al mismo tiempo que la sexología científica, ha podido ser detectada una voz de alarma dada con el fin de restaurar y reinstaurar la vivencia de la sexualidad en sus formas más variadas<sup>22</sup>. En estos últimos años una obra reinstauradora ha sido especialmente encauzada con la decla-

<sup>21</sup> H. F. K. Gunther, *Le mariage, ses formes, son origine*, Payot, París, 1952. En él pueden verse las principales tesis de Engels, Morgan, Bachofen, etc. Véase igualmente: R. Lewinsohn, *Histoire de la vie sexuelle*, Payot, París, 1957.

<sup>22</sup> *Ma grande famille* (relato de Hélène Orenge y comentarios de distintos especialistas), en «Esprit», junio 1971. Véase igualmente el número monográfico de «Esprit», noviembre 1960, dedicado íntegramente a este problema, especialmente los apartados 4 y 5: *la sexualité s'exprime, la sexualité se vit*.

ración del final de un «estado burgués» que ha prevalecido en la concepción tanto del matrimonio como de la familia<sup>23</sup>. En este contexto nuestra preocupación es bien definida: ¿es posible una celebración de la sexualidad mediante la reinstauración de la simbología de base en occidente? La única perspectiva que vemos es la que exige la inspiración de una fidelidad creadora cuya textura última y radical es la TERNURA. Manteniéndonos en el plan que seguimos tres puntos merecen ser apuntados aquí: la raíz judía, la raíz crística y la dimensión conjunta judeo-cristiana.

### *Celebración sexual en el judaísmo*

En la tradición judía no encontramos ritos sexuales, fiestas eróticas, bacanales u orgías delirantes de las pulsiones genitales. Encontramos por el contrario una dimensión vital de la sexualidad integrada en los avatares de búsqueda y encuentro, de esperanzas y júbilos, al mismo tiempo que de duelos y tristezas..., a través de las cuales la sexualidad encuentra su horizonte<sup>24</sup>. Toda fiesta de alegría tiene un tono conyugal como toda fiesta de tristeza tiene el suyo adulterina. Conyugalidad y ruptura son las dos vertientes fecundas de la intimidad judía. Nótese que el término *hén* (*héséd, hasid*) constituye la raíz de todos los movimientos judíos o de inspiración judaica. Todos toman como inspiración vital esto que Neher resume: «Las gradaciones del amor, la espera y la plenitud de un encuentro, el dolor de la separación, la nostalgia de la unión de ayer, el deseo de reencontrarse mañana: todos los ritmos que integran la mutua vida esponsalicia en un perpetuo devenir»<sup>25</sup>. Este

<sup>23</sup> Pensamos en publicaciones y hechos que han marcado el clima intelectual de estos últimos años. Véase como muestra *The Death of the Family*, de D. Cooper.

<sup>24</sup> Aunque con algunas reservas, véase T. C. de Krujif, *La sexualité dans la Bible* (original holandés *De Bijbel over Sexualiteit*), A. D. E., París, 1970; así como W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible*, Hodder and Stoughton, Londres, 1960; y en la misma dirección A. M. Dubarle, *Amour et Fécondité dans la Bible*, Privat, Toulouse, 1967.

<sup>25</sup> A. Neher, *L'Existence juive*, París, 1962, p. 31.

significado profundo de *héséd* tiene un tinte de *bérit*, de pacto, de contrato, con resonancias jurídicas. Pero su sentido profundo y capital en la historia y la vida del judaísmo es el de *hén* y *ahava*, es decir, «el sentido de un amor que va más allá de los derechos y deberes... Un sentimiento vivencial y no una obligación»<sup>26</sup>. «El *héséd* de esta *bérit* (alianza) no puede reducirse a un aspecto jurídico solamente, menos aún exclusivamente moral... Lleva siempre en sí algo de exorbitante e incomprensible, de gratuito y comprometedor en lo más hondo de los corazones. Amor, infinitud y misterio, he ahí las dotes que definen el *héséd*»<sup>27</sup>.

El horizonte de la vida sexual se encuentra así definido por su conyugalidad, término que no debe ser confundido con la realidad matrimonial, de origen posterior y especialmente romano-germánico y de inspiración jurídica. Frente al juridicismo del matrimonio, el carisma de la conyugalidad judía ha significado una tradición viva de la intimidad compartida bajo el signo de la ternura. «Es curioso y sorprendente constatar que en Israel, como en Mesopotamia, el matrimonio es un problema puramente civil, que no es sancionado por ningún acto religioso... El Antiguo Testamento no menciona más que un contrato escrito de matrimonio que es el de la historia de Tobías 7,13», escribe R. de Vaux<sup>28</sup>.

Por otra parte, vemos que no existe una separación entre la vida conyugal y la existencia misma concebida ésta a su vez como conyugalidad en todos sus avatares. De este modo no existen ritos o costumbres típicamente conyugales. Los cantos, cortejos o danzas de las que encontramos rarísimas alusiones cuando buscamos un tono típicamente conyugal en su sentido circunstancial, se vuelve todo un manifestarse continuo de la vida cuando ésta es mirada en una perspectiva profundamente conyugal. De este modo la celebración de la ternura no tiene un rito o una fiesta, sino que se extiende a toda la vida. Los mismos «tipos» de parejas que vemos a tra-

<sup>26</sup> A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, París, 1972, pp. 239-240.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 240.

<sup>28</sup> R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, t. I, Cerf, París, 1958, pp. 58-60.

vés del Antiguo Testamento dan un escasísimo interés a la «ceremonia» nupcial y se centran por el contrario en la trascendencia anterior o posterior de esa conyugalidad profunda que les inspira. Resaltemos igualmente un elemento inseparable de esta vida que es la dimensión de la esperanza realizada en el gozo de la fecundidad. Fecundidad que está implicada en la conyugalidad. De este modo las expresiones de *yadoa*, traducidas en nuestros idiomas por conocimiento, implican en la existencia judía una total profundidad en el encuentro sexual. Es, diría Levinas parafraseando a Claudel, un conocimiento más que un conocimiento. El sentido de la vida comunitaria tiene de este modo toda su raíz en la conyugalidad.

#### *La celebración de la sexualidad en el acontecimiento crístico*

Si una constante y una línea de fondo resulta clara y netamente diferenciada en el acontecimiento crístico es ésta de la fiesta nupcial, de la conyugalidad, de la unión esponsalicia, símbolos transmitidos a través de la mítica general del evangelio. Pero lo más patente en las distintas actitudes crísticas es su dimensión de tradición, de injerto y brote, de tallo y pimpollo del judaísmo.

Ahora bien, se dice con excesiva frecuencia y se escribe probando con textos a pie de página que «la ley de Cristo, como *cumplimiento* de la ley antigua, confiere a la institución del matrimonio su perfección definitiva, pero al mismo tiempo proclama la superioridad de la virginidad y del celibato: éstos son los dos fundamentos de la ética sexual. Por otra parte, la revelación del misterio de Cristo y de la Iglesia, *cumplimiento* de las promesas proféticas, confiere a esta ley su fundamento profundo, pues este misterio es un misterio nupcial que da un sentido a toda la vida del hombre, a la institución del matrimonio y al celibato consagrado»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> P. Grélot, *Le couple humain dans l'Écriture Sainte*, Foi vivante, París, 1969, p. 69.

Este párrafo tomado del pequeño libro de Pierre Grélot, resume, a juicio del mismo autor, su pensamiento, que es indudablemente el de uno de los más representativos especialistas de esta problemática en la Biblia. Nuestro esfuerzo por dialogar con el citado autor no ha logrado aún acordar lo que él mismo llama «misterio nupcial» con la «institución del matrimonio y del celibato consagrado». Dicho de otro modo: el misterio nupcial judeo-cristiano es la suma riqueza de la herencia ético-religiosa. Estamos convencidos de que esta simbólica profunda es la que alimenta la vida de los que se reclaman del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero creemos que es temerario poner este misterio al servicio de una acomodación helénico-gnóstica a la que, con excesiva facilidad, se ha denominado cristianismo.

No es nuestra intención entrar aquí en polémica. Nuestro interés se centra en la simbólica de fondo y en la vivencia de esta simbólica a nivel de la cultura. Ahora bien, lo que encontramos como melodía de fondo a través de las parábolas de nupcias, los festines de bodas, las expresiones conyugales, continuará como temática común, pasando por san Pablo y san Juan, hasta el *Apolipsis* con la simbología de las bodas del Cordero, la Nueva Jerusalén, esposa de la nueva alianza. Sin temor a exagerar podemos afirmar que todo encuentro profundo descrito en el Nuevo Testamento, como en el Antiguo, tiene la simbólica nupcial y conyugal. Es esto lo que da una orquestación a los hechos que les sitúa en el horizonte de la fiesta y de la celebración, y cuyo momento culminante es la «Cena de intimidad», la comida pascual, el ágape, léase la eucaristía.

¿Tenemos derecho a preconizar la eucaristía como la celebración de la sexualidad? A primera vista esta expresión puede parecer aberrante. No lo es, en cambio, en el momento en el que nos encontramos de nuestra investigación. Si somos consecuentes con la simbólica de fondo de la conyugalidad, nada más exacto que afirmar ésta como el núcleo fontal de la celebración festiva de la eucaristía. Es además una nota característica resaltada por ciertos padres de la Iglesia primitiva. Pero la dificultad estriba en la separación de amor y sexo —división gnóstica e iraníana, ya lo hemos dicho— que lleva

a una separación entre las alturas sublimes y las bajezas groseras, ambas fuera de la normalidad de una actitud humana. De esta temática hemos tratado ampliamente en nuestra obra *Tragicomedia erótica y dramática sexual*. Limitémonos aquí a poner de manifiesto que nuestra pretensión no es la de polemizar estados clásicos como son la virginidad y el matrimonio. Pero es necesario resaltar igualmente el riesgo temerario de querer «casar el agua con el fuego» y hacer «arreglos y aditamentos» posteriores cuando la vena secreta y profunda ha quedado en el olvido. Afirmamos, pues, que la genuina originalidad del acontecimiento crístico, como continuidad de la antigua alianza e inauguración de la Nueva —«al principio no fue así»— radica en la vivencia del *héséd*. Lo que, dicho en términos de nueva alianza, tendrá su concreción en *ágape*. Si antes hemos afirmado que la ascesis y el dolorismo helénico-gnóstico habían usurpado el lugar privilegiado de la fiesta, añadamos ahora que a la *lucha* tremendista sólo es posible responder con la *alianza* de la ternura.

Pero este horizonte exige una visión festiva tanto de la Eucaristía cristiana como de la sexualidad. Que la Eucaristía descienda de su altura jansenista y que la sexualidad se libere de la grosería en que sigue aprisionada. Que la administración deje su sitio a la frescura originaria y que el tabú sexual deje su lugar al misterio. Que se abandone el dualismo dicotómico y se entre en una pista de dramática. Que la tragicomedia erótica deje su lugar a la dramática sexual, expresión culmen de la ternura.

Este frescor en el que la celebración era vivida ha sido perdido y disgregado a través de una degradación tanto religiosa como sexual. El *héséd* y el *ágape* han perdido así su tónica genuina y primigenia de nupcialidad y de conyugalidad. Dura y costosa será aún la recuperación en la que tanto juegan ambos elementos esenciales —religiosidad y sexualidad—, pero sólo ella será capaz de dar una dimensión festiva no sólo a ambos elementos, sino a la totalidad de la existencia. Simone Weil escribió: «La Eucaristía es la celebración del Universo.» A su lado podíamos nosotros escribir: «La sexualidad es su fiesta.» Del amor —de l'amour charnel-spiri-

tuel-charnel...—, escribió Péguy: «El amor que yo más quiero es la esperanza.» Sólo en esta integración total —¡que no mezcla difusa!— creemos que es posible una celebración de la *carne* y de la *sangre* en el único horizonte que da acceso a la liturgia celebraticia entre el yo y el tú. La liturgia es caricia.

### *La celebración del «buen amor» en el mito medieval juanruiciano*

Enlazamos aquí con el *tercer estadio* o gran tiempo de la *ternura* en el período medieval tal como hemos descrito en las anteriores trilogías. ¿En qué consiste esencialmente? Carmelo Gariano<sup>30</sup> ha distinguido tres ciclos en el poema de Juan Ruiz: el temporal, el cultural y el lírico. Por nuestra parte preferiríamos denominarlos cósmico, judeo-cristiano y juanruiziano. Así es como adquiere un relieve peculiar el elemento cósmico en la unión de la primavera con la pascua. Juan Ruiz es un hijo de la tierra (un paisano, un pagano con corazón judeo-cristiano) que vive la alegría y el optimismo de la vida. En dos temas pueden resumirse sus andanzas y aventuras: en primer lugar en la exaltación de la vida como alegría y esperanza; en segundo lugar la unión de la vida y del *buen amor*. Resaltemos igualmente que los dos polos opuestos a su concepción vital son precisamente las dos notas características del amor pasional de sus contemporáneos: la pasión como arrebató venido de las enigmáticas fuerzas de la pözima o del brebaje, evasional y delírica y la pasión como dolor y dolencia, como congoja paralizante y exhaustora. Frente al amor tristanesco del arrebató y frente al amor aprovechón del usuario cortesano, la ambivalencia y ambigüedad dramática del *buen amor* se enclava directamente en aquellos mitologemas de los que hemos hablado y que resumimos bajo los nombres de *héséd* y de *ágape*, como vivencia de la creatividad y la limitación en una perspectiva de esperanza.

<sup>30</sup> C. Gariano, *El mundo poético de Juan Ruiz*, Gredos, Madrid, 1967.

Resaltemos el carácter de festividad vital que estos elementos implican frente a la pasionalidad alienante y al usarismo institucional. Vemos aquí cómo la separación entre institucionalidad y pasión ha sido la raíz del malestar que aún domina en nuestro tiempo. El matrimonio de amor y el matrimonio de razón como fenómenos culturales suelen ser datados en el nacimiento del feudalismo. En realidad hay que remontarse al mundo romano-germánico. En él el matrimonio no era celebración, sino *requisito* para el disfrute utilitario de derechos y deberes, condición de privilegios. Posteriormente la nobleza seguirá esta misma línea de «vida doble» en la que por un lado se sitúa la señora y por el otro los amantes. Lo jurídico tiene su protección canónica. El corazón sigue su ritmo salvaje. Las fiestas oficiales y protocolarias se convierten en fastuosos desfiles de puntillas y brocados; la «fiesta del corazón» tiene su lugar privilegiado en la trastienda, en las granjas o en las praderas. Recuérdese más que la obra el fenómeno social de *Lady Chatterley's Lover*.

De este modo el retrato más triste pero más sincero del matrimonio no es el de la fiesta, sino el de la prisión de la que solamente podrá liberar la aventura extra-matrimonial. Se ha acentuado, canonizado, reglamentado al Señor y a la Señora, olvidando al hombre y a la mujer. Se cita con frecuencia el matrimonio de Luis XIV de Francia con María Teresa, hija de Felipe IV de España. En realidad es toda la concepción matrimonial la que se encuentra minada por la doble vida <sup>31</sup>.

Nuestra tesis aquí es la siguiente: ¿Existe otro horizonte distinto que el de la hipocresía? Y la respuesta es: abandonar el *erotismo de contienda* y reinstaurar el *amor de convivencia*. Su simbólica fontal es el buen amor. Su momento cultural: el siglo xiv. Su lugar de irradiación: Castilla la Nueva. Su máximo representante: *El Libro de Buen Amor*. Partiendo de él puede ser reencontrada la vena originaria y genuina de la ternura, de raíces judeo-cristianas, adulterada, bamboleada, so-

<sup>31</sup> Ph. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancient Régime*, Plon, París, 1960. Véase igualmente W. J. Goode, *The Family*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey, 1964.

fisticada, retorcida, denigrada... especialmente por los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a la era cristiana. Envuelta más tarde por los restos y brotes de la amalgama cántaro-céltica, que será, bajo su forma de amor y pasión, la configuración definitiva de Occidente. Creemos que es por estas mismas épocas en las que debe ser buscada la raíz de un nuevo resurgir de la ternura como celebración de la vida.

Resaltemos que nuestra insistencia en la necesidad de volver a los orígenes no tiene nada que ver con la huida de la actual realidad. Tampoco con la búsqueda ilusoria de un estado mirífico o paradisíaco. No es ni más ni menos que volver a tomar la conexión con la simbólica allí donde creemos que puede ser recuperada. La simbólica sexual tiene una dinámica propia que no puede ser abandonada, rechazada o preterida impunemente. El problema que entonces se plantea es el de la fidelidad creadora que ya hemos evocado. La fidelidad como actitud hacia el pasado, la creatividad como compromiso con la praxis del presente en la construcción de una nueva imagen de la actitud sexual.

## EPILOGO

La degradación de la religiosidad que ha sido operada a través de los siglos exige una vuelta a los orígenes primordiales, a las fuentes primigenias de la tradición, en fidelidad y gratitud. Solamente la reinstauración del sentido genuino de la alianza puede salvaguardar y dar un horizonte a las sofisticaciones y degeneraciones religiosas volviendo al hombre en su cauce dialógico. Es ésta la más vieja y añeja tradición al mismo tiempo que la más nueva y actual dimensión de la relación yo-tú, dimensión que es, en definitiva, el sentido del fenómeno de la religiosidad.

Por otro lado, la degradación de la sexualidad exige una vuelta a los orígenes primordiales de la ternura. Solamente el sentido primordial y genuino de la vivencia de la ternura vivida por la pareja primordial puede dar sentido a la vida del hombre y de la mujer. La caricia, como gesto primordial de la ternura, y el cuerpo como lugar privilegiado de la caricia, tendrán de este modo la dimensión noble y sincera de la auténtica sexualidad.

Ambas perspectivas, la religiosa y la sexual, tienen una constante de paralelismo ineluctable. La reinstauración de la ternura será el primer paso urgente que nuestra generación debe dar. Ni el ángel sublime, ni la bestia grosera podrán dar sentido a nuestras actitudes. Ni la altura de los cielos ni la bajeza de los infiernos, ni los mediadores demoníacos pueden dar el sentido a la relación Dios-Hombre como tampoco a la del hombre y la mujer. Las combinaciones y amalgamas de las que el dualismo o la dicotomía siguen siendo la base no pueden dar sentido a la religiosidad ni a la sexualidad. Es necesario y urgente la reinstauración de la ternura. En su celebración la vida tiene el sentido de fiesta. En este horizonte se perfila la trascendencia... La arqueología

es de este modo el acceso a la teleología. Pero entre ambas se extiende la dinámica de la integración dramática de todas las manifestaciones del existir humano.

---

En el transcurso de esta investigación hemos guardado, a propio intento, la preocupación de ir en torno a lo esencial. Ni que decir tiene que este intento podrá ser juzgado un tanto abstracto y desencarnado, léase incluso caprichoso. En la intención de perfilar las grandes arterias de la simbólica de base hemos creído conveniente mantener esta actitud. Otros estudios podrán fijarse en ciertos fenómenos, así como en enfoques de otras características. Ello no impide la necesidad de constatar el gran significado subterráneo que encierra esta pista de una visión alianzal del hombre y de la mujer en su dimensión comunitaria. En un nuevo ensayo hemos tratado de llevar estos datos a conclusiones más concretas de la vida cotidiana<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> E. Amezúa, *La educación sexual como praxis de la ternura*. Editorial Fontanella (en prensa).



## COLECCION DE MONOGRAFIAS

Sección 1. <sup>a</sup>	FILOSOFIA Y TEOLOGIA ...	Azul
Sección 2. <sup>a</sup>	HISTORIA, LITERATURA Y FILOLOGIA ... ..	Rosa
Sección 3. <sup>a</sup>	ARTES PLASTICAS Y MUSICA.	Verde
Sección 4. <sup>a</sup>	MATEMATICAS, FISICA, QUI- MICA Y GEOLOGIA ... ..	Naranja
Sección 5. <sup>a</sup>	BIOLOGIA, MEDICINA, FAR- MACIA, VETERINARIA Y CIENCIAS AGRARIAS ... ..	Amarillo
Sección 6. <sup>a</sup>	DERECHO, ECONOMIA, CIEN- CIAS SOCIALES Y COMUNICA- CION SOCIAL ... ..	Beige
Sección 7. <sup>a</sup>	ARQUITECTURA, URBANISMO E INGENIERIA ... ..	Rojo



