

CURAR Y CUIDAR
UNA ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD

JACINTO CHOZA

CURAR Y CUIDAR
UNA ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD



THÉMAT A

SEVILLA • 2026

Título: *Curar y cuidar. Una antropología de la salud*
Primera edición: junio de 2026

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata 2026

Este libro ha sido aceptado para su publicación por el comité científico de la colección, y ha superado una revisión por pares. Ha contado para su edición con la financiación de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura y Edificación de la Universidad Politécnica de Cartagena, al amparo de la convocatoria de ayudas a publicaciones y exposiciones del curso 2025-2026, y del Colegio Oficial de Arquitectos de la Región de Murcia

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net
Diseño de cubierta: *El abrazo*, Oswaldo Guasayamín
Maquetación y Corrección: AFH y JCh.

ISBN: 978-84-128941-5-8

DL: SE: 505-2026

Imprime: ESTUGRAF (Madrid)

Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

A mi padre, el doctor Juan Antonio Choza Ferrer, *in memoriam*.
A mis hermanos Encarnita y Pepe, profesionales del curar y el cuidar.

A Miguel Ángel Muniáin Ezcurra, mi médico de cabecera.
A mis amigos del Capítulo de humanidades y antropología médica
de Santiago de Chile: Mario Varela, Sergio Valenzuela Hernán
Villarino, Eduardo Riquelme, Eugenio Luna, Pepe Chávez, Paola
Castillo, Mauricio Martínez, Sandra Sanhueza y Miguel Guzmán,
maestros del curar y del cuidar.

“Ser amado profundamente por alguien te da fuerza, mientras que amar profundamente a alguien te da coraje.” Lao Tse.

“El amor no domina; cultiva. Y eso, es más.” Goethe.

ÍNDICE

Prólogo.....	15
--------------	----

CAPÍTULO I: AUTORREALIZACIÓN Y DIGNIDAD HUMANA. ARTICULACIÓN DEL YO Y EL SÍ MISMO.....	19
---	----

§ 1.- Conócete a ti mismo. El principio contemplativo	20
§ 1.1.- Conciencia intelectual y conciencia vital.....	20
§ 1.2.- Conocerse y expresarse.....	22
§ 2.- Llega a ser el que eres. El principio activo constructivo.....	23
§ 2.1.- Ritos y relatos de la configuración individual.....	23
§ 2.2.- Las escisiones del individuo. La tragedia	26
§ 2.3.- La identificación con valores.....	27
§ 2.4.- Multiplicación de los valores	28
§ 2.5.- Forma y contenido del yo	31
§ 2.6.- Ontosociología del yo: relativismo y complejidad ...	33
§ 2.7.- El yo plural. Qué significa y qué es el yo en cada caso	35
§ 3.- ¿Qué puede dar el hombre a cambio de sí mismo?	
El principio valorativo	37
§ 3.1.- La concepción de la persona como valor absoluto ..	37
§ 3.2.- Fundamento de la dignidad personal	39
§ 3.3.- La escala de valoración: fundamentalismo y laicidad	40
§ 3.4.- Valoración pública y valoración privada	42
§ 3.5.- Vigencia social del valor de la persona humana.....	43
§ 3.6.- Individualismo moderno (universalista) y posmoderno (particularista)	44

§ 4.- Factores de la unidad humana. Persona, personalidad y personajes	47
§ 4.1.- Qué, cuánto y cómo hay que saber de uno mismo para serlo	47
§ 4.2.- Identidad personal y unidad personal	49
§ 4.3.- Unidad y valoración epocal de la persona.....	51
§ 5.- La autorrealización asistida. El principio intersubjetivo	52
§ 5.1.- Unidad substancial, unidad narrativa y unidad intersubjetiva	52
§ 5.2.- Antropocentrismo y biocentrismo	53
§ 5.3.- Umbral de autocontrol y reprivatización de la demencia	55
§ 5.4.- El respeto como forma de valoración de la persona	57

CAPÍTULO II: SENTIDO DE LA VIDA, FRACASO EXISTENCIAL Y ENFERMEDAD

59

§ 1.- Sentido de la vida y eros platónico	59
§ 2.- La noción antigua de “destino”	60
§ 3.- Revolución industrial, universalización de la libertad y angustia.....	61
§ 4.- Inhibición del eros y niveles de libertad.....	63
§ 5.- Formas disfuncionales de reacción ante la angustia y el fracaso existencial	64
§ 6.- Papel de la conciencia en el enfermar y en la curación	69
§ 7.- La imposibilidad de la autoaceptación y las mutilaciones de la autoconciencia	71
§ 8.- Cuestiones de bioética	74

CAPÍTULO III: EL DOBLE QUERER. UN MODELO DE LA ENFERMEDAD PSICOSOMÁTICA

75

§ 1.- Planteamiento del problema.....	75
§ 2.- Lo voluntario y lo electivo según Aristóteles y Brentano. El interés y la atención	77

§ 3.- Avicena, Tomas de Aquino y Scheler. La valoración y su base orgánica.....	80
§ 4.- El intelecto agente, el alma, el yo y el otro.....	82
§ 5.- El doble querer. Un modelo de la enfermedad psicosomática	85

CAPÍTULO IV: ONTOSOCIOLOGÍA DEL SUFRIMIENTO..... 89

§ 1.- Definición y clases de dolor	90
§ 2.- Las formas de unidad y la variación de la capacidad para el dolor y el sufrimiento	93
§ 3.- La unidad de las sociedades complejas	95
§ 4.- La expresión diferencial del dolor y el sufrimiento: la épica, la lírica y la dramática	97
§ 5.- La capacidad de sufrimiento en la sociedad occidental contemporánea. El holocausto.....	100
§ 6.- Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento	105

CAPÍTULO V: HUMANISMO Y LOCURA. LA ENFERMEDAD SAGRADA 111

§ 1.- El nacimiento de la razón médica. La enfermedad sagrada	111
§ 2.- La institucionalización de la locura. El carnaval	113
§ 3.- Locura y risa.....	116
§ 4.- El humor del absurdo y la comprensión universal. Santidad y locura	118

CAPÍTULO VI: ANTROPOLOGÍA DEL CRIMEN..... 123

§ 1.- Las fuentes de la antropología del crimen.....	123
§ 2.- Matar para vivir.....	126
§ 3.- La esencia del crimen.....	129
§ 4.- La mente criminal.....	131
§ 5.- La absolución del homicida y la abolición de la pena de muerte	135

CAPÍTULO VII: CUIDADO Y CONSUELO. DON QUIJOTE Y LA DIGNIDAD DEL LOCO.....	139
§ 1.- Los locos en las formas de la vida cotidiana	140
§ 2.- La racionalización de la modernidad y la vuelta a la locura	143
§ 3.- La piedad de Velázquez y Cervantes.....	146
 Bibliografía.....	 153

PRÓLOGO

Este libro es uno de los volúmenes surgidos mediante la agrupación de diversas incursiones en el campo de las ciencias de la salud realizadas desde la antropología. No han sido pocos los acercamientos a estos temas desde diferentes enfoques humanísticos, y eso ha dado lugar a varios volúmenes de temática médica en un sentido bastante amplio, que si hay oportunidad irán saliendo a la luz.

Este primer texto, con el título de *Curar y cuidar. Una Antropología de la salud*, esboza las características generales de un hombre normal, de su estructura y dinámica existenciales, cuáles son sus implicaciones con los demás humanos en cuanto a la convivencia y la comunicación, cuáles son los límites de esa normalidad y cuáles son algunos de los puntos básicos en los que la normalidad empieza a deteriorarse, desde una perspectiva existencial.

El estudio de la normalidad humana desde el *punto de vista fisiológico* y de los procesos de degradación y sus causas, es el contenido de los *tratados de patología general*. El estudio de los procesos de degradación de la voluntad libre y los hábitos personales normales, desde el punto de vista moral, es el contenido de los *tratados de ética* y de los *tratados de formación espiritual y religiosa*.

En un territorio intermedio entre la normalidad fisiológica y la normalidad moral, se ubican otros dos campos de estudios teóricos y de actividades prácticas, que son, *en la frontera de la enfermedad y la normalidad fisiológica*, los estudios y prácticas de antropología médica, autoayuda, higiene biopsicológica, etc., y *en la frontera entre los comportamientos desviados y la completa normalidad moral*, se sitúan los estudios y prácticas de educación física e intelectual en general, algunos tratados sobre educación específica como fonética, control de la atención, etc.

Lo que aquí llamamos antropología de la salud, o también antropología médica, se ubica en el territorio completamente fronterizo entre la enfermedad o el deterioro fisiológico y la degradación moral, y tiene por objeto las fronteras físicas y morales de la singularidad humana con sus específicas inclinaciones a la desviación en cada caso.

¿Qué es un hombre en su normalidad y cómo se deteriora? ¿Qué es una patología general y un sistema social de valores éticos vigentes? ¿Qué es restaurar la normalidad? ¿Qué cabe hacer cuando dicha meta resulta inalcanzable?

Los tipos de posibilidades y recursos de las personas varían mucho según la ubicación institucional de cada una de ellas respecto del “paciente”. En la institución familiar, las posibilidades de los padres, las madres y los hermanos varían mucho de una situación a otra, en las instituciones sociales y en las sanitarias también varían mucho las posibilidades de una asistente social, un enfermero, un médico o un administrativo.

¿Cuáles son los límites de la destrucción y de la alienación del paciente, del cuidador y del terapeuta? ¿Qué es lo que puede hacer cada uno en cada caso?

No hay ningún tratado que pueda responder a estas preguntas, ni quizá un conjunto de ellos que fuera preciso dominar para obtener un supuesto grado universitario que capacitase para hacerlo. Hay muchos tratados que se aproximan al núcleo del problema, según cuál sea el problema en cada caso, y el saber más útil quizá será el que indica cuál es el camino tratado que en cada caso resulta más oportuno.

Este pequeño libro sobre *Curar y cuidar. Una antropología de la salud*, aspira a proporcionar alguna orientación entre todo ese bosque de problemas, preguntas y respuestas posibles.

Aunque los tiempos cambian y con ellos las ciencias y las artes, y aunque aparecen continuamente nuevos procedimientos de tratar los problemas humanos, qué es curar y cuidar mantienen un valor permanente. Siempre se mantiene que cuidar es cultivar, y que eso es lo que da más fuerza y salud a alguien para curarse, cuando ya está curado, y cuando no se pueden curar, como dicen Lao Tsé y Goethe.

Una reflexión o fundamentación científica y filosófica de los procesos mencionados mantienen su valor y utilidad siempre, porque pone de manifiesto por qué y cómo cuidar cura y da fuerza, y por qué descuidar daña.

Los capítulos que componen este volumen son difíciles de encontrar, y de relacionar entre sí una vez encontrados, y por eso se han reunido en este libro. Su procedencia o versión original es la siguiente.

Capítulo 1.- “La autorrealización humana. Articulación del yo y el sí mismo”. Este capítulo traza un esquema de la estructura existencial del ser humano, reponiendo a las preguntas quién es el que vive, qué es vivir, qué es triunfar y fracasar en esa empresa, e intenta la fundamentación antropológica general de cualquier actividad particular de cuidado y terapia

No encuentro donde se editó por primera vez, pero no creo que sea un trabajo inédito. Quizá son trozos de uno o varios libros y artículos, anteriores o posteriores, que no he podido localizar.

Capítulo 2.- “Sentido de la vida, fracaso existencial y enfermedad”. Proviene del seminario de varios meses de duración realizado en el Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, organizado por Barreda Parra, Aymé; Choza Armenta, Jacinto Luis; Gutiérrez Aguilar, Ananí; Riquelme Gajardo, Eduardo. Fue publicado en el volumen *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico* (Sevilla: Editorial Thémata, 2016).

Intenta la fundamentación antropológica, o un buen fundamento onto-psicológico, de las enfermedades psicosomáticas. Trata de explicar cómo y por qué se produce el fracaso en la empresa de vivir y ser uno mismo.

Capítulo 3.- “El doble querer. Un modelo de enfermedad psicosomática”. Proviene igualmente del seminario de varios meses de duración realizado en el Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, organizado por Barreda Parra, Aymé; Choza Armenta, Jacinto Luis; Gutiérrez Aguilar, Ananí; Riquelme Gajardo, Eduardo. Fue publicado en el volumen *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico* (Sevilla: Editorial Thémata, 2016).

Intenta igualmente la fundamentación antropológica, o un buen fundamento onto-psicológico, de las enfermedades psicosomáticas, y describe una enfermedad tipo, que puede ser la histeria, la fibromialgia, u otra.

Capítulo 4.- “Ontosociología del sufrimiento”, es una conferencia, “El dolor y el sufrimiento hoy”, pronunciada en las Jornadas celebradas en la Universidad de Porto, 27 a 29 de marzo de 2000. Se propone definir el dolor, decir qué es, cómo funciona, que sentido tiene y por

qué es así, en otras palabras, explicar por qué al hombre se le rompe la vida y el cuerpo.

Capítulo 5.- “Humanismo y locura. La enfermedad sagrada”. Expone cómo desde la antigüedad temprana se descubre la locura en la racionalidad, en los hombre y en los animales, y cómo hay un límite de la razón que, si se traspasa, puede romper el alma y acercar al hombre a lo divino y a lo infrahumano.

Capítulo 6.- “Antropología del crimen”. En este capítulo se expone hasta qué punto los límites de la razón, los bordes de la normalidad son, por una parte, frágiles, y, por otra, universales. Proviene de una conferencia en las Jornadas científico-técnicas *Iter criminis*, del Departamento de Criminología. Universidad Camilo José Cela. Madrid, 4-27 de marzo de 2009.

Capítulo 7.- “Cuidado y consuelo. Don Quijote y la dignidad del loco”. Este texto expone por qué el loco merecer cuidado y no está despojado de la dignidad propia del animal racional, y cómo al hombre se le rompe la inteligencia y la vida en la intensidad de sus aspiraciones. Proviene de la Conferencia “Don Quijote y la dignidad del loco”, Sesión Plenaria del Primer Congreso “La salud mental es cosa de todos. El reto de la atención comunitaria de la persona con trastorno mental grave desde los servicios sociales”, Instituto de Mayores y Servicios Sociales (IMSERSO), Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría de Estado de Servicios Sociales, Familias y Discapacidad, Madrid, 2005.

El conjunto del libro es un pequeño ensayo sobre la estructura y la dinámica existencial del ser humano, la fragilidad de sus bordes y los momentos y saltos en los que más frecuentemente se vulnera la integridad del propio ser.

Como puede verse en las diversas partes del texto, se recogen trabajos en colaboración con numerosos colegas, a los cuales dejo aquí constancia de mi gratitud.

Sevilla, 11 de diciembre de 2024.

CAPÍTULO I

AUTORREALIZACIÓN Y DIGNIDAD HUMANA

ARTICULACIÓN DEL YO Y EL SÍ MISMO

§ 1.- Conócete a ti mismo. El principio contemplativo

§ 1.1.- Conciencia intelectual y conciencia vital

§ 1.2.- Conocerse y expresarse

§ 2.- Llega a ser el que eres. El principio activo constructivo

§ 2.1.- Ritos y relatos de la configuración individual

§ 2.2.- Las escisiones del individuo. La tragedia

§ 2.3.- La identificación con valores

§ 2.4.- Multiplicación de los valores

§ 2.5.- Forma y contenido del yo

§ 2.6.- Ontosociología del yo: relativismo y complejidad

§ 2.7.- El yo plural. Qué significa y qué es el yo en cada caso

§ 3.- ¿Qué puede dar el hombre a cambio de sí mismo? El principio valorativo

§ 3.1.- La concepción de la persona como valor absoluto

§ 3.2.- Fundamento de la dignidad personal

§ 3.3.- La escala de valoración: fundamentalismo y laicidad

§ 3.4.- Valoración pública y valoración privada

§ 3.5.- Vigencia social del valor de la persona

§ 3.6.- Individualismo moderno (universalista) y posmoderno (particularista)

§ 4.- Factores de la unidad humana. Persona, personalidad y personajes

§ 4.1.- Qué, cuánto y cómo hay que saber de uno mismo para serlo

§ 4.2.- Identidad personal y unidad personal

§ 4.3.- Unidad y valoración epocal de la persona

- § 5.- La autorrealización asistida. El principio intersubjetivo
- § 5.1.- Unidad substancial, unidad narrativa y unidad intersubjetiva
- § 5.2.- Antropocentrismo y biocentrismo
- § 5.3.- Umbral de autocontrol y reprivatización de la demencia
- § 5.4.- El respeto como forma de valoración de la persona

En este capítulo se van a tratar tres cuestiones: 1) qué es y cómo es el yo, qué es y cómo es su identidad y su unidad, según los problemas que actualmente se plantean al respecto; 2) por qué el yo tiene ese valor que le reconocemos; 3) por qué le damos a la vida humana más valor que a ninguna otra, que es el tema en que la Bioética entra en conflicto con algunos planteamientos ecologistas.

En términos interrogativos, se puede plantear el asunto de esta manera: ¿Qué es eso de que los seres humanos tienen, todos por igual, una dignidad absoluta? ¿Qué es eso de que cada persona singular tiene un valor infinito? Los hombres están ahí, y hacen cosas. Hay que examinar si son dignas o no, si lo son ellos, y si lo son todos por igual. Hay que examinar también la escala de valoración que se utiliza, y si se altera independientemente de la conciencia y la voluntad de los humanos.

§ 1.- Conócete a ti mismo. El principio contemplativo

§ 1.1.- Conciencia intelectual y conciencia vital

En una conferencia titulada “Sócrates y la tragedia”, pronunciada en Basilea el 18 de febrero de 1870, Nietzsche esboza algunas líneas claves de su obra y de lo que sería el pensamiento posterior en la forma de una crítica a Sócrates, y con él a la Ilustración, a ese estilo cultural que le da su impronta a Europa durante más de dos mil años.

La crítica contraponen la conciencia reflexiva, adoptada por Sócrates como criterio supremo de vida y de humanidad, y expresada por el oráculo de Apolo en Delfos con la máxima “Conócete a ti mismo”, y la conciencia intuitiva, a la que le exhorta su “daimon” en los sueños con la sentencia “¡Sócrates, cultiva la música!”. Ante ambos requerimientos,

Sócrates opta por el primero, aduciendo que la filosofía es la música suprema¹.

La opción por la filosofía es la opción por la conciencia reflexiva, por el conocimiento científico, que tiene sus repercusiones en todos los campos de la actividad humana, especialmente en la ética y en la estética. Nietzsche considera que es Sócrates quien establece el principio ético de que “todo tiene que ser consciente para ser bueno”, y Eurípides el primero que opera con el principio estético de que “todo tiene que ser consciente para ser bello”².

La cuestión en litigio es o bien la primacía de la conciencia reflexiva y la argumentación científica o bien la de la inspiración intuitiva y la conciencia vital, cuestión que se puede formular de este otro modo: ¿qué es lo que tiene prioridad en nuestras decisiones morales, en nuestras elecciones estéticas y en nuestras preferencias operativas, los razonamientos o las intuiciones? ¿qué es lo más radicalmente constitutivo del hombre?, ¿qué es lo más decisivo en la autoconciencia humana, su ciencia o su inspiración?

Se puede decir que esa cuestión tiene respuestas diferentes para cada época, para cada cultura y para cada individuo, y que eso es lo que marca la diferencia de las épocas, de las culturas y de los individuos. Si se pregunta por el hombre en abstracto definiéndolo como animal racional, aún podría mantenerse el interrogante sobre qué es lo que lo caracteriza más radicalmente como humano, si la reflexión intelectual o la intuición vital.

La Europa moderna parece haber respondido como Sócrates. Por eso su figura puede tomarse como símbolo del programa ilustrado, y por eso los filósofos del siglo XX, al criticarlo, han examinado las extralimitaciones del estilo socrático y, en general, los planteamientos platónicos e idealistas. Heidegger ha criticado la reducción de la realidad y de la verdad a lo que se puede presentar en términos objetivos, Wittgenstein ha criticado el positivismo cientificista y ha vinculado la cuestión del sentido a las formas de vida, y Adorno ha criticado la presuntuosa racionalidad de las utopías políticas.

También la literatura y el arte abandonan la prioridad de la preceptiva académica y dan preferencia a la inspiración y a la creatividad

1 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981, p. 224. Ed. de A. Sánchez Pascual con aparato crítico que en cada caso señala los textos y los contextos a los que se hace referencia.

2 *Ibidem*, p. 220.

de diferentes maneras. Cuando Nietzsche empieza su carrera profesional, las artes viven una exaltación del genio y una aceleración de las vanguardias que dura hasta ahora (y que tampoco carece de excesos). Algunos críticos literarios sostienen que el tiempo comprendido entre 1870 y 1900 divide la historia de la literatura occidental en dos períodos, y que lo que caracteriza al segundo es el esfuerzo de los autores por captar la singularidad de su propia vida³.

“Conócete a ti mismo, si quieres, pero no hace falta que te especialices”, sería la reformulación contemporánea de la máxima socrática, en el tono condescendiente que le da Ramón Buenaventura.

§ 1.2.- Conocerse y expresarse

Si alguno de nosotros quisiera ahora llevar adelante el programa socrático, le saldrían al encuentro no pocos interrogantes que Sócrates tenía ya resueltos cuando la voz divina le anunció la misión. ¿A qué edad puede uno empezar a intentarlo?, ¿hay que tomar algunas medidas de seguridad en el trabajo para eso?, ¿todo el mundo puede hacerlo o se requiere alguna cualificación profesional?, ¿es una especialidad muy difícil?, ¿está bien remunerada?

Aunque se resolvieran las cuestiones psicológicas y sociológicas, aún quedarían unas cuantas de índole filosófica: ¿qué es conocerse a sí mismo?, ¿cómo sabe uno que lo que conoce es sí mismo en vez de otra cosa, y que ese conocimiento es válido?, ¿cómo se sabe que ese sí mismo lo hay, que es uno en lugar de varios, y que la búsqueda propuesta puede culminar en algún hallazgo?, ¿cómo se sabe que el sí mismo no lo genera el intento de observación?, ¿cómo se sabe que no depende de la posición del observador, o que sí?, ¿y cómo sería el sí mismo de los que no se dedican preferentemente a conocerse sino a otros menesteres?

¿Es que conocerse a sí mismo es lo más fundamental de todo cuanto el hombre tiene que hacer en su vida? En el supuesto de que el conocimiento sea válido, ¿qué pasa cuando lo conocido (uno mismo) no resulta aceptable?, ¿qué pasa cuando uno se disfraza a sí mismo de

3 Cf. Steiner, G., *After Babel*, Oxford University Press, London, 1975, pp.161-205. El mismo punto de vista sobre el tema, pero desde otros presupuestos teóricos se encuentra en Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973.

otro más asequible y más aceptable?, ¿es que puede ocurrir eso?, ¿hay además otras cosas importantes para el hombre aparte de conocerse a sí mismo?

Conocerse a sí mismo quiere decir, en el sentido de la reflexión filosófica más profunda, tal como se ha llevado a cabo en occidente desde Sócrates hasta los filósofos postnietzscheanos, llegar a conocer el más radical origen de uno mismo, ya se extienda esa raíz hasta los abismos de Dios, la ciencia creadora del universo o el poder absoluto de la voluntad cósmica.

En el sentido del lenguaje cotidiano, “conocerse a sí mismo” significa conocer uno sus “principios operativos”, sus pasiones, capacidades, inspiraciones, necesidades, ideales y señuelos, lo que equivale a conocer los factores causantes de sus acciones, vale decir, los motivos y las causas de sus actos, que son como “autores” de las acciones de uno, como un cierto uno mismo o una parte de uno. Todos son “autores de mi papel”, y entre ellos hay que incluir también a quienes aplauden o contemplan la propia actuación, o sea, el “público” y los “escenarios”.

El sentido filosófico y el ordinario no están muy separados, sino que más bien se solapan y se difumina cada uno en el otro.

Aceptado esto hay que seguir preguntando: ¿es posible conocerse a sí mismo sin actuación?, ¿qué relación hay entre conocimiento íntimo, identidad personal y actuación?, ¿qué tienen que ver los demás con esos tres momentos del ser humano?, ¿qué relación hay entre ser, conocer y actuar?

Así las cosas, conocerse a sí mismo, como conocer el conocimiento o conocer la realidad, no parece una tarea viable antes de que empiece a funcionar, sino más bien posterior o, a lo sumo, simultánea con la actividad de expresarse.

§ 2.- Llega a ser el que eres. El principio activo constructivo

§ 2.1.- Ritos y relatos de la configuración individual

La máxima “llega a ser el que eres” se atribuye a Píndaro, el poeta que canta las hazañas de los héroes griegos en los juegos olímpicos, píticos e ístmicos. Algo anterior a Sócrates, Píndaro conoce bien a Homero, el poeta que unifica en un relato las gestas de los dioses y de los héroes. Los héroes lo son porque dan comienzo a la forma propiamente

humana de vida: inventan el fuego, como Prometeo; la domesticación de animales, la agricultura y los canales de regadío, como Hércules; el canto y los nombres de los vivientes, como Orfeo.

Píndaro canta a los vencedores en los certámenes que se celebran en honor de algunos dioses, y que desde luego son descendientes de ellos y pertenecen a su estirpe. Si alguien es igual de capaz que otro es porque comparte su misma naturaleza, pues los seres con los mismos poderes tienen en común por lo menos eso, el poder, y sin duda provienen de la misma fuente generadora, de la misma naturaleza o estirpe. Conocerse a sí mismo es competir, vencer: saber quién es uno, demostrarlo y que todos los demás lo reconozcan. Entonces lo que uno sabe de sí mismo es que pertenece a una estirpe divina, originaria.

Los héroes tienen ese poder porque lo expresan, y al expresarlo se les reconoce, lo que a la vez es otorgarles la gloria que les corresponde, la gracia que les es propia. A veces no se sabe qué es lo que antecede a qué, porque antes de que expresen el poder ya se puede percibir en ellos la gloria, o porque a veces el que la gracia le sea concedida por un dios es lo que les da el poder. Eso es lo que puede aprenderse leyendo a Homero y a Píndaro⁴.

Cuando pasamos más allá del tiempo de los héroes, ocurre también algo semejante con los hombres comunes, los que forman una comunidad social. Los varones tienen el poder supremo de engendrar vivientes, de fecundar a las mujeres, porque lo han recibido de una estirpe de varones, y porque se les reconoce. Se les reconoce cuando les llega la edad en una ceremonia ritual de iniciación, en la que el órgano del poder recibe del gran poder superior la marca que lo legitima, la herida. Entonces ya tienen el poder y la gloria, ya son efectivamente varones. Y en ellos se percibe ya esa gracia.

Ocurre lo mismo con las mujeres. Tienen el supremo poder de generar hombres, porque les llega la edad del poder y porque se les reconoce. Se les reconoce igualmente mediante una herida, practicada por mano humana en un ritual, o por la diosa de la fecundidad misma de forma invisible, y por causa de la cual sangran.

Son varones y mujeres comunes, pero tocados por algún dios en ese momento, tocados por la gracia. Por eso tienen el poder de desposarse, y de generar a un nuevo ser humano, al que se recibe mediante

4 Cf. Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1982, cap. 5, y Nilsson, M.P., *Historia de la religión griega*, Gredos, 1970, cap. 1.

actos rituales en que se le pone un nombre. También tienen el poder de despedir a sus progenitores cuando se marchan al mundo de los muertos.

Mediante los ritos los hombres expresan lo que son y se les reconoce. También se les reconoce lo que son y lo expresan. Se conocen a sí mismos, se expresan a sí mismos y llegan a ser sí mismos.

La explicación de qué es lo que hacen en esos ritos, qué es lo que pasa cuando los celebran, y por qué los ejecutan de esa manera, ya no es propiamente acción, sino más bien conocimiento, que en lo que se refiere a su grado de reflexión tiene formas que van desde el canto y el mito hasta la teoría filosófica y la hipótesis científica.

Las acciones realizadas en común unifican a los hombres, y el conocimiento de ellas también. Cuando muchos hombres participan de las mismas acciones y de los mismos conocimientos, participan también en lo que cada uno sabe de sí mismo y de los demás, y constituyen una cierta unidad social.

Los hombres de las distintas sociedades suelen tener al menos tres tipos de episodios comunes: nacer, reproducirse y morir, por lo que saben que la vida humana tiene comienzo, apogeo y final. Pero las explicaciones que dan de esos acontecimientos y los ritos con los que los celebran suelen diferir. No obstante, en casi todas las sociedades se considera que esos acontecimientos son fundamentales, que en ellos entra en juego el fundamento de cada hombre y del grupo.

Cuando grupos sociales diferentes son unidos mediante actividades comunicantes y unificantes como el comercio y la guerra, suele haber también una explicación de ellas, un conocimiento cuya forma primera es el relato, y, en concreto, el relato épico.

La épica cuenta cómo es la tierra, los hombres y los dioses de los diferentes sitios visitados o conquistados por un héroe mercantil o bélico, y, más frecuentemente, por un héroe que es comerciante y guerrero a la vez. Homero cuenta eso, y se lo cuenta a todos los griegos, que llegan así a saber que forman una comunidad compuesta por grupos sociales diferentes, con ritos diferentes y dioses diferentes. Eso es también lo que canta Píndaro y lo que se celebra en las fiestas religiosas de las ciudades importantes⁵.

5 Para una exposición detenida de las implicaciones entre fiestas, culto, certámenes, poesía, teatro e identificación personal, Cf. Rodríguez Adrados, F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1983; Genep, A. van, *Los ritos de*

En las sociedades antiguas, como en las actuales, la unidad del grupo y del individuo se configura ritualmente primero, y narrativamente después. Las sociedades se hacen más complejas cuando se generan nuevos tipos de actividades, de costumbres, de artefactos, de instituciones, de formas de valorar, que a su vez dan lugar a remodelaciones más complejas de la unidad del grupo y del individuo. La contabilidad existencial de todo eso es la épica, la más antigua forma narrativa de que disponemos, y la más moderna es el amplio repertorio de ciencias humanas y sociales⁶.

§ 2.2.- Las escisiones del individuo. La tragedia

Sócrates fue condenado a muerte bajo la acusación de “impiedad” y de corruptor de la juventud. La piedad es una inclinación, una costumbre, un deber y una norma: la de venerar a los progenitores, a quienes le han engendrado a uno para la vida. En Grecia y Roma la piedad era un deber para con la propia ciudad y para con la república respectivamente, como hoy lo es entre nosotros el patriotismo.

Sócrates era un apasionado amante de su ciudad, pero había descubierto una nueva forma de vida, que aspiraba a que fuera reconocida y aceptada públicamente en Atenas: la vida conforme a la reflexión intelectual, una vida en la que el conocimiento de la esencia de las cosas pudiera tener prioridad sobre las normas de convivencia acordados en el parlamento.

Eso podía atentar contra los cimientos de la polis, contra los fundamentos de la comunidad política, porque implicaba concebir la vida de otra manera. Efectivamente, la vida conforme al intelecto reflexivo no tiene un comienzo, un apogeo y un final, sino que carece de tiempo. Organizar la vida como si cada uno fuera eterno no es lo mismo que organizarla como si cada uno tuviera un principio y un fin que la ciudad conoce y gestiona en relación con los dioses de una manera bien establecida.

paso, Taurus, Madrid, 1986; Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

6 Para analizar la continuidad entre las sociedades primitivas y la actual en el sentido indicado, cf. Berger, P. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, y Eliade, M., *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1989.

Sócrates no era un ateo, como algunos de sus acusadores proclamaban, pues actuaba legitimado por la inspiración de un dios, y un dios griego, pero eso resultaba demasiado destabilizador para la democracia ateniense, y el parlamento no podía aceptarlo. Se le dio a elegir entre el exilio y la muerte, y eligió la muerte para demostrar que la vida conforme a la reflexión intelectual era la más genuinamente humana y la más radical de uno mismo: para dar testimonio de que el alma es eterna e inmortal, lo cual en griego se dice *martyrion*⁷.

Desde este punto de vista Sócrates sería, más que un filósofo, un retórico en el sentido primitivo del término, un orador que intenta persuadir, y para ello pone como contenido de su discurso la carga de su vida y de su muerte⁸.

Lo mismo que Sócrates, Orestes se había jugado la vida por la ley civil, por el fundamento de la polis, y Antígona había dado la suya por seguir la religión familiar, y también lo habían hecho legitimados por una inspiración divina. Esquilo y Sófocles llevaron al teatro los dilemas de Orestes y Antígona, y aunque la tragedia de Sócrates no fue llevada al teatro tiene un significado muy similar.

Los espacios socioculturales, como la vida civil, la vida intelectual, la vida familiar y religiosa, que es donde los seres aparecen como humanos, se abren a partir de acciones de ese tipo, cuando entran en conflicto dos órdenes de valores que no se pueden afirmar a la vez en el marco de la finitud humana, en la vida de los mortales, y hay que elegir. Entonces surge la tragedia y es cuando se puede preguntar si uno ha acertado o no.

§ 2.3.- La identificación con valores

Una persona se puede identificar con un valor que es la clave de una forma de vida, y por lo cual lo considera fundamental, y puede ocurrir que a partir de su vida y de su muerte, otras personas valoren esa forma de vida como la mejor, y la sigan.

7 Cf. Lydell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1989, voz *martyrion*, p. 488.

8 El martirio puede ser un testimonio muy convincente, pero no constituye una demostración racional. Cf. Garchia, G., *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994, cap. 1 y 2.

Puede ocurrir que otras personas se identifiquen con otros valores, los consideren respectivamente el más fundamental, y en consecuencia abran esos nuevos ámbitos de vida social. Todos son fundamentales porque son el fundamento y el origen de lo que el hombre llega a ser y es en tanto que humano. Pero no todos esos valores son inmediata ni fácilmente compatibles, y tampoco lo son las correspondientes formas de vida.

Ahora nos parece que los valores de la religión familiar, del orden civil y de la vida intelectual son compatibles, pero no fue ese el caso de Antígona, de Orestes ni de Sócrates. Y aunque el orden civil permita compaginarlos, eso no significa que uno lo consiga siempre, que no se le planteen conflictos personales.

¿Cuál es el valor que en cada caso pesa más en uno mismo?, ¿cuál es el que abre la forma de vida que corresponde más genuinamente a uno?, ¿es que enunciar ese valor es expresarse o realizarse plenamente?

¿Puede un mismo valor resultar la vocación más propia de todo sí mismo?, ¿puede ocurrir que para cada persona haya un valor o una constelación de valores diferentes, y que el sí mismo de cada uno también lo sea?, ¿puede suceder que la percepción y concepción del sí mismo varíe según las edades de la vida, las épocas, y las culturas?, ¿podría darse que unos individuos fueran sí mismos en sumo grado y otros en pequeña medida o no lo fueran en absoluto?

§ 2.4.- Multiplicación de los valores

Los valores empiezan a valer cuando alguien los valora. Valorar quiere decir proyectar y orientar la vida según un sentido o una dirección abierta por ese vivir. A la vez, ese vivir se abre también desde lo que se entrevé como valioso.

Los valores se multiplican según hay personas que los descubran, los realicen en su vida y se realicen a sí mismas al expresarlos.

Dejamos a un lado por ahora si han acertado todos los descubridores de valores, o los intérpretes, si están descubiertos ya todos los valores humanos y sus interpretaciones posibles. A partir del momento en que los valores se descubren y se formulan son “objetivos”, pero eso no impide que se vuelvan a plantear conflictos del mismo tipo cuando cada sujeto tiene que asumirlos o interpretarlos.

La cuestión ahora es si se puede decir, después de tantos valores ya descubiertos, que objetivamente el yo corresponde más a este valor que a aquel otro o que la manera de realizarse a sí mismo es objetivamente una u otra.

Si respondemos que sí, ¿qué pasa si uno no llega a triunfar?, ¿qué pasa si uno se equivoca y llega a ser como no es?, ¿cómo se sabe que uno ha fracasado, o que es solamente una parodia de sí mismo?

Si respondemos que no, ¿cómo sabe uno que ha hecho una buena representación de sí mismo?, ¿cómo lo saben los demás?, ¿son independientes estos dos saberes?, ¿pueden los demás saber sin reconocer, y sin que el reconocer sea aplaudir o despreciar la representación?

Si no hubiera más que un número determinado de valores, de modos de combinarlos y de interpretarlos, o, dicho de otra manera, si las organizaciones sociales y la historia de los humanos fuesen como deben ser, y si hubiera un deber ser para eso, todas las preguntas anteriores podrían resolverse, más aún, no llegarían a plantearse.

Convencionalmente Nietzsche simboliza la concepción del yo como radicalidad de la voluntad que se realiza al expresarse originalmente. Se trata del modelo poético o artístico del yo, propios del idealismo y el romanticismo. El Sócrates que se contempla en las esencias universales, simboliza el modelo ético del yo, propios de la ilustración, del reconocimiento mutuo en el diálogo público y de la igualdad esencial de todo sí mismo⁹.

¿Qué es el yo más propiamente, lo que hace cuando expresa su originalidad o lo que hace cuando se porta bien?, ¿cuál es el valor en el que aparece la verdadera realidad del yo?

El motivo para pensar que la configuración y el análisis del yo es asunto de la ética consiste en que uno no se puede aceptar así mismo más que como “aceptable”, en que aceptación es valoración y en que la valoración es ética¹⁰.

Un motivo para discrepar consiste en creer que no toda valoración es ética y que el yo, la persona humana, tiene una dimensión por el lado

9 Cfr. Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós: Barcelona, 1991, p. 53. Una exposición más completa y matizada de esos y otros modelos del yo puede verse en Taylor, Ch., *Orígenes del yo*, Paidós: Barcelona, 1989.

10 Ese punto de vista ético es el de Rorty y Taylor, aunque desde posiciones ideológicas divergentes. La contraposición entre las dos concepciones del yo, la de la ética privada de creación de sí mismo (romántica), y la de la ética pública de reconocimiento mutuo (moralizante).

de lo bueno, otra por el lado de lo artístico, y el general, por cada ámbito de valoración y cada ámbito de actividad sociocultural¹¹.

Otro motivo para discrepar consiste en creer que la configuración del yo no es asunto de la conciencia valorativa, ni, en general, de la reflexión consciente, más primordialmente que de la vitalidad expresiva, de la emotividad reactiva o de otros factores que no son de la índole de la conciencia ni de la acción como el código genético y otros. Este es el punto de vista en el que yo me sitúo¹².

Porque las reflexiones valorativas se multiplican y se hacen tan complejas que se convierten en asunto de comité de expertos. Y no digamos cuando sucede que uno se realiza genuina y valiosamente en la ficción como don Quijote y Cirano, o en la literatura como Borges, o bien, cuando ocurre que uno se despoja verdaderamente de sí mismo en la ficción, como Kafka, Pirandello o Pessoa.

Entonces llega a producirse desinterés por la valoración y por el yo mismo, un desinterés que se manifiesta en las publicaciones especializadas y en la literatura, en los títulos mismos de los ensayos que aluden a la muerte del hombre o a la cultura narcisista, en sentencias como la de Ramón Buenaventura, o en expresiones del lenguaje ordinario¹³.

Esta observación es pertinente porque si a casi todo el mundo le parece bien que Sócrates tenga un alma inmortal y una vida eterna como la que él proclama, es improbable que alguien considere maravilloso una vida eterna como la que tienen los personajes de Kafka o los de Pirandello.

11 Esa es la perspectiva de Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989, y *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1993.

12 Este punto de vista es el de la psicología profunda, el conductismo, y otras escuelas psicológicas, y es también el punto de vista ontológico que se encuentra en la obra de Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., Madrid, 2 vols. 1991, en la de Balthasar, H.U. von, *Teodramática. I. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, y otros autores que se agrupan en escuelas filosóficas divergentes.

13 Se trata de valoraciones expresadas en consultas o en tertulias de café, de las que no me resisto a consignar dos. Una: “no me da miedo de que si tomo esas pastillas deje de ser yo mismo. Si el yo es algo que se quita con unas pastillas es que no valía la pena conservarlo”. Otra: “me ha dicho un cura que en la otra vida uno vuelve a ser absolutamente idéntico a como es aquí, exactamente uno mismo. ¡Ah!, si eso es así, que no cuenten conmigo”.

§ 2.5.- Forma y contenido del yo

Los físicos dicen que se puede identificar un electrón como el mismo desde el comienzo del universo hasta el momento en que lo observamos. Yo les creo, también cuando insisten en que nunca nadie ha visto un electrón.

Los biólogos marcan moléculas, salmones o palomas, y así pueden identificarlos a través de un largo recorrido durante un tiempo más o menos prolongado.

Si ello es posible se debe sin duda a un criterio lógico de identificación. La fórmula "*no entity without identity*", "*no hay entidad sin identidad*", señala que para sostener que un electrón X o una paloma Y, aquí y ahora, son los mismos que allí antes, hace falta ese criterio. También hace falta eso mismo para poder decir que hay inmortalidad o transmutación de las almas, que hay resurrección de los cuerpos, que alguien es el mismo hijo que alguien engendró y que se le debe devolver a su padre, que es su heredero legítimo, etc. "No puede sostenerse la existencia de un tipo de entes o de objetos llamados "límula", si ni siquiera hay criterios de identidad y de identificación para las límulas"¹⁴.

El criterio de identificación del yo, de la persona, ha de ser tal que permita reconocerlo como el mismo tras una serie más o menos densa y distendida de acontecimientos, por su mujer, sus hijos, el psiquiatra, un juez, Dios, etc. Eventualmente, y tras reconocerlo como el mismo, pueden decir que ha cambiado tanto que no lo pueden querer, que está tan alienado que procede absolverle de toda responsabilidad penal, o que resulta tan irreconocible que sólo es posible asignarle como lugar propio el de la permanente descomposición (que queda descrito con la expresión "fuego eterno").

Pues bien, la forma del yo es eso que le permite a cada uno reconocerse a sí mismo en primera persona (yo), como los demás le reconocen en segunda (tú) o en tercera persona (él).

La forma del yo es la reflexión hecha posible mediante la comunicación con otras personas y con el mundo, y hay que añadir inmediatamente que hay muchas formas de reflexión: desde el dolor y el placer hasta el diario íntimo, pasando por hacer el amor, regar un geranio o

14 Jorge V. Arregui, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992, p. 384. Para este punto es de interés todo el capítulo V. "¿Por qué enterramos a los muertos? Inmortalidad, reencarnación y resurrección".

firmar una hipoteca. Los filósofos discuten sobre si la reflexión por excelencia es la de la conciencia, la de la voluntad o la de la vida. Y bien podría ser que la reflexión por excelencia fuese una síntesis de esos tipos, de la cual sólo podemos construir modelos teóricos aproximados.

El contenido del yo es aquello a lo que las reflexiones se refieren: las cervicales que duelen, los regalos de navidad, la infancia, los padres, la mujer, los niños, la cuenta corriente, la hipoteca, las creencias religiosas, los principios morales, y la conciencia misma con sus reproches y alabanzas, todo lo que se odia y lo que se teme. También pertenecen al contenido del yo las vértebras que no duelen, los órganos que no sentimos, tanto si son autóctonos como trasplantados, las cosas que cuando perdemos sentimos como amputaciones del alma, y las que nunca nos amputan y por eso no las notamos. Es decir, el contenido del yo desborda con mucho aquello de lo que su forma puede dar cuenta.

La identidad lógica es identidad formal, objetiva, es lo que puede tomarse como criterio de identificación. La identidad cultural es identidad intersubjetiva, es psicológica y sociológica, es lo que permite a uno y a los demás reconocerse como el mismo en la vida ordinaria, aunque uno haya cambiado mucho.

La identidad ontológica es la unidad de todo aquello a que las distintas reflexiones alcanzan (todo lo que la subjetividad siente y sabe de sí) y la unidad de todos aquellos contenidos del yo que las reflexiones no alcanzan y que están “fuera de la subjetividad” o “fuera de sí”. A esta identidad se le puede llamar también identidad substancial.

En el sentido más inocente y claro de los términos, lo objetivo es lo que puede ser reconocido por todos incluso por máquinas y su prototipo son los sistemas métricos: es objetivo un metro, una hora, 38 grados de temperatura, el espacio euclídeo, el sistema periódico, la definición de homicidio del código penal, el decálogo, etc. Lo subjetivo es lo que uno sabe de sí como datos inmediatos y primeros del sentimiento y de la conciencia, sin recurso a aparatos y a confirmación por parte de los demás, como el placer, la esperanza, y la culpa. Lo substancial es aquello que permanece debajo: aquello a lo que se aplican las escalas de objetivación, y aquello que comparece en los sentimientos y en las diversas formas de la conciencia subjetiva, sin que llegue a objetivarse ni a saberse del todo.

Si es difícil decir qué raíces y fundamentos tienen los contenidos que alcanzamos en la objetivación científica y en la reflexión subjetiva, mucho más difícil es decir qué raíces tienen aquellos que no alcanza-

mos. Lo que hay más allá, por debajo y fuera de la subjetividad pueden ser muchas cosas. Pueden designarse con términos como materia, libido, vida cósmica, Brahma, ser primordial, Dios, Alá, Yaweh, o de otras muchas maneras, y la relación que guardan entre sí puede formularse en diferentes sistemas científicos, filosóficos y religiosos.

La persona, o el yo, tiene unos criterios de identificación lógicos, una identidad formal. Desde el punto de vista del contenido, la persona tiene una unidad que integra materia orgánica con factores lingüísticos, éticos, políticos, económicos, religiosos, etc., es decir, materia orgánica y en general cósmica con signos, símbolos y modos de valoración. Si esa unidad está o no desequilibrada en un sentido o en otro no es algo que, de suyo, atente contra la integridad del yo. Un cierto desequilibrio es quizá lo más frecuente, y depende de las líneas de fuerza que operan en el contexto sociocultural en que se forma la persona¹⁵.

§ 2.6.- Ontosociología del yo: relativismo y complejidad

La noción de equilibrio psíquico es tan problemática como la de equilibrio ecológico y la de buena adaptación al medio. Porque hay cambios de fuera que afectan a los de dentro y viceversa.

Por lo que se refiere al equilibrio psíquico hay cambios internos entre los 7 y los 14 años, entre los 15 y los 30, entre los 40 y los 60, que hacen que la persona tenga que aprender a ser de otra manera. Hay cambios externos que afectan también, como la guerra, la independencia nacional, los terremotos, las inversiones extranjeras. Y hay acontecimientos que son tanto internos como externos y que requieren también buscar un nuevo equilibrio porque implican un nuevo modo de ser, como casarse o divorciarse, ser encarcelado, emigrar, quedarse sin trabajo, perder las piernas en un accidente, convertirse en millonario o en cartujo, etc.

Antes he dicho que si la historia y la sociedad fuesen como deben ser y si hubiera un deber ser para eso, habría menos problemas de desequilibrio. Pero todavía antes he dicho también que cada vez que una persona se identifica con un valor y abre el espacio social de una nueva forma de vida, la sociedad cambia, y que las sociedades se hacen así

¹⁵ Este tema es muy amplio y no cabe tratarlo aquí con más detenimiento. Lo he expuesto del modo más breve y claro que puedo en J. Choza, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.

cada vez más complejas: por obra y gracia de sus mártires, de los hombres y mujeres que han querido testimoniar con sus vidas el valor de la religión familiar, de la ley civil, de la vida intelectual, de la libertad de conciencia, de la ciencia, de la justicia, de las rutas comerciales, del mercado libre, del arte por el arte, etc.

El resultado de tanto heroísmo es frecuentemente el desencanto y la acusación de ateísmo o nihilismo contra los que proclaman los nuevos valores, y eso vale tanto para Sócrates como para Nietzsche. La acusación proviene generalmente de quienes saben cómo debe ser la historia y la sociedad, tienen una cierta hegemonía cultural para enseñar que las cosas son como deben ser, y tienen cierto equilibrio psíquico acorde con el equilibrio social alcanzado gracias a los héroes y mártires de su tribu.

La mayor parte de las veces la acusación de “relativismo” significa que el sistema métrico vigente va a dejar de estarlo porque con él no pueden reconocerse muchas subjetividades que ahora reclaman reconocimiento, es decir, que lo “objetivo” necesita reformulación para que quepan más subjetividades y más aspectos de lo substancial que ahora aparecen con más insistencia.

Cualquier cambio cultural, cualquier crisis, tiene esa estructura y ese proceso. Los psiquiatras lo conocen porque están acostumbrados a que periódicamente se alteren la definición de los cuadros clínicos, los nombres de las enfermedades y el sistema de clasificación.

Llegados a este punto hay que desactivar las alarmas para avanzar una tesis. Con todo lo anterior se quiere decir que el yo es “objetivamente” lo que en cada momento sociocultural los saberes legitimados dicen que es. Y también que el yo “substancialmente” es eso a lo que nos referimos y que se manifiesta cuando “objetivamente” y “subjetivamente” tratamos de él/ella o con él/ella.

Para que el estudio de la persona, del yo, no sea reduccionista a beneficio de alguna de las tres perspectivas, lo más pertinente es tenerlas en cuenta a todas. A eso se le puede llamar Ontosociología o socioontología del yo¹⁶.

Así, por ejemplo, en una sociedad compuesta de los estamentos militar, religioso y campesino, el honor y la moral, los valores éticos,

16 El término “socioontología” lo utiliza Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlín, 1965; el de “ontosociología” es utilizado por Marín, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993.

determinan el horizonte de realización personal, lo que una persona puede querer ser y lo que puede pensar y decir de sí¹⁷. En una sociedad de división de funciones más compleja, en una sociedad de las profesiones, donde cada proyecto de autorrealización puede operar como oferta de ámbito sociocultural que genera su propia demanda social y su propio valor económico, el horizonte de la realización personal es un fondo de indeterminación que se puede describir como igualdad de oportunidades, y que desde la perspectiva de una sociedad menos compleja puede describirse como caos, como relativismo y como nihilismo.

En esas situaciones surge el problema de sustituir un sistema métrico, por supuesto objetivo, por otro que todavía no está objetivado, con los problemas que lleva consigo traducir contenidos de un lenguaje antiguo a un lenguaje que todavía se está formando.

§ 2.7.- El yo plural. Qué significa y qué es el yo en cada caso

La configuración del horizonte sociocultural de la autorrealización, cualquiera que sea, tiene sus repercusiones en los ambientes familiares y en la formación de cada psique individual, desde el momento de su nacimiento e incluso desde su gestación.

Lo que puede y vaya a ser, lo que llegue a hacer y a dónde vaya a parar, depende de cómo se haya formado, de los recursos y capacidades que haya adquirido, lo cual a su vez depende de la oferta que había en el horizonte en el momento en que se formó esa generación de personas. Los sociólogos estudian que el punto al que una persona llega tiene mucho que ver con el punto del que parte, y los psicólogos estudian que el modo de ser, de sentir y de valorar tiene mucho que ver con las relaciones familiares en las primeras etapas de la vida, con el desarrollo psicomotor, con los procesos cognitivos, etc.

Todo eso constituye el “ahí” donde cada uno va a ser “yo”, pero eso deja abierta todavía muchas cuestiones sobre cuándo es uno más verdaderamente sí mismo, si cuando está en su trabajo, con la familia, enfadado, comiendo, etc. Estas cuestiones son triviales si no hay demasiados choques entre los diferentes ámbitos, y si el sujeto ha aprendido

17 Sobre la representación de sí mismo en una sociedad de un tipo o de otro, cf. Gautheron, M. (ed.), *El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equívoco*, Cátedra, Madrid, 1992.

a compaginar los diferentes modos de comportarse de manera que su identidad se refuerce o al menos no padezca. Además, el sujeto frecuentemente no necesita unificar de un modo muy estricto sus diferentes dimensiones, y a menudo necesita mantenerlas separadas¹⁸.

Pero tales cuestiones no son tan triviales si uno no ha aprendido a hacer compatible todos los aspectos de su vida, o las raíces del sí mismo más íntimamente suyas. Y no es tan infrecuente ni tan anormal: puede darse de modo ordinario y sin que revista carácter de tragedia. Por ejemplo, como lo expresa Miguel Hernández en uno de sus sonetos:

Para cuando me ves tengo compuesto,
de un poco antes de esta venturanza,
un gesto favorable de bonanza
que no es, amor, mi verdadero gesto.

Quiero decirte, amor, con sólo esto,
que cuando tú me das a la olvidanza,
reconcomido de desesperanza
(cuánta pena me cuestas y me cuestó!

Mi verdadero gesto es desgraciado
cuando la soledad me lo desnuda,
y desgraciado va de polo a polo.

Y no sabes, amor, que si tú el lado
mejor conoces de mi vida cruda,
*yo nada más soy yo cuando estoy solo*¹⁹.

Después de esto, podemos decir que el criterio lógico de identificación no coincide necesariamente con el subjetivo, y que el criterio de identidad subjetiva se puede poner unas veces en lo que se ama, sea el ideal religioso, político o intelectual, sea una mujer o un varón, otras

18 Sobre la configuración social de una identidad más concéntrica o más descentralizada, más personal o más anónima, cf. Berger, P. y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, y Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

19 Hernández, M., *El silbo vulnerado*, en *Obra poética completa*, Alianza, Madrid, 1982, p. 265, las cursivas son mías.

veces en la propia soledad, o bien en alguno de los otros valores radicales que pueblan el sí mismo.

Pensar en profundidad la tesis de que “el alma está más donde ama que donde anima”²⁰ es lo que dio lugar a las corrientes filosóficas que anteponen la existencia a la esencia y la pragmática a la semántica, y que iniciaron el revisionismo de la modernidad.

§ 3.- ¿Qué puede dar el hombre a cambio de sí mismo? El principio valorativo

§ 3.1.- La concepción de la persona como valor absoluto

Además de Sócrates y Platón, otro filósofo tomado como símbolo de la Ilustración y la modernidad, y como blanco de las críticas a esas formaciones culturales, es Kant.

El simbolismo es correcto, porque Kant estableció el estatuto del sí mismo como igual para todos los seres humanos y de un valor absoluto. Es cierto que dicha concepción tiene otros antecedentes modernos, que está muy difundida en toda la tradición cristiana desde el siglo I, y que tiene antecedentes estoicos precristianos. De todas formas, Kant le dio una formulación filosófica técnicamente irreprochable, y además esa formulación adquirió vigencia social a través de las constituciones políticas de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, y a través de las declaraciones de derechos humanos en sus diversas formulaciones hasta el momento actual²¹.

Lo que Kant hace es una traducción filosófica y jurídica de la tesis presupuesta en la cuestión evangélica “¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?, ¿qué puede ganar el hombre a cambio de su alma?”, y darle un enunciado objetivo formulable en términos de derechos humanos.

20 La fórmula es de San Juan de la Cruz, y presupone la ontología tomista de la psique. Probablemente Miguel Hernández conocía la expresión, pero no alude a ella.

21 Sobre este tema, cf. Jellinek, G., y otros, *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, ed. de Amuchastegui, J.G., Editora Nacional, Madrid, 1984, y Muguerza, J. ed., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

El yo no puede aceptarse a sí mismo más que como aceptable, pero lo absolutamente aceptable, lo absolutamente bueno según Kant es solamente la buena voluntad.

La buena voluntad es la que quiere a alguien o asigna algo a alguien porque se lo merece. Hacer eso además nos produce alegría y placer, nos puede reputar buena fama, etc., pero, aunque no nos reportara ninguno de esos beneficios también lo *deberíamos* hacer, y si no lo hacemos sentimos que el *deber* nos empuja, nos obliga o nos coacciona, aunque, por supuesto, podemos desoírlo. Y eso es, según Kant, porque somos libres, porque estamos facultados para actuar o no según lo que debemos: pues el *deber* es el único tipo de *coacción* que la libertad admite.

Por supuesto, tampoco podemos estar seguros de que hacemos algo por deber, y no también y principalmente por intereses legítimos o por intereses ilegítimos, de esos que ni a nosotros mismos nos confesamos. Por eso los juicios humanos no pueden ser nunca absolutos ni definitivos.

Pero sí es cierto que valoramos a los hombres y a nosotros mismos por esa capacidad de ser buenos en que consiste su ser libres. ¿Y para qué quiere ningún hombre ser bueno? para nada, para resultarse aceptable a sí mismo. No lo quiere para ningún fin ulterior. Eso es un fin en sí mismo. Ser bueno es un fin en sí, y ser libre quiere decir tener como fin máximo realizarse a sí mismo según el modo de lo bueno.

La buena voluntad y la libertad correspondiente son la garantía y la clave de la dignidad personal. Todo lo que el hombre valora lo valora poniéndole un precio, algo que se puede dar a cambio, pero aquello que no puede valorar con un precio, porque es la persona misma para la cual valen las cosas y los cambios, aquello sin lo cual nada puede valer nada, uno mismo, tiene un precio o un valor infinito, y a ese valor tan alto es a lo que llamamos dignidad.

¿Qué es lo que hace a la persona tan valiosa, tan digna? No el que sea buena, sino el que lo pueda ser: lo que la hace tan valiosa es que sea libre. La dignidad del hombre no estriba en que sea bueno o genial como profesional, como cónyuge, cabeza de familia o vecino, sino el que lo pueda ser.

Por eso, aunque de hecho sea malo no pierde su valor, su dignidad, y por eso hay unas garantías legales del delincuente, del enfermo y del impedido. Por eso tampoco nadie aunque de hecho se comporte bien puede estar plenamente seguro de que en realidad es bueno, y ni siquiera de que una acción la ha realizado de un modo absolutamente

bueno, porque la libertad que hace posible el sentido del deber (y que Kant considera necesariamente implicada con la voluntad racional y con el yo) concurre a la acción junto con aspiraciones subjetivas legítimas y con intereses ilegítimos, de manera que en la práctica es casi imposible decir qué ha tenido más valor determinante en cada caso y en las series de acciones.

§ 3.2.- Fundamento de la dignidad personal

Hay precedentes agustinianos, cartesianos y rousseauianos de estas argumentaciones de Kant. Pero todavía hay en ellas una vuelta de tuerca más. El valor y dignidad del hombre tiene un sentido sagrado y religioso: Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, es decir, capaz de ser bueno. La dignidad del hombre deriva de ser imagen de Dios, pero también, a la inversa, el valor y la dignidad de Dios se funda en que puede ser bueno y en que lo sea. Dios es bueno porque es Dios, pero también, a la inversa, es Dios porque es bueno²².

Esa conversión entre lo divino y lo bueno es ampliable a los demás valores, que pueden ser sacralizados, elevados a fundamentales, y avalados con sus correspondientes mártires.

Cuando eso no es una posibilidad teórica sino algo que efectivamente ha sucedido, y que corresponde a casi tres milenios de la historia de occidente, entonces llegamos a creer que la vida es el valor de mayor cotización entre los intersubjetivamente aceptados y empíricamente reconocibles, que es el máximo aval de los restantes valores, y que es el valor mediante el cual los demás valores se han ganado el derecho de ciudadanía en nuestras sociedades, es decir, se han ganado, lisa y llanamente, la protección y la tutela del derecho.

El derecho es la instancia que regula y tutela la cotización de los valores, la expresión natural y la expresión libre de los hombres en los

22 “El mismo Santo del evangelio ha de ser primero comparado con nuestra idea de la plenitud moral antes de que se le reconozca como tal; también dice él de sí mismo: ¿A qué me llamáis bueno a mí (a quien veis)? Nadie es bueno (prototipo de la bondad) sino Dios mismo (a quien no veis). ¿De dónde, entonces, tenemos nosotros la idea de Dios como el supremo bien? Sencillamente de la idea que de la plenitud moral la razón, *a priori*, proyecta y vincula inseparablemente con el concepto de voluntad libre”. Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 82.

ámbitos de convivencia compartidos, y donde se realizan las identificaciones, se impugnan y se confirman.

La circularidad que Kant establece entre Dios y lo bueno vale también para lo justo, la verdad, la ciencia, la libertad, la riqueza, el amor, etc., que se han cotizado al precio de las vidas humanas

Kant establece una correspondencia demasiado estricta entre Dios y Bien, tan estricta como la que había realizado Platón, y en virtud de la cual Dios no podía hacer determinadas cosas en su modo de relacionarse con los humanos porque serían indignas de la divinidad.

No obstante, si Dios se ve obligado, para ser aceptado como Dios, a manifestarse según una estricta correlación con cada uno de esos valores, puede ser que lo haga, pero también podría suceder que lo hiciera transgrediendo esas correspondencias estrictas.

Dios puede crear una religión que funcione siempre “dentro de los límites de la razón”, como Kant quería, pero no es seguro que de hecho funcione así, ni siquiera que funcione dentro de los límites de lo legalmente vigente. Dicho de otra manera, el bien podría no ser tan racional como Kant señala.

Por ejemplo, Dios podría hacerse hombre (desoyendo las prohibiciones de Platón), utilizar el sistema de cotización de valores más vigente entre los hombres y afirmar como Sócrates, mediante el martirio, que la vida eterna que le corresponde al alma inmortal de los hombres es la vida en el amor de Dios (lo cual personalmente yo, cristiano como soy, creo), pero es dudoso que eso esté dentro de los límites de la razón, que estuviera dentro de los límites de la ley mosaica, y que estuviera dentro de los límites de la ley romana.

Desde esta perspectiva, el fundamento racional y el fundamento religioso de la dignidad personal resulta un poco más complicado.

§ 3.3.- La escala de valoración: fundamentalismo y laicidad

¿Por qué el hombre necesita resultarse aceptable a sí mismo en tanto que bueno de un modo absoluto, como dice Kant? ¿Por qué el narcisismo humano ha de satisfacerse con la ética y el ser bueno, antes que con la política y el poder, el ejército y la fuerza, el arte y la belleza, etc.?

Y análogamente, ¿por qué Dios, para resultar aceptable, ha de ser tan bueno como yo concibo la idea de bien, y no tan poderoso como yo el poder que yo percibo, tan rico como la riqueza a la que yo aspiro,

tan hermoso como la belleza con la que yo sueño, o tan libre como la libertad que yo quiero?

De nuevo esas preguntas encierran la historia de occidente y de los modos de entender los occidentales lo que es ser persona.

Mucha gente ha ardido en las hogueras porque los valores a los que aspiraban no parecían compatibles con los de la moral y la religión.

Durante muchos siglos no solamente tuvo que ser religiosa la religión; también tuvo que serlo la ciencia, la política y el arte.

En los últimos doscientos años, y en contrapartida, no solamente ha tenido que ser científica la ciencia; ha tenido que serlo también la religión y la política.

Conquistar su autonomía para cada ámbito de valor le ha costado muchos mártires a occidente y ha sido posible mediante un derecho entendido en tanto que regulación justa de la convivencia, en tanto que regulación de lo más exterior, mudable y relativo, es decir, mediante un derecho laico.

El derecho y el estado laicos se han abierto paso frente a un derecho y un estado fundamentalista.

Una sociedad es fundamentalista cuando tiene poco diferenciados los ámbitos del derecho, la moral y la religión, y es laica cuando los tiene muy diferenciados.

En una sociedad laica, defraudar al fisco es ilegal, pero podría no ser pecado y podría no ser sacrílego. En una sociedad fundamentalista blasfemar no es solo un acto sacrílego, es, además, un pecado, y, al mismo tiempo, un delito contra la seguridad del estado por el que se debe condenar a alguien a muerte, como han testimoniado clamorosamente algunos casos en Irak y Pakistán.

Hubo un tiempo durante la lenta formación de Europa, en que el cristianismo coincidía con el sistema sociocultural y en el que la religión y el derecho, la iglesia y el estado, estaban unidos por el vínculo de la confesionalidad.

El derecho y la religión se van separando a medida que se van reconociendo ámbitos autónomos y diferenciados de la religión que el derecho reconoce como tales, lo cual sucede a golpe de tragedias, exilios, excomuniones, ejecuciones, etc. Es decir, la sociedad occidental se ha hecho laica gracias a sus mártires, lo que significa gracias a muchos individuos que han definido su identidad y su realización personal de forma divergente a la oficial y a la de los otros individuos.

§ 3.4.- Valoración pública y valoración privada

Para todos los mártires de occidente, desde Antígona a Sócrates, desde San Pablo a Magallanes, desde Zwinglio a Mary Woltonscraft, el creer y el saber particulares eran los ámbitos de identificación y de realización personal. No hubieran podido concebir ni realizar su vida al margen de los valores que *profesaron*, puesto que su vida fue una profesión de fe.

Es una extraña ironía histórica que nuestra laicidad se fundamente en tanta fe, pero parece que fue así. La legitimidad de toda innovación parece tener carácter sagrado, religioso.

Pero, aunque la correspondencia entre lo divino y nuestras concepciones racionales de los valores no sea tan estricta como Platón y Kant deseaban, sin embargo, una cierta correspondencia debe haber: porque las tragedias y los martirios descubren algo que luego es públicamente reconocido. Esta especie de exigencia recíproca entre lo valioso y lo divino es lo que permite a los hombres, desde sus parámetros culturales, juzgar si unos valores, religiosos o civiles, se están proclamando y realizando de un modo digno o de un modo indigno del hombre, de un modo respetuoso o sectario. El modo de proclamar un valor cultural y quizá el valor mismo, incluido el valor religioso, es sectario e inhumano cuando priva al hombre no de su cualidad de ser valioso, sino de la de poder serlo. Esa privación es lo que se llama alienación en sus diversas formas.

El individuo se puede arriesgar a todo, pero el derecho, la instancia pública que protege y tutela los valores ya vigentes, no puede no proteger a los demás individuos cuya realización personal se encauza en principio según modos reconocidos como dignos del hombre.

Eso quiere decir que probablemente es inevitable el conflicto entre vanguardia y derecho, aunque hay formas de hacerlo menos traumático. Por el momento la que nos parece más fluida y fructífera es lo que llamamos democracia liberal y estado de derecho.

Pero si esas formas de organización social suponen una disminución del traumatismo bélico, no eliminan el traumatismo psíquico que viene propiciado por la identificación y realización personal en un ámbito en el que la oferta de valores es muy amplia y diversificada.

Porque la tutela pública de esa amplia y diversificada oferta de valores tiene como contrapartida una reprivatización de la identificación y la realización personal.

§ 3.5.- Vigencia social del valor de la persona humana

¿Qué relación hay entre el fondo y las raíces del yo por una parte y los valores (lo sagrado), por otra? Las religiones son maneras de vivir y expresar esa relación, y la filosofía maneras de pensarla e interpretarla. Las religiones, los valores y la moral se expresan en las culturas y se reconocen también en ellas, con variaciones de una a otra, precisamente porque la expresión y la interpretación que el hombre hace de sí mismo en relación con el propio fondo varían (y en algunos sentidos, progresan).

Cuando el hombre adquiere una conciencia más viva de su libertad y dignidad las prácticas religiosas y jurídicas se van alterando: esa es la tensión entre fundamentalismo y humanismo, entre el particularismo de los lazos familiares y étnicos y el civismo universal de las sociedades complejas. En esa tensión el hombre puede saber más de sí mismo y exportar universalmente esa comprensión, y también puede experimentar que pierde sus puntos de referencia, que pierde su identidad.

Cuando se pierde recurre a su religión, a su tribu, su tierra, su raza, a los que saben, a los que orientan y a los que curan, para recuperar su fundamento, su unidad y su identidad.

En ese punto el hombre descubre que ser sí mismo está vinculado a unos valores, a unas marcas, a unos criterios de identificación que él no es capaz de describir ni de reconocer: puede ocurrir que si no consigue ser sí mismo, entonces se conforme con ser bueno, o poderoso en algún sentido, o rico en alguna medida, o normal, o lo que es, y que tenga nostalgia de lo que hubiera podido ser, o nostalgia en general, sin matizaciones posibles.

En este sentido el reconocimiento de la dignidad tiene que ver con el reconocimiento de la posibilidad de ser sí mismo. Es el reconocimiento de algo que no ha llegado a efectuarse pero que era posible. Una sociedad en la que eso se reconoce y se comprende, y en la que eventualmente hay oferta de ayuda para esa frustración y para cualquier otra en la que lo humano podía haberse realizado, pero no fue así, es una sociedad en la que tiene vigencia y reconocimiento la dignidad de la persona.

La cuestión ahora es, pasando del plano formal abstracto al concreto y efectivo, ¿quiénes reconocen y tutelan qué posibilidades son frustradas o frustrables, y cómo ayudan a que se realicen?

§ 3.6.- Individualismo moderno (universalista) y posmoderno (particularista)

Si alguien quiere atacar una posición teórica debe aplicarle un adjetivo descalificativo que la presente como indigna y que desvíe el pensamiento a otro campo de atención. Si uno quiere pensar esas posiciones teóricas debe quitarles la espoleta a los adjetivos descalificativos y mantener el pensamiento ahí.

Si se quieren resaltar los aspectos negativos de la modernidad ilustrada se dice que es universalista y que el universalismo es el pariente más próximo del totalitarismo. Si se quieren resaltar los aspectos negativos de la postmodernidad, se dice que es de un particularismo disgregador, cuyo pariente más próximo es el aristocratismo o el nihilismo. Como en los dos casos existe una escuela canónica y sus degeneraciones escolásticas extremosas, es posible además aducir pruebas documentales. Obviamente en los dos casos se quiere decir que el otro es perverso.

La aportación más valiosa de la modernidad se puede expresar del modo menos vulnerable con esta fórmula: lo universal en el hombre, en todos los hombres de todos los tiempos, (lo esencial, si se quiere usar esa palabra) es la diferencia entre lo dado de hecho (en su organismo y en su contexto social, en la “naturaleza” humana) y lo que él se puede proponer como valioso y realizable. La gestión más pertinente en orden a la viabilidad efectiva de esa aportación ha sido la declaración universal de derechos humanos.

La aportación más valiosa de la posmodernidad ha sido declarar insuficientes los modos establecidos de afirmar esa diferencia, señalar que el procedimiento para reconocer como valiosos otros modos nuevos es realizarlos, y reclamar espacios más abiertos e indeterminados dentro del universalismo moderno que no cierren posibilidades a nuevas maneras de realizar esa diferencia esencial.

Obviamente de principios valiosos y planteamientos valiosos pueden resultar consecuencias desastrosas, y frecuentemente resultan.

Si la existencia precede a la esencia, la pragmática a la semántica, la expresión al reconocimiento, o el sentido a la verdad, y si además hay una alternancia en la primacía de una u otra dimensión del ser y de lo humano, entonces mantener el universalismo declarado esencial en la modernidad pasa por reconocer el multi-particularismo proclamado en la posmodernidad.

Si dejamos a un lado los adjetivos descalificativos, el problema es encontrar qué derecho tienen en teoría (qué legitimidad), y qué posibilidades tienen en la práctica, sobre el trasfondo de la diferencia esencial moderna, la pluralidad de diferencias existenciales posmodernas, ya sea de grupos o de individuos, ya se trate de multiculturalismo o de nuevas formas de individualismo. En ambos casos se trata de nuevas formas de realización de la persona, del yo, que no están vigentes, que no han sido registradas, y que no están reconocidas.

El problema no es que la sociedad moderna sea inmoral y que la responsabilidad moral haya desaparecido como un parámetro clave en la conciencia de los hombres. Desde luego hay un incremento de laicidad, pero después de lo dicho al respecto no se puede concluir que un incremento de laicidad es un incremento de inmoralidad, y ni siquiera de irreligiosidad. Es una modificación de la orografía cultural de la moral y de la religión, como la que producen en el nivel geológico los plegamientos, aperturas de fallas, sedimentaciones de erosión, etc.

No es que quede abolida la idea moderna de ser “humano” en el sentido de ser “moral”. Es que el patrón ilustrado de “ser moralmente bueno” resulta demasiado abstracto para la cantidad de personas y culturas diferentes que acceden a una autoconciencia de seres autónomos. Un problema análogo ya estaba enunciado en la crítica de Hegel al formalismo moral kantiano: lo bueno moralmente no puede ser sin más lo no contradictorio y universalizable porque no hay ninguna contradicción en que una tribu urbana o selvática no exista si es que nunca ha existido. La cuestión es qué individuos y qué grupos de los que nunca han existido quieren ahora existir y piden legítimamente que se les reconozca el derecho a la existencia: dónde y cuándo pueden pedirlo legítimamente.

En ese grupo entran los que quieren tener hijos por procedimientos legales o técnicos hasta ahora desconocidos, los aspirantes a un doctorado en alfabetografía, los amigos de las ballenas, los inmigrantes ilegales, los humanos nacidos en laboratorios que reclaman subsidios de las compañías químicas, y un largo etcétera.

Se trata de discriminar entre lo legítimo y lo ilegítimo de esas aspiraciones, y de hacerlo sin aplicar inmediatamente el patrón ilustrado de lo humano. También Hegel, que apostó por el universalismo más que nadie, había advertido que sería inhumano quitarle a una población todos sus prejuicios y hacerle vivir según unas leyes plenamente

ilustradas, pero con las que serían incapaces de reconocerse como ellos mismos.

En efecto, no es humano liberar a nadie de sus supersticiones de forma que después sea incapaz de llevar a cabo ningún proyecto por no poder siquiera generarlo en su interior. ¿Acaso se podría legitimar una acción desestructurante de ese tipo en nombre de la verdad, de la libertad, de la salvación, de la salud o de la ciencia? (y ese ha sido en algunos casos el efecto del psicoanálisis, de las revoluciones, de las conversiones, etc.).

No se puede despachar el problema con un diagnóstico como el de “época de relativismo moral”, como si eso no fuera común a demasiadas épocas y, lo que es peor, como si eso ya indicara algún tipo de solución a los problemas reales. Se trata de que la moralidad heredada resulta abstracta e insuficiente. Y frecuentemente cuando se habla de relativismo no se hace más que enunciar una trivialidad sociológica, pero en tono de reproche moralizante del presente y nostalgia ideologizante del pasado.

Durante todo el siglo se han producido muchas desestructuraciones sociales y psicológicas, que han provocado una fuerte demanda de identidad personal. Esa demanda ha recaído sobre la protección y el alivio que brindaban las religiones, las sectas, los psicoterapeutas, las drogas y los psicofármacos.

Si la necesidad de fundamento, de identidad, de unidad con uno mismo no podía satisfacerse, se intentaba la evasión o bien la anulación del sí mismo.

Esa exigencia de fundamento, de identidad y de unidad, en alguna medida estaba inducida culturalmente por un contexto en el que se concebía al hombre según un modelo basado en la reflexión sobre la objetividad. Por eso lo que se demandaba era unificación racional, objetiva y narrativa, a la cual precisamente Freud y Jung dieron satisfacción suficiente.

Pero puede suceder que la posmodernidad signifique también debilitamiento de una demanda de ese tipo, y que la mejor interpretación de ese fenómeno no sea necesariamente el reproche de la modernidad moralizante, que le da a eso el nombre de incoherencia o el de falta de personalidad.

Si hay modificación de parámetros culturales, el efecto puede ser que ahora no resulta tan imprescindible ser sí mismo por el procedimiento de contenerse en un relato en presente y a disposición: la huma-

nidad no está compuesta de literatos, o al menos nuestra cultura ya no es una en la cual los literatos tienen un poder tan hegemónico. Esa es precisamente una de las observaciones de Jung a propósito del Ulises de Joyce²³.

Lo que la modernidad ilustrada consideró mayoría de edad del género humano la posmodernidad podría también considerarlo como fase superada del narcisismo infantil.

No se encuentra el ajuste entre el yo, sus circunstancias y su fondo radical, entre la persona, la personalidad y los papeles en que puede y tiene que expresarse a la vez que reconocerse. Pero el problema está en que quizá nos hemos desprendido ya de la concepción moderna del yo, de la persona, y también de la concepción moderna de ajuste, y no disponemos de un concepto con respecto al cual podamos o debemos reconocernos

§ 4.- Factores de la unidad humana. Persona, personalidad y personajes

§ 4.1.- Qué, cuánto y cómo hay que saber de uno mismo para serlo

No tenemos ninguna idea de cómo pueden constituir una unidad la universalidad del espíritu y la particularidad del sujeto, o, dicho de otra manera, solamente tenemos de eso una Idea en el sentido kantiano del término, un arquetipo de esa unidad que nos impulsa a construir modelos teóricos, objetivos, más o menos confrontables con los hechos, es decir, con nuestras propias expresiones culturales.

Lo universal lo pensamos siempre como comunicable y compatible, o sea, como impersonal, y la persona como singular e incommunicable. El doble vínculo entre ambos, que son la expresión y el reconocimiento, nos viene en parte con la Idea reguladora de persona o de yo, pero eso no resuelve mucho. El reconocimiento tiene la universalidad y necesidad del espíritu y la expresión tiene la individualidad y contingencia de la persona.

“Filósofos postnietzscheanos como Wittgenstein y Heidegger escriben textos filosóficos a fin de mostrar la universalidad y la necesidad de lo individual y lo contingente. Ambos filósofos llegan a enredarse en la disputa entre la filosofía y la poesía inaugurada por Platón, y los

23 Cf. Jung, C.G., *¿Quién es Ulises?*, Santiago rueda, Buenos Aires, 1944.

dos terminan por intentar alcanzar términos honorables con los que la filosofía pueda capitular ante la poesía”²⁴.

No es tanta la diferencia entre decir lo universal (propio de los filósofos, científicos y técnicos), y hacer lo singular (propio de los poetas, los artesanos y los artistas), porque a la postre, ¿cómo se sabe qué es exactamente lo propio cuando uno lo vuelve a retomar después de haberlo hecho si no es precisamente porque lo reconoce, porque encuentra en eso que está a disposición de todos lo que es propio y exclusivo de uno mismo?

Pero hay un asunto más radical que la alternativa entre filosofía y poesía, y que, como dice Rorty, no es tan decisiva. No lo es porque lo que hace el sujeto singular queda también universalizado. Una expresión tan personal e inconfundible como la de Brahms o la de Sorolla, puede servir para que se reconozcan muchos individuos, y eso vale para todos los ámbitos de la cultura, y, por supuesto, para la moral.

Nos reconocemos en expresiones que fueron singulares en un momento y que luego alcanzaron universalidad. Una de las formulaciones más venerables de ese proceso es la de Aristóteles: “para saber lo que debemos hacer tenemos que hacer antes lo que queremos saber”.

En efecto, lo hecho puede quedar convertido en norma, y en norma objetiva, lo que significa precisamente que la parte de lo hecho que es uno mismo (esa parte de uno mismo que queda afectada y modificada por lo que uno hace), queda más acá del umbral de objetividad y universalidad. A eso es a lo que alude Aristóteles cuando dice que al actuar uno se hace a sí mismo, se hace un cierto carácter y adquiere una cualificación moral (lo que ciertamente no le ocurre a uno al opinar o al hablar), y a eso es a lo que se refiere Kant cuando dice que nadie puede estar seguro de haber obrado moralmente bien y ser moralmente bueno. El sujeto y su cualificación moral nunca rebasan el umbral de la objetividad universal.

Por eso se ahonda aún más la cuestión: ¿cómo se sabe que es uno mismo quien retoma lo suyo si no hay más criterio para la identificación que unas marcas objetivas que servirían de claves para más de un sí mismo? Da igual que el problema se plantee para casos de curaciones reales de amnesia, para casos reales o ficticios de trasplantes de memoria, para creencias religiosas como la de la transmigración de las almas o la de la resurrección de la carne, o para cualquier otro caso: ¿cómo

24 Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 46.

se sabe que no hay suplantación y quién(es) tiene(n) que saberlo? O todavía el problema límite, como aparece en la película *Sommersby*, ¿puede alguien considerar que lo más valioso del sí mismo no es el sujeto actuante sino el relato objetivo que los demás reconocen y cambiar lo uno por lo otro?, ¿es que lo más propio de uno mismo es lo que uno valora más? Lo más propio de uno mismo, ¿es el personaje o los personajes que ha representado?, ¿es la personalidad, de la cual resulta precisamente ese vigor en la actuación del personaje?, ¿qué factor depende más de cuál?, ¿sabe la persona que existe la diferencia y que no se identifica plenamente con su carácter ni con los papeles que le toca representar? Los papeles, los personajes, son universales, y a la postre también lo es la personalidad como saben muy bien todos los actores. Lo singular es la persona.

La tensión entre universalidad e individualidad recorre la historia de la filosofía y la teología. La forma más radical de plantearla es la cuestión sobre el tipo de vida eterna (al otro lado de la muerte, de lo empírico y de lo objetivo) que le corresponde al ser humano²⁵, si fundirse con el ser, con la voluntad de la naturaleza, si ser plenamente recordado y reconstruido en la unidad sistemática que fue, si ser plenamente reproducido con su personalidad y sus personajes o si ser “realmente” él mismo con su carne «mortal y rosa»²⁶.

Ahora ya queda planteada en toda su radicalidad la pregunta de qué, cuánto y cómo hay que saber y tener de uno mismo para serlo.

§ 4.2.- Identidad personal y unidad personal

Propiamente la identidad personal no se reconstruye. Lo que se reconstruye, si acaso, es la unidad personal. La identidad personal tiene que mantenerse indestructible y tiene que venir dada por un criterio de identificación que sea al mismo tiempo subjetivo y lógico (también real desde luego, y no sé si es igualmente necesario que sea objetivo).

La unidad personal se construye y se reconstruye de un modo contingente y precario a partir de lo que se va integrando en un núcleo

25 Sobre las distintas maneras de concebir la individualidad en relación con la inmortalidad, cf., Balthasar, H.U von, *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 592.

26 Verso de Pedro Salinas en *La voz a ti debida*, que Francisco Umbral tomó como título para la novela que escribió tras la muerte de su hija.

inicial y que consta de 1) la identidad formal y real del yo, la persona o el sujeto, 2) el organismo biológico, con lo que se llama personalidad y configuración psicológica 3) el contexto biográfico, que comprende los papeles y personajes que uno ha representado junto a otros personajes y 4) las elecciones libres en las que el hombre asume y unifica (o no) su pasado y sus diferentes dimensiones en el presente a tenor de sus posibilidades.

Esa unidad es siempre contingente y precaria porque además es distinta en cada etapa de la vida.

El ser humano se comprende a sí mismo y a su fondo según lo que proyecta, y proyecta según como se comprende a sí mismo. Este proceso tiene la estructura del Eros o de la existencia, y se inicia o reinicia en múltiples momentos.

Ya los hemos mencionado con el nombre de rituales, de épica y de tragedia. El ser humano se empieza a sí mismo una vez en el nacimiento, otra vez en la adolescencia, que es cuando estrena también su autoconciencia libre con el valor que el contexto cultural le concede; se vuelve a empezar cuando se inicia como profesional, y otra vez cuando constituye un ámbito familiar.

Se trata de primeros momentos en los que se retoma completo a sí mismo y a su entorno, o bien a sí mismo como integrado en su contexto, al que reconoce como el ahí de su ser, de su yo. Cada uno de esos primeros momentos tiene carácter contemplativo, constructivo, valorativo y erótico, pero el proceso emprendido en cada uno de ellos puede romperse, independientemente de que se iniciara de un modo fortuito, forzoso o libérrimo, y se entrecruza con otros procesos ajenos cuyo comienzo puede ser también premeditado o fortuito.

Para esos casos existen los ritos de purificación, de reconciliación, de buscarse la vida otra vez, de empezar una vida nueva, de acudir al psiquiatra o de ser recogido por alguna persona o grupo que aporte cierto sentido de compañía o de pertenencia.

En cada proceso tiene lugar alguna expresión de uno mismo, aunque uno no sepa en qué medida ni lo necesite. O bien la medida en que uno necesita y puede reconocerse a sí mismo en sus expresiones varía de una edad a otra, de un individuo a otro y de una cultura a otra.

§ 4.3.- Unidad y valoración epocal de la persona

No hay un modelo de la unidad personal dado en ninguna parte, ni esa unidad tiene que cerrarse de suyo en un relato abarcable y comprensible. La vida, como las tareas de artesanía, no se realizan partiendo de un conocimiento abstracto, de un plano, y aportando materiales en una secuencia tan bien calculada como una cadena de montaje.

La unidad personal no está compuesta de antemano, y tampoco se recompone substituyendo piezas de serie. Quizá la genética, la cirugía y la biotecnología lleven la reparación del organismo cada vez más cerca de ese modelo, y quizá también la psicofarmacología y la electrónica aplicada permitan a la psiquiatría alcanzar esos niveles. Nada de eso atenta contra la dignidad humana, sino todo lo contrario.

Todo eso no priva al hombre de su cualidad de poder ser valioso y bueno, ni de la de poder ser sí mismo, sino que se la restituye. Esa es la grandeza de la técnica, que por eso tiene algo de divino, de mágico.

Pero no todas las personas acceden a los rituales de purificación, reconciliación y recomposición. Hay quiebras que no son registradas como graves, o bien los hombres acaban aprendiendo, junto a la artesanía de la vida, esa especie de bricolaje existencial en el que se manifiesta el afán de supervivencia, el amor a la vida o al menos su aceptación.

La unidad personal es más o menos precaria o suficiente. Es un sistema en equilibrio inestable que se rompe con frecuencia: en las encrucijadas y bifurcaciones donde hay que preferir y postergar, por las edades de la vida, por las frustraciones de no haber alcanzado el ideal o por las de haberlo alcanzado, por factores externos, etc... La suficiencia del equilibrio se determina subjetivamente e intersubjetivamente, por lo cual esta determinación no es absoluta, sino objetiva, es decir, superable.

Lo que corresponde a una determinación absoluta de la suficiencia subjetiva es el concepto religioso cristiano de Juicio Final, o al menos no encuentro nada mejor a lo que pueda referirla. No obstante, la analogía de ese juicio con el emitido por un tribunal civil, eclesiástico, médico, psiquiátrico, o por la opinión pública resulta tan débil que tiende a producir más lamentables confusiones que acertados esclarecimientos. No hay ninguna anticipación objetiva, sino solamente simbólicas de un Juicio Final, con el agravante de que tienden a considerarse como objetivas y como reales y sustanciales.

Nuestra época no tiene una concepción muy determinada de la unidad y la identidad personal y, correlativamente, tampoco la tiene de la vida en el más allá. La geografía del más allá que conocemos empieza a elaborarse en el siglo XI, cuando empieza generalizarse el uso de la moneda, cuando empieza a considerarse el sentimiento amoroso como motivo suficiente para el matrimonio y cuando se elabora la doctrina teológica del juicio particular²⁷.

La escatología del siglo XX es muy precaria, como las teorías del yo, y seguramente necesitamos elaborarla sobre nuevos presupuestos y sobre implícitos que tardaremos en conocer²⁸.

§ 5.- La autorrealización asistida. El principio intersubjetivo

§ 5.1.- *Unidad substancial, unidad narrativa y unidad intersubjetiva*

La unidad substancial es la que tiene una persona en sí misma, independientemente de su conciencia y sus sentimientos y más allá del alcance de ellos. Por estar más allá de su alcance se puede decir que está fundamentada en nada y que puede volver a la nada de donde salió; que está fundamentada en un acto de Dios creador y que su fundamento depende de Dios mismo; que está fundamentada en el alma del cosmos o en la voluntad de la naturaleza y que retornará a esa alma o a esa voluntad. La persona no tiene vivencias subjetivas de su fondo, y mucho menos vivencias objetivas. Si acaso tiene vivencias místicas, pero esas no son transmisibles más que haciendo que otros las experimente.

La unidad narrativa es la que tiene un sujeto en un relato, en el que él se puede reconocer a sí mismo. El relato puede hacerlo uno mismo o haberlo hecho otro, puede ser lo que uno recuerda o lo que otros le cuentan y le hacen recordar. Además, el relato puede tener una estructura más o menos lineal como la *Odisea* de Homero, o completamente expresionista, surrealista, etc., como el *Ulises* de Joyce o *La metamorfosis* de Kafka. O puede no haber siquiera relato, sino expresiones líricas.

27 Cf. Ariés Ph. y Duby, G., *Historia de la vida privada*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1988. Para un estudio de los diferentes modos de concebir la individualidad en la historia de occidente cf. Weintraub, Karl, *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia.*, Megazul-Endymion, Madrid, 1993.

28 Cf. Ratzinger, J., *Escatología*, Herder, Barcelona, 1980.

La unidad intersubjetiva es la que tiene la subjetividad gracias a la relación con otros organismos y elementos materiales (alimentos, aire, etc.) y con otros sujetos.

La unidad intersubjetiva puede ser más fuerte o más débil, más rígida o más flexible, etc. Hay relaciones materiales y relaciones intersubjetivas más esclavizantes y más liberadoras. El objetivo del psiquiatra es restituir al hombre la capacidad *actual* de realizar lo valioso, de ser sí mismo, no la dignidad. La dignidad ya la tiene en cuanto capacidad de realizar lo valioso y de ser sí mismo que tiene *de suyo*, y por eso, si actualmente no la tiene, se le debe. Se la debe el médico y se la deben todos sus semejantes: quienes le y se reconocen como semejantes a él.

§ 5.2.- Antropocentrismo y biocentrismo

Puede no haber acuerdo sobre en qué consiste ser sí mismo en general y los medios para serlo, y, sobre todo, puede no haber acuerdo sobre en qué consiste eso en particular, precisamente por la pluralidad de instancias valorativas particulares (no por afirmar que no hay valores, sino porque las instancias valorativas abstractas y universales se conjugan con las particulares).

Uno de los frentes donde la dignidad humana aparece como más vulnerable ahora es el de la revalorización de la vida en todas sus manifestaciones. En concreto, en la pregunta si la vida de un ser humano tiene más dignidad (más valor) que la de cualquier otra especie animal, que la del conjunto de especies animales y vegetales que constituyen un hábitat, o que la del conjunto del planeta.

La respuesta es que sí, aunque en nuestra situación actual no tiene sentido hablar de la dignidad de la vida humana al margen del planeta. La respuesta es que sí porque, aunque el hombre no es la única fuente de valor, ni la libertad es la única fuente de deberes y derechos, para nosotros los hombres siguen siendo los únicos seres capaces de valorar y de realizar lo valioso del ser humano, de otros vivientes y del planeta, precisamente en virtud de la libertad, y eso le confiere una dignidad absoluta en los términos señalados por Kant²⁹.

29 Cf. sobre este punto el debate entre ecologismo radical, utilitarismo y humanismo en Ferry, L., *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.

El universo tiene valor en sí, el planeta tierra y las formas de vida que hay en él también, pero no disponemos de nadie más para hacer valoraciones que nosotros los humanos, ni tenemos más saberes que el saber de hombres comunicado por hombres.

Otro problema es cuánto le debe cada grupo de humanos a los demás, y cada continente a otro, en lo que se refiere al mantenimiento del hábitat. El tratamiento de ese problema no corresponde a este lugar. Corresponde más bien el de cuánta es la tutela de la persona que dentro de cada sociedad hay que prestar, en nombre de la dignidad humana, a aquellos impedidos o incapacitados para realizar cualquier tarea valiosa.

Pues bien, esa tutela quizá es precisamente el único modo o cuando menos el más clamoroso en que la dignidad de la persona humana puede afirmarse como un valor compartido por una sociedad: cuando lo único valioso que se puede afirmar es la nuda persona porque hay certeza de que esa persona, en esas condiciones (de incapacidad física o psíquica) no podrá realizar por sí misma nada valioso.

Y realmente ahí es donde se expresa el modo en que fácticamente cada sociedad valora en concreto la dignidad de la persona que se proclama en abstracto. Esa valoración en concreto depende en particular de los recursos económicos de una sociedad, de su modo de jerarquizar las expresiones de la valoración y de su capacidad de gestionar sus propuestas. Es decir, depende de la riqueza efectiva de los países, depende de que la dignidad de la persona se considere expresada más en la educación de los niños, en la atención a los ancianos, en el cuidado a los enfermos, en la decencia de la vivienda, en la seguridad en el trabajo, etc., y depende de que una vez jerarquizadas las prioridades políticas (jerarquizadas las expresiones de la valoración de la dignidad), la capacidad de gestión de las personas de esa sociedad permita que la valoración definida sea ejecutada en la práctica. Las opciones políticas acerca de si la gestión y la financiación de todo eso debe ser pública o privada nada prejuzga en principio sobre la efectividad de la valoración. Suecia e Inglaterra ejemplifican bien las dos opciones políticas opuestas, con una misma valoración teórica de la dignidad personal (con una misma concepción de los derechos humanos).

Por otra parte, aunque China y Brasil tuvieran la misma concepción teórica de la dignidad personal (cosa que tienen), difícilmente podrían adoptar en la práctica la misma jerarquía de las expresiones de valoración que los dos países europeos citados: porque la prioridad de

obtener riqueza en situación de necesidad extrema desplaza y jerarquiza las otras prioridades según otros modelos.

Por otra parte, es evidente que no son muchos los chinos y los brasileños que pueden emigrar a Suecia e Inglaterra para sentir bien valorada su dignidad personal, y que de eso han de ocuparse sus propios gobiernos en sus propios países.

Antropocentrismo humanista quiere decir aspirar a que todos los hombres de todo el planeta tengan una valoración de su dignidad que en la práctica se corresponda lo más posible con la valoración teórica universalmente aceptada. Pero eso es una cuestión que corresponde más bien a los políticos y a los gestores de la riqueza³⁰.

Dentro de un marco general universalmente aceptable, hay, pues, holgura para una diversísima configuración de las expresiones de la valoración de la dignidad personal, y todavía más para los ámbitos y posibilidades de realización personal.

§ 5.3.- Umbral de autocontrol y reprivatización de la demencia

En los años 60 y en sincronía con los movimientos contraculturales la antipsiquiatría proclamó el principio de abolir la reclusión de los dementes y corregir las desviaciones de la sociedad con objeto de que los previamente apartados en manicomios pudieran reintegrarse a la vida civil.

No es la primera vez que ocurría en la historia algo semejante, pero sí es la primera vez que los países occidentales aplicaron ese principio de un modo generalizado, tanto los gobernados por partidos de izquierdas como de derechas. El principio es en cierta medida el de la reprivatización de la demencia. Reprivatización, no porque no se ocupe de las enfermedades mentales un cuerpo legitimado por el estado para tal función, sino porque los pacientes vuelven al seno de la sociedad civil de tal manera que resultan indiscernibles de los demás ciudadanos.

Cuando empezaron a difundirse los principios de la antipsiquiatría, durante una conferencia en Madrid, el doctor Arechederra le preguntó al doctor Laing si ellos en la práctica habían dado el alta a

30 Para una reflexión sobre la valoración política, jurídica y ética de la persona, cf. Marina, J.A., *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995.

pacientes psicóticos con cuadros agudos, a lo que le respondió que naturalmente a esos no.

No obstante, en occidente se ha mantenido y aplicado la política de cerrar hospitales psiquiátricos y sustituirlos por centros de salud que atienden al paciente sin internarlo.

La decisión de quiénes son y no son pacientes queda a determinar en primer lugar por la familia junto con el médico, y eventualmente por el poder judicial, pero, aunque se decida que alguien es paciente, y aunque la dolencia la gestionen el médico, los familiares y los asistentes sociales, el paciente se mantiene en el medio social privado.

Los problemas sociales, humanos, policiales y, en general, políticos que esto plantea no son del caso ahora. Lo que a propósito de todo corresponde señalar aquí es que hay un umbral de autocontrol traspasado el cual familiares, médicos y el ministerio público pueden decidir de modo concorde que un sujeto es un paciente, que debe ser reconocido como tal y tratado en consecuencia, que dicho umbral es cultural y epocalmente fluctuante, y que el tratamiento que corresponde en consecuencia también. La manera de determinarlo implica una concepción de la normalidad y de la locura que a su vez contiene una concepción del hombre que puede estar tematizada o no por la reflexión filosófica y humanística en general, y que puede estar o no en consonancia con otras prácticas médicas, comerciales o técnicas en lo que a la concepción implícita del hombre se refiere³¹.

En cada cultura, en el conjunto de sus prácticas, hay concepciones antropológicas que no se sabe si forman una unidad armónica o no, y en cada cultura hay una reflexión teórica sobre el hombre, o varias, que tiene un carácter más o menos unitario.

Todo ello significa que la reconstrucción psiquiátrica de la unidad personal trabaja con uno marco de referencia fluctuante, porque son fluctuantes las nociones de unidad personal, umbral de autocontrol y reconstrucción. Esto no quiere decir que ese marco sea arbitrario: nadie, ni los partidarios más radicales de la antipsiquiatría, han sostenido eso. Quiere decir que los cuadros clínicos, su taxonomía, sus denominaciones, tratamientos, etc., van transformándose, y no de cualquier manera, sino de forma positiva, es decir que hay progreso en la medicina y en la

31 Sobre este punto la obra más clásica es la de Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., F.C.E., Madrid, 1991. Cf. también González Duro, E., *Historia de la locura en España*, 2 vols. Temas de Hoy, Madrid, 1995.

psiquiatría. Y lo mismo hay que decir de los códigos de derecho penal, civil, de deontología médica, etc.

§ 5.4.- El respeto como forma de valoración de la persona

El equilibrio psíquico maduro, la reconciliación con la realidad y una cierta benevolencia, se alcanza después de haber pasado por la experiencia de la buena conciencia y la buena intención aplicada a todo lo que uno hace y después de haber comprobado que la realidad se resiste y responde mal; después de haber pasado por la experiencia de querer arreglar el mundo y de comprobar que el mundo se revuelve en contra y el universo entero conspira contra uno; después de haber pasado por la experiencia de comprobar que en realidad uno estaba persiguiendo su propio interés cuando creía estar actuando desinteresadamente y en beneficio de lo que son las cosas; después de haber pasado la experiencia de que los principios y normas de moralidad abstractos no pueden dominar ni garantizar la moralidad concreta, ni para uno mismo ni para nadie; después de haber pasado la experiencia de enjuiciar desdeñosamente a los demás desde una posición propia que se considera no como otra manera de ser egoísta y limitado sino como el verdadero conocimiento del bien y del mal; después de haber pasado la experiencia de la propia hipocresía; después de haberse dado cuenta de todo esto y después de haber pedido perdón.

Así es como describe Hegel los últimos episodios de la maduración de la conciencia³². Pero, ¿a quién se le pide perdón y quién lo otorga?, ¿quién tiene en su juicio la verdadera realidad de las cosas y de los acontecimientos? Hegel da la palabra entonces a la comunidad religiosa y a Dios, y a ello no hay nada que objetar salvo que la comunidad religiosa que acoge no conoce la verdadera realidad de las cosas y los acontecimientos, pues no está formada por los “conocedores del bien y del mal”, y que Dios, que sí conoce, no es inmediatamente la comunidad religiosa y se reserva como última instancia al otro lado de la muerte y de la historia.

No hay juicios y valoraciones humanos que no sean finitos, objetivos y mejorables, incluidos los de las comunidades religiosas.

32 Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, cap. VI, “El espíritu”, F.C.E., Madrid, 1981, pp. 384-392.

La sabiduría de la conciencia madura no es objetividad, es aceptación de los propios límites: porque hay mucho saber inalcanzable y mucho valor por realizar es por lo que la sabiduría tiene motivo y fundamento para el respeto.

¿Por qué hemos llegado a reconocer a un ser de las características de los hombres como lo máximamente valioso? ¿No hay un conocimiento más seguro? ¿Cuántos son los seres humanos que tienen ese valor? No, no hay un conocimiento más seguro que ese, y todos los seres humanos tienen la dignidad de personas humanas. Por otra parte, no hay unas reglas más concordes y aceptables que las que los hombres concuerdan y aceptan, o si las hay, todavía no han sido conocidas, concordadas y aceptadas.

El reconocimiento de la insuperable finitud del saber y del hacer humanos es el fundamento del respeto, de la actitud con la que llevamos a cabo la construcción y la reconstrucción de la unidad personal y con la que tratamos a esos seres cuyo valor designamos con la palabra dignidad.

CAPÍTULO II

SENTIDO DE LA VIDA, FRACASO EXISTENCIAL Y ENFERMEDAD

- § 1.- Sentido de la vida y eros platónico
- § 2.- La noción antigua de “destino”
- § 3.- Revolución industrial, universalización de la libertad y angustia
- § 4.- Inhibición del eros y niveles de libertad
- § 5.- Formas disfuncionales de reacción ante la angustia
- § 6.- Papel de la conciencia en el enfermar y en la curación
- § 7.- La imposibilidad de la autoaceptación y las mutilaciones de la autoconciencia
- § 8.- Cuestiones de bioética

§ 1.- Sentido de la vida y eros platónico

El eros, el motor de la existencia humana, es el “afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma” como dice Platón. Es la fuerza que se enciende en el alma para dar vida y para llevar la vida a su plenitud. Eros es la capacidad de vislumbrar algo hermoso, bello, grandioso, que hace que la vida tenga sentido, que hace que se sienta que vivir es gozoso, bueno.

A esa energía que enciende el alma e impulsa a los seres humanos a vivir, los filósofos le han llamado de diversos modos según enfocaban uno u otro de sus aspectos: Platón le llama “eros”, Tomás de Aquino

“voluntad natural” (*“voluntas ut natura”*), Spinoza “impulso a conservar el ser” (*“conatus suum esse servandi”*), el psicoanálisis “deseo”.

Para los seres humanos lo más común es amar la tarea profesional, social o de servicio a la comunidad y amar a las personas de su ámbito doméstico. Lo bello y lo hermoso es lo que enciende el eros en el alma del hombre y le lleva a desarrollar su vida en el ámbito profesional y en el ámbito familiar.

El ejemplo más ilustrativo de cómo funciona el “eros” se encuentra en la experiencia del enamorado. Se comprende bien lo que hace el eros en el alma mediante la fenomenología del enamorado. El eros, la energía vital, hace que el enamorado despliegue la vida en las dos esferas mencionadas, la de la actividad pública, laboral o profesional, y la privada, la del amor conyugal y paternofilial, de un modo jovial y gozoso. El trabajo y la familia. La pasión, el amor y el deber respecto de lo bello, hermoso y grandiosos percibido en esos dos ámbitos, encauzan la existencia humana en las distintas etapas de la vida, en las distintas épocas de la historia de una cultura y en las distintas culturas.

§ 2.- La noción antigua de “destino”

El destino es la determinación a priori del trayecto biográfico del individuo. El compendio de lo que va a ser la existencia antes de su despliegue temporal, o después, o independientemente del tiempo. Tal es el sentido de la expresión: “ese era su destino”. Esa destinación, eso a lo que uno está destinado, rige y regula el curso vital del individuo, y preside sus decisiones libres.

Lo que los antiguos llamaban “destino” es lo que constituye el horizonte biográfico del individuo, las posibilidades reales que aparecen en su vida, lo que puede elegir, lo que tiende a preferir, el contexto y el ámbito en que ejerce su libertad. Es lo que Ortega denominaba el conjunto de las circunstancias propias de cada uno en la expresión “yo soy yo y mis circunstancias”. El destino es el conjunto de esas circunstancias, las que en cada periodo temporal y en cada ámbito espacial se consideran condicionantes y determinantes del despliegue de la existencia del individuo.

Eso que los antiguos llaman “destino”, se concibe y se interpreta de manera diferente en cada periodo de la historia de la cultura occidental, y se puede esquematizar en una tabla como la siguiente.

Periodo	Tipo de determinación	Agente de la determinación
Antigüedad occidental	Religioso-teológica	Dioses, astros
Medievo	Onto-sociológica	Estirpe, estamento social
Modernidad	Socioeconómica	Clase social
Romanticismo	Psicológica	Carácter (criminal nato, etc.)
Siglo XX	Biológica//mediática	Genes//información-publicidad

Junto a la naturaleza y el destino, la tercera determinación del trayecto existencial del individuo en la cultura moderna es lo que se denomina “vocación”, y que es aquella tarea o aquella “misión” a la que siente llamado. La “vocación” puede confirmar al destino y ser confirmada por él, como sería por ejemplo el caso de Mozart, y puede no coincidir con el destino y entrar en conflicto con él, como se dice en la canción andaluza: “El hijo del ganadero/no quiere ser matador”.

§ 3.- Revolución industrial, universalización de la libertad y angustia

En todas las culturas la determinación de la existencia del individuo, la biografía, la configuración del sentido de la vida, el conjunto de circunstancias que completan el “yo” y que Ortega llama “mis circunstancias”, la llevan a cabo los factores socioculturales. Así era también en nuestra cultura antes de la revolución industrial

Después de la revolución industrial, a partir del siglo XIX, esa determinación de la existencia individual, de la biografía, se lleva a cabo desde la libertad individual. A partir de entonces la actividad profesional o laboral, en occidente, la elige el individuo humano varón según sus preferencias, y el cónyuge lo elige igualmente según sus preferencias. Los motivos de la elección suelen ser los sentimientos amorosos: el interés, el gusto o la pasión por una actividad y el enamoramiento. La mayoría de los hombres eligen la profesión que más les gusta y se casan por amor con la mujer que más les gusta.

Antes de la revolución industrial el tipo de actividad profesional de un hombre venía determinada por el sexo, la edad, la tribu, la estirpe, el gremio o el estamento, y el cónyuge solía procurarlo y elegirlo

el cabeza de familia o los padres. En las mujeres eso sucede hasta la segunda mitad del siglo XX en la cultura occidental.¹

A partir del renacimiento el enamorado es un hombre culto, una especie de héroe como Romeo, y a partir de la segunda revolución industrial lo son casi todos los jóvenes. La mayoría de los hombres se casan con una mujer de la que se enamoran. A partir del siglo XIX la determinación del sentido de la existencia corre por cuenta de la libertad individual en el caso de los hombres. En el caso de la mujer eso no ocurre hasta después de la tercera revolución industrial, la de la informática, en la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces la mayoría de los hombres y de las mujeres elige su trabajo y elige su pareja, es decir, eligen el tipo de vida que quieren desarrollar y apuntan a una meta que frecuentemente también eligen.

Esta universalización de la libertad da lugar a una serie de fenómenos subjetivos, íntimos, que los filósofos describen y llaman angustia o miedo a la libertad (en el siglo XIX Kierkegaard y en el XX Heidegger y Fromm) y los médicos describen también y denominan con el mismo término, angustia (entre los primeros, Freud).

Los médicos (Charcot, Janet y Freud entre otros), describen algunas enfermedades como formas de reaccionar ante la angustia, es decir, como formas de miedo ante la libertad, y entre ellas especialmente la histeria.

La histeria es una enfermedad que afecta a las mujeres hasta la revolución sexual y la tercera revolución industrial de los 60 y 70. Antes de esas décadas la mujer no cuenta con las miles de posibilidades profesionales con que cuentan los hombres y en referencia a las cuales ejercen su libertad, sino que tienen solo una salida: casarse y ser una buena mujer, es decir, una buena esposa. Su destino está culturalmente fijado según un único cauce. En ese estrecho ámbito de ejercicio de la libertad el recurso más importante, y en muchos casos único, para la realización existencial de la mujer es su atractivo erótico. El miedo a la libertad es entonces miedo a no poder desplegar con éxito esos recursos, y lo que resulta afectado por ese miedo son precisamente tales recursos en su más estricta dimensión orgánica, a saber, el útero, las trompas, la apatencia sexual, etc.

1 Cfr. J. Choza, *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011.

§ 4.- Inhibición del eros y niveles de libertad

En este punto es muy importante aclarar que aun siendo la libertad el modo en que el ser se manifiesta a sí mismo por sí mismo, que siendo el amor la forma en que el ser libre se manifiesta a sí mismo por sí mismo, y siendo la angustia una inhibición del eros y una inhibición de la libertad, tanto el enamoramiento y el entusiasmo como la angustia y la depresión, pertenecen al orden de la libertad fundamental o trascendental, pero no al de la libertad electiva o del libre albedrío, es decir, de la elección voluntaria.

Hay dos niveles de la libertad. Primero, el de la libertad trascendental o libertad fundamental, que coincide con la persona en su máxima radicalidad, con el sí mismo, y que comparece en la conciencia en experiencias del tipo del enamoramiento, el entusiasmo, la angustia y la depresión. Segundo, el de la libertad psicológica o libertad de elección, que comparece en la conciencia en experiencias referentes al trabajo que uno puede elegir o a la forma de relación con la pareja². Enamorarse no es algo que alguien decida, sino algo que a uno le pasa, como angustiarse. Estudiar derecho no es algo que a alguien le pasa, sino que lo decide, como casarse. A nadie “le sucede” que de pronto resulta que es licenciado en derecho o que está casado. Igualmente, nadie se enamora porque ha decidido hacerlo o se angustia porque lo ha decidido.

Para aquellos individuos en los cuales el eros, la energía ontológica o el impulso existencial del alma, es suficientemente fuerte y corresponde a lo que se denomina la “naturaleza humana”, el horizonte vital se puebla de ideales atractivos y hermosos que les marcan una cierta ruta existencial que pueden seguir, su existencia puede tener un sentido y ser gozosa. De todas formas, y en todos los casos, esa energía ontológica del alma, de la naturaleza, tiene sus fisuras y su fragilidad. Es vulnerable.

En aquellos individuos cuya “naturaleza humana” se despliega según una “condición humana” o según un “destino” en virtud del cual esa energía del alma es débil, y esa naturaleza resulta vulnerada, se produce una inhibición del “eros”, de la “voluntad natural” o del “impulso para ser”, más o menos profunda, más o menos transitoria. En ese caso las figuras que pueblan el horizonte vital no se perciben

2 Cfr. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2016, cap. XVI.

como hermosas y la fuerza vital no se manifiesta como fuerza vital sino, justamente, como debilidad vital. La vida no aparece como gozosa y gozable en el ámbito familiar ni en el ámbito profesional, no tienen sentido en ninguno de ellos ni en ningún otro. La vida entonces aparece como sin sentido, como una carga, o incluso como una desgracia, como un mal.

A esta situación se le puede llamar fragilidad del bien o labilidad de la voluntad en clave humanística, condición enfermiza o temperamento mórbido en clave médica, pecado original en clave religiosa, y de otros modos.

Para aquellos individuos en los que no se da una emergencia del eros con suficiente energía, o bien aun dándose la meta deseada y la trayectoria existencial resultan inciertas, improbables o imposibles, la condición de libertad en que se encuentran puede generar unas formas de angustia que lleven a comportamientos disfuncionales, como la depresión y otras configuraciones más o menos transitorias y más o menos profundas de las actitudes de la persona.

§ 5.- Formas disfuncionales de reacción ante la angustia y el fracaso existencial

A partir de los años 60 y 70, los de la revolución sexual y la tercera revolución industrial, tienen lugar la universalización de la enseñanza obligatoria y gratuita para todos los individuos en los países occidentales, y poco a poco, en todos los países del mundo. La libertad empieza a ser la condición común para todos los seres humanos desde el momento en que adquieren uso de razón, o al menos desde la adolescencia, y el factor desde el que se determina la existencia individual, desde el que se asume y se sigue un modo de vida.

A partir de entonces empiezan a emerger, y a manifestarse con notable presencia social, una cantidad muy perceptible de individuos afectados por una inhibición del “eros”. Son los individuos que no pueden encontrar sentido a la vida y que lo que experimentan en su vivir es esa dificultad o esa imposibilidad, que vivencian como fracaso existencial y que traducen en formas de comportamiento socialmente disfuncionales.

Los comportamientos disfuncionales pueden tener sus determinantes en el plano de la subjetividad singular, por deficiencias de di-

verso tipo en el orden de la constitución natural, del destino o de la vocación del individuo, o pueden tener sus determinantes en el plano sociocultural, por una configuración de la cultura con unas exigencias tan excesivas que un número muy alto de sujetos no son capaces de alcanzarlas o lo hacen con un coste muy alto para su integridad personal. Es el caso de los sujetos que viven angustiados por el peso del pluriempleo, las hipotecas, el endeudamiento, las aspiraciones a lo extremadamente arduo, etc., que puede llegar a constituir un elevado porcentaje de la población con la consiguiente repercusión sobre el sistema sanitario.

Hay una tendencia al ajuste y al equilibrio entre el eros del individuo y las exigencias que la cultura o el medio demandan en orden a la supervivencia individual y familia. El ajuste es normal si la población y la cultura crecen de modo satisfactorio para ambos, es decir, si los individuos tienen una vida saludable y la cultura un desarrollo positivo, si registra innovaciones creativas útiles y valiosas. En caso contrario el desajuste es perjudicial para los individuos, para la cultura o para ambos, y si el perjuicio es muy grande los individuos o la cultura, o bien ambos, desaparecen.

Las formas de comportamiento disfuncional pueden ser destructivas para la sociedad y los demás, o perjudiciales para los individuos mismos, y tener modalidades evasivas, automarginativas, etc. Tales comportamientos se manifiestan en las diferentes edades de la vida, en hombres o en mujeres, en diferentes niveles sociales, constituyendo los grupos de riesgo o los grupos de afectados por la inhibición del eros y las patologías propias del siglo XXI.

Los estudios epidemiológicos del siglo XXI permiten señalar algunos grupos de riesgo y de afectados por comportamientos disfuncionales y patologías en las siguientes categorías:

Población	No riesgo	No probl	Población problemática	Población afectada
Fracaso Escolar (1970-2015)				
Alcoholismo	4 %		Abusadores 10-15% H (%) M (%)	Alcohólicos 5% H (%) M (%)
Histeria (1900-1970)				

Fibromialgia (1970-2015)			H (%) M (%)	H (%) M (%)
Delincuencia (1970-2015)			H (%) M (%)	H (%) M (%)
Hipersexo (1970-2015)			H (%) M (%)	H (%) M (%)
Drogas (1970-2015)				

Sobre estas modalidades de comportamientos disfuncionales están disponibles, por el momento, las siguientes cifras:

CONCEPTO	Cifras disponibles
Fracaso escolar y deserción	En España la evolución de las tasas de quienes abandonan sin título de Graduado en Educación Secundaria Obligatoria (GESO) desde 2005 ha sido variables. En los últimos años, se ha producido un descenso paulatino. 14,7% 2009; 10,7% 2013. Hay diferencias regionales hasta de 20 puntos. España tiene una tasa del 21,9% de jóvenes entre 18 y 24 años que han abandonado prematuramente el sistema educativo habiendo completado como mucho el primer ciclo de secundaria. Este porcentaje duplica la media de la Unión Europea (11,1%). (Fuente, <i>Ministerio de Educación, Diario El País</i>).
Delincuencia juvenil	Tasa de menores infractores penales, año 2013 en España, 14 a 17 años: 15,1 por 100.000 habitantes. 4,6 hombres por 1 mujer. (Fuente, <i>INE</i>).
Promiscuidad sexual	18 a 29 años y número de parejas sexuales en %, año 2013, España. 5 a 9 Más de 10 Ambos sexos 12,4 14,5 Varones 17,0 24,0 Mujeres 7,7 4,8. (Fuente, <i>INE España</i>).

Consumo de alcohol	España: En 2009, el 94,2% de la población de 15 a 64 años refirió haber consumido bebidas alcohólicas alguna vez en su vida, el 78,7% lo hizo durante el año anterior a la encuesta, el 63,3% durante el mes previo, y el 11% a diario. Por otra parte, en 2008 el 81,2% de los estudiantes de 14 a 18 años lo había probado alguna vez, el 72,9% lo consumió durante el año previo, y el 58,5% en el último mes. Los datos de que se disponen en población general (15 a 64 años) indican que, el consumo de alcohol, en términos generales, se ha mantenido en cifras elevadas pero estables durante el periodo 1997-2007, salvo por un reciente y ligero repunte en 2009. Sin embargo, se constata un aumento de la prevalencia anual de intoxicaciones etílicas en ambos sexos y para todos los grupos de edad, que ya se había iniciado en 2007 para el grupo de mujeres jóvenes (15 a 34 años). En los jóvenes se constata, también, la extensión de los patrones de consumo intensivo (intoxicaciones etílicas y consumo en atracón o binge drinking) que conllevan riesgos elevados para la salud y el desarrollo psicosocial de los jóvenes que consumen y, por extensión, del resto de la sociedad. Así, se ha hecho evidente la adopción de este tipo de patrones de consumo, más propios de los países nórdicos y centroeuropeos, por países mediterráneos en los que eran infrecuentes hace unas décadas. En 2008, 3 de cada 10 estudiantes de 14 a 18 años admitieron haberse emborrachado durante el mes previo a la encuesta. De igual modo, 4 de cada 10 estudiantes de 14 a 18 años consumieron en forma de atracón y 2 de cada 10 lo hicieron más de cinco días en el mismo periodo. En la población general (15 a 64 años), este tipo de consumo fue más frecuente en hombres que en mujeres y en los grupos de menor edad (20-24 y 25-29). (Fuente, <i>Ministerio de Sanidad</i>.)
Fibromialgia	4% de las mujeres adultas en España, 2011. (Fuente, <i>Guía clínica Ministerio de Sanidad</i>).

En relación con estos comportamientos disfuncionales y estas patologías es pertinente plantear una serie de cuestiones y proponer una

serie de intervenciones de tipo político, jurídico, económico, científico, humanístico y mediático, en una sinergia interdisciplinar lo más adecuada posible. Para ello es oportuno tener en cuenta tres principios:

1.- La inhibición del “eros” no es libre ni voluntaria en ningún caso.

2.- La inhibición del “eros” tiene siempre carácter orgánico, porque afecta al sí mismo más radical de la persona que no es, desde ningún punto de vista, una realidad mental o puramente espiritual. Puede afectar al sistema inmune, al sistema de producción de energía de las mitocondrias, o a otros mecanismos más o menos recónditos o más o menos particulares dando lugar a una cantidad creciente de las llamadas “enfermedades raras”, “enfermedades somatomorfias”, o como quiera que la taxonomía médica las denomine.

3.- Esa inhibición del eros que no es libre y que tiene carácter orgánico en cuanto que afecta al organismo, se asume en la conciencia y en la libertad psicológica o libre albedrío, se elabora caracterológicamente a lo largo de la vida, y se manifiesta fácilmente en los momentos de máximo riesgo existencial, a saber, la menarquía y la menopausia en las mujeres, y el periodo equivalente en los varones.

Establecidos estos principios se pueden hacer más ajustadamente las propuestas de intervención de apoyo, formulando abiertamente algunas cuestiones latentes.

¿Hay recursos farmacológicos que se han mostrado útiles en cada uno de esos casos? ¿Tiene sentido preguntar por la voluntariedad y responsabilidad de los afectados en los siete supuestos considerados? ¿Se trata del mismo tipo de voluntariedad y responsabilidad en todos ellos? ¿Qué tipo de intervención general y qué tipos de intervenciones diferenciales son pertinentes? ¿Cuándo y cuántos de esos casos son moralmente censurables y jurídicamente perseguibles y cuándo y cuántos no? El absentismo laboral puede ser moralmente reprochable e incluso jurídicamente, pero, ¿puede serlo el descenso de la productividad? ¿Es jurídicamente perseguible el alcoholismo?, ¿y la histeria? ¿Puede ser la censura social y familiar más traumatizante que la reprochación moral y jurídica? ¿Puede tener esa censura valor terapéutico? ¿Puede tener valor pedagógico?

Al parecer, los comportamientos disfuncionales más frecuentes en el hombre, como el alcoholismo y las drogas, suelen ser autodestructivos, y los comportamientos disfuncionales más frecuentes en la mujer, como la fibromialgia, la anorexia y algunas formas de promiscuidad sexual, también. En cambio, en el varón es donde se dan con más fre-

cuencia los comportamientos antisociales perseguidos jurídicamente, como las conductas delictivas tipificadas en los códigos penales, mientras que en la mujer no.

En general, la universalización de la libertad a partir de la revolución sexual y de la tercera revolución industrial, aparece quizá como el factor más determinante de las formas disfuncionales de comportamiento. Entonces la educación se muestra como la forma más adecuada de intervención ante tales comportamientos disfuncionales, porque la persuasión, la belleza y el despliegue de los ideales en el horizonte vital es la manera más eficaz de encauzar las energías que brotan de la libertad misma.

En relación con las enfermedades la prevención es un procedimiento más económico que cualquier tratamiento. Por eso la prevención de las conductas disfuncionales mediante la prevención del fracaso escolar y mediante el apoyo a las transformaciones puberales, en las poblaciones de entre 12 y 18 años, mediante la prevención de las conductas disfuncionales en las poblaciones entre 35 y 45 años, y la prevención de trastornos en los individuos de personalidad vulnerable, resulta también lo más aconsejable y lo que requiere mayor dedicación de recursos.

§ 6.- Papel de la conciencia en el enfermar y en la curación

Para los seres libres la forma más adecuada de apoyo ante los comportamientos disfuncionales parece ser la intervención ante el conocimiento y la voluntad del afectado, teniendo en cuenta que está afectado en la raíz de su conocimiento y de su voluntad.

Desde el descubrimiento de la psiquiatría y la psicoterapia por Pínel en el siglo XIX, las propuestas de intervención sobre un intelecto y una voluntad dañados en su raíz han sido numerosas, y con enfoques muy diversos.

Una de las aportaciones más difundidas a partir del psicoanálisis freudiano consiste en la intervención sobre la represión inconsciente. La represión inconsciente es patógena no por ser represión, sino por ser inconsciente y por eso el acto de conciencia tiene valor terapéutico. La

acción terapéutica cura realmente cuando produce una alteración de la configuración dinámica de la personalidad³.

Una modificación de la configuración dinámica de la personalidad es una modificación de un conjunto de actitudes que determinan la orientación de una persona en la vida, en su vida. Modificaciones dinámicas de la personalidad son el enamoramiento, el arrepentimiento, la conversión, la conciencia de la culpa, el gran descubrimiento, y en general experiencias de conocimiento, de caer en la cuenta de algo, de descubrir algo, que conmociona y enciende el eros en una dirección, que enciende la energía latente en el alma, o la energía dormida o ausente. Esa modificación deja fluir las energías psíquicas por un cauce con sentido creativo y positivo. Como si el acto de conocimiento tuviera además de valor terapéutico valor “soteriológico”, de salvación, si es que terapia y salvación pueden distinguirse realmente. Como si parte de la psicoterapia diera la razón al intelectualismo ético de Sócrates en el sentido de que el pecado es ignorancia.

Si la modificación dinámica de la personalidad resulta de un acto de conocimiento, de caer en la cuenta de algo, y ese acto de conciencia tiene ese valor terapéutico, es porque se cae en la cuenta de que se percibe la realidad “como es”, y porque la luz ilumina el horizonte de otra manera, porque se cae en la cuenta de que es posible asumir la realidad y afrontarla saltando por encima de la angustia, porque se descubre que la represión inconsciente, el autoengaño y la conducta disfuncional o incluso autodestructiva no tenían sentido y no valían la pena.

Pero si se cae en la cuenta de todo eso es porque se descubre que el principio de realidad es más placentero que el principio de placer, más gratificante, más “eudemónico”. Y esto no es solo un descubrimiento para el paciente aquejado de comportamiento disfuncional. Es también un descubrimiento para la filosofía, para la antropología, la ética y la psiquiatría.

Los análisis de la conciencia y del valor del conocimiento espontáneo por parte de la fenomenología, desde Husserl y Jaspers a Edith Stein y Heidegger, por parte de la psicología y la psiquiatría, desde Janet y Freud hasta Binswanger y Medard Boss, y por parte de otras ciencias humanas y sociales, tal como se desarrollan en los siglos XX y XXI, apuntan al mejor conocimiento de la libertad y del modo de inter-

3 Cfr. J Choza, *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud), Pamplona: Eunsa, 2ª ed. 1990.

venir sobre ella. Como decía Hölderlin, donde abunda el peligro, crece también la salvación.

§ 7.- La imposibilidad de la autoaceptación y las mutilaciones de la autoconciencia

Las modalidades de configuración dinámica de la personalidad en clave negativa son las modalidades del enfermar psíquico o de las enfermedades del alma. Como casi todos los filósofos han indicado, el alma no puede enfermar en cuanto tal. El alma es “la forma del cuerpo físico organizado” como la definió Aristóteles, el principio activo inmaterial que regula el proceso embriológico, la energía inteligente que controla la organización, diversificación y articulación de los materiales que se elaboran a partir del cigoto. La enfermedad no consiste en una debilidad de ese principio inmaterial en sí, sino en la debilidad de lo desarrollado y articulado, es decir en la debilidad del compuesto “alma-cuerpo” o de la unidad “alma-cuerpo”⁴.

El alma, el principio autorregulador de la construcción completa del viviente humano, sabe de sí, de lo que está haciendo y de lo que le falta por hacer, en cada momento de ese proceso formativo, y ese saber corresponde a diversos niveles y tipos de conocimiento y a las correlativas funciones biológicas asociados a ellos. El código genético “sabe” construir el embrión, el sistema de autodefensa “sabe” eliminar las infecciones, el cuerpo en general “sabe” defenderse del calor o del frío adoptando posiciones que ofrezcan más o menos superficie a la intemperie, etc. En el último nivel de conocimiento “la persona” “sabe” que se ha enamorado, que es culpable, o que no puede con la tarea que tiene por delante, siendo esa tarea la de vivir, la de asumir la propia existencia. Ese nivel de conocimiento de la “persona” acerca de sí misma es lo que se denomina “conciencia” o más propiamente “autoconciencia” y tiene, como todos los demás niveles, sus mecanismos neurofisiológicos,

La estructura de la conciencia personal consiste en una representación del yo en su referencia a la realidad y las demás conciencias, consiste en un horizonte de actividad, en un campo de acción o en un escenario para el despliegue de la existencia.

4 Choza, J., *Manual de antropología filosófica*, Madrid; Rialp, 1988.

Como señala Kant, uno de los elementos fundamentales y constitutivos de esa estructura de la conciencia es el “yo pienso”, o el “yo pienso en general” que va acompañando siempre a todas las representaciones de la conciencia y a todo posible flujo de conciencia. Ese “yo” es el que, según Freud, hace posible el recuerdo, pues solo se recuerda lo que se ha vivido en la modalidad de estar consciente.

Pero ese elemento de esa estructura de la conciencia, el “yo pienso”, tiene en su mismo nivel de comparecencia para sí mismo, otras tres dimensiones o valencias, igualmente fundamentales y constitutivas, a saber, “yo puedo”, “yo tengo” y “yo valgo”. Las tres pasiones fundamentales que señala Kant, poder, tener y valer, tienen carácter trascendental en el sentido kantiano del término, es decir, no pueden no darse en la constitución misma de la autoconciencia y en la referencia de ella a sus contenidos. Esas tres dimensiones, por ser constitutivas, también se activan de algún modo cuando la conciencia no está referida al despliegue de la existencia, sino al ser, a su ser, en tanto que fundamento suyo, que es lo que ocurre en la meditación trascendental y en algunas formas de la experiencia mística, aunque en ese caso la conciencia registra que no hay actividad “hacia fuera” y puede parecer menos activa. En ese caso el poder, tener y valer operan de otro modo y se vivencias de otro modo.

La autoconciencia es siempre conciencia de que yo tengo, yo puedo y yo valgo. La constitución de la persona, la realización de la naturaleza humana, y la condición humana de cada existente singular, le da su tono y color peculiar a cada una de las tres dimensiones de la autoconciencia. Como decía Hegel, el yo puedo, yo tengo y yo valgo en general, siempre están mediados por la autoconciencia ajena. La autoconciencia siempre se actualiza en relación con la autoconciencia ajena y, en concreto, de la autoconciencia de la madre y el padre, la familia, el grupo social, etc., o, según el ejemplo anteriormente citado, la autoconciencia de Wolfgang Amadeo Mozart está mediada por la de Leopoldo Mozart y la del hijo que no quiere ser matador por la de su padre el ganadero. Así es como la conciencia se actualiza en tanto que perteneciente a una naturaleza humana, no en general, sino en concreto, como perteneciente a esta cultura, a este grupo social y a esta familia.

La forma en que la conciencia registra la corrección de esa naturaleza y esa condición es la aceptación de sí mismo y del mundo, o el amor a sí mismo y a la realidad, al propio ser, al propio existir y a la vida, que es la unidad del existente y el mundo, del existente como “ser

en el mundo". Algo así como la aplicación a cada persona singular, para momento y lugar concretos de la historia de los seres humanos, de la frase bíblica "y vio Dios que era bueno, muy bueno, lo que había hecho" para cada momento de la creación.

La autoconciencia de la persona se constituye en la constatación de que yo soy, que es la triple constatación de que yo tengo, yo puedo y yo valgo, y ésta es a su vez una constatación de la propia dignidad, del propio honor y del honor debido a la persona. Si hay una deficiencia en la constitución de la persona o en la constitución del horizonte vital y una inhibición del eros, por motivos embriológicos, de relaciones familiares, de maduración cerebral, o de lo que sea, entonces esa constitución de la autoconciencia se produce en la forma de representación deficitaria del poder, tener y valer, o lo que podría ser equivalente, en la forma de "representación del deshonor", que es la definición que Aristóteles da de la vergüenza.

La autoconciencia se constituye entonces como mutilada y mutilándose, es decir, como avergonzada, como escondiéndose de sí, como resistiéndose a su actualidad como autoconciencia. Porque la autoconciencia no puede aceptarse a sí misma como indigna, como no merecedora de honor. La conciencia no puede aceptarse así misma más que como aceptable. No puede representarse como im-presentable. Así es como interpreta Kierkegaard la vergüenza subsiguiente al pecado original que se describe en el relato bíblico.

Esa representación del deshonor puede darse desde el principio de la existencia de cada persona o en cualquier momento del desarrollo de su vida, y la mutilación de la autoconciencia, la representación de lo im-presentable, puede tener muchas modalidades. La forma más grave es la desesperación, que Kierkegaard describe en tres grados de menor a mayor gravedad: no querer ser uno mismo, querer ser otro y no querer ser un yo.

En último término la automutilación de la autoconciencia es una forma de comportamiento suicida, pero el suicidio, en cuanto intento de auto-aniquilación, es un comportamiento que se frustra siempre, como dice Kierkegaard siguiendo a Sócrates: si la autodestrucción moral, si el pecado, que es lo que podría destruir por completo al hombre, no lo aniquila, entonces es que el alma es inmortal.

El alma es inmortal, pero la inmortalidad y la eternidad no son de suyo felicidad ni salvación, no hacen posible la representación de lo im-presentable. Para la autoconciencia esa representación de lo im-pre-

sentable, requiere automutilación. Pero existir eternamente mutilada, o mutilándose eternamente, es el infierno, La eternidad no guarda relación con el cumplimiento del sentido de la existencia, como declaran San Agustín y Wittgenstein. Si la vida eterna no tiene sentido, no lo adquiere por el hecho de que se prolongue indefinidamente. La vida eterna entonces se convierte en una desgracia interminable, es decir, en una vida infernal.

En el tema que aquí se analiza, el problema es diagnosticar el grado de desesperación, ver si es posible curarla y quién puede hacerlo. El problema es averiguar si la desesperación se puede diagnosticar como culpa o no, si se puede curar mediante la reparación del daño o no, si se puede curar mediante el perdón o no, si la reparación del daño y el perdón son lo mismo o no, si la persona necesita que la perdone la comunidad, si necesita perdonarse ella a sí misma, o si necesita un perdón más radical y profundo, de algo o de alguien más allá, de su principio radical, de Dios o de quién. El problema es quién puede curar, perdonar, salvar, redimir.

§ 8.- Cuestiones de bioética

¿Cómo y quienes pueden determinar la responsabilidad moral de los alcohólicos, drogadictos, delincuentes, y de los afectados por depresión, histeria, fibromialgia, anorexia y otras “enfermedades raras”?

¿Cuándo y cómo es posible prever y prevenir las inhibiciones del “eros”, de la energía vital o de las “ganas de vivir”?

¿Quiénes y cómo podrían determinar la asignación de recursos para la intervención y ayuda en los comportamientos disfuncionales?

¿Cuál es la responsabilidad de un terapeuta en la prevención y en la intervención en los comportamientos disfuncionales? ¿Cuál es la responsabilidad de los padres, los profesores, los cónyuges, los hermanos, los hijos, los amigos, la sociedad en general, los jueces y el sistema jurídico-penal?

¿Quién puede curar, perdonar, salvar, redimir? ¿Cómo y cuándo?

¿Cómo son las formas de la relación entre vergüenza, culpa y desesperación?

¿Cómo son las formas de la relación entre vergüenza, culpa y enfermedad?

CAPÍTULO III

EL DOBLE QUERER UN MODELO DE LA ENFERMEDAD PSICOSOMÁTICA

- § 1.- Planteamiento del problema
- § 2.- Lo voluntario y lo electivo según Aristóteles y Brentano.
El interés y la atención
- § 3.- Avicena, Tomás de Aquino y Scheler. La valoración y su base orgánica
- § 4.- El intelecto agente, el alma, el yo y el otro
- § 5.- El doble querer. Un modelo de insuficiencia psicosomática

§ 1.- Planteamiento del problema

Retomo las ponencias “Sentido de la vida, fracaso existencial y enfermedad” y “El doble querer. Historia de un modelo de la enfermedad psicosomática”, desarrolladas en el Seminario de Antropología Médica, Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla, los días 17 de marzo y 21 de abril de 2016.

Se expuso entonces la tesis de que la enfermedad psicosomática es una inhibición del eros que no puede ser suplida con la voluntad libre o libre albedrío. En la psicología de Aristóteles la voluntad natural es la energía volitiva que corresponde al intelecto agente y la voluntad electiva la que corresponde al intelecto paciente. El intelecto y la voluntad primera se refieren a su objeto de un modo no libre, como ocurre en el enamoramiento, la conversión o el arrepentimiento. El libre albedrío y la atención actúan sobre su objeto de un modo electivo.

Cuando el conjunto de hábitos generados en el orden de la voluntad electiva no es capaz de asumir el mundo tal como se presenta porque el eros resulta inhibido, el sujeto se representa a sí mismo como falto de capacidad, de valor, y en último término de honor. La representación del deshonor es lo que Aristóteles define como vergüenza. La vergüenza resulta así ser la representación del sí mismo como impresentable. Pero la representación de sí mismo como impresentable lleva a las tres formas de desesperación descritas por Kierkegaard: querer ser otro, no querer ser uno mismo y no querer ser un yo en absoluto. La representación de sí mismo como impresentable solo es posible como automutilación del yo, y ese es uno de los modos en que se puede concebir la enfermedad psicosomática.

La doctrina filosófica sobre la que se basan esas ideas son las tesis de Platón sobre el eros, y las tesis aristotélicas sobre el intelecto agente y paciente y sus correspondientes actos voluntarios y electivos.

Las tesis de Platón las recoge Max Scheler en el siglo XX y las expone en varias de sus obras. "Platón sostiene asimismo que dicha «alma universal es, en su núcleo más profundo, 'eros creador'» (GW 7, 125), tesis a la que asiente Scheler al afirmar enfáticamente que el eros es «la 'vida misma' in puro, su más profunda esencia demoníaca, por decirlo así» (GW 7, 133)." Cfr., Leonardo Rodríguez Duplá, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, Διαμῶν. Revista Internacional de Filosofía, nº 57, 2012¹, p. 114.

Las doctrinas aristotélicas sobre el doble intelecto y la doble voluntad las recoge y expone en 1866 Franz Brentano en su trabajo de habilitación, y más tarde elabora la primera psicología general empírica y filosófica en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, que se publicó en tres volúmenes, los dos primeros en 1874 y 1911, y el tercero póstumamente en 1928.

Brentano fue el maestro de Husserl y de él tomó el creador de la fenomenología la doctrina de la intencionalidad de la conciencia. Entre los muchos alumnos que tuvo Brentano en sus clases también se cuenta Sigmund Freud, y es posible encontrar en la descripción de Brentano de la actividad inconsciente del intelecto, elementos de la doctrina del inconsciente de Freud.

1 Rodríguez Duplá, Leonardo, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, Διαμῶν. Revista Internacional de Filosofía, nº 57, 2012

Entre los discípulos de Husserl e impulsores de la escuela fenomenológica se cuenta asimismo Max Scheler, que también conoció a Jaspers y Freud.

Francisco R. Valls, indica que “en los últimos diez años se están desarrollando en la psicología empírica estudios y experimentos relevantes sobre “procesos duales” en el conocimiento que influyen de forma decisiva en la determinación de la conducta. Un estado de la cuestión se encuentra en J. Evans y K. Frankish (Eds.) (2009) *In two minds: dual processes and beyond*. Oxford University Press y un desarrollo global en D. Kahneman (2011) *Thinking fast and slow*. Farrar, New York². Ambos libros están en la biblioteca, por si quieres echarles un vistazo. El problema que les veo a esas teorías es que no aplican directamente sus esquemas cognitivistas a la voluntad y a la afectividad, por lo que todavía tienen que ser completadas”.

§ 2.- Lo voluntario y lo electivo según Aristóteles y Brentano. El interés y la atención

Brentano, Franz, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015 (1ª ed. 1866)³.

Brentano pasa por ser el redescubridor de la intencionalidad para la filosofía del siglo XX porque la filosofía moderna se había olvidado de ella.

La filosofía moderna se olvida de la intencionalidad del conocimiento y de los hábitos, es decir, del inconsciente, porque está centrada en el análisis de la construcción de la ciencia y en el control consciente del conocimiento, es decir, en la conciencia. Pero dos siglos después de Galileo y Descartes, después de dos siglos de elaboraciones científicas, después de los estudios de las escuelas kantiana y hegeliana y de los análisis de las construcciones que el intelecto lleva a cabo, la filosofía mira otra vez hacia fuera de la conciencia, a la realidad extramental y al

2 Evans, J. y Frankish K., (Eds.) *In two minds: dual processes and beyond*. Oxford University Press (2009); Kahneman, D., *Thinking fast and slow*. Farrar, New York, 2011.

3 Brentano, Franz, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015 (1ª ed. 1866).

inconsciente, enlazando de nuevo con la filosofía clásica, grecolatina y medieval. Ese enlace lo facilita en buena medida, junto con otros autores, Franz Brentano. Y de él surge en parte la fenomenología y en parte también la psicología profunda.

Aristóteles en su tratado *Sobre el alma*, distingue un intelecto agente o iluminador y un intelecto pasivo o asimilador, porque como el hombre no siempre está entendiendo ni pensando, es necesario explicar cómo se pasa de no entender a entender cuando se está despierto y por qué se pueden entender argumentos y problemas cuando se está dormido (Cfr. Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, Eunsa, 2ª. 1990)⁴.

En relación con estos dos intelectos Aristóteles distingue dos funciones volitivas. A la capacidad volitiva del intelecto agente, iluminador, la llama voluntad, y se corresponde con el eros platónico. Aristóteles cree que esa voluntad se da también en los animales y que es deseo no electivo del bien, de lo que Platón llama el Bien, es decir, deseo de los fines, que es lo que constituye el asunto de ese saber que los griegos llamaron Ética.

La capacidad volitiva del intelecto pasivo, asimilador, Aristóteles no la llama voluntad, sino elección, y solamente se ejerce cuando se está despierto, es decir, pertenece al orden de la conciencia.

“Tras diversos análisis, Aristóteles define la voluntad (*boulesis*) como una instancia desiderativa racional que se refiere siempre al fin (*telos*), y la elección (*proairesis*) como lo voluntario que se refiere a los medios y que va acompañado de razón y reflexión (*logos y dianóia*). Así, “decimos que deseamos ser felices, pero no que lo elegimos porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros”. *Ibidem*, 1111 b 5-20. El ejemplo que Aristóteles pone de lo imposible que se puede desear, pero no elegir es la inmortalidad, Ética a Nicómaco, 1111 b 28-30.” (Choza, J., *Manual de antropología filosófica*, cap. XV)⁵

El proceso de maduración desde la infancia hasta la edad adulta es el proceso de integración de las dos capacidades intelectivas y las dos capacidades volitivas. En los niños no están integradas. El niño no tiene hábitos. No sabe nada, no puede nada y no domina nada, ni fuera de sí mismo ni dentro. El proceso de maduración y de educación es el que

4 Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, Eunsa, 2ª. 1990.

5 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 1984; cfr-. Choza, J., *Manual de antropología filosófica*, Madrid: Rialp. 1988.

le lleva a un control de sí mismo aceptable, que hace posible para él la vida en sociedad, es decir, la vida responsable.

Con todo, la integración y articulación de las capacidades intelectivas y volitivas en el hombre adulto normal no significa un dominio completo de todos los recursos voluntarios por parte de la volición electiva y, por tanto, consciente, o por parte de la conciencia, como se dice en el lenguaje ordinario actual.

El intelecto agente iluminador está activo siempre, tanto en el sueño como en la vigilia, tanto en los momentos en que la conciencia no está concentrada en elecciones conscientes como en los momentos en que lo está.

El intelecto agente e iluminador y su capacidad volitiva están abiertos a todo lo que resulta interesante para el hombre y lo registran de un modo u otro. En el modo de lo que se llaman percepciones subliminales y de otros modos. Puede decirse que el intelecto agente y volente capta todo lo “interesante”, todo lo que tiene “interés” para el viviente, y que tiene interés para el viviente todo lo relevante para su vida, para su supervivencia y para su plenitud vital, o sea, para su felicidad, y eso tanto en el caso de los hombre como en el de los animales.

El intelecto pasivo o asimilador, y la volición electiva están centrados en lo que hay que elegir en cada momento y en lo que se está eligiendo. El acto de centrarse o concentrarse en esa actividad electiva se llama “atender” y “atención”, y Hegel la definió como la unidad del intelecto y la voluntad, o bien como el control voluntario del intelecto para aplicarlo a un asunto. Pero el poder de la voluntad electiva para centrar la capacidad intelectiva en un asunto particular no cancela la capacidad del intelecto agente y volente para seguir registrando lo que resulta interesante para el viviente. Por eso, aunque uno esté muy atento a lo que ha decidido hacer, no puede evitar distraerse con otras cosas, sobre todo con aquellas que resultan más “interesantes”. La atención no tiene un control absoluto sobre el interés y no puede tenerlo.

La madurez es lograr ese control en un grado razonable, y los niños tienen frecuentemente problema con las distracciones y les cuesta trabajo mantener la atención en algo, mantener mediante la volición electiva la atención en lo que están haciendo. Los niños tienen el intelecto agente y sus correspondientes capacidades volitivas menos controladas, más libres.

Los comentadores de Aristóteles, especialmente el médico árabe Avicena, señaló que el interés se expresa en y resulta de la valoración,

que no puede no correr por cuenta de una capacidad orgánica. A esa capacidad la denominó “estimativa” cuando se trata de los animales y “cogitativa” cuando se trata de seres humanos, e indica que en ambos casos es “capacidad valorativa”.

§ 3.- Avicena, Tomas de Aquino y Scheler. La valoración y su base orgánica

Las funciones valorativas descritas por Aristóteles, y analizadas por Avicena las recoge y comenta Tomás de Aquino, y posteriormente Brentano, quien considera al Aquinate como uno de los comentaristas más agudos y claros de Aristóteles.

Estos elementos de psicología filosófica aristotélica y sus comentaristas, están recogidos de nuevo y analizados en diversas obras por Max Scheler, un filósofo que inicia su carrera universitaria como estudiante de la facultad de medicina. Scheler recoge las doctrinas sobre la doble volición y la valoración en varias de sus obras, y especialmente en un artículo de 1913 sobre la histeria, traducido al inglés en el *Journal of phenomenological psychology*, nº 15/2, 1984, donde estudia también el fenómeno de la compasión, la piedad social, la atención y otros.⁶

La capacidad valorativa y el acto de valoración pueden estar vinculados a la atención y a la acción electiva, pero, aunque lo estén no por eso quedan monopolizados por ella, pues mientras uno está atento a lo que hace es posible que su atención la capten también otras cosas que resultan “interesantes”, y en eso consiste precisamente el “distrarse”, el tener poca capacidad de concentración, o costarle a uno mucho trabajo concentrarse.

En concreto, los niños suelen tener dificultades para concentrarse, y como se dice, fácilmente se distraen “con el vuelo de una mosca”. Por otra parte, se dice que las mujeres tienen más facilidades que los hombres para atender “a varios asuntos a la vez”. Y, por otra parte, al parecer hay estudios de neurofisiología que ponen de manifiesto que la capacidad de concentración, es decir, la atención, está en correlación con la testosterona.

6 Edward Vacek & Max Scheler, “The Psychology of So-Called Compensation Hysteria and the Real Battle Against Illness”, *Journal of Phenomenological Psychology* 15 (2):125-143 (1984).

Si esto es así, podrían resultar probables las siguientes tesis:

1.- La estimativa animal y la cogitativa humana son capacidades orgánicas localizadas o localizables en circuitos del sistema nervioso central.

2.- La valoración es una actividad vinculada a los procesos de atención, a su vez vinculados a procesos orgánicos localizados y localizables en el sistema nervioso central.

3.- Los procesos de valoración y atención son susceptibles de análisis desde el punto de vista de la psicología evolutiva.

4.- Los procesos de valoración y atención son susceptibles de análisis desde el punto de vista de la psicología diferencial en función del sexo, en función de los influjos sobre el sistema nervioso de factores hormonales y de otros factores sexualmente diferenciables.

5.- El paidomorfismo que se atribuye a la mujer puede que no solamente se refiera a factores anatómicos y fisiológicos, sino también neurológicos, psíquicos y “espirituales” como el intelecto agente.

6.- Las mujeres y los niños puede ser que tengan una capacidad valorativa menos dependiente de la atención, menos dependiente del “cerebro, el órgano de atención a la vida”, como lo llamaba Bergson, lo que podría interpretarse como una capacidad de valoración “más espiritual”, “menos dependiente de la elección y la responsabilidad”, o “más libre”.

7.- Las mujeres y los niños podrían registrar con más frecuencia conflictos producidos por dos modos de querer o por dos capacidades volitivas diferentes, conflictos entre lo que se quiere no electiva ni libremente y lo que se quiere libremente. Este tipo de conflicto y su frecuencia probablemente tengan su reflejo en la psicopatología.

8.- Los varones puede ser que tengan más inhibidas las operaciones valorativas simultáneas a las actividades electivas y a la atención, y podría ser que su facilidad para la concentración y la atención tenga su expresión en la psicopatología.

9.- La forma normal de completa liberación del intelecto agente respecto de la atención y del intelecto asimilador, tanto en el niño como en la mujer y en el varón, se da en el sueño, como señaló Aristóteles.

10.- La liberación del intelecto agente respecto de las funciones orgánicas también se puede producir de modo no normal, como un modo de algunos trastornos psicopatológicos.

11.- El estudio de las posibilidades y características del intelecto agente emancipado de sus vinculaciones normales puede llevarse a

cabo mediante el estudio de algunos tipos de delirios. Por otra parte, ese mismo estudio puede realizarse a través de los análisis de lo que los medievales llaman el conocimiento y el estatuto ontológico del “alma separada”. Si se acepta la tesis aristotélicas de que el intelecto agente es lo único “inmortal y divino que hay en el hombre” y la tesis tomista de que “*anima mea non est ego*” (“mi alma no soy yo”, Santo Tomás: *In 1 Co 15, 1, 2.*), se puede entender por qué se ha dado históricamente una asimilación entre el alma en el sueño, el alma fuera del cuerpo, el alma separada, las almas en pena y otras situaciones análogas.

§ 4.- El intelecto agente, el alma, el yo y el otro

Lo que se llama el “yo” en la filosofía y en la psicología, desde que empieza a utilizarse el término “yo”, suele referirse a las actividades conscientes y a las acciones electivas. La gramática del “yo”, como señalaba Wittgenstein, es la gramática del discurso en primera persona, y no corresponde a la gramática de “alma” ni a la de “sí mismo”, y por eso el análisis fenomenológico, tan afín al análisis del lenguaje ordinario, los diferencia bastante netamente.

El yo se forma y madura conforme la atención consciente y la voluntad electiva va adquiriendo hábitos. Los hábitos constituyen el conjunto de “lugares” en los que el yo comparece para sí mismo, el conjunto de los lugares en los que el yo se reconoce a sí mismo, resulta familiar para sí mismo y tiene dominio de sí mismo.

Ese conjunto de lugares donde el yo se pone y se encuentra puede ser sistemático o no, armónico y congruente, o incongruente y disarmonico. La mayor o menor disarmonía determina que la persona y la personalidad sean más armónicas e integradas o menos, y que resulten incluso patológicas.

Pero por muy armónica o disarmonica que sea la persona, el lugar propio del yo no es el intelecto agente. El lugar propio del yo es el cuerpo y el espíritu a la vez, lo que los filósofos llaman “el yo empírico” y también el “sí mismo”, y que corresponde a lo que en psicología se denomina el “self” o el “sí mismo”. Pero el yo no es todo el sí mismo, sino el momento o la dimensión activa y consciente del sí mismo.

El yo está siempre en la tensión entre la realidad exterior, los demás y el sí mismo, mediante la cual acontece la formación y realización de sí mismo. Es lo que resulta de esa tensión.

La constitución del yo en la relación con la realidad y con los demás, especialmente con los otros seres humanos, es algo que también establece Aristóteles en la definición del hombre como ser social por naturaleza, y es algo que también retoma y elabora la fenomenología a partir de Husserl.

En concreto, el análisis de la constitución del yo en relación con el otro lo desarrollan en el campo de la filosofía, por una parte, Hegel, Feuerbach y Scheler en sus estudios sobre la dialéctica del reconocimiento, sobre el sexo y sobre la simpatía, y por otra, la escuela de pensadores judíos que a partir de Husserl desarrollan la tesis de la constitución intersubjetiva del yo, entre los que se encuentran Edith Stein, Martin Buber y Levinas. En el campo de la psiquiatría también lo desarrolla Freud, en sus tesis de la constitución del yo en la resolución del conflicto edípico, y sobre todo Lacan y Millet. Aunque Freud no suele citar a nadie, es posible percibir las huellas de Brentano en sus estudios sobre el inconsciente. En Lacan, en cambio, hay referencias explícitas a Aristóteles.

La relación del yo con el mundo y con los otros la analiza Scheler muy pormenorizadamente.

“Sobre la base de la captación emocional de la vida ajena se fundan los distintos fenómenos de simpatía estudiados por Scheler en la primera parte de su obra *Esencia y formas de la simpatía*.⁷ De esos fenómenos, el que más interesa en el presente contexto es la «unificación afectiva» (*Einsfühlung*) del propio yo con un yo individual ajeno.

Esta unificación es la forma más extrema del «contagio afectivo» (*Gefühlsansteckung*) y se caracteriza, como éste, por ser involuntaria e inconsciente. Scheler ha examinado con admirable lucidez numerosos casos de unificación afectiva (cf. GW 7, 29-44): la identificación del hombre primitivo con un ejemplar de la especie totémica, los cultos místicos, la hipnosis prolongada, el contagio de reacciones histéricas descrito por Freud, la actitud del niño que juega con sus muñecos, la identificación de la masa con su líder, la relación entre la madre y el niño pequeño, e incluso ciertas conductas de los himenópteros referidas por Bergson.

Al pasar revista a estos fenómenos tan variados, Scheler advierte que la unificación afectiva es ya idiopática ya heteropática, dependiendo de si el yo ajeno es absorbido por el propio o el propio por el ajeno.

7 Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme: 2005.

Pero en todos los casos reseñados la unificación se da en un mismo nivel del yo: la conciencia vital. Estamos, por tanto, ante la identificación o fusión de dos corrientes vitales.

Si acompañamos todavía un trecho a Scheler en su pormenorizada descripción de las variantes de la simpatía, descubriremos que la unificación afectiva no sólo puede darse entre dos seres vivos, como hemos visto hasta ahora, sino también entre un ser vivo y la vida cósmica en su conjunto. Esto último es lo que Scheler denomina «unificación afectiva cosmovital» (*kosmovitale Einfühlung*).

Se trata de una forma de experiencia que se registra en todas las épocas de la historia humana y que ha desempeñado un papel determinante en tradiciones culturales como la griega o la india. Sólo en la época moderna, con el abandono de la concepción organológica del cosmos, la capacidad del hombre occidental para esta forma de comunión emocional con la naturaleza ha disminuido considerablemente.

El factor determinante en este proceso fue el nacimiento de la moderna ciencia fisicomatemática, que concibe la naturaleza como un gigantesco mecanismo. Lo que en los orígenes de la modernidad no pasaba de ser una mentalidad propia de algunas élites intelectuales, ha terminado convirtiéndose en la «cosmovisión relativamente natural» del hombre occidental de la época burguesa-capitalista. La nivelación científica de la diferencia entre lo vivo y lo inerte ha terminado por dejar a la unificación afectiva cosmovital sin objeto”⁸.

En el orden de las relaciones intersubjetivas personales, el yo se constituye y se realiza en el desarrollo de sus actividades conscientes y electivas en relación con el otro, con el prójimo, con sus semejantes. Así es como se forma un conjunto armónico de los lugares en que el yo comparece para sí mismo y para los demás, y en los que se reconoce y es reconocido.

Si ese conjunto no se forma armónicamente, entonces el yo no se compone, y si resulta muy disarmónico entonces se descompone. El yo descompuesto es, como dice Edith Stein, un yo que se ha cerrado sobre sí mismo, que no se ha abierto al otro ni al mundo. Si el yo se abre al mundo y al otro entonces puede serle restituida su integridad desde el mundo y desde el otro, que son quienes le constituyen⁹.

8 Rodríguez Duplá, Leonardo, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, Διαμυν. Revista Internacional de Filosofía, nº 57, 2012, pp. 106-107).

9 Gutiérrez Aguilar, Anani, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla, Thémata, 2018.

Por eso la pregunta sobre quién puede restituirle al individuo su integridad perdida, quién puede curarle, quien puede devolverle al yo a sí mismo, quien puede donarle a sí mismo, donarle de un modo nuevo y pleno, per-donarle, se responde diciendo que el otro. Quien puede sanar al yo descompuesto, reconstituirlo, perdonarlo, es el otro, el prójimo. Ya sea el médico, el padre, el hermano, el amigo, o quien quiera que pueda restituir en él la vitalidad y la apertura del “eros” inhibido”.

§ 5.- El doble querer. Un modelo de la enfermedad psicosomática

Se puede diseñar un modelo de la enfermedad psicosomática en general, a partir de estos conceptos elaborados en la psicología filosófica de tradición aristotélica, por parte de Avicena y Tomás de Aquino, y documentados, quizá poco sistemáticamente, en la psicología y la psiquiatría.

El modelo consiste en examinar las funciones que cabe asignar a lo que la tradición aristotélica denomina *Voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* en la terminología de Tomás de Aquino y las que cabe asignar a lo que esa misma tradición denomina *estimativa* y *cogitativa*, en la terminología de Avicena, retomada por Tomás de Aquino.

La *voluntas ut natura* o voluntad primera corresponde a lo que antes se ha llamado libertad trascendental o primer nivel de la libertad, y la *voluntas ut ratio* o voluntad segunda, a lo que se ha llamado antes libertad psicológica.

La *estimativa* y la *cogitativa* son las instancias orgánicas que, respectivamente, en los animales y en el hombre, llevan a cabo la organización secundaria de la percepción, es decir, la comprensión del significado, del sentido, y la valoración respecto de la realidad del viviente que se está captando del mundo extraorgánico.

Las valoraciones son fenómenos cognoscitivos y no volitivos, y pertenecen al orden de la voluntad primera tanto como al de la segunda. Es el punto de partida de los sentimientos y por eso dice Aristóteles que el hombre no ejerce sobre ellos un dominio despótico, sino político. El dominio despótico es que la voluntad ejerce sobre el sistema motor, y el dominio político el que el hombre ejerce sobre sus sentimientos.

Si el intelecto agente, la voluntad primera y la cogitativa no registran la vida como apetecible, el yo queda privado de la energía suficiente y necesaria para realizarse, y las posibilidades de la voluntad

electiva, de la libertad, resultan muy mermadas. En ese caso pueden producirse una serie de disfunciones y alteraciones patológicas o cuasi-patológicas que van desde el déficit de atención y el fracaso escolar hasta la histeria, la fibromialgia y la depresión, o bien al alcoholismo, la drogadicción y la delincuencia.

El yo no percibe la vida como un horizonte de autorrealización viable y gozoso, sino como una amenaza para la realización, y por eso se esconde de ella, huye de ella o se incapacita a sí mismo ante ella. En todos los casos el grado de responsabilidad moral es mínimo o incluso nulo. El yo tiene escasamente fuerza para dejarse llevar por los impulsos del interés que espontánea y coyunturalmente llegan del intelecto agente y la voluntad primera, y de ese modo realizar esas acciones que habitualmente resultan impedidas. Se trata de acciones que interrumpen el impedimento que las somatizaciones han convertido en imposibilidades. Esas son las acciones que hacen al médico y a los demás sospechar simulación y engaño, y que a veces la hay, con frecuencia e intensidad variables.

El yo se pone en lugares diferentes que no puede articular armónicamente y por lo tanto queda impedido. Según cuántos y cuáles son esos lugares en que el yo se ha puesto y se encuentra a sí mismo como incapaz de constituirse, según el sistema de hábitos y circuitos neurofisiológicos consolidados, los métodos para desenredar el yo, para unificarlo consigo mismo, para llevarlo a una relación positiva con lo real y con los demás, que regenere en el eros su poder constitutivo y en el intelecto agente su poder iluminador, podrán ser más o menos adecuados. Las diferentes técnicas terapéuticas psicológicas y psiquiátricas serán más o menos eficaces.

“Cuando la histeria se identifica con somatización, la predisposición genética adquiere más consistencia (Gastó, 1986). La escuela de St. Louis ha incidido en este punto, sobre todo a través del síndrome de Briquet. Concretamente, Cloninger, en 1975, hipotetizó sobre que la histeria y la sociopatía formaban parte del mismo trastorno de estirpe hereditaria poligénica, que se manifiesta según el sexo, de forma que la histeria (más frecuente en mujeres) constituye una manifestación más prevalente y menos grave que la sociopatía (Cloninger, 1978). El mismo autor (Cloninger y cols., 1984) ha identificado dos formas distintas de somatización con diferente carga genética y ambiental: el tipo I, formado por mujeres con muchas molestias psíquicas, abdominales y lumbares, y el tipo II, con somatizaciones diversificadas y aparición ocasional.

Alcoholismo y criminalidad están presentes en los padres biológicos de las mujeres somatizadoras, aunque estos trastornos eran más frecuentes entre las del tipo I."¹⁰

La cuestión importante es cuándo y cómo lo más procedente es reforzar el papel de la conciencia, cuándo y cómo potenciar la valoración, cuándo y cómo incidir sobre la voluntad segunda, o sea, sobre la responsabilidad y la elección, cuándo y cómo incidir sobre la voluntad primera, cómo y cuándo potenciar la acción de la conciencia en las valoraciones de las dos voluntades, etc.

Se puede aceptar la tesis de que la valoración se lleva a cabo implicando siempre una instancia orgánica, es decir, haciendo entrar en juego unos circuitos del sistema nervioso, que pueden ser o no los mecanismos de la conciencia, y que la farmacología por tanto puede ser en la mayoría de los casos una ayuda importante. Y junto a eso, la clave es averiguar cómo sería posible configurar como sistema el conjunto de lugares donde el yo se encuentra desperdigado e imposibilitado de reunirse consigo mismo.

10 Bibliografía aportada por Eduardo Riquelme:

- Cloninger, C. (1978). The Link between Hysteria and Sociopathy. En Akiskal, H., y Weeck, W. (dirs.): *Psychiatric Diagnosis*. Nueva York: Spectrum.

- Cloninger, C.; et al., The multifactorial model of disease transmission: III. Familial relationship between sociopathy and hysteria (Briquet's syndrome), *Br. J. Psychiatry* 127 (1975) 23-32.

- Cloninger, C.; et al., An adoption study of somatoform disorders, *Arch. Gen. Psychiatry* 41 (1984) 863-871.

(Información aportada por Eduardo Riquelme).

CAPÍTULO IV

ONTOSOCIOLOGÍA DEL SUFRIMIENTO¹

- § 1.- Definición y clases de dolor
- § 2.- Las formas de unidad y la variación de la capacidad para el dolor y el sufrimiento
- § 3.- La unidad de las sociedades complejas
- § 4.- La expresión diferencial del dolor y el sufrimiento: la épica, la lírica y la dramática
- § 5.- La capacidad de sufrimiento en la sociedad occidental contemporánea. El holocausto
- § 6.- Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento

Voy a desarrollar mi “Reflexión sobre la medicina a la entrada del milenio” en los siguientes puntos: 1.- Definición y clases de dolor. 2.- Las formas de unidad y la variación de la capacidad para el dolor y el sufrimiento. 3.- La unidad de las sociedades complejas. 4.- La expresión diferencial del dolor y el sufrimiento: la épica, la lírica y la dramática. 5.- La capacidad de sufrimiento en la sociedad occidental contemporánea. El holocausto, y 6.- Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento.

1 II Jornadas de Medicina y Filosofía. Reflexión sobre la medicina a la entrada del milenio. Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento, Universidad de Sevilla, diciembre del 2000.

§ 1.- Definición y clases de dolor

En el tratado *De libero arbitrio* de Agustín se define el dolor como “un sentimiento que resiste a la división”. Se trata de una definición que ha sido punto de partida, de llegada o de coincidencia para otros pensadores que han abordado el mismo fenómeno. La definición se ubica en el contexto de la descripción del orden de la creación y de la jerarquía ontológica de los seres, temas muy queridos por los medievales, y se expone en los siguientes términos.

“Por lo demás, el dolor que sufren las bestias indica también cierta perfección admirable y laudable del alma de los brutos. Esto mismo demuestra suficientemente cuánto apetecen la unidad de la animación y dirección de sus cuerpos ¿Qué es el dolor sino un sentimiento que resiste a la división y a la corrupción?

De aquí que es más claro que la luz con cuánta avidez y tenacidad procura el alma la unidad en todo su cuerpo, y cómo no cede gustosa ni indiferentemente, sino, al contrario, protestando y resistiendo, a aquellas pasiones de su cuerpo que ve con indignación que atentan contra su unidad e integridad.

[...]

Tampoco hay ninguna realidad entre las que sienten las molestias del dolor y los encantos del placer que, al huir del dolor y buscar el placer, no dé a entender suficientemente que huye de la disgregación y busca con ansia la unidad”².

Esta concepción del dolor se manifiesta adecuada a la hora de realizar análisis concretos y pormenorizados. Los diversos tipos de dolor se clasifican, desde el punto de vista psicofisiológico, en dolor protopático (difuso y difícilmente discriminable) y dolor epicrítico (localizado y discernible con facilidad). Ambas clases de afecciones dan lugar a los diversos tipos de sentimientos que la antropología de los estratos llama sentimientos sensoriales, y que corresponden al primer nivel de los cuatro que el análisis fenomenológico diferencia.

Esos cuatro niveles y los sentimientos dolorosos y sufrimientos correspondientes son: 1) estrato somático y sentimientos sensoriales, al que pertenecen los dolores que registra la sensibilidad táctil, 2) estrato somático vital y sentimientos corporales y vitales, al que corresponden

2 Agustín, *De Libero arbitrio*, libro III, XXIII, 69, BAC, Madrid, 1982, pp. 423-424.

la astenia, abulia, ansiedad, fobias, etc., 3) estrato psíquico y sentimientos del yo, que registra la alegría, la tristeza, y las diversas formas de gozo y sufrimiento que corresponden a ambas, y 4) estrato espiritual y sentimientos de la persona, al que según Max Scheler corresponden los sentimientos de beatitud y desesperación³.

Se suele llamar dolor a los sentimientos negativos del primer nivel que pertenecen a la sensibilidad táctil, y a los de los demás niveles se les llama habitualmente sufrimiento. En todos los casos, el dolor o el sufrimiento son un índice del deterioro de la unidad del organismo.

Los análisis fisiológicos del dolor obedecen a la pregunta ¿qué ocurre en el organismo cuando padece dolor? Los fenomenológicos, a la pregunta ¿qué es y cómo es lo que siente la gente que padece dolor?, y los análisis ontológicos, a la pregunta ¿qué es el dolor?

Hay bastante concordancia entre los análisis fenomenológicos y ontológicos en el momento de señalar la apetencia general de placer o amor en el sentido más amplio del término, como causa del dolor en cualquiera de sus formas. Es el dinamismo de los impulsos vitales lo que causa el dolor, de forma que no cabe ningún tipo de dolor sin la actividad tendencial del ser viviente. En el plano de los análisis ontológicos acordes, cabe mencionar, entre otros autores, a Tomás de Aquino, Kant, Schopenhauer y H. Bergson, y en el plano de los análisis de la psicología fenomenológica a v. Weizsäcker y Buytendijk.

Tomás de Aquino señala la apetencia general de placer y el anhelo de unidad o amor (*eros*) como causas del dolor, y añade también como causa la dimensión de agresividad del espíritu y del organismo. La resistencia de la voluntad y de la sensibilidad a una fuerza de potencia superior que atenta contra su unidad causa dolor. Si tal fuerza tuviera la potencia suficiente para transformar el impulso de resistencia volitivo o sensitivo hasta el punto de cambiarlo de signo, la resistencia se convertiría en cesión y consentimiento, y el dolor habría dejado lugar al placer⁴.

En este mismo sentido, Bergson señala que “todo dolor es una reacción local impotente”, “un esfuerzo impotente”. En efecto, “la tendencia a la huida que provoca el estímulo doloroso está enlazada con la *incapacidad* de sustraerse *en realidad* al dolor, de quitárselo de encima. En esto se patentiza el verdadero carácter del dolor, que acosa de

3 Cfr. M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, vol II, pp. 110-119.

4 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 1994, 5 vols.

muchos modos al sujeto en su corporeidad, de suerte que su vivencia encuentra su adecuada expresión en el grito; de hecho, un 'esfuerzo impotente'⁵.

Por lo que se refiere a los efectos del dolor, hay que señalar la misma concordancia general que en el análisis de sus causas. La resistencia a la división surge al vivenciarse la amenaza contra la unidad, por lo cual el dolor corporal intenso patentiza en la interioridad de la conciencia la unidad sustancial del ser humano, el carácter de constitutivo intrínseco que tiene la corporalidad para la esencia del hombre.

A medida que el dolor o la tristeza se hacen más intensos, la subjetividad se crispa sobre sí misma, y el intercambio con la realidad extra-subjetiva se atenúa y obstruye. La atención no es capaz de trascender hacia el exterior, la totalidad de las instancias operativas se debilitan en su eficiencia, y el alma misma, cuando ya no puede resistir a las fuerzas disolventes de su unidad -desesperación-, se entrega a la ruptura, se rinde a la disolución, capitula ante su propio enajenamiento.

Se trata, como todos los estados negativos de la afectividad, de un fenómeno de reflexividad originaria⁶, es decir, de un acontecimiento de la vida consciente en el que sujeto y objeto no se dan como separados, de un fenómeno en el que el trascender naturalmente propio de las instancias cognoscitivas y afectivas del viviente queda retrotraído sobre el sí mismo y por lo tanto no se produce. Pero semejante retrotraimiento no es natural, pues lo natural es el *eros*, es trascender, y por tanto requiere una explicación.

El retrotraimiento de las instancias operativas del hombre sobre el yo, o mejor, sobre el sí mismo, la imposibilidad de desplegarse extáticamente, es un mal, y puede provocar que se vivencie la existencia misma como un mal, como pura negatividad.

El *eros*, la dinámica tendencial propia del ser humano queda impedida, y entonces lo que se experimenta es la propia unidad vulnerada. En ese caso, la reunificación consigo mismo a la que apunta el *eros*, no se logra en el fin al que se tiende, ni se alcanza plenitud propia alguna sino, al contrario, se experimenta la imposibilidad de ella. En el replegarse doloroso sobre sí mismo lo que se vivencia es una unidad que no alcanza a ser suficientemente una y que queda imposibilitada para lograrlo.

5 Buytendijk, *El dolor*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 182.

6 Cfr. A Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 346-363.

§ 2.- Las formas de unidad y la variación de la capacidad para el dolor y el sufrimiento

Atendiendo al orden de la creación y a la jerarquía ontológica de los seres, desde el punto de vista ontológico puede decirse, y así se dice tanto en la ontología aristotélica como en la agustiniana o en la hegeliana, que el *eros* es la condición de posibilidad del dolor y del sufrimiento, porque es a su vez la expresión de una inidentidad, de una deficiente unidad consigo mismo, de un tener el fin propio fuera de sí.

Nicolás Grimaldi lo analiza con todo el detenimiento deseable en sus estudios sobre la relación entre el deseo y el tiempo, por una parte, y entre el tiempo y el deseo, por otra⁷, análisis en los que se encuentran la argumentación y la base ontológica de la tesis que ahora desarrollo.

En efecto, “esa unidad de una dualidad, ese principio divisorio, ese dinamismo de un futuro que actúa ya en el presente, esa es la estructura del deseo que proporciona más o menos subrepticamente a Sartre el modelo para describir la conciencia, la que sirve también a Aristóteles para explicar por qué la materia está expectante respecto de las determinaciones que recibirá de la forma, a Leibniz para explicar que nada permanece estático y que toda mónada cambia sin cesar, o a Bergson para dar razón de esa titubeante, confusa, pero presumible intencionalidad que habita en la tendencia a la innovación”⁸.

Si la materia tuviera sensibilidad, experimentaría algún tipo de pesadumbre mientras no le advinieran las determinaciones formales, le dolería ser amorfa y caótica. El fuego sufriría si se le impidiese subir hacia arriba y las plantas al ponerse mustias sentirían dolor. Pero nada de eso acontece hasta que la sensibilidad, es decir, el conocimiento, hace su aparición en la escala de los seres.

Con todo, en dicha escala esa unidad en la dualidad, esa estructura desiderativa, esa distensión temporal, no es del mismo tipo en todos los seres. Hay diferentes tipos de temporalidad, de deseo, de unidad, y los grados de unidad son grados de ser y grados de vida. Pues bien, precisamente en relación con esos grados de vida se puede hablar de grados de muerte, de grados de sufrimiento ante ella y, en general, de grados de dolor.

7 Cfr. Nicolas Grimaldi, *Le désir et le temps*, Vrin, Paris, 2ª ed.1992, y *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, PUF, Paris, 1993.

8 Nicolas Grimaldi, *Ontologie du temps*, PUF, París, 1993, pp. 184-185.

De hecho, la diferenciación aristotélica entre sensibilidad interna y sensibilidad externa se corresponde con dos tipos de instancias apetitivas, *epithymía* y *thymós*, el *appetitus concupiscibilis* y el *appetitus irascibilis* de los medievales, que son gamas sentimentales diferentes posibilitadas precisamente por dos diferentes maneras de captar el tiempo o de formalizar la distensión⁹.

Si solo se capta el presente se puede sentir placer y dolor, y amor y odio en formas elementales. Si se puede recordar mucho pasado y prever muy ampliamente el futuro entonces puede haber nostalgia, rencor, envidia, venganza y una amplia gama de sufrimientos de los que es incapaz un organismo que solo formaliza en términos de presente fugaz. La capacidad de sufrimiento es función de la amplitud y unidad del mundo interior¹⁰.

No muere ni sufre lo mismo un vegetal, un pequeño gusano de los que se reproducen por división, un mamífero o un hombre. Porque su dinámica erótica es diferente, porque no tienden a su conservación, a su plenitud o a su felicidad, con la misma fuerza, con el mismo deseo, con la misma determinación.

Por eso la ruptura de la unidad en cada caso es una ruptura diferente, lo dividido en cada caso es más o menos divisible de suyo, lo que duele y lo que sufre es más o menos denso, más o menos hondo. La gradación del ser y de la unidad es también la gradación del deseo y del dolor. La deficiencia en la unidad consigo mismo, la falta de identidad consigo mismo, es lo que hace posible el movimiento, el deseo, el dolor y el sufrimiento.

Cada ser, sin llegar nunca a la unidad característica de la identidad absolutamente viva y simple (la unidad de Dios), mientras más unitario es con más fuerza tiende a su plenitud, a su unidad y felicidad más plena, y más capacidad de dolor y sufrimiento tiene, percibe con más registros su frustración, su ruptura.

La intuición poética de Antonio Machado lo expresa como un trallazo:

“¡Oh tierras de Alvargonzález
en el corazón de España!
Tierras pobres, tierras tristes,
tan tristes que tienen alma.”

9 Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 10; 433 b 5-10.

10 Cfr. un desarrollo más amplio de estas tesis en J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, pp. 49-57, 71-81, 100-111, 207-213.

Hay tanta pobreza y tanta tristeza en el corazón de la estepa castellana, tanto sufrimiento, que le ha brotado alma a la tierra. Hay otras tierras miserables y yermas, pero que no sufren tanto, porque si sufrirían tanto tendrían alma también. Como no tienen un sufrimiento muy grande, tampoco tienen alma.

§ 3.- La unidad de las sociedades complejas

La gradación ontológica que se da en la escala de los seres desde el orden de lo inorgánicos hasta el de lo orgánico, y desde los organismos simples a los organismos complejos, puede continuarse en la gradación que va de las sociedades más elementales a las más complejas, de las sociedades cuya capacidad de adaptación al medio no va más allá de un conjunto de recursos elementales, a las sociedades cuya capacidad tecnológica les permite adaptar medios completamente inhóspitos a sus necesidades y proyectos.

Esta gradación sociológica y tecnológica es también una gradación ontológica, es decir determina al ser humano precisamente en su manera de serlo. Aristóteles define al hombre como animal político *por naturaleza* porque considera que la *polis* es un segundo útero y que el hombre, hasta que no alcanza la mayoría de edad y la plenitud de las capacidades ciudadanas, no es hombre en el sentido pleno de la palabra.

Como señala Higinio Marín, para Aristóteles la aparición de la *polis* "es también y sobre todo la comparecencia del *logos* de lo humano, la constitución del *topos* en el que la sociabilidad humana puede acontecer según su propia medida"¹¹. El animal que tiene *logos* lo tiene solamente si vive en la *polis*, puesto que en la casa y en la aldea el *logos* no alcanza una plenitud propiamente humana.

En este sentido cabría decir que, si los *sapiens* no hubieran superado nunca la etapa paleolítica, si no hubieran entrado en el neolítico precisamente mediante la aparición de la ciudad y la escritura, la comprensión de la esencia humana que podría alcanzar un observador exterior sería muy distinta de la que se alcanza conociendo la historia humana hasta el momento presente.

11 Higinio Marín, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 150-151.

No solamente tendríamos otro concepto de la esencia humana, sino también de lo que es logos, libertad, autoposesión, etc., porque la esencia humana, el logos, la libertad y la autoposesión serían otros. Hay grados de unidad, de ser, de libertad, de razón, de deseo, de felicidad y de frustración según los grados de unidad y complejidad de las sociedades.

La sociedad occidental contemporánea tiene un grado más alto de unidad que cualquier otra, y las sociedades más agrarias y menos comunicadas internamente, las que tienen los grados más bajos. Para expresar ese tipo de unidad más alta y más baja de las sociedades, Durkheim acuñó los términos solidaridad orgánica y solidaridad mecánica.

Solidaridad mecánica es la que hay entre los individuos de una sociedad que dependen unos de otros en un orden familiar que es a la vez autárquico económicamente. Una población de esas características puede ser muy numerosa pero no por eso aumentan las relaciones de unos grupos con otros, pues todos los segmentos sociales son homogéneos. Solidaridad orgánica es la que hay en una sociedad compuesta de agrupaciones muy heterogéneas y en la que todos los individuos dependen de casi todos los demás en el orden comercial, productivo, financiero, educativo, sanitario, etc.

La sociedad menos integrada es análoga a un organismo más vegetal, y las sociedades muy integradas, a los organismos de animales superiores. Por ello se puede decir que la más integrada es ontológicamente más una, y que eso afecta a la sociabilidad, libertad, autoposesión, etc. de sus ciudadanos.

Las sociedades poco integradas, por su parte, se perciben a sí mismas más débilmente, su poder sobre sí mismas y sobre el medio es menor, al igual que su retención de pasado y su proyección de futuro, su capacidad de construcción y de destrucción, de desear y de frustrarse.

El modelo durkheimiano de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica permite explicar que las primeras tienen menos capacidad que las segundas para el dolor y el sufrimiento en general. El modelo facilita una explicación justamente en general, pero no permite muchas matizaciones. En cambio, un modelo que enumera y diferencia los niveles de integración como el sugerido por Norbert Elias abre más posibilidades.

“Las sociedades humanas, tal como están constituidas hoy, tienen varios niveles de integración entrettejidos. El nivel de grupo de paren-

tesco, el nivel tribal, el nivel estatal, el nivel continental y por último el nivel de humanidad”¹².

Un individuo se puede experimentar como formando parte de todos esos sistemas porque realmente forma parte de ellos. Por eso le afecta lo que ocurra en ellos y tiene capacidad de interacción con cada uno, si bien con intensidad diferente.

Sobre ese modelo, todavía se pueden añadir dos niveles más. El individuo se puede sentir integrado en el sistema de los vivientes, porque lo está, y eso da lugar a la sensibilidad ecologista. Por último, puede sentirse integrado en el sistema solar, porque también lo está, y eso da lugar a que la sensibilidad ecológica se extienda al espacio cósmico y surjan nociones como la ‘basura espacial’, que expresan una unidad y una responsabilidad de los seres humanos sobre el espacio cósmico.

En la medida en que todos esos niveles constituyen unidades reales, el atentado contra el individuo en cualquiera de ellos es atentado contra la unidad del sistema en cuestión, lo cual produce dolor y el sufrimiento. Los atentados contra los individuos a nivel familiar, tribal o estatal, afectan a los demás individuos porque están conectados con ellos en los niveles de integración continental y planetario. El dolor y el sufrimiento aumentan no solo porque hay un mayor número de individuos que padecen, sino también porque el padecimiento aumenta al aumentar el grado de responsabilidad sobre los demás posibilitado por la integración de los diferentes niveles, como veremos.

§ 4.- La expresión diferencial del dolor y el sufrimiento: la épica, la lírica y la dramática

La diferencia en la capacidad para el dolor y el sufrimiento, aunque derive de diferencias en la esencia de la sociedad y en la de los individuos que la integran, no implica alteración de la igualdad ontológica que caracteriza a todos los humanos.

En efecto, que existan tales diferencias no quiere decir que el sí mismo, entendido como ser, como lo que un tomista llamaría acto de ser¹³, o entendido como lo que Hegel llama libertad subjetiva, no tenga las mismas características en el paleolítico que en el momento actual.

12 Norbert Elías, *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994, p. 207.

13 Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 3, q.17, 2.

En este sentido es muy firme la afirmación de Hegel, y conviene dejarlo claro para evitar interferencias incómodas en el desarrollo de la tesis.

“La religiosidad, la moralidad de una vida limitada -la de un pastor o un labrador- en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor de un individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo”¹⁴.

No cabe en cambio suponer que la esencia humana, entendida como determinación abstracta y “objetiva” (i.e., considerada *sub specie intemporalitatis*) en la mente de un observador externo, no cambie nada. Como hemos dicho, si el *homo sapiens* se hubiera extinguido en el paleolítico la configuración de la esencia humana y el concepto de esencia humana de ese observador serían diferentes.

Eso es precisamente lo que nos pasa a nosotros con el concepto y la esencia de los *sapiens* extinguidos en fases tempranas del paleolítico como, por ejemplo, los neandertales. Aunque se tiende a pensar que son un tipo de *homo sapiens*, hay también dudas acerca de qué clase de seres humanos eran realmente.

Por su parte, la existencia entendida como realización de la esencia, como ejercicio autoconsciente de la propia realidad, como manera de asumir y de poseer la propia vida, también ha cambiado desde el paleolítico hasta el occidente contemporáneo. El tiempo es el horizonte de comprensión del ser y también de la propia biografía, que no se comprende lo mismo a los 30 que a los 70 años. La razón es histórica y la comprensión y la expresión también.

En correspondencia con la amplitud y unidad del mundo interior en cada época, hay un momento en que el arte expresa mediante símbolos un intento infructuoso de la razón por hacerse cargo de lo existente, que es lo que Hegel llama el arte simbólico, y hay un momento en que

14 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p.99. Cfr. I. Aymerich, *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*, tesis doctoral, universidad de Sevilla, 1990.

el arte expresa mediante formas proporcionadas la conmensuración entre la razón y la existencia en lo que podría llamarse el equivalente artístico del concepto, es decir, el arte clásico.

Dentro de ese proceso en que el espíritu y sus expresiones se conmensuran adecuadamente con la realidad, hay un paralelismo entre las formas en que se configura la esencia y se expresa la existencia humana y las formas de padecer el dolor y el sufrimiento y expresarlo. Estas formas se corresponden con la gradación entre la épica, la lírica y la tragedia¹⁵.

La épica y la lírica pueden darse en formas incipientes en el arte simbólico, que es el propio de sociedades poco integradas. La tragedia en cambio es propia de una sociedad en que la integración es mayor, y se ha logrado a través de conflictos.

En estas configuraciones sociales más integradas, puede producirse una división o una escisión existencial entre un individuo particular y las exigencias 'objetivas' del orden social y divino. Dicha escisión puede luego dar lugar a reconciliaciones en que se muestre en un sentido más alto la unidad del individuo y el orden social y divino en términos de justicia. Esa es la forma y el contenido de la tragedia.

En unas tribus nómadas, y en general en una sociedad poco integrada, un conflicto inevitable entre un individuo y las exigencias religioso-morales del orden social, no se presenta porque no hay propiamente un ordenamiento social con exigencias religioso-morales. Por eso Aquiles, Menelao e incluso Ulises no son protagonistas de tragedia alguna, sino de epopeyas.

La epopeya no tiene como marco el orden social, como la tragedia, sino un ámbito geográfico más bien desconocido, o sea, en fase de colonización. Y todavía, mientras más primitiva es la épica, más discontinua es la epopeya y más inconexas resultan sus partes entre sí, sus episodios y sus personajes. Menos unitaria es la sociedad y hay menos sensibilidad social para el dolor y el sufrimiento

La tragedia acontece en las sociedades más complejas y más unitarias, en las que el ser y la esencia humanos son realizados con mayor profundidad y unidad, son captados con más complejidad, y son expresados con más variedad de matices y dimensiones interdependien-

15 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, pp.302-313.

tes. En ellas es también donde el dolor y el sufrimiento puede ser más agudo, más intenso y más profundo.

El dolor y el sufrimiento recogidos en la épica y en la lírica son el propio de una lucha contra los elementos de la naturaleza, contra los extranjeros invasores, o contra otros seres extraños y lejanos. El que se recoge en la tragedia es el propio de una guerra civil o incluso el de una guerra intrafamiliar.

§ 5.- La capacidad de sufrimiento en la sociedad occidental contemporánea. El holocausto

Hegel sostiene que la tragedia es posible dentro de un marco cultural común en que la relación del hombre y Dios queda establecida según un juego determinado de posibilidades, y lo problemático después de Hegel es precisamente la existencia de ese marco. Más en concreto,

George Steiner ha sostenido que la tragedia es ahora imposible porque lo divino ha desaparecido por completo del horizonte cultural y porque ese mismo horizonte ha quedado fragmentado. Después del holocausto hay mucho más dolor real que capacidad representativa para expresarlo¹⁶.

No obstante, y aunque el marco cultural y público-político se rompiera, se puede sostener, como hace Hans Urs von Balthasar en polémica con Steiner, que en el mundo no están en liza solamente las fuerzas humanas propias de una cierta configuración social, sino también fuerzas telúricas y fuerzas trascendentes de un modo u otro, que suministren un marco con una unidad suficiente como para que haya drama, tragedia y comprensión de ambos¹⁷.

Dicho de otra manera, el holocausto puede haber producido el más fuerte oscurecimiento y alejamiento completos de cualquier imagen o noción divina que los hombre pudieran tener. Puede provocar la ruptura de cualquier horizonte cultural compartido o compatible. Puede significar el jaque mate definitivo a cualquier posible teodicea, y la cancelación de todos los mitos religiosos que pretenden el consuelo,

16 Cfr. G. Steiner, *La muerte de la tragedia*, Monteávila, Caracas, 1991, cfr. Alejandro Bayer Tamayo, *La obra de George Steiner. La lectura del hombre*, tesis doctoral dirigida por Daniel Innerarity, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

17 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática, 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, pp.69-84.

como han subrayado Horkheimer, Adorno, Metz y tantos otros¹⁸. Pero de ahí se desprenden algunas consecuencias.

El holocausto puede ser el dolor y el sufrimiento mayor que se haya dado nunca en la historia, pero eso es precisamente porque rompe una unidad que antes nunca había llegado a constituirse, frustra aspiraciones a una satisfacción y a una plenitud que antes nunca habían llegado a presentirse, y rompe supuestos fundamentales que nunca se había percibido tan claramente como ahora que quedaban hecho trizas.

Pero todo eso es posible porque existía ya previamente el nivel de integración planetario, el de la humanidad, y no solo como aspiración. Porque si ese nivel existe como aspiración, ello significa que ya, de hecho, la humanidad se vivencia como una unidad. Y es la ruptura de esa unidad, que antes nunca se había constituido vivencialmente de un modo tan intenso, uno de los factores que coopera a un dolor y un sufrimiento inéditos hasta entonces. Desde esta perspectiva, el holocausto confirma la tesis de Jorge Vicente sobre “la variación cultural e histórica del morir”¹⁹.

No es pensable ni es posible el holocausto en otro momento de la historia ni en otros ámbitos culturales. Ciertamente ha habido exterminios igualmente amplios, o de mayor número de personas incluso, y hasta una densidad de ejecuciones por unidad de tiempo más alta que la de Alemania en los años 40-45²⁰. Pero no han abierto una herida tan honda en la autoconciencia occidental porque eran genocidios que tenían algún sentido político, militar o económico, o porque resultaban de la incapacidad organizativa o logística. El holocausto en cambio carecía de cualquier sentido económico, político o militar, y resultaba precisamente de la excelencia organizativa y logística, de la excelencia de esa potencia que Adorno y Horkheimer bautizaron como razón ilustrada o razón instrumental.

Con todo, también en el caso del holocausto acontece que “toda sociedad ha de convertir la muerte en un hecho social, de manera que

18 Cfr. José A. Zamora, *Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz*, en I. Murillo, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998, pp. 81-102.

19 Jorge V. Arregui, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992, pp. 108-120.

20 Así lo registraba la revista *The Economist* en uno de sus números del pasado otoño, a propósito de las muertes producidas por los diversos gobiernos a lo largo del siglo XX.

la muerte de los individuos suceda dentro de la sociedad, y no al margen de ella”²¹. También la sociedad occidental, y la sociedad planetaria, tienen que asumir los dolores, sufrimientos y muertes del holocausto, hacerse cargo de ellos de algún modo, para que no la destruyan y para que no queden al margen de su decurso histórico. Y eso es cabalmente lo que está haciendo.

Que el dolor y el sufrimiento superen a la razón, especialmente a la razón ilustrada, no significa que superen a la vida. Si superan a la vida es que la imposibilitan, que la aniquilan. Pero si la vida sigue significa que el dolor no ha podido con ella, que en las circunstancias en las que se siente que no se puede más acontece que sin embargo se puede, que la vida ha podido más que el dolor, que el sufrimiento, que el mal y que la muerte.

Occidente ha hecho un duelo de cincuenta años por el holocausto, un duelo como nunca antes ha hecho sociedad alguna en la tierra. El duelo es una situación vital en el que la razón queda impedida, y los escritos de Adorno, Metz y otros expresan la imposibilidad para la razón de hacerse cargo del dolor.

No obstante, donde la razón muestra sus límites, el arte, el órgano de comprensión de la vida, como Dilthey lo llamaba, abre sus posibilidades en cuanto a comprensión y expresión del dolor y el sufrimiento. De hecho, lo ha expresado precisamente señalando la ruptura de los horizontes comunes, en lo cual, a mi modo de ver, es paradigmática la obra de Ionesco y Beckett, Schönberg y Messiaen, Kandinsky y Picasso, y ellos son muy conscientes de eso bastante antes del holocausto.

“De lo que hemos dicho sobre el efecto de los colores y sobre nuestra época llena de preguntas, intuiciones e hipótesis y, en consecuencia, de contradicciones [...], se deduce fácilmente que precisamente nuestra época admite con dificultad una armonización sobre la base de los diversos colores. Escucharemos las obras de Mozart con envidia y con simpatía llena de melancolía. En el tumulto de nuestra vida interior serán una pausa agradable, un consuelo y una esperanza, pero las oiremos como sonidos de un tiempo diferente, pasado, en el fondo extraño. Nuestra armonía consiste en lucha de sonidos, equilibrio perdido, principios que caen, redobles de tambor inesperados, grandes preguntas, impulsos aparentemente insensatos, empuje desgarrado y nostalgia,

21 Jorge V. Arregui, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, tibatabo, Barcelona, 1992, p. 114.

cadenas y lazos rotos que se entrelazan, contradicciones y contrastes. La composición que se apoya en esta armonía es una yuxtaposición de formas cromáticas y gráficas, independientes como tales, que se sitúan fuera de la necesidad interior y forman en la vida común una totalidad llamada cuadro.

Sólo importan las partes aisladas. Todo lo demás (incluso el elemento figurativo) es secundario, es sonido accesorio.

Lógicamente, este principio también influye sobre la combinación de colores. Según este principio de la antilógica se combinan colores que durante mucho tiempo fueron considerados disarmónicos”²².

Posteriormente, y con referencia explícita a las peores atrocidades de la guerra, también el dolor y el sufrimiento máximos quedan expresados en obras como el *Guernica* de Picasso, el *requiem* de Ligeti o *La lista de Schlinder* de Spielberg.

En todas ellas lo más característico es, como señalaba Kandinsky, la ruptura de la forma, e incluso es difícil encontrar mejores representaciones de la destrucción, la amargura y el caos que el *Guernica* de Picasso y el *Requiem* de Ligeti, obras ambas que inspiran la imagen sin color y la banda sonora de la película de Spielberg.

No obstante, esa destrucción está perfectamente compuesta, esas obras de arte son universalmente vivenciadas y valoradas, como si ellas mismas reconstruyesen o mostrasen la reconstrucción de un horizonte vital común, por donde emerge un arte en el que puede aparecer de un modo nuevo la universalidad de lo humano.

En ese arte puede aparecer y aparece también de un modo nuevo la universalidad de lo divino, aunque no ciertamente como objetividad contrapuesta a la subjetividad humana, según el esquema que Hegel asignó a la tragedia. Aparece como lo totalmente otro, como ausente, o bien como inmanente, como insondablemente íntimo, o bien como interlocutor en unos términos inasequibles a cualquier racionalidad, o acaso como arcano misterio, o quizá de alguna otra forma.

Ese horizonte es nuevamente colonizado por el arte, que pone otra vez en común sentimientos de hombres que estaban aislados unos de otros y que necesitan reunirse para experimentarse y ser según sus dimensiones más humanas.

El sentimiento que produce el holocausto no es el mismo en las víctimas que en los supervivientes, y no es lo mismo en ellos antes de

22 V. Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1984, p. 95.

saber las dimensiones del genocidio que después de saberlas, y después de saber que todos los demás las sabemos y las compartimos con ellos.

Ese sufrimiento ha sido compartido en virtud de su representación, de su comunicación a todos, es decir, en virtud del arte, y la comunidad de horizonte y de sentimiento que permite que haya arte y es también generado por él, es lo que permite que haya drama.

Quizá el arte, como la razón, también ha sido afectado por la intensidad del dolor y el sufrimiento, y donde antes se erguía una forma definida, familiar y perceptible, ahora se suceden fragmentos imposibles de unificar o bien imágenes de la descomposición, ahora lo que comparece es la insuficiencia e incapacidad de la forma.

Sin duda a eso se le puede llamar predominio de lo dionisiaco en el arte como Nietzsche, o incluso muerte del arte, como Hegel, pero también, siguiendo al propio Hegel, se le puede llamar presencia del “principio de lo informe” donde “domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo”, o presencia “de los contrastes, la disidencia y la expansión”²³, es decir, reaparición del arte simbólico.

Pero el arte simbólico es precisamente aquel en el que el espíritu no ha logrado domar suficientemente a una realidad que aparece como desmesurada e informe, o sea, como ajena a él. Por eso su reaparición en el siglo XX puede interpretarse como impotencia del espíritu para constituir su unidad, como un esfuerzo impotente, como un grito, como dolor.

La destrucción real y la representación de la destrucción, vulneran la aspiración a una unidad que antes no existía y que ahora sí existe. Por eso ahora duele donde antes no podía doler.

La representación artística convoca unitariamente a todos los hombres a la comunión en la humanidad porque, en ese tiempo, se ha tejido una infraestructura que hacía posible la integración de los individuos a nivel planetario. Una red de medios de comunicación e información que impedía que ningún suceso de un nivel quedara reducido a ese nivel y aislado en él.

Pero esa infraestructura de comunicación y esa difusión de las representaciones artísticas corren en paralelo con otro fenómeno, que es el de la unidad ética. La aspiración a la unidad del género humano, en tanto que ya es unidad efectiva, implica una responsabilidad

23 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 177.

efectiva de todos sobre todos. Esa responsabilidad, para actualizarse en una comunidad como la especie humana del siglo XX, necesita requerimientos suficientemente clamorosos. Pues bien, el holocausto fue una llamada lo suficientemente clamorosa como para hacer que la conciencia moral de todos los individuos humanos precipitara en una unidad perceptible, en un sentido de responsabilidad de todos los hombres por todos los hombres. Tal vez una filosofía como la de Levinas, que es una fenomenología de la responsabilidad de todos sobre todos, no es posible sino después del holocausto.

Aquí no se trata, por supuesto, del recurso de la antigua teodicea según el cual los males dan lugar a mayores bienes. No sabemos la magnitud de los unos y de los otros, porque no son conmensurables, ni podemos creer que el sentido de determinados males se agote en generar determinados bienes.

Pero sí se puede aventurar que, con el holocausto, el pueblo elegido ha contribuido de un modo decisivo a la constitución de la conciencia ética del género humano como una comunidad efectiva, es decir, con una responsabilidad efectiva de todos los hombres por todos los hombres, quizá por todos los vivientes, quizá por toda la creación.

Esa nueva conciencia ética es lo que quizá permite dar cuenta de una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento, y que tiene manifestaciones en diversos campos.

§ 6.- Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento

En las sociedades complejas modernas el hombre pertenece a una serie de niveles de integración, entre los cuales hay vínculos de solidaridad orgánica. Por eso retiene más pasado y proyecta más futuro, se posee más a sí mismo, es partícipe de una unidad social más amplia, más profunda y más viva, y aspira con más fuerza a sus deseos. Por eso puede decirse que es más libre, que tiene más capacidad para el dolor y el sufrimiento y que sufre más.

La mayor capacidad para mayor número y más diversidad de proyectos lleva también consigo la mayor capacidad para anular los dolores y sufrimientos propios, es decir, el poder para destruir las amenazas que se presentan o puedan presentarse. En este sentido, Higinio Marín señala que la capacidad de padecer dolor y sufrimiento es proporcional a la capacidad de remediarlo y de producirlo, y que la medida de ello

es la potencia de la industria médico- farmacéutica y la de la industria bélico-militar.

En realidad, los grandes sistemas industriales ya marcan el grado de solidaridad orgánica y los niveles de integración de las sociedades complejas, su grado de unidad y, consiguientemente, su capacidad para el dolor y el sufrimiento y su sensibilidad para ellos. Pero las industrias que lo remedian y lo producen lo expresan de un modo más inmediatamente perceptible.

Quizá el sufrimiento de una madre tutsi o bosnia ante la muerte de un hijo no es del mismo tipo que el de una madre occidental ante la muerte de su propio hijo y ante la muerte de ese niño tutsi o bosnio. El horizonte de comprensión, de capacidad de resolución de los problemas, los niveles de integración social y el grado de solidaridad social (en el sentido durkeimiano de solidaridad orgánica) dan al sentimiento un matiz diferente en cada caso.

No es que la técnica, la ciencia y los medios de comunicación de las sociedades complejas deshumanicen. Lo que sucede es que las sociedades complejas amplían tanto las capacidades humanitarias que acogen en ellas el dolor y el sufrimiento de todos los demás seres humanos, y les aplican sus propios recursos de posibles remedios, y, a veces, de modo eficaz.

No se trata de que occidente se esté deshumanizando, es que su compasión y su solidaridad tienen la amplitud de su información y de sus recursos técnicos y económicos.

Cuando se conocen dolores y sufrimientos ajenos, se comparan con los propios recursos para remediarlos, se calcula que efectivamente podrían remediarse, y se comprueba que luego, de hecho, no se remedian, entonces el espíritu, que se curva sobre sí mismo para remediar un dolor y un sufrimiento que ha hecho suyo porque es suyo, falla en recomponer su unidad vulnerada y sus ademanes por conseguirlo se muestran como un esfuerzo impotente, como un grito. Pero a escala de la conciencia social planetaria, a ese esfuerzo impotente no se le llama grito, y no es grito. Se le llama cinismo. Es el dolor y el sufrimiento, ya cauterizados, que producen la conciencia de la imposibilidad de remediar un mal, no por falta de medios, sino por falta de voluntad política, de organización, etc. Es el dolor y el sufrimiento producidos por la imposibilidad de alcanzar las aspiraciones humanitarias de unidad y comunicación en los bienes alcanzados por el género humano.

Ese sentimiento de deshumanizarse se llama cinismo, y es lo que sienten quienes asisten y presencian de modo inmediato las operaciones que causan dolor y que lo remedian, y que sienten que su poder es mucho más corto que su compasión. Por eso se sienten cínicos algunos sanitarios, algunos militares y algunos periodistas. Se sienten cínicos porque, sabiendo que existen recursos eficaces, se saben incapaces de satisfacer sus buenos deseos, esos que los hacen humanos. Si no existieran recursos eficaces, o no los conocieran, no se sentirían cínicos, y aceptarían lo absolutamente inevitable.

Ese sentimiento de cinismo solamente es posible si hay un tipo de solidaridad orgánica a nivel de género humano, pues en ese nivel es en el que vivencia el militar que participa en una operación especial en cualquier parte del mundo, el personal de las organizaciones sanitarias no gubernamentales que acuden al conflicto y el conjunto de periodistas que cubren la información en calidad de enviados especiales. Ese es a veces el precio que una sociedad paga al ampliar su sentido de lo humanitario, y lo pagan quienes están en la primera línea del frente, especialmente los que trabajan en el campo de la salud y en el de la información.

Ese cinismo es un sentimiento ético de la misma amplitud que el que levantó el holocausto. No es tan sobrecogedor con éste, pero es más continuado por cuanto acontece con características similares en puntos cambiantes del planeta. Y aunque se trate de sentimientos diferentes, suministran un contenido permanente a la conciencia ética de la humanidad

Pero el nivel de integración planetario no solo genera una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento entre quienes se encuentran con las fronteras de lo humano en catástrofes y hecatombes. Esa nueva sensibilidad también surge entre quienes, por conocer y compartir un determinado estándar en la calidad de vida, perciben la frontera de lo inhumano en unas carencias de ese estándar que en otras fases de la complejidad social no se habrían experimentado como deficiencias esenciales.

En concreto, el conjunto de medios para evitar el dolor y el sufrimiento es, por otra parte, lo que lleva a nuestra sociedad a elaborar un concepto de salud en concordancia con su propio nivel de recursos científicos, técnicos y económicos. En efecto, la definición de 'salud' de la Organización Mundial de la Salud como un "estado de completo bienestar físico, psíquico y social en interacción con el medio" se acerca

a la definición de felicidad y apunta impremeditadamente a un objetivo utópico, y que implica la modificación del significado de nociones aparentemente pacíficas como las de 'enfermo', 'dolor', 'sufrimiento', 'bienestar' o incluso 'felicidad'.

La alteración del contenido y de la extensión de esas nociones aparentemente pacíficas en función de los estándares de calidad de vida y de integración social a nivel de humanidad y de sistema planetario, da lugar a que la sensibilidad al dolor y al sufrimiento registre variaciones en diversos frentes. Entre otros, al menos en esos dos puntos donde los individuos de una sociedad compleja se encuentran con las fronteras de lo humano, a saber, el sufrimiento animal y el sufrimiento humano terminal.

Por lo que se refiere a la intolerancia a los sufrimientos que se infringen a los animales, la nueva sensibilidad indica que la solidaridad ontológica que registran los individuos no es solamente la que corresponde a la comunidad de la especie, sino la que corresponde a la comunidad de los vivientes. Sobre ellos se experimenta ahora una responsabilidad que se ha ampliado en correspondencia con la capacidad del género humano para destruir vida y para generarla.

Por lo que se refiere a la asistencia a enfermos en situaciones terminales, se registra un generalizado aumento de casos de personal sanitario que ayuda a morir a niños, adultos y ancianos que padecen enormes sufrimiento. Se trata de personas que, encontrándose con las fronteras de lo humano, no son capaces de tolerar una deshumanización en el que sufre y en ellas mismas en cuanto que lo consienten, en cuanto que se experimentan cómplices de la deshumanización. En esa situación experimentan un cinismo en cierto modo más grave que el de los militares, los periodistas y el personal de las organizaciones sanitarias no gubernamentales. Porque mientras que éstos no pueden hacer nada para evitar los sufrimientos que ven, quienes asisten a los enfermos terminales hay ocasiones en las que sí pueden.

Aquí, como siempre, los límites de lo humano son también los límites de la conciencia moral. Por eso, los estudios y debates sobre muerte digna, encarnizamiento terapéutico, eutanasia, etc., dan lugar a matizaciones con las que se amplía y se hace más diferenciada la legislación penal sobre homicidios, y, por supuesto, la jurisprudencia.

La sensibilidad para el dolor y el sufrimiento es la que ha señalado, antes que la razón, el desplazamiento de los límites de lo humano y de lo moral. Esos son los retos a los que el pensamiento no ha hecho

frente todavía porque no sabe cuál es la nueva medida de lo humano y lo inhumano, y porque no sabe cuál es la nueva medida de su responsabilidad sobre lo humano y lo viviente.

CAPÍTULO V

HUMANISMO Y LOCURA LA ENFERMEDAD SAGRADA

- § 1.- La enfermedad sagrada. Humanismo y locura
- § 2.- La institucionalización de la locura. El carnaval
- § 3.- Locura y risa
- § 4.- El humor del absurdo y la comprensión universal. Santidad y locura

§ 1.- El nacimiento de la razón médica. La enfermedad sagrada

El mayor descubrimiento y la mayor aportación de la antigua Grecia a la cultura occidental y a la global es el logos, la ciencia. El siglo VI a. C. registras el nacimiento de la matemática, la astronomía, la geografía, la música, la medicina, y, más tarde se registra el de la lógica y la gramática.

A partir de entonces, se establece una diferencia clara entre experiencia y ciencia: el experto no sabe por qué logra algo y el científico, sí, puede enseñar, universalizar. Y puede hacerlo porque ha construido un modelo conceptual, dentro del cual sitúa y define lo que quiere manejar, y posteriormente, con arreglo a esas medidas fijadas, maneja los objetos correspondientes.

Así es como se percibe el nacimiento de la ciencia ahora, en términos de constructos, modelos y resultados. Pero en su momento no fue así. En su momento, y durante muchos siglos después, se percibía como un tránsito de lo falso a lo verdadero, de lo fantástico a lo real, del prejuicio infundado al conocimiento cierto.

El logos lo aplica a la medicina un hombre, Hipócrates, cuyo nombre se asocia con lo que se considera uno de los descubrimientos más importantes en toda la historia de la medicina, a saber, que *la enfermedad es un fenómeno natural*. Pero más que de un descubrimiento se trata de un momento del proceso de racionalización, de secularización, de desencantamiento del mundo, del momento en que se produce el tránsito de lo misterioso y mágico a lo construido racionalmente, o, como se expresa en la polémica sobre el humanismo de la última década, el tránsito del teocentrismo al antropocentrismo o humanismo, el tránsito de lo sagrado a lo habitual y burocrático. Entonces es cuando la idea de destino y de fortuna cede su lugar a la de naturaleza, y lo singular cede su puesto a lo común.

En efecto, la medicina primitiva supone que la enfermedad es un castigo divino, o una hechicería, o la posesión del cuerpo del paciente por un espíritu maligno, o la pérdida del alma, o varias otras cosas mas, que tienen todas un elemento común: se trata de fenómenos sobrenaturales. De hecho, ésa es la razón por la que los antropólogos la conocen como medicina primitiva. Pues bien, Hipócrates maneja un concepto nuevo recientemente acuñado y que él contribuye a perfilar, el de *naturaleza*, y sostiene que las enfermedades no tienen origen divino sino que sus causas se encuentran en el ámbito de la naturaleza, como por ejemplo el clima, el aire, la dieta, el sitio geográfico, etc., que a su vez han perdido también su carácter divino. La conciencia del cambio de paradigma es muy neta en el propio sabio. En el tratado sobre *La enfermedad sagrada*, o sea la epilepsia, que data del siglo V a.C., el autor dice:

Voy a discutir la enfermedad llamada "sagrada". En mi opinión, no es más divina o más sagrada que otras enfermedades, sino que tiene una causa natural, y su supuesto origen divino se debe a la inexperiencia de los hombres, y a su asombro ante su carácter peculiar. Mientras siguen creyendo en su origen divino porque son incapaces de entenderla, realmente rechazan su divinidad al emplear el método sencillo para su curación que adoptan, que consiste en purificaciones y encantamientos. Pero si va a considerarse divina nada más porque es asombrosa, entonces no habrá una enfermedad sagrada sino muchas, porque demostraré que otras enfermedades no son menos asombrosas y portentosas, y sin embargo nadie las considera sagradas.

Semejante planteamiento, claramente ilustrado, sin dejar de ser reconocido actualmente como un magnífico logro, se toma sin embargo

con alguna cautela. Ahora somos también conscientes de lo que con la ciencia se perdió y ahora intentamos recuperar: la singularidad de cada dolencia, de cada paciente, lo enigmático de cada tratamiento eficaz, de cada curación. Sin embargo, hay que señalar que junto a ese entusiasmo por lo científico y universal, Hipócrates no descuida lo singular, sino más bien todo lo contrario¹.

Desde el punto de vista del contraste entre la ciencia griega occidental y el arte de lo singular e irrepetible, es destacable aquella afirmación de Jaeger acerca de la influencia que la medicina hipocrática, que el mismo Hipócrates específicamente, ejerció sobre Platón, y que se refiere, en el *Fedro*, al método médico. En efecto, Platón toma de Hipócrates el modelo para la retórica y su arte de tratar las almas.

Pero ese arte, esa *tekné* de tratar las almas, la *tekné psycagogia*, la *psyqués therapeia* de Sócrates, la cura de almas, el discurso médico persuasivo, es precisamente el arte de la retórica, y no una ciencia, no es *epistémē*, y entre ambos frentes se debate continuamente el pensamiento platónico, lo mismo que el hipocrático. Porque ese planteamiento de Hipócrates fundamenta y legitima eso que Platón llama dialéctica y que considera como ciencia, técnica y arte de pensar, único método de razonar para llegar a la verdad (cfr. Platón, *Fedro*, 270 cd). Ese método de las divisiones y reunificaciones (*diaireseon kaí synagogon*), del que Sócrates se declara enamorado, será denominado método dialéctico (*dialektiké méthodos* B Platón, *República* 533 c), y a “aquellos que son capaces para hacer eso los llamo dialécticos (*dialektikoís*)” (*Fedro* 266c), siendo Hipócrates el paradigma y primer dialéctico de la historia.

Lo que Platón está admirando es el arte de curar por la palabra, el arte de comunicarse con el enfermo, de hacerle sentirse comprendido, acompañado, sabido por otro, es decir, acogido, querido, y que tanto estudió y nos transmitió don Pedro Laín Entralgo.

§ 2.- La institucionalización de la locura. El carnaval

Vamos a ver más de cerca las relaciones entre ciencia y arte, entre lo universal y lo singular, entre cosmos y caos y, en último término, entre razón y locura.

1 Cfr. Maria Luisa Couto Soares, *Hipócrates e a Arte da Medicina*, Edições Colibri, Lisboa, 1999.

Con la emergencia del logos y de la ciencia, el término razón empieza a significar no sólo una capacidad o facultad humana, sino principalmente el conjunto de leyes lógicas y morales que regulan los comportamientos del cosmos y de los hombres.

En nuestra cultura, tanto en la Grecia clásica como en la Europa contemporánea, cuando hay deficiencias en el uso de esas leyes lógicas se suele decir de alguien o de algo que es irracional, en cambio, cuando las deficiencias se registran en la facultad humana se dice de alguien que está loco. En griego, irracionalidad se dice *àlogía*, y locura se dice *manía*², (lat. *Insania*). Para designar la locura se usa también los términos *epi-lepsis* y *moría*, de *epi-lambáno*, *epi-lépsomai*, ser atacado, capturado, atrapado y de *epi-leipsis*, deficiencia, carencia, falta³.

Todavía, la obra de Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, lleva como título griego *Morías Encomion*, y como título latino *Estultitiae Laus*, donde *Morias*, y *Stultitia*, significan necedad, insensatez, y no estado mental de enajenación.

Desde la emergencia del logos en la Grecia antigua, nuestra cultura registra una diferencia entre locura e irracionalidad, que no se encuentra en todas las culturas, y que es indicativa de que el término razón, en el sentido de conjunto de leyes lógicas, es un concepto derivado y elaborado reflexivamente durante la historia del mundo occidental.

Con todo, la diferencia entre orden (cosmos) y desorden (caos), como correlato de la diferencia entre razón (logos) y locura, viene desde muy atrás. En el principio era el caos, dicen el *Génesis* y también la *Teogonía* de Hesiodo en sus inicios. En el principio era el logos, dicen el Evangelio de Juan y Pitágoras.

Hay buenos fundamentos para sostener la afirmación del *Génesis* y de la *Teogonía* frente a la de Pitágoras y Juan, a saber, que el universo no está formalizado desde el punto de vista de la supervivencia humana. La tierra, el fuego, el agua y el aire no están inicialmente formalizados para que el hombre pueda sembrar y cosechar, cocinar y fundir, regar y navegar, volar y moler. Se presentan espontáneamente, en la naturaleza, en forma de desierto o selva, en forma de rayo o de erupción volcánica, en forma de lluvias, de desbordamientos y oleajes, o en forma de huracán o de tornada, es decir, se presentan sin forma, como un caos que destruye todas las formas, que las convierte todas en caos. Es decir,

2 madness, frenzy, enthusiasm, mad passion, fury, inspired frenzy, Liddel & Scott's, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1991, p. 487.

3 Liddel & Scott's, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1991, p. 295.

se presentan espontáneamente en término de desorden y locura, y no en términos de orden y razón.

Pues bien, esa locura es asumida y aceptada desde el principio, y no solo tolerada, por los diferentes grupos humanos y las diferentes culturas. Se acepta como un factor clave y necesario de la vida normal, y se institucionaliza en las fiestas del carnaval, que consiste en la subversión de todos los valores, en la ruptura del orden establecido.

En las fiestas de carnaval se pone de relieve que la racionalidad vigente es una convención, y que el caos es originario. Se considera que el carnaval es una de las fuentes de la tragedia, y, en general, de las representaciones escénicas, y se sospecha desde los comienzos de nuestra cultura de las artes escénicas porque en su crítica y ridiculización del orden establecido, apelan al caos como más radical que ese orden. Por eso a los actores y actrices se les ha asimilado al mal, a la locura y a la herejía.

En efecto, en el siglo XII a los juglares se les niegan los sacramentos y la posibilidad de alcanzar la salvación eterna, y los clérigos que se los administran quedan suspendidos. Tomás de Aquino, más benévolutamente, concede que el que sabe ejercer su oficio decorosamente no peca⁴. Esa situación del actor y del autor es padecida también en la Europa moderna en Inglaterra, Francia y Alemania. Constituye una excepción Italia, donde los actores, súbditos del Papa, se libraban de la excomunión incluso en el extranjero, aunque algunos Papas, en concreto Inocencio XIII, Clemente XI, Benedicto XIV y Clemente XIII se pronunciaron muy rigurosamente contra los espectáculos públicos⁵.

Por todas partes, sentencia von Balthasar asumiendo la sistematización de M. Foucault en la *Historia de la locura en la época clásica*, Aaparece mezclado lo cómico-grotesco, lo cruel-satírico, aquel fondo de locura que siempre se procura derecho y espacio allí donde la erudición, la escolástica y la autoridad irrefutable se presentan como verdad⁶ (102).

Los escenarios se controlan desde el primer momento y se infama a los actores y profesionales análogos porque el orden social consiste en

4 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 186 a 3. Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol 1, Encuentros, Madrid, 1990, pp. 94-95.

5 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol 1, Encuentros, Madrid, 1990, p 98.

6 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol 1, Encuentros, Madrid, 1990, p 105.

la definición y ejercicio recto de las profesiones. Y eso tanto en la sociedad totémica como en la moderna. Por eso, el conjunto de profesiones que consiste en representar ficticiamente, o acaso burlescamente, las de los demás, especialmente las de mayor dignidad y autoridad, requiere vigilancia continua y prohibiciones y sanciones frecuentemente.

Pero no se trata solamente de que lo cómico y lo teatral sean peligrosos porque pueden inspirar un desorden público, porque alteran el orden sociológico. Se trata de que esa alteración del orden sociológico significa una alteración en el orden ontológico y en el epistemológico del mismo calibre. Se trata de que la locura es necesaria para la vida porque en el principio era el caos. Se trata de que el humanismo antropocentrista no puede sostenerse en ningún caso como un absoluto autosuficiente.

§ 3.- Locura y risa

Cuando se inicia la modernidad y se inicia el imperio de la razón, Erasmo elogia la locura. Los humanistas se acogen al teatro, a las artes escénicas, a la locura y a la risa, porque la risa es el más radical cuestionamiento de la racionalidad en tanto que orden establecido. Y a finales de la modernidad, la risa es la única forma aceptable de flirteo con la locura.

La risa pone en movimiento unas fuerzas que pertenecen al orden de lo caótico y dionisiaco, y que emergen en las fiestas populares, los carnavales, etc. Baudelaire las pone en relación directamente con el mal y, en concreto, con el ángel caído: “la risa es satánica y por eso es profundamente humana”, “está íntimamente ligada al accidente de una antigua caída, de una degradación física y moral”⁷, pues “testifica, en efecto, el orgullo desmesurado del hombre, celebrando en un delirio de poder su voluntad de autoafirmación”⁸.

Es ya en ese contexto donde se sitúa la obra de Michel Foucault y su proclamación de la muerte del hombre como liquidación del humanismo antropocéntrico. Foucault comienza su libro *Las palabras y las*

7 Charles Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura*, La balsa de medusa, Madrid, 1989, p 18.

8 Carchia, Gianni, *Retórica de lo sublime*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 156.

cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, con esta especie de confesión intelectual.

“Este libro -dice- nació de un texto de Borges. [...] el texto cita ‘cierta enciclopedia china’ donde está escrito que ‘los animales se dividen en a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper un jarrón, n) que de lejos parecen moscas’. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*. Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?”⁹.

Foucault escribe a continuación un libro de cerca de 400 páginas para mostrar que un ordenamiento conceptual determinado, el de la modernidad, ha surgido merced a la concurrencia de unas fuerzas sociales. La cuestión no es por qué para nosotros resulta imposible pensar esa clasificación, sino por qué a Foucault y a nosotros nos produce tanta risa no poder hacerlo.

En esa misma línea se sitúa el humor que va desde Jean Paul y Baudelaire hasta Pirandello, y que se considera legitimado por la encarnación de Dios, en virtud de la cual, lo más pequeño queda ensalzado hasta lo más alto y lo más consistente queda marginado como accidental. Este acontecimiento de la encarnación permite a su vez al humorista mirar el mundo como impensable, o sea, como misterioso y encantado.

¿Por qué no poder pensar algo, y, en concreto, esa clasificación, produce risa? ¿Por qué puede divertir tanto percibir el límite del pensamiento? Para empezar, hay que decir ya que aquí la risa se da como una forma de conocimiento, o, al menos, como algo relacionado con el conocimiento. Pero, ¿es en efecto la risa una forma de conocimiento?

Si, y de conocimiento de lo que trasciende por completo a la razón. Cuando el héroe moderno no puede brillar con el esplendor de la belleza porque el estilo ilustrado de la representación ha perdido la referencia a lo infinito y a lo trascendente, entonces lo sublime se abre

9 Cfr. Jorge Luis Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*, *Obras Completas*, VII, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1952; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1993, p.1.

paso mediante figuras insólitas de locos, tontos, payasos y otros desechos humanos.

En la época de los caballeros el *Parsifal*, durante el humanismo el *Elogio de la locura*, durante el barroco *Don Quijote* y el *Simplicissimus*. Y cuando nos hemos fijado en esta galería de locos y bufones representativos, advertimos la presencia de una ingente multitud de existencias paradójicas, desde los goliardos y François Villon, pasando por *La nave de los locos* de Brant, a Quevedo, a Goya, pero también desde los cómicos y trágicos locos de Shakespeare (Hamlet, Lear, Edmond) al maestro de capilla Kreisler, al *Idiota* de Dostoyeski, a Rouault, a Hofmannstahl, Chesterton y Unamuno¹⁰.

Reírse es algo que puede hacerse con satisfacción cuando se está situado o apoyado en un plano no vulnerado por la risa, o, todavía más, reforzado por ella. En los demás casos, si el que se ríe no tiene otro punto de apoyo distinto de lo convencionalmente admitido y de lo en sí mismo absoluto, la transformación de su ansiosa espera en nada en que consiste la risa no produciría placer y gozo, sino más bien alguna de las otras dos emociones como odio, miedo, desesperación o llanto.

§ 4.- El humor del absurdo y la comprensión universal. Santidad y locura

Cuando las autoridades civiles y eclesiásticas lograron, a finales de la edad media, terminar con los carnavales y fiestas de locos, misas bufas, clérigos vagos, matrimonios dobles o triples, y demás formas tradicionales de la vida cotidiana, la vida social comenzó a organizarse según la forma de una incipiente administración racional, un estado nacional, y unos saberes sistemáticos y disciplinados, es decir, comenzó lo que denominamos Edad Moderna y lo que hemos llamado Ilustración.

Mientras que la vida se había desarrollado un tanto desorganizadamente, y Europa todavía no daba muestras de poder y querer constituirse como un sistema, la literatura había pintado a pastores que citaban a Ovidio, a campesinas de cabellos de oro, a valientes caballeros

10 H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna*. Encuentro, Madrid, 1988, p. 137. Las figuras a las que el autor pasa revista en su análisis sobre la relación entre locura y gloria en el capítulo 3 son Jacopone da Todi, François Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo, Cervantes, Grimmelshausen, Dostoyeski y Rouault.

que rivalizaban con los arcángeles, y suministraba una galería de archiduques del comportamiento que por lo menos marcaban la pauta y señalaban los cánones de la existencia humana. Y eso es lo que todavía aparece en el Quijote de 1605, en los relatos pastoriles y amorosos.

Pero cuando los locos desaparecieron de la vida cotidiana entonces empezaron a emerger en la literatura. En primer lugar, de la mano de Erasmo de Rotterdam, y en segundo lugar de la de Miguel de Cervantes con el *Quijote* y en la de Mateo Alemán con su Guzmán de Alfarache. Sus obras difícilmente habrían tenido siglos antes la acogida que tuvieron en su momento, pero desde entonces esa acogida no ha disminuido, y su línea de creación ha sido desplegada por una serie continua de figuras que llegan hasta los hermanos Marx, Woody Allen y Forges.

¿Por qué en el Quijote emerge así la locura como burla y risa? ¿Qué tiene que ver la locura con la risa, o qué tipo de risa es la que tiene que ver con la locura? Las Saturnales y la Navidad son fiestas de la locura, carnavales, porque sacan de sus goznes el orden establecido en el universo, lo desquician e instauran por un momento el imperio del caos, el momento cero o -1 de la creación, pues eso son actualmente las fiestas de carnavales en el mundo occidental o las fiestas del tipo Woodstock. Esa locura, esa risa y esas fiestas expresan de un modo intuitivo, inmediato, contundente e irrefutable una de las claves de la esencia humana, y de la existencia humana, quizá la clave más radical, a saber, que en el principio era el caos, o que en el principio era el ser. Eso es lo que quizá expresaba el Quijote en 1605, y es lo que seguramente con más frecuencia expresa ahora.

Si hay un filósofo que haya descrito con viveza esa superación de todos los límites racionales, de todas las determinaciones finitas de las cosas, y proclamado la posibilidad de compartir la propia vida con la de cada ser en un éxtasis vital supremo, ha sido Nietzsche. Desde esa perspectiva el caos es gozo, unión, sacramento, vida, y vida abierta a su propia infinitud, y aquí aparece una dimensión de la risa que desde otras no se percibe. La risa es gozo, comunión, vida abierta a la de los otros y compartida con la de los otros. La risa es desbordamiento de la alegría más allá de las formas, y desbordamiento de la vida más allá de las formas¹. Esa es la relación de la risa y la locura con la vida y la

1 Cfr. Hernández-Pacheco, J., *Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

sabiduría. Y algo de eso es lo que don Quijote y Sancho viven ante la máquina de batán.

El desbordamiento de la vida es caos, desorden, superación de los límites, locura. ¿Por qué no produce pavor? Porque hay fuerza, libertad, creatividad, poder, vida, y la vida esa, como el amor, se asegura a sí misma.

El humor del absurdo, en la medida en que lo es, en la medida en que produce risa y no pavor, tiene alguna de esas características que suministran la seguridad existencial necesaria. Por eso nos hacen reír el revuelo nocturno que Maritornes provoca junto a la cama de don Quijote en la venta, la aglomeración de gente en el camarote de los hermanos Marx, los monólogos y diálogos de Groucho, el tránsito permanente del arte a la vida y de la vida al arte de Woody Allen, o de las teorías psicoanalíticas a las prácticas sexuales y de las prácticas a las teorías, o del triunfo a la mediocridad y de la mediocridad al triunfo.

Asimismo, los náufragos de Forges nos permiten reírnos de lo absurdas que son nuestras islas de desesperación cada vez que nos ahogamos en vasos de agua. Sus encadenados prendidos con grilletes a muros carcelarios muestran hasta qué punto son pequeñas las airadas reprimendas que pronunciamos o recibimos. Sus funcionarios enseñan hasta qué punto los bienintencionados sueños de grandeza de los políticos son ajenos a la realidad, y hasta qué punto la realidad es entrañable, cotidiana e inasible para esos que quieren resolverla en bienestar para todos. Y sus diálogos de Mariano y Concha ponen de relieve el modo en que el caos y la burla de las valoraciones y conocimientos acontecen en el centro más fundamental y decisivo de la existencia humana, a saber, la convivencia conyugal.

Tomarle a todo eso la medida de su pequeñez implica estar a la distancia justa para saltar por encima y triunfar sobre todo ello, pero sin triunfalismos, sin desprecios, sin arrogancias. Más bien con resignación, con humildad, con conciencia de otra pequeñez de orden diferente que es la propia. Podría decirse que el humor y la risa son, desde este punto de vista, umbral de infinitud, como sugiere el teólogo Helmut Thielicke al comparar el “caballero de la triste figura” de Cervantes con el “caballero de la fe” de Kierkegaard². Quizá solamente así puede uno reírse de las construcciones de la inteligencia y de la jerarquización de lo valioso, quizá solamente de esa manera es como la locura y la risa

2 Cfr. Berger, P., *Risa redentora*, cit. p. 308.

llevan a la vida y a la sabiduría, y como don Quijote y Sancho abrieron ese camino que ahora es para nosotros tan aleccionador.

La locura y la risa neutralizan el humanismo antropocéntrico, recuerdan el genuino fundamento de lo humano, y el grado en que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios.

CAPÍTULO VI

ANTROPOLOGÍA DEL CRIMEN

- § 1.- Las fuentes de la antropología del crimen
- § 2.- Matar para vivir
- § 3.- La esencia del crimen
- § 4.- La mente criminal
- § 5.- La absolución del homicida y la abolición de la pena de muerte

§ 1.- Las fuentes de la antropología del crimen

1 Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: "He adquirido un varón con el favor de Yahveh."

2 Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador.

3 Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo.

4 También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yahveh miró propicio a Abel y su oblación,

5 mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro.

6 Yahveh dijo a Caín: "¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro?

7 ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar.”

8 Caín, dijo a su hermano Abel: “Vamos afuera.” Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

9 Yahveh dijo a Caín: “¿Dónde está tu hermano Abel? Contestó: “No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?”

10 Replicó Yahveh: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo.

11 Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano.

12 Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra.”

13 Entonces dijo Caín a Yahveh: “Mi culpa es demasiado grande para soportarla.

14 Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará.”

15 Respondióle Yahveh: “Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces.” Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara.

16 Caín salió de la presencia de Yahveh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén.

17 Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo.

Este es, probablemente, el texto más clásico de la cultura occidental, que relata el primer crimen acontecido en el planeta, y el comienzo de la civilización a partir del crimen. En efecto, el capítulo 4 del libro del *Génesis* expone, por primera vez, el parricidio originario y el comienzo de la vida civil, de la ciudad.

Como en el relato bíblico de Caín y Abel, no pocas veces la mitología de los pueblos occidentales vincula el origen de la ciudad con un crimen originario, como el que Rómulo perpetra sobre su hermano Remo durante la fundación de Roma, o como el de Teseo sobre su padre en la fundación de Atenas. Por eso la mitología y la etnografía son unas de las principales fuentes para el análisis y la teoría del crimen.

La segunda fuente es la psicología y la psiquiatría, que arranca también de la mitología y la etnografía porque uno de sus fundadores, Sigmund Freud, elaboró toda una psicopatología general a partir también de un parricidio originario, el de Edipo.

Una tercera fuente puede ser la historia y literatura. No sólo porque hay abundante documentación sobre el recurso al asesinato como un fenómeno frecuente entre los humanos, y no sólo porque se han producido especies y subespecies de relatos dedicados a la exposición del crimen, desde Edgar Alan Poe hasta Agatha Christie y Georges Simenon. Sino también porque hay crímenes paradigmáticos en la historia humana, y porque la mejor literatura se ha ocupado siempre de la muerte y el crimen, como el *Hamlet* de Shakespeare, las novelas de Dostoievski *Crimen y Castigo* y *Los hermanos Karamazov*, la de Josef Conrad, *El corazón de las tinieblas*, y su versión cinematográfica, *Apocalipsis Now*, o la de García Márquez, *Cien años de soledad*, por ejemplo.

Cabe todavía una cuarta fuente, que aún no ha sido utilizada sistemáticamente en el análisis del crimen, y que es la que cabe denominar en su sentido más propio Antropología del crimen³. Uno de sus puntos clave es la obra de Foucault *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, de 1975, que se sitúa entre la antropología, la sociología, la historia cultural y la filosofía, y que ha abierto un amplio cauce a esas investigaciones que conjugan múltiples perspectivas y que iniciaron Vico y Hegel.

Las versiones de la hermenéutica del crimen más familiares para los psiquiatras y para el gran público son probablemente las psicoanalíticas. Son las que suelen tener mayor profundidad filosófico-religiosa porque remiten la dinámica del crimen a lo más originario del hombre, a su misma fuente de nacimiento, los progenitores y el sexo, y ese origen, tanto en su versión filosófica abstracta como en su versión religiosa concreta remite a unas profundidades en las que el pensamiento y la intuición afectiva se pierden.

3 Ayestaran Uriz, Ignacio, *El desafío antropológico del crimen: Frazer, Wittgenstein, Foucault*, "Ankulegi: gizarte antropologia aldizkaria" Revista de antropología social, N1. 5, 2001.

§ 2.- Matar para vivir

El crimen es una acción que destruye lo más valioso, sagrado y misterioso para el hombre, la vida, y cuyo resultado, la muerte, es algo también misterioso y sagrado. La vida y su origen (el sexo, la paternidad, la maternidad) es algo que nunca se acaba de comprender y de explicar, y la muerte (la aniquilación, la nada, el más allá de la vida) tampoco.

El nacimiento produce una conmoción que requiere ser encauzada en la alegría y los festejos de todo el grupo social, y la muerte produce otra conmoción aún mayor, que requiere ser procesada en una sintonía colectiva y en una recuperación reglamentada del aturdimiento común que produce, y que se denomina duelo.

Desde sus más remotos orígenes la vida orgánica en general se ha mantenido y desarrollado gracias a la muerte de otros seres vivos, pero siempre de otra especie y nunca de la propia. La agresividad intraespecífica se conoce en muy pocas especies. Entre ellas, las ratas y los *sapiens sapiens*. En la mayoría de las especies animales los conflictos intraespecíficos se resuelven tras una lucha, en no pocos casos puramente ritual, en la que el más débil reconoce el derecho del más fuerte al territorio, a la hembra o a la presa, y se retira buscando otro modo de satisfacer sus necesidades.

Los seres humanos, desde que aparecen sobre el planeta hacia el 50.000 a. C. según se suele aceptar, también han sobrevivido durante mucho tiempo matando a otros vivientes, de manera que matar era su medio de vida. A veces combatían entre ellos por lo mismo que lo hacen los animales, y se mataban unos a otros. A veces devoraban a sus víctimas y practicaban la antropofagia. Hay testimonios abundantes de distintos tipos de antropofagia entre los humanos: casi siempre ritual y religiosa.

¿Por qué entre los seres humanos la aparición de la vida se ha celebrado tanto, por qué se ha temido tanto a la muerte? ¿Por qué se le ha dado tanta importancia al hecho de matar a un semejante en vez de considerarlo irrelevante, tan irrelevante como arrancar unas manzanas de los árboles o pescar una trucha? ¿Por qué al desplegarse la inteligencia y la conciencia en los *sapiens* ellos describieron los motivos para sus luchas con palabras como alimento, vivienda, seguridad, hembra, descendencia y riqueza? ¿Por qué al describir con esos nombres sus necesidades las convirtieron en derechos, o sea, en rasgos de su esen-

cia imprescindibles para su existencia? ¿Por qué llegaron a anteponer sus deseos a sus vidas y a morir y matar por ellos, cosa que nunca los animales habían hecho? ¿Por qué los humanos llegaron a valorar la calidad de vida y la dignidad de vida más que la vida misma durante tanto tiempo? Y, por último, ¿por qué en algunos aspectos los humanos han mantenido inalterable su valoración de la vida y en otros aspectos la han alterado?

Al desplegarse la inteligencia y la conciencia en los *sapiens* se inauguraba un nuevo estilo de vida, una vida que en cierto modo podía considerarse autónoma e independiente de la vida orgánica, y que empezó por denominarse con términos que designaban algunos aspectos esenciales, pero invisibles de la vida orgánica, como la respiración, el aire respirado y la fuerza “espiritual” que el aire respirado confería al organismo. El “espíritu” pasó a considerarse la esencia de la vida orgánica primero, y después como un tipo de vida casi autónoma.

Los humanos terminaron considerando que el mundo y la vida era como ellos lo habían experimentado, nombrado y transmitido de una generación a otra, y así, terminaron instalándose en su inteligencia y en su conciencia, e identificándose con su espíritu tanto como con su organismo o incluso más. En efecto, aprendieron también que podían salir de su organismo y volver a él, con ocasión de fiestas y mediante la actividad de recordar, pues todas las fiestas son conmemoraciones, o bien con ocasión de actividades mágicas y terapéuticas. Aprendieron que había una vida “espiritual” desde la que podían ejercer cierto dominio sobre las fuerzas cotidianas, y aprendieron que morir era un tipo especial de salida del organismo y de autonomización del espíritu.

La inteligencia fue desde el principio inteligencia que sabía de la vida orgánica y de la espiritual, y la conciencia fue desde el principio conciencia de la vida orgánica y de la vida espiritual. La inteligencia y la conciencia fueron también inteligencia y conciencia de la realidad y de las clases de realidad, por una parte, y del caos y de la nada, por otra.

Como los humanos no dominaban la génesis de la vida en el ámbito de lo perceptible, y como el Aespíritu@ tampoco era exactamente perceptible, pensaron que había realidad y vida en otros escenarios diferentes del de lo perceptible. Que había, sobre todo, poderes que sí tenían dominio sobre la génesis de la vida perceptible, que esos poderes eran superiores a los propios, y que los poderes propios como la vida venían precisamente de aquellos poderes ajenos, a los que se les llamó “sagrados”. “Sagrado” significaba, pues, independientemente

del conjunto de elementos fonéticos que constituya en cada caso la palabra para designarlo, poder indisponible para los humanos pero que dispone de los humanos y de todo lo importante para ellos. “Sagrado” significaba, pues, algo más valioso que la vida porque la vida proviene de ello y retorna a ello. De este modo el hombre situaba el escenario de su vida visible y tangible entre los escenarios del antes y el después, del más acá y más allá de esa vida.

¿Qué tipo de relación establecieron inicialmente los humanos con los poderes sagrados? Pues una relación de intercambio y de alianza de poderes, regida por la dependencia y respeto hacia el más fuerte, por una parte, y de agresión y sustracción de sus poderes, por otra.

No solamente el rayo aparecía como el poder que viene del cielo y calcina los árboles. Como el poder que el hombre puede robar para hacerlo suyo y dominar así las técnicas del fuego, de la neutralización del frío, de la defensa frente a los animales, de la cocción de alimentos, de la preparación de terrenos selváticos para la agricultura, de la metalurgia, etc. Además, y, en primer lugar, los poderes sagrados habían dado vida y mantenían con vida a todos los vivientes. Por eso matar a los animales en la caza y comerlos era el primer acto salvador de los poderes sagrados para con los humanos. Los habían salvado del hambre y, por tanto, de la muerte.

Los poderes sagrados, además de darle la vida a los humanos, les salvan de la muerte una y otra vez. Para que la caza no sea un hurto ha de convertirse en transacción, en sacrificio. Se hace ritualmente, con la venia y la colaboración de los poderes sagrados, y se les ofrece a los poderes sagrados algún elemento que resulta de la caza. El hombre puede vivir, sobrevivir, gracias a que consigue matar, y matar, el sacrificio de la caza y de la comida con lo cazado, es el modo en que los poderes sagrados, los dioses, salvan a los hombres. Cazar es un acto religioso.

La religión y la caza forman inicialmente una unidad. El sacrificio de los animales es la alta tecnología de la supervivencia. El animal cazado, sacrificado, es el bienhechor del grupo, y de él recibe su nombre, su fuerza y su ley. Es su tótem. Matar es el medio para vivir, pero es un medio reglamentado, acordado con los dioses y realizado con su ayuda. Los humanos regulan y gestionan su vida visible y tangible desde los escenarios invisibles e intangibles.

§ 3.- La esencia del crimen

En los grupos de *sapiens* pre-urbanos y prealfabéticos, cazar lleva consigo una serie de rituales de preparación, propiciación y purificación, y la “guerra” también, pero, además, la guerra lleva consigo ritos de duelo por el enemigo vencido y purificaciones, que Frazer (1890) y muchos otros etnólogos han recogido, y han intentado explicar, y que Freud retoma e interpreta en 1913 en *Totem y tabú*⁴.

Cuando las tribus de cazadores recolectores empiezan a agruparse y a formar los primeros asentamientos urbanos del planeta, hacia el 10.000 a. C., el orden vital y el sistema de la supervivencia se trastoca por completo. Es lo que el historiador australiano Gordon Childe denominó la revolución neolítica, y que básicamente consiste en que la vida humana pasa de depender de la caza a depender de la agricultura.

Pero cuando eso ocurre los dioses, que siguen siendo los poderes que disponen de la vida humana sin que los humanos puedan disponer de ellos, ya no tienen como tarea primordial suministrar caza ni cuidar de la fecundidad animal. Ni siquiera la fecundidad femenina es ya asunto de vida o muerte. En las sociedades paleolíticas el bien raíz había sido la mujer porque se necesitaba que nacieran tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviviera (grupos de entre 50 a 200 individuos con una vida media de 20 años)⁵. Pero ahora el bien raíz es la tierra⁶. Y para que este grupo, ahora formado por varios miles de individuos, pueda sobrevivir hace falta una organización y división del trabajo bastante precisa. La tarea de los dioses sigue siendo ocuparse de la vida humana, pero ahora la vida humana depende de las leyes de organización de la convivencia y cooperación entre los humanos, es decir, de las leyes de la *polis*⁷.

Ahora no hay que matar animales para sobrevivir. O bien, hay que ofrecerles a los dioses en sacrificio algunos de los animales domesticados, o parte de los productos de los vegetales domesticados, por cuya vitalidad velarán los dioses. A quien hay que matar es a quien no observa las leyes de la *polis*, que es lo que hace Rómulo con Remo, Creonte

4 S. Freud, *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 51 ss.

5 Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2002, cap 1.

6 J. Attalí, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1988, cap 1.

7 J. Choza, *Historia cultural del humanismo*, Thémata- Plaza y Valdés, Sevilla, 2009, cap.4.

el rey de Tebas con Polinice, el hermano de Antígona, Orestes, con su madre Clitemnestra por mandato de Apolo, y, si acaso, Caín con Abel.

Se puede interpretar que Caín y los hijos de Caín son los agricultores, los propietarios de terreno, los iniciadores de la revolución neolítica, que Abel y sus hijos son los pastores nómadas, los cazadores recolectores, y que el Dios que promete protección a Caín después de matar a su hermano es el correlato del Dios que promete protección a Orestes después de matar a su madre. No es necesario ahora entrar en las interpretaciones de la figura de Caín y sus equivalentes mitológicos. Es suficiente una breve referencia al paralelismo entre los ritos de caza paleolíticos y los ritos de ajusticiamiento del criminal en el neolítico.

Rómulo mata a Remo porque, después de haber trazado los límites de la ciudad con el surco de un arado, y después de haber levantado el arado en los sitios donde habían de ir las puertas de la ciudad, que es por donde habían de entrar y salir los ciudadanos y los visitantes, Remo transgredió las leyes establecidas y entró en la ciudad saltando por encima del surco abierto, es decir, por encima de la muralla.

La acción de Rómulo es la de imponer un castigo, el máximo de todos, y restablecer la justicia violada, es decir, el orden que permite el mantenimiento de la ciudad y la supervivencia de los ciudadanos. No se explicita más en la leyenda si el castigo fue llevado a cabo con todos los requisitos que la ejemplaridad y el aleccionamiento del pueblo requería, pero eso es lo que sí está presente en los castigos de los criminales que se llevan a cabo en la cultura occidental desde la Grecia clásica hasta el ajusticiamiento de Damiens el 2 de marzo de 1775 en París, con cuyo relato Foucault inicia su obra *Vigilar y castigar*⁸, o los ajusticiamientos de los inculpadados en el proceso de Nürenberg.

Desde un punto de vista privado puede considerarse que la muerte de Abel, la de Clitemnestra o la de Remo, son los primeros crímenes de la historia humana, pero desde un punto de vista público, desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad, puede considerarse que no son crímenes, sino ajusticiamientos, y, por tanto, actos de virtud, cumplimiento del deber por parte de quien tiene el monopolio de la violencia legítima en su emergencia histórica.

Pero dado que en los momentos en que actúan Caín, Orestes y Rómulo el ámbito de lo público, de la *polis*, no está constituido, sino

8 M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México 2004, pp. 11-13.

que se constituye mediante esos actos, puede considerarse que consisten precisamente en crímenes. El crimen es la muerte violenta de un semejante por haber violado alguna norma de justicia (universal). Si la muerte la ejecuta el que tiene el monopolio de la violencia legítima se llama ajusticiamiento y si la ejecuta el que no la tiene se llama asesinato.

Como escribía San Pablo primero⁹ y luego Hobbes¹⁰, cuando nace la ley nace el pecado y con él la muerte, cuando se constituye el estado civil surge el delito, el crimen, y con él el castigo. Como se ha dicho, el crimen es una acción que destruye lo más valioso, sagrado y misterioso para el hombre, la vida, pero una vida protegida por la ley, por el orden social, universal, eterno.

El cosmos civil, la ley y el orden social, hacen posible la vida en el neolítico como la hacía el cosmos físico en el paleolítico. Por eso el castigo del pecado y del delito, del crimen, tienen también en el neolítico el sentido que tenía el sacrificio del animal en el paleolítico, a saber, preservar la vida, mantener con los dioses el pacto de guardar el orden establecido y restablecerlo cuando se ha violado, observar la ley mediante la cual el hombre vive.

Matar es un acto con una dimensión religiosa siempre, algo que coloca al actor inmediatamente en presencia de lo sagrado. No sólo porque le sitúa de nuevo como protagonista del sacrificio originario, el de la caza, sino también porque le pone en el nivel de lo sagrado, en el del que dispone de la vida, en el que de algún modo trata de tú a tú con Dios, lo cual es más de lo que el hombre puede soportar.

§ 4.- La mente criminal

Los móviles que han llevado siempre a los hombres a matar a sus semejantes han sido la ambición, la venganza, el odio, los celos, la riqueza, el poder, y alguno más. Pero en la mente del criminal, el móvil se resuelve en último término en justicia. La acción criminal tiene sentido porque trata de eliminar a un semejante cuya presencia, actitud y comportamiento hace completamente imposible la vida del criminal y, desde ese punto de vista privado, hace imposible la vida en absoluto.

9 Cfr. *Romanos*, 5, 13.

10 T. Hobbes, *Leviatan*, caps. XIII y XIV, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 222-239.

La motivación del crimen es, pues, la misma que la del ajusticiamiento, pero mientras que el ajusticiamiento está legitimado por la voluntad general, la ley y las pruebas, en su juicio de que un ser humano hace imposible la vida de los demás, el crimen pretende legitimarse a sí mismo desde una mente privada, a la que le falta la legitimidad para actuar y las pruebas de que un semejante está haciendo imposible la vida propia y la vida social en general.

Es aquí donde entra en juego el dictamen psicológico y el psiquiátrico. Puede ser cierto que un ser humano le esté haciendo la vida completamente imposible a otro, o a otros muchos, pero eso no es motivo suficiente para matarlo, aunque sí puede llevar a la desesperación. O puede ser que no se trate de una actitud y un comportamiento injusto, que cause daño efectivo a un tercero, pero que el tercero lo percibe y lo procesa como que sí lo causa. En cualquier caso, el criminal es una mente privada, que opera en el escenario creado por un discurso privado y que se siente autolegitimada para corregir la injusticia. Ahí es donde entra la psiquiatría.

El discurso privado del criminal puede elaborarse durante mucho tiempo, como los delirios de celos, las manías persecutorias y otros procesos solipsistas, o puede ser breve y casi instantáneo, con la lucidez puntual que a veces proporciona el ataque de ira, o la que surge en reacción a una circunstancia o acción puntual que se percibe e interpreta como injusta desde una actitud estable de odio persistente. Puede no haber en absoluto discurso criminal privado, y entonces el crimen es lo que el Código Penal denomina homicidio (art. 138), y no asesinato (art. 139).

Hay discurso criminal y mente criminal cuando se elabora un relato cuyo desenlace es precisamente el crimen. Ese es el caso de Orestes, el de Hamlet, el del Raskolnikov de *Crimen y castigo* o el del Smerdiakov de *Los hermanos Karamazov*. En esos discursos el crimen es un acto de justicia. Resulta más obvio en los casos de Orestes y Hamlet, en que se trata de vengar la muerte del propio padre y además mediante la inspiración divina, y menos en los casos de los personajes de Dostoievski.

Pero Dostoievski elabora minuciosamente los discursos de sus personajes, de manera que sus crímenes aparecen lúcidamente como actos de justicia en la mente del asesino, y, lo que es tremendamente magistral, en la del lector. Raskolnikov está encarcelado en la miseria propia, en la cual sólo recibe el consuelo de Sonia, la muchacha pura que alimenta a su padre enfermo y a sus hermanos menores con lo que obtiene mediante la prostitución. La anciana rica es una persona a la

que el dinero no puede aprovechar nada. La vida en ella ya no tiene fuerza y no proyecta nada. Se está apagando lentamente. Su capital podría salvar de la miseria e incluso de la muerte a la familia de Sonia y al propio Raskolnikov. La mente taciturna y obsesiva del joven va desarrollando en solitario una fantasía que merece existencia efectiva mil veces más que la mezquina realidad en la que vive... y hasta puede neutralizar el temor a Dios con argumentos como el que Freud respondió a quien le preguntaba si no tenía miedo a la muerte y a encontrarse con el juicio de Dios. No. Respondió el fundador del psicoanálisis. Yo tendría muchas más cosas que reprocharle a él que él a mí. Hasta Raskolnikov podría considerarse alentado a su crimen por una inspiración divina.

El caso de Smerdiakov es bien diferente. Si la anciana víctima de *Crimen y castigo* es inocente, Fiódor Pávlovich Karamazov, el padre de los tres hermanos, es un desalmado, un animal lujurioso, cruel, en quien los sentimientos buenos y malos entran como los vientos en las ruinas. Si Raskolnikov es un intelectual bien dotado, quizá paranoico, Smerdiakov es un criado torpe y gordo, quizá oligofrénico. En su estrecha interioridad de cortas luces ha ido alimentando odio, rencor y deseos de venganza contra un déspota, malvado y desconsiderado, que ha generado pequeños monstruos junto a un ser puro, y que no ha sido capaz de prestarles la atención que los animales prestan a sus crías. Smerdiakov siente que hace justicia al matarle en el momento en que lo hace. No se trata de un oligofrénico que no tiene luces y se comporta como una animal, porque como se dijo al principio, los animales no cometen ni homicidios ni asesinatos. Aparte de la justicia, quizá siente también que Fiódor es tan despreciable que no merece vivir. Que la humanidad, el universo entero y la realidad toda ganan mucho con su muerte en vez de perder algo. Algo parecido a lo que siente Hamlet cuando mata a Polonio, oculto en unos cortinajes, con su espada, y ante la pregunta provocada por la queja de la víctima, ¿qué ha sido eso?, responde, nada, un ratón.

Hay una legitimidad y una legitimación pública para los crímenes referidos por Dostoievski. A pesar de que Freud se ha ocupado de ellos desde el punto de vista del complejo de Edipo, hay una perspectiva antropológica, etnográfica, que Freud también cultivó, y que nos acerca a los asesinos hasta vernos retratados en ellos.

Prescindiendo de lo deseos incestuosos reprimidos, y de los deseos sexuales en general, reprimidos o no, aunque sin pretender negar su relevancia, hay un plano socio-antropológico en el que aparecen los

deseos individuales expuestos y aceptados públicamente, por obscenos y crueles que puedan parecer, y quedan admitidos, celebrados y quizá comprendidos por todos, aunque no haya ni siquiera reflexión. Es el ámbito de las fiestas folklóricas en general, de entre las cuales tiene la máxima relevancia para el presente análisis la del carnaval.

El carnaval es probablemente la fiesta de la liberación de mayor cantidad de instintos y deseos reprimidos en aras de la constitución del estado civil, del orden social y moral, y del nuevo orden religioso instaurado con la revolución neolítica. Por supuesto que se pueden encontrar en esas fiestas formas de liberación de los impulsos sexuales, incestuosos, sadomasoquistas y de cualquier tipo. Pero también se encuentran la liberación de los impulsos asesinos humanos.

El enmascaramiento y la anulación de la individualidad identificable borra adrede la posibilidad de identificar una relación sexual como incestuosa, que queda *ipso facto* legitimada. Pero también quedan legitimadas diversas formas de homicidio.

Aunque los carnavales de la cultura occidental puedan tener una raíz en las Saturnales romanas y en las vísperas de la Cuaresma cristiana, tienen también raíces autóctonas que quizá se remontan a la transición del paleolítico al neolítico propia de cada territorio¹¹.

Como las Saturnales romanas, las fiestas del carnaval son las fiestas de celebración de la vida y de la transmutación de todos los valores, de suspensión de todas las prescripciones establecidas por los fundadores de ciudades y del orden civil, desde Caín, Orestes y Rómulo, pasando por los pontífices romanos, hasta los monarcas absolutos del siglo XVI y los revolucionarios constitucionalistas de los siglos XVIII y XIX.

Los carnavales no solamente acogen los impulsos de inversión, diversificación y expansión sexual. También los impulsos homicidas más diversos. Por supuesto acogen y escenifican el tiranicidio y el regicidio, pero también las más variadas formas de sacrificio animal e incluso el “asesinato” del mezquino, del débil y del despreciable.

En efecto, ese es uno de los posibles sentidos de los manteamientos y persecución de animales (J. Caro Baroja, *cit.*, pp. 63 ss), de la fiesta del “rey de gallos” (pp. 78 ss) de las “vaquillas” (pp. 276 ss), del “rey de la faba” (pp. 350 ss), del “rey de los cerdos” (pp. 356 ss), de las “fiestas de los locos” (pp. 371 ss), de los tontos (pp., 375 ss), de los peleles (pp. 66

11 Cfr. F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1983, y J. Caro Baroja, *El Carnaval*, Alianza, Madrid, 2006.

ss), del ensañamiento con los desvalidos (pp. 99 ss), de la destrucción del Judas (pp. 148 ss), del “santo burlesco” (pp. 115 ss), de las cofradías de las ánimas (pp. 370 ss), de las “fiestas del obispillo” (pp. 340 ss), y de tantas otras.

El carnaval es la gran fiesta de la vida, que, aunque alcanza su significado cumbre en la Navidad, mantiene siempre también elementos naturales no asumidos por el cristianismo. La máxima celebración de la vida es celebración del sexo en todas sus manifestaciones posibles, celebración del sacrificio de la caza y de las comidas eucarísticas de todos los tipos como segunda fuente de la vida. Y, por otra parte, persecución y destrucción de todo lo que aparece como deshecho y desprestigio de la vida, e incluso como un insulto hacia la vida (por muchas resonancias fascistas que pueda llevar consigo).

Puede ser que la mente del criminal esté guiada frecuentemente por impulsos sexuales incestuosos o de otro tipo, reprimidos y por tanto difícilmente perceptibles, y puede que resulte aceptable explicar el asesinato perceptible por unos deseos imperceptibles. Pero es mucho más fácil explicarlo por unos deseos perceptibles, eróticos y tanáticos, socialmente asumidos, representados y simbólica y vicariamente satisfechos, en los que todo el mundo participa y que todo el mundo puede comprender.

Desde esta perspectiva, la mente criminal, como muchas versiones de la mente demenciada, aparece más claramente como una mente igual que las demás, pero extravagante y extemporánea, fuera del lugar y del tiempo en que el modo de procesar sus contenidos y de comportarse respecto de ellos resulta adecuado y aceptable. Situar esa mente en la constelación de su momento adecuado puede ayudarle a comprenderse a sí misma y a ser comprendida por los demás, lo cual la sitúa en el camino de su redención.

§ 5.- La absolución del homicida y la abolición de la pena de muerte

El criminal, en su discurso privado, se siente legitimado para actuar y por eso actúa. Pero una vez ejecutada la acción experimenta una pérdida casi inmediata de aquella legitimidad. Bien porque la intensidad del efecto, la presencia del semejante muerto, es tan fuerte que disuelve el delirio y cualquier sentimiento previo de legitimidad, o también porque, aunque tenga la sensación de que ha hecho justicia, le resulta

insoportablemente abrumador el peso de haberla realizado mediante la muerte de su semejante, como Freud señala en el texto ya citado, acumulando testimonios etnográficos. No soporta situarse en el mismo nivel que los poderes sagrados disponiendo de la vida porque sabe, y mucho más después de haberla destruido, que no dispone de ella.

Por eso el homicida es un delincuente que frecuentemente se suicida o bien se entrega espontáneamente y confiesa su delito. De todos los delincuentes, me decía un magistrado, el que es considerado con más indulgencia por el juez, siempre, es el homicida. El homicida es un hombre completamente normal que tiene un mal momento en un acceso de ira, o que ya no puede más, y mata, pero es como cualquier otro hombre. Por eso es el delincuente que más rápidamente confiesa su delito, que más frecuentemente se entrega a las autoridades, que mejor comportamiento carcelario tiene, que antes redime las penas en prisión por buen comportamiento, y que mejor se reincorpora a la vida civil normal cuando sale. Por eso en el caso de los homicidios lo primero que el juez debe preguntar es qué había hecho la víctima.

El homicida puede sentir redimida su culpa por el castigo, o incluso en los terribles sufrimientos de la muerte, como es el caso del regicida Damiens que relata Foucault, y puede sentir que no hay redención posible para el pecado y la culpa de haber dispuesto de la vida ajena. Y esto último es lo que parece ocurrir a la autoridad legítima misma, en el momento de legislar sobre la pena máxima aplicable a un homicida, o a cualquier otro reo del más grave de los delitos que se pueda suponer.

Precisamente la abolición de la pena de muerte no parece tener otro sentido. Los castigos ejemplares y la ejecución pública de la pena de muerte empiezan a desaparecer en Occidente después de la revolución francesa, cuando se constituye el Estado de Derecho, y la pena de muerte empieza a desaparecer después de la segunda guerra, con la proclamación universal de los derechos humanos y la expansión del Estado de bienestar¹.

El Estado de derecho y el Estado de bienestar significan la realización de los ideales cristianos de la libertad y la misericordia en el orden del derecho positivo, a partir de la proclamación de su realización social con la revolución americana de 1776 y la revolución francesa de 1789. En efecto, si se tiene en cuenta la descripción evangélica de la misericordia: “tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis

1 http://www.ub.es/penal/historia/trs/pdem1.html#_Toc483490786

de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme" (Mat. 25, 35-36), se puede advertir hasta qué punto esos ideales están asumidos en nuestras correspondientes instituciones: sistema de enseñanza obligatoria y gratuita, sindicatos, ley de asilo y extranjería y cuotas de inmigración, sistema de atención sanitaria, seguro contra accidente, planes de pensiones, residencias y asistencia a pensionistas, leyes penitenciarias, de libertad condicional y redención de penas, garantías legales del delincuente, y, en conjunto, Estado de bienestar.

La sociedad occidental y los estados occidentales han ido asumiendo progresivamente, como responsabilidad propia, la tarea de abolir la miseria humana, de definir como derecho lo que en épocas pasadas era gracia, y de establecer como correlato de ese derecho de los ciudadanos los correspondientes deberes del Estado. De esta manera la gestión de las deficiencias dejaba de resolverse por el procedimiento de la exclusión del mal y de su remisión al arbitrio particular o a las tinieblas exteriores. La exterioridad desaparecía a medida que la responsabilidad social colonizaba nuevos ámbitos. La última fase de esa abolición de la exterioridad ha sido la abolición de la pena de muerte.

El delito, el crimen, el mal, no es tan irreductible que no pueda ser reconducido y reintegrado en el orden social. No es tan heterogéneo a la acción humana que no pueda ser redimido a través de ella misma y a través del tiempo. Lo único heterogéneo y fuera del alcance de la acción humana sigue siendo la vida. Por eso los hombres, ni privada, ni públicamente, pueden disponer de ella. Por eso los códigos penales tienden a eliminar de sus artículos la pena de muerte.

La tendencia a la abolición de la exterioridad continúa y apunta a la abolición de la pena de muerte también en los otros escenarios previos y posteriores a la vida orgánica, a la abolición de la pena de exclusión definitiva en la otra vida, es decir, a la abolición del infierno. La tendencia entre los cristianos a prescindir de algunos dogmas, entre ellos el de la existencia y eternidad del infierno, no se debe solamente a la secularización del cristianismo, sino también al desarrollo de la sociedad de bienestar. Porque no resulta creíble que Dios sea más torpe que los hombres en la gestión del mal. Porque si los hombres son capaces de plantear, sobre el telón de fondo de una amnistía general, la reincorporación del delincuente a la vida y la celebración de la vida, no hay motivo para creer que Dios, que es el que puede disponer y dispone realmente de la vida, no sea capaz de hacer lo mismo o incluso algo mejor.

Así es como los humanos han aprendido a respetar y venerar la vida. Parece como si, después de 15.000 años, hubieran acogido de esa manera en sus ordenamientos las palabras de *Genesis*, 4, 15: "..., quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces." Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara".

CAPÍTULO VII

CUIDADO Y CONSUELO

DON QUIJOTE Y LA DIGNIDAD DEL LOCO²

- § 1.- Los locos en las formas de la vida cotidiana
- § 2.- La racionalización de la modernidad y la vuelta a la locura
- § 3.- La piedad de Velázquez y Cervantes

Mi aportación al decálogo para la rehabilitación psicosocial, en el marco de este congreso, va a consistir en señalar por qué hay que lograrla y cómo, lo cual se puede adelantar ya en forma de dos tesis clave: hay que lograrla porque nos la debemos a nosotros mismos como seres humanos, y el modo de lograrla es amando a los otros seres humanos como a nosotros mismos. Formulado así suena a trivial. Pero me gustaría mostrarlo de un modo menos aburrido y más aleccionador.

Eso es lo que ha hecho de un modo paradigmático Cervantes con don Quijote y Sancho, dos minusválidos marginados, y examinar el modo en que lo hizo es lo que puede resultar instructivo para nosotros ahora, también porque ahora se cumple el cuarto centenario de la primera edición del Quijote.

Primero hablaré de las formas en que la locura se hace presente con normalidad en la vida cotidiana, después de la necesidad de un gramo de locura para el equilibrio de la vida psíquica y social, y, finalmente, de la dignidad del hombre en tanto que, vulnerado y disminuido, y del mensaje que su existencia significa para todos los demás.

2 Choza, J. y Arechederra, J.J., *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*. Thémata. Sevilla, 2015.

§ 1.- Los locos en las formas de la vida cotidiana

El mundo en el que vivimos los occidentales del siglo XXI, no es un mundo menos diseñado por novelistas que el de don Quijote. Está más diseñado, y, además, por un tipo de sabios que encantan y desencantan manadas de carneros y molinos de viento, que a cada poco nos dicen que esa materia que creíamos inerte y mecánica, “en realidad” vive y piensa, que las máquinas son más listas y mejores que nosotros, y que nuestra mente, que nosotros creíamos autónoma y libre, “en realidad” está programada por las leyes de la mecánica y por las leyes de la evolución. Esos son los expertos en ciencias, los científicos, los conoceros de lo verdadero y lo falso. Pero además están los expertos en humanidades, en letras, los intelectuales, que son los conocedores del bien y del mal, como Dios. Ellos también encantan y desencantan nuestro mundo. Junto a ellos, los artistas, los que fabrican monstruos, hadas, guerreros, mendigos y diosas³.

Consideramos que son personas normales, cuerdas, a quienes conocen esas claves para designar e interpretar lo que pasa compartidas por la mayoría, y que denominamos “sentido común”, y tenemos por faltos de sentido común y por locos, a quienes no conocen o no utilizan esas claves para interpretar las cosas que ocurren y se cuentan. Ese sistema de claves interpretativas, de modos de nombrar, es lo que nos permite pensar las cosas, asumirlas y operar con ellas.

La imposibilidad de pensar las cosas, de aceptar como posible lo que ya es real, es una manera de describir la locura, el malsano encantamiento del mundo. Cuando una madre no puede aceptar como posible que su hijo haya muerto, *realmente*, entonces se vuelve loca, se evade de la realidad. Las ciencias producen un encantamiento de ese tipo que se llama mentalidad científicista, y las humanidades otro que se llama mentalidad “idealista” e instalan a las mentes cultivadas en unos campos de lo pensable y pensado mucho más estrechos que los de la mente común. Los resquicios y los márgenes de lo pensado y lo pensable según sus controles les resultan a algunas mentalidades cultivadas despreciables, o le dan vértigo, o bien en otros casos tienen un especial daltonismo que les protege contra esos abismos.

Nuestra interpretación pública de la realidad, aunque muy marcada por los científicos, los humanistas absolutos, y especialmente por

3 Cfr. Innerarity, D., *La irre realidad literaria*, Eunsa, Pamplona, 1995, II,3, pp. 48 ss.

los artistas absolutos, es con todo bastante fragmentaria, y está entreverada con las interpretaciones “privadas” de la realidad. Por eso nuestra noción misma de realidad se ha hecho problemática y el sentido de ella también. Y todo eso dota de una peculiar luz a los dragones y monstruos con que los encantadores han poblado nuestro mundo, de manera que tenemos que aguzar la vista y la inteligencia para percibir quienes son “en realidad”.

En este sentido, Don Quijote es bastante como nosotros. Porque en una situación de pluralismo religioso, político, nacional, étnico y, en general, cultural, como la de nuestras sociedades, las acciones y las identidades resultan difíciles de determinar dada la variedad de patrones culturales vigentes para definir una misma acción, que es lo que ocurre con casi todas las del caballero andante. Además, como esa pluralidad pone en cuestión el carácter absoluto de cualquier parámetro, el resultado no es tanto el sentimiento de tragedia como el de caos, y a veces en clave lúdica o cómica, como con tanta frecuencia le ocurre al héroe cervantino.

En un contexto de ese tipo es donde nosotros tenemos que determinar lo que es sentido común y lo que es locura. La dificultad para definir lo que son las cosas y los acontecimientos, es decir, la esencia, no es un asunto que afecte solamente a los filósofos. Si los hombres no saben qué es lo que hacen, tampoco saben lo que son: no saben si son revolucionarios, enamorados, canallas, locos, degenerados o extraterrestres, y, a fin de cuentas, humanos, seres personales.

Esto puede parecer una exageración retórica, pues está muy claro para todo el mundo que “personas” lo son todos los seres humanos, hagan lo que hagan y les pase lo que les pase, y que tienen una dignidad inalienable y unos derechos fundamentales que no se les otorga como algo extrínseco, sino que se les reconoce como valores intrínsecos. Esa es, sin duda, nuestra certeza.

Pero nuestra actual capacidad de transformar el mundo y la sociedad, y nuestra dificultad para controlar los procesos de transformación que ponemos en marcha, tanto del mundo físico como del mundo social, y la interdependencia creciente entre los distintos grupos humanos, nos ha hecho replantearnos de nuevo el sentido de ese carácter absoluto de la persona. No es que las certezas sobre su dignidad y su valor infinito se hayan debilitado en sí mismas, no. Es que la pretensión de reconocerle ese valor a personas antes ignoradas y desprotegidas tiene como consecuencia la alteración del perfil de nuestras propias

convicciones, si no en el nivel de la conciencia de los principios al menos sí en el de las prácticas de su aplicación o de su omisión, que es el plano donde mejor se percibe que al desplegar su vida en contextos heterogéneos, los seres humanos alteran sus definiciones de lo que hacen, de sí mismos y de la propia realidad.

Los conceptos de “hombre”, “persona” y “sujeto”, son el resultado de sucesivos encantamientos del mundo, como los de “fuerzas gravitatorias”, “evolución”, “capitalismo” y “código genético”, y todos esos encantamientos se han desdoblado en variadas versiones con variadas interpretaciones a su vez. Lo cual no significa que en esos encantamientos no haya grandes valores y hallazgos, ni quiere decir que esos valores y hallazgos vayan a destruirse al “desfacer” los encantamientos y hacer otros nuevos. Todo lo contrario.

Nuestra cultura ha elaborado una noción de persona y de sujeto muy cortada sobre el patrón del sabio, el aristócrata, el caballero, y ha concebido a esa persona dotada de alma, libertad, derechos y un valor infinito, o sea, dignidad. Pero nuestra sociedad actual pone junto a esas figuras, y con el mismo valor y los mismos derechos, al pobre hombre, al marginado, al loco.

En las sociedades occidentales de comienzos del siglo XXI, la interpretación pública de la realidad no sólo la determinan los poderes de las ciencias, las humanidades y las artes, y no sólo los poderes de la política, la economía y la industria, sino también todos aquellos que en tiempos de Cervantes se podían considerar pobres hombres, pobres gentes, y que ahora, en tanto que gente corriente o en tanto que marginales o marginados, tienen el mismo valor infinito, la misma dignidad y los mismos derechos que las personas importantes y poderosas. Ahora junto a los poderosos e importantes, son igual de relevantes los indios, las mujeres, los mineros, los homosexuales, los ancianos, los inmigrantes de todo tipoy los discapacitados físicos y psíquicos, que es lo que fue don Quijote.

Cuando en el siglo XX el protagonista de la novela o del film, el entrevistado en los medios de comunicación, o el protagonista del *reality show*, es el ama de casa que no llega a fin de mes, el taxista cuya esposa se ha hecho testigo de Jehová, la peluquera que opina sobre la unión europea o el mendigo que celebra la navidad en una boca de metro, y cuando el que decide la formación de los gobiernos es ese mismo hombre corriente, podemos pensar que Cervantes y el Quijote no son ajenos a ese logro.

Cuando en el siglo XX entran en crisis los supuestos de la modernidad, de la Ilustración misma, y se legitima el conocer y el actuar de las personas corrientes y marginales, podemos igualmente pensar que Cervantes y el Quijote no son ajenos a ese reexamen.

Cuando en el siglo XX y XXI, prescindiendo de las nociones de “hombre”, de “persona” y de “sujeto”, se trata de encontrar a través de la noción de “existencia” formulaciones menos unilaterales de lo que es el hombre, formulaciones que no solamente tengan en cuenta sus dimensiones excelsas, sino también su vulnerabilidad y su falibilidad, Cervantes y el Quijote no son ajenos a esas pesquisas y esas aspiraciones.

En las sociedades del siglo XXI los marginados y los locos vuelven a formar parte integrante de la sociedad, como ocurría en la antigüedad clásica y en el medievo.

§ 2.- La racionalización de la modernidad y la vuelta a la locura

Cuando las autoridades civiles y eclesiásticas lograron, a finales de la edad media, terminar con los carnavales y fiestas de locos, misas bufas, clérigos vagos, matrimonios dobles o triples, y demás formas tradicionales de la vida cotidiana, la vida social comenzó a organizarse según la forma de una incipiente administración racional, un estado nacional, y unos saberes sistemáticos y disciplinados, es decir, comenzó lo que denominamos Edad Moderna y lo que hemos llamado Ilustración.

Mientras que la vida se había desarrollado un tanto desorganizadamente, y Europa todavía no daba muestras de poder y querer constituirse como un sistema, la literatura había pintado a pastores que citaban a Ovidio, a campesinas de cabellos de oro, a valientes caballeros que rivalizaban con los arcángeles, y suministraba una galería de archiduques del comportamiento que, junto a tantos individuos poco ejemplares y junto a tantos locos, por lo menos marcaban la pauta y señalaban los cánones de la existencia humana. Los archiduques y arcángeles desaparecieron, en su lugar unas normas abstractas y universales marcaban el comportamiento correcto, y los locos fueron relegados a los márgenes de la sociedad hasta que quedaron exilados de ella.

Pero cuando los locos desaparecieron de la vida cotidiana entonces empezaron a emerger en la literatura. En primer lugar, de la mano de Erasmo de Rotterdam, y en segundo lugar de la de Miguel de Cer-

vantes. Sus obras difícilmente habrían tenido siglos antes la acogida que tuvieron en su momento, pero desde entonces esa acogida no ha disminuido, y su línea de creación ha sido desplegada por una serie continua de figuras que llegan hasta los hermanos Marx, Woody Allen y Forges.

¿Por qué emerge así la locura como burla y risa? ¿Qué tiene que ver la locura con la risa, o qué tipo de risa es la que tiene que ver con la locura? La locura y la risa aparecen hermanadas en las primeras y más grandes fiestas instituidas y celebradas por los hombres, por el género humano completo, desde la Saturnales romanas hasta la Navidad cristiana.

Las Saturnales y la Navidad son locuras porque sacan de sus goznes el orden establecido en el universo, lo desquician e instauran por un momento el imperio del caos, el momento cero de la creación, y eso son actualmente las fiestas de carnavales en el mundo occidental o las fiestas del tipo Woodstock. Esa locura, esa risa y esas fiestas expresan de un modo intuitivo, inmediato, contundente e irrefutable una de las claves de la esencia humana, y de la existencia humana, quizá la clave más radical, a saber, que en el principio era el caos, o que en el principio era el ser, y no el ordenamiento según normas abstractas y universales. De este modo se pone de manifiesto por qué, desde siempre, la locura se ha relacionado con las formas más excelsas de sabiduría.

En el plano histórico sociológico, la risa loca o la locura divertida registra formas muy tempranas de manifestación y de institucionalización, a partir del momento de la generación de las primeras formas de orden y convivencia social. Su lugar originario es la fiesta, el rito de celebración de la vida, el de construcción de la cabaña, del poblado y de la ciudad, el de la caza y el de la cosecha, el del nacimiento y el de las bodas, el de la coronación del rey o el de la victoria. Todos los ritos son ceremonias religiosas y todas las ceremonias religiosas son originariamente danzadas, cantadas y escenografiadas. Y también muy tempranamente se produce en algunos de estos ritos la diferenciación entre la forma propiamente dicha del rito y una forma derivada, fingida y lúdica, que da lugar a esas diferentes modalidades de lo grotesco que constituyen propiamente la institucionalización de la risa y de la locura⁴.

4 Cfr. F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1983.

La institucionalización más amplia, profunda y generalizada de la risa y la locura es el carnaval, cuya forma originaria más configurada y mejor documentada son las Saturnales romanas⁵. Las Saturnales son las fiestas del 21 de diciembre, del solsticio de invierno, las fiestas de la noche más larga del año y a partir de la cual el sol renace de nuevo y los días se hacen cada vez más prolongados.

En estas fiestas carnalescas, además del intercambio de regalos, lo más característico fue desde el principio el intercambio de papeles y funciones sociales, de manera que los propietarios se transformaban en criados, los esclavos en funcionarios, las mujeres en hombres, los aristócratas en mendigos, etc. Se celebraba, literalmente, la transmutación de todos los valores y la confusión de todos los conocimientos, de manera que durante unos días al año el orden establecido, el cosmos, el universo, aquello que hacía posible la vida social y consiguientemente humana, quedaba suspendido, ridiculizado, reducido al caos más completo, casi a la nada. Durante unos días al año se volvía al principio de donde surgió todo, al caos que lo contenía todo, y donde según los griegos el Demiurgo y Hércules fueron poniendo orden.

Las fiestas de tipo carnalesco se encuentran en numerosas culturas, bien por haber sido generadas de modo autóctono, bien por haberles llegado difundidas desde otros grupos sociales, pues tienen, entre otras importantes funciones, las de mantener el orden social por el procedimiento de abrir una válvula de escape a la crítica, a la subversión y al caos, que recuerdan que en el principio era el caos y permiten y hacen deseable la periódica reinstauración del orden⁶.

Con ello las fiestas carnalescas son la institucionalización de una risa loca o de una locura divertida fundamental o fundamentante de todos los ordenamientos de la convivencia humana, de todos los universos humanos. Los hombres viven en universos generados por los hombres, organizados por ellos y para ellos, contingentes, cambiantes, mejorables y empeorables, y, por eso, criticables, risibles, ridiculizables y susceptibles de ser gestionados quijotesicamente.

Los hombres no son capaces de aceptar un orden humano como absoluto más que a condición de reconocer y recordar que no es absoluto. En ese caso pueden aceptarlo como si lo fuera, fingiendo que lo

5 Cfr. Uwe Schultz, *La fiesta. De las Saturnales a Woodstock*, Alianza, Madrid, 1994.

6 Cfr. G. Balandier, *El poder a escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994.

toman por absoluto, pero necesitan recordar que “en realidad”, no lo es y necesitan expresarlo así en algunos momentos.

No hay valores absolutos que escapen a la transmutación carnavalesca, y menos aún los valores religiosos. No solamente porque las cosmologías, incluida la Biblia judeocristiana, señalan que en el principio era el caos. También porque en la cultura occidental el cristianismo se hizo presente, y se transmitió, precisamente mediante la asimilación de las Saturnales y la fusión con ellas. En efecto, no sólo la fiesta de la Navidad cristiana coincide con el solsticio de invierno, sino, más radicalmente aún, durante ella los ángeles se hacen pastores; los pastores, cortesanos; los reyes sabios, servidores; dios, hombre, y a resultas de ello los ciegos ven, los cojos andan, etc., etc.

§ 3.- La piedad de Velázquez y Cervantes

Hemos dicho que la locura se percibe constantemente por entre los resquicios del sentido común, por los bordes del ordenamiento del mundo que llevan a cabo las ciencias, las humanidades y las artes, por las grietas que se abren en el choque entre las diferentes culturas, y hemos dicho que en las sociedades occidentales del siglo XXI se afirma la dignidad del disminuido y del marginado junto a la del hombre excelso y genial.

Después hemos dicho que la locura está asumida, institucionalizada y practicada en todas las sociedades a través de algunos tipos de fiesta, especialmente las carnavalescas, porque esa locura es el camino hacia una sabiduría más excelsa. O sea, hemos dicho por qué nos debemos a nosotros mismos como seres humanos la rehabilitación de la locura y la reinserción social de los que padecen trastornos psíquicos, porque nos debemos a nosotros mismos una sabiduría más excelsa y el trato de quienes conducen a ella.

Ahora queda por ver cómo podemos hacerlo. Y para ello lo primero es poner de manifiesto el sentido que tiene. ¿Cuál es el valor y el sentido que tiene de suyo la figura de un pobre hombre, de un desquiciado como don Quijote y de un zafio patán como Sancho?

Esta pregunta obviamente también recae sobre todos aquellos que, como Cervantes, se complacen en representar lo contrahecho, lo deforme y lo indigno de ser representado, y especialmente sobre Velázquez. Sin duda es valiosa la acción de tomar la ciudad de Breda o la de fundir

y fraguar metales, pero, ¿lo es la de una anciana que fríe dos huevos?, ¿y la de un aguador que ofrece una copa de agua a un muchacho? Por otra parte, desde luego que son personas valiosas y valoradas el Conde Duque de Olivares, Felipe IV o Inocencio X, pero ¿lo son la mulata, el niño de Vallecas, el bufón Calabacillas o la costurera?

Este segundo tipo de acciones y este segundo tipo de personajes son lo no idealizable de ninguna manera, lo que no es digno de ser representado o contado, lo que no merece un cuadro ni una crónica histórica o novelada. Sin embargo, eso es lo que Velázquez pinta con una ternura y compasión infinitas, y por eso se puede decir que, si el arte tiene siempre un valor redentor, el de Velázquez lo tiene de un modo muy acusado, porque, aunque no recoja para la eternidad lo que es desecho de este mundo, al menos sí lo recoge para ese modesto ámbito de intimidad nuestro que es el recuerdo, la historia, con el ademán de misericordia que creemos ciertamente propio de Dios.

Lo que don Quijote y Sancho perciben del hidalgo cuando le ponen el nombre de Caballero de la Triste Figura, lo que les mueve a vergüenza, a ternura, a compasión, pero también, y más aún, a risa, es la distancia entre la representación de lo ideal y la realidad, y eso es lo que “salva”, eso es lo que “nos salva”. Y esa es la cuestión clave, ¿de qué “nos salva” la realidad?, y, ¿en qué sentido lo hace?, ¿qué quiere decir que “nos salva”?

Sin duda Foucault tiene razón cuando habla de la representación de lo absoluto en *las Meninas* y en el *Quijote*, pero hay otros cuadros de Velázquez, y hay otra manera de interpretar al hidalgo. Lo que se representa en ellos no es solamente la representación absoluta, tal como se encuentra en “Las meninas”, “Las hilanderas”, y en “Don Quijote de la Mancha”, sino también la realidad en cuanto no representable, como en “La mulata”, “El niño de Vallecas” o “El Caballero de la Triste Figura”.

En el contexto más amplio de ese realismo que arranca de Hesíodo y (paradójicamente) de Platón, y que llega a Cervantes a través de Lutero, Erasmo y Rabelais, la risa loca y la locura divertida, al mostrar la realidad, salvan porque rescatan al hombre de su alienación en lo ideal,

7 Los cuadros aludidos son “La rendición de Breda” o “Cuadro de las lanzas”, “La fragua de Vulcano”, “Vieja friendo huevos” y “El aguador de Sevilla”.

8 Se alude a los cuadros, “La mulata” de la National Gallery of Ireland, Dublin, “El niño de Vallecas” y “El bufón Calabacillas”, del Museo del Prado y “La costurera” de la National Gallery of Art de Washington.

en lo objetivo, en lo representado, le curan de esa obnubilación que se inicia en Parménides y en Narciso⁹.

Cervantes y Velázquez salvan y curan al hombre de esa otra locura que consiste en tomar el gran teatro del mundo por la verdad, y lo llevan a ese ámbito más pequeño, acogedor y seguro que a veces se llama realidad. Y no es que la realidad no pueda ser, verdaderamente, pavorosa y horripilante, cruel e implacable, que puede, es que, de suyo, y antes que eso, es digna de piedad y piadosa, es acogedora, y según Cervantes y Velázquez, lo es en la medida en que es irrepresentable, inidealizable. Así son la mulata, el niño de Vallecas, la costurera, el Caballero de la Triste Figura y, por supuesto, Sancho.

Pero, aunque en todos esos personajes sean perceptibles las cualidades señaladas, todavía no es obvio por qué ellos, en su marginalidad y en su locura, nos llevan a la piedad y a la risa, y la risa y la piedad nos llevan a ellos. Felipe IV, el Conde Duque de Olivares, Inocencio X y Don Quijote son tramoya, *atrezzi*, decorado, grandilocuencia, pero hay que ver más de cerca en qué sentido la mulata y Sancho son “realidad”, una realidad a la que nos conduce la risa.

¿Por qué la risa, además de una dimensión de locura, puede tener un momento de compasión?, ¿por qué hay maestros en el arte de hacer reír y llorar a la vez, cuando aparentemente la risa y el llanto resultan sentimientos tan opuestos? Pues, en realidad, porque no son tan opuestos.

El llanto es una de las maneras posibles de compartir el dolor o la pena del otro, si no en la forma de llanto pleno, al menos en la forma de conato de sollozo o de nudo en la garganta, y la risa, es una forma de compartir el gozo, la alegría y, en definitiva, la vida de los otros. Pero hay modos de vida de los otros que al compartirlos producen simpatía en su penosidad, o, más exactamente compasión, y eso es especialmente constante en ese loco que es el Quijote.

Cuando pasamos de la dignidad de la persona a la dignidad del pobre hombre, cuando gracias a todo el proceso de la Edad Moderna y la Ilustración alcanzamos el sentido de la dignidad de la persona que tiene vigencia en occidente en el siglo XXI, entonces nos reímos de don Quijote y Sancho porque son pobres hombres, nos reímos de Charlot porque hace habitualmente el papel de pobre hombre con ambiciones,

9 Cfr. Joaquín Lomba, *El oráculo de Narciso. Lectura del Poema de Parménides*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1992.

proyectos y sueños como los de don Quijote o los de Sancho, nos reímos de Charlie Brown porque protagoniza los mismos afanes pero a escala infantil, y de los personajes de Arniches y los Quinteros porque se debaten en las mismas aspiraciones y en las mismas circunstancias aunque a nivel castizo o a nivel provinciano, pero dejamos ya de reírnos para siempre de los enanos, los bufones y las personas deformes o contrahechas.

Durante buena parte de la edad moderna, y desde luego en tiempos anteriores, la deformidad era motivo de risa, y a los contrahechos se les exhibía en circos y barracas de feria. La forma más primitiva y rastrera de humor, el humor del ridículo, la chabacanería, seguramente nunca desaparecerá del todo. Tampoco la risa y la ridiculización como una de las formas de crueldad, como se usa entre los niños al reírse unos de otros por ser más o menos gordos, entre las adolescentes por ser más o menos agraciadas, o entre los parlamentarios por haber incurrido en una torpeza más o menos grave. Pero ya no hay tolerancia para la ridiculización pública de deficiencias físicas o psíquicas, ya no hay reconocimiento sino rechazo social de eso.

Después de tantas revoluciones, de tantas guerras durante tantos años para poner de pie un derecho que garantice y tutele la libertad, la igualdad y la dignidad de todos los seres humanos, después de tantas instituciones para asegurarlo, y después de tanto arte para reivindicarlo y denunciar sus transgresiones, sólo hay compasión sin risas cuando se percibe la carencia. Y por eso percibimos como insensibilidad o como crueldad las antiguas instituciones del bufón y del enano.

¿Por qué es tan entrañable el Caballero de la Triste Figura?, ¿por qué Sancho despierta ese amor creciente en su amo y en todos los que llegan a conocer su historia?, ¿por qué generan tanta piedad el niño de Vallecas y el bufón Calabacillas?, ¿por qué los mendigos velazqueños provocan esas ganas de abrazarlos? ¿por qué la costurera y la mulata nos suspenden en una especie de éxtasis de paz mágica?

Todos los cuadros de Vermeer provocan ese éxtasis de paz mágica, como los de Millet, pero en ellos no hay nada contrahecho o deforme. Velázquez y Cervantes, aunque asumen la revalorización de la vida ordinaria promovida por la Reforma, no se centran en eso. Van directamente a lo defectuoso, a lo indigno de ser representado, a lo que necesita ser redimido, para redimirlo mediante la representación.

Podría decirse también, y se ha dicho en ocasiones de Velázquez, que algunas de sus representaciones de la ruina humana son crueles y

despiadadas. También se ha afirmado de Picasso que se complace en dibujar la miseria del ciego, el agotamiento de la planchadora, la degradación de los amantes, el desfondamiento de la madre que amamanta y la vacuidad del gran teatro del mundo en sus desapacibles carpas de circo. Pero también se ha dicho que eso mismo es piedad y redención en Rouault¹.

Ciertamente la representación de la miseria y la podredumbre puede tener el efecto de producir la desesperación, una desesperación buscada con fines didáctico-religiosos, como en el caso de la pintura de Valdés Leal, o con fines didáctico-políticos, como en el caso de la obra literaria de José Saramago. Pero otras veces, la representación artística de la degradación humana tiene el signo inequívoco de la piedad, como es el caso de la canción de Víctor Manuel a dos jóvenes amantes subnormales. Pues bien, ese mismo es el caso de Cervantes, al margen de las interpretaciones posibles de los otros autores mencionados.

¿Por qué es posible querer a unos personajes así?, ¿por qué es posible querer a una persona así? Porque está loca, porque es una ruina humana, porque está desperdigada en trozos que merecen ser recogidos, mucho más de lo que merecen los muertos ser enterrados porque esos trozos pertenecen a una vida que aún está siendo vivida, porque esas vidas tan simples, tan deterioradas, valen la pena, y valen la pena porque son la vida de un amigo, de un vecino, de un pariente, de un semejante, de alguien mío, porque esa persona también soy yo, porque yo me veo y me reconozco en ella.

El loco y el mendigo también soy yo, el gañán que aspira a gobernar ínsulas también soy yo, el subnormal enamorado también soy yo, y el que se toma tan en serio una vida tejida con esos proyectos también soy yo. Por eso los demás pueden reírse de mis locuras, y yo mismo quedar avergonzado y reírme de ellas cuando caigo en la cuenta de que son eso, locuras. Cuando caigo en la cuenta de que vivir y ser es incomparablemente más alto que todos esos proyectos. Entonces es cuando caigo en la cuenta de que la realidad tiene de suyo carácter liberador, acogedor, protector e, incluso, salvífico. Cuando caigo en la cuenta de que la miseria, la deformidad y la ruina, pertenecen al orden de los proyectos y construcciones, más que al de la mera y desnuda vida, más que al del mero y desnudo ser.

1 Cfr. Urs von Balthasar, H., *Gloria*, vol 5, cit. *ibidem*.

En esa certeza es donde está situado don Quijote cuando se ríe y hace reír. Don Quijote se ríe y hace reír porque está situado y nos sitúa en la realidad. Del fondo de ella, como una expresión contagiosa de vida que pone en marcha los afectos más radicales, brota la risa, brota la piedad, brota la atención, el cuidado, la voluntad de rehabilitación, el reconocimiento de la dignidad del loco y el servicio a ella.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, *De Libero arbitrio*, BAC, Madrid, 1982.

Ariés Ph. y Duby, G., *Historia de la vida privada*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1988.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 1984.

Aristóteles, *Sobre el alma*.

Arregui, Jorge V. *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992.

Attalí, J., *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1988.

Ayestaran Uriz, Ignacio, *El desafío antropológico del crimen: Frazer, Wittgenstein, Foucault*, "Ankulegi: gizarte antropologia aldizkaria", revista de antropología social, N1. 5, 2001.

Aymerich I., , *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*, tesis doctoral, universidad de Sevilla, 1990.

Balandier, G., *El poder a escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994.

Balthasar, Gloria. *Una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna*. Encuentro, Madrid, 1988.

Balthasar, H.U von, *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990.

Balthasar, H.U. von, *Teodramática.I. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990.

Baudelaire, Charles, *Lo cómico y la caricatura*, Madrid: La balsa de medusa, 1989.

Bayer Tamayo, Alejandro, *La obra de George Steiner. La lectura del hombre*, tesis doctoral dirigida por Daniel Innerarity, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

Berger, P. y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

Berger, P., *Risa redentora*, cit. p. 308.

Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973.

Borges, J.L., *El idioma analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones, Obras Completas*, VII, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1952.

Brentano, Franz, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015 (1ª ed. 1866).

Buytendijk, *El dolor*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Carchia, Gianni, *Retórica de lo sublime*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 156.

Caro Baroja, J., *El Carnaval*, Alianza, Madrid, 2006.

Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona: Eunsa, 2ª ed. 1990.

Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Thémata- Plaza y Valdés, Sevilla, 2009.

Choza, J., libro *Risa y realidad. Estudio sobre el Quijote*.

Choza, J., *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988

Choza, J., *Manual de antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2016.

Choza, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011.

Couto Soares, Maria Luisa, *Hipócrates e a Arte da Medicina*, Edições Colibri, Lisboa, 1999.

Eliade, M., *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1989.

Elilas, Norbert, *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994.

Evans, J. y Frankish, K., (Eds.) *In two minds: dual processes and beyond*. Oxford University Press, 2009.

Ferry, L., *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.

Foucault, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México 2004.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1993.

Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., F.C.E., Madrid, 1991.

Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., Madrid, 2 vols. 1991.

Freud, S., *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid, 1977.

Garchia, G., *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994.

Gautheron, M. (ed.), *El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equivoco*, Cátedra, Madrid, 1992.

Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

Geertz, J., *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1993.

Gennep, A. van, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.

Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

González Duro, E., *Historia de la locura en España*, 2 vols. Temas de Hoy, Madrid, 1995.

- Grimaldi, Nicolas, *Le désir et le temps*, Vrin, Paris, 2ª ed.1992,
- Grimandi, Nicolas. *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, PUF, Paris, 1993.
- Gutiérrez Aguilar, Anani, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2028.
- Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol. 1, Encuentros, Madrid, 1990,
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: F.C.E., 1981.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, pp.302-313.
- Hernández, M., *El silbo vulnerado*, en *Obra poética completa*, Alianza, Madrid, 1982
- Hernández-Pacheco, J., *Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990
- Hobbes. T., *Leviatan*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
http://www.ub.es/penal/historia/trs/pdem1.html#_Toc483490786
- Innerarity, D., *La irrealidad literaria*, Eunsal, Pamplona, 1995.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1982.
- Jay, P., *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Jellinek, G., y otros, *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, ed. de Amuchastegui, J.G., Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Jung, C.G., *¿Quién es Ulises?*, Santiago rueda, Buenos Aires, 1944.
- Kahneman, D., *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, 2011.
- Kandinsky, V., *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1984, p. 95.

Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Madrid, 1973.

Liddel & Scott's, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1991.

Lomba, Joaquín, *El oráculo de Narciso. Lectura del Poema de Parménides*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1992.

Marín, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993.

Marina, J.A., *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Millán Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

Muguerza, J. ed., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981, Ed. de A. Sánchez Pascual

Nilsson, M.P., *Historia de la religión griega*, Madrid: Gredos, 1970.

Ratzinger, J., *Escatología*, Herder, Barcelona, 1980.

Rodríguez Adrados, F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1983.

Rodríguez Duplá, Leonardo, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, *Διαμων*. Revista Internacional de Filosofía, nº 57, 2012.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós: Barcelona, 1991.

Scheler, M., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme:2005.

Steiner, G., *After Babel*, Oxford University Press, London, 1975.

Steiner, G., *La muerte de la tragedia*, Monteávila, Caracas, 1991,

Taylor, Ch., *Orígenes del yo*, Paidós: Barcelona, 1989.

Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlín, 1965.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 1994, 5 vols. I-II, q. 36, a.4.

Umbra, Francisco, *Mortal y rosa*, Barcelona: Planeta, 1975.

Urs von Balthasar, H., *Gloria*, vol. 5, 2012.

Urs von Balthasar, Hans, *Teodramática*, 1. *Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990.

Uwe Schultz, *La fiesta. De las Saturnales a Woodstock*, Alianza, Madrid, 1994.

Vacek, Edward & Scheler, Max, "The Psychology of So-Called Compensation Hysteria and the Real Battle Against Illness", *Journal of Phenomenological Psychology* 15 (2):125-143 (1984).

Weintraub, Karl, *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia.*, Megazul-Endymion, Madrid, 1993.

Zamora, José A., *Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz*, en I. Murillo, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998.

Obras de Jacinto Choza

Antropologías positivas y Antropología Filosófica. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.

La Supresión del Pudor y Otros Ensayos. Pamplona. EUNSA. (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Manual de Antropología Filosófica. Madrid. Rialp. 1988. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.

La Realización del hombre en la cultura. Madrid. Rialp. 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Antropología de la Sexualidad. Madrid. Rialp. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Amor, Matrimonio y Escarmiento. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke. Pamplona. EUNSA. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.

Los Otros Humanismos. Pamplona. EUNSA. 1994.

Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana. Barcelona. Ariel. 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

San Agustín, Maestro de Humanismo. Sevilla. Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.

Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo. Madrid: Biblioteca Nueva. 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.

Heidegger: 2º Bachillerato. Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex. 2003.

Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote. Madrid, España. You & US, S.A. 2005.

Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote. Sevilla. Thémata. 2006, (2), 2015.

La Danza de los Árboles. Sevilla, España. Themata. 2007.

Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

Historia cultural del humanismo. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.

Filosofía de la cultura. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

Filosofía para Irene. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.

El culto originario: la religión paleolítica, Sevilla: Thémata, 2016.

La privatización del sexo. Sevilla: Thémata, 2016.

Philosophie für Irene. Sevilla: Thémata, 2017.

La moral originaria: la religión neolítica. Sevilla: Thémata, 2017.

La revelación originaria: la religión de la edad de los metales. Sevilla: Thémata, 2018.

La oración originaria: la religión de la Antigüedad. Sevilla: Thémata, 2019.

Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica, Sevilla: Thémata, 2020.

El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots, Sevilla: Thémata, 2020.

Religión oficial y religión personal en la época histórica, Sevilla: Thémata, 2020.

Religión para Irene, Sevilla: Thémata, 2021.

Historia del mal, Universidad San Dámaso, Madrid, 2021; Sevilla: Thémata, 2022.

Necrológicas. Historia privada del nacional-catolicismo, Sevilla: Thémata, 2021.

Secularización, Sevilla: Thémata, 2022.

Cartas de la España pobre (1940-1960), Sevilla: Thémata, 2022.

El principio femenino del cosmos. Iconografía, mitología y metafísica del comienzo, Sevilla, Thémata, 2023.

Alta tecnología de la expresión. (Bécquer, Rilke, Miguel Hernández, Juan Ramón). Sevilla: Thémata, 2023.

En el principio era la madre. Matemática y física del comienzo. Sevilla: Thémata, 2024.

Una mujer vestida de sol. Liturgia y teología del comienzo. Sevilla: Thémata, 2025.

Curar y cuidar. Una antropología de la salud. Sevilla: Thémata, 2026.

Títulos de la colección Estudios Thémata de Editorial Thémata 2026

3. Colección Estudios Thémata

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds)
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds)
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Aymé Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.* Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)
5. *Leibniz en diálogo.* Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.* Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.)
7. *Afectividad y subjetividad.* Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A., (eds.)

8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología.* Jaime Araos San Martín (ed.)

9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica.* Jacinto Choza

10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots.* Jacinto Choza

11. *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana I.* Francisco Rodríguez Valls y Juan José Padial (eds.)

12. *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana II.* Francisco Rodríguez Valls y Juan José Padial (eds.)

13. *La libertad como principio. Estudios en homenaje a Jesús de Garay.* Juan Arana, Jacinto Choza, Juan J., Padial

14. *Curar y cuidar. Una Antropología de la salud.* Jacinto Choza



Este libro se terminó de imprimir el día 29 de junio de 2026, día en el que se festeja la Solemnidad de San Pedro y San Pablo Apóstoles.

